

Д.С.РАЕВСКИЙ

ОЧЕРКИ ИДЕОЛОГИИ
СКИФО-САКСКИХ
ПЛЕМЕН



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Д. С. РАЕВСКИЙ

ОЧЕРКИ ИДЕОЛОГИИ
СКИФО-САКСКИХ
ПЛЕМЕН

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ
СКИФСКОЙ МИФОЛОГИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1977

Ответственный редактор
Э. А. ГРАНТОВСКИЙ

В книге на основе анализа археологических материалов и данных античных авторов предпринимается попытка реконструкции мифологических представлений скифов Причерноморья и отчасти саков Средней Азии и прослеживается, как выражались эти представления в различных сферах общественного сознания.

Р 10501-043
013(02)-77—29-77

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1977

Как прекрасно, когда открывается единство целого комплекса явлений, которые при непосредственном восприятии кажутся совершенно независимыми друг от друга.

Альберт Эйнштейн

ВВЕДЕНИЕ

Степной пояс Евразии в I тысячелетии до н. э. населяли, как известно, различные кочевые и оседлые племена, в материальной культуре которых прослеживается значительное сходство. В специальной литературе они фигурируют под условным названием: народы — носители культур «скифского типа». Письменные источники сохранили этнонимы некоторых из них, достаточно определенно локализуемые на карте: это скифы Северного Причерноморья, савроматы-сарматы низовий Дона, Волги и Урала, сако-массагетские племена Средней Азии. Древние наименования других народов этого региона точно не установлены, почему они и имеют в литературе условные археологические обозначения. Это носители тагарской культуры в Южной Сибири, пазырыкской на Алтае, тасмолинской в Северном Казахстане и т. д. Археологические исследования последних десятилетий существенно прояснили облик культуры населения степного евразийского пояса, в значительной степени выявили характер и уровень развития его экономики, в ряде случаев позволили установить его генетическую связь с носителями предшествующих культур бронзового века.

Существует, однако, аспект, в котором изучение всех названных народов делает еще самые первые шаги. Речь идет об исследовании свойственных им религиозно-мифологических представлений. Аспект этот весьма важен, так как на ранних этапах истории человечества в мифологии того или иного народа находят, как известно, специфические отражение вся сумма свойственных этому народу представлений о природе и обществе, в ней проявляется реальное практическое знание о внешнем мире, суммируется свойственное древнему человеку понимание космического и социального порядка, понимание строения мира и своего места в этом мире. По определению К. Маркса, мифология — «бессознательно-художественная переработка природы (здесь под природой понимается все предметное, следовательно, включая и общество)» [Маркс, Введение, с. 737].

Однако реконструкция мифологического комплекса, свойственного тем народам, основную информацию о которых мы черпаем из археологического материала (а именно к ним принадлежат племена евразийских степей I тысячелетия до н. э.), — задача достаточно сложная. Если при исследовании экономики и этнической истории древних обществ мы имеем дело с непосредственным отражением в материальной культуре объективных исторических процессов, то в данном случае речь идет о реконструкции представлений, о проникновении в духовный мир человека путем изучения материальных остатков его деятельности. Решение этой задачи требует прежде всего отбора специфических источников и особых методов их интерпретации.

В каких же памятниках наиболее полно отразились религиозно-мифологические представления интересующих нас народов? Если оставить в стороне погребальные комплексы, достаточно широко исследованные на всем пространстве степного пояса, но отражающие в основном лишь одну, причем специфическую, сторону этих представлений — заупокойный культ, то наибольшее значение в интересующем нас плане имеют, бесспорно, произведения религиозного искусства. Среди них первое место как по количеству находок, так и по богатству заключенной в них информации занимают памятники так называемого звериного стиля. При наличии определенных локальных различий стиль этот как специфическое художественное и идеологическое явление представлен с большей или меньшей полнотой во всех частях евразийского степного пояса. Однородный характер мотивов и строгая каноничность композиций свидетельствуют об определенном единстве его символического языка по всему ареалу, о строго фиксированном значении каждого мотива, равно как и о его сакральном характере [см.: Артамонов, 1968, с. 45]. Широкое распространение звериного стиля и его неоспоримые художественные достоинства уже в течение многих лет привлекают к нему внимание исследователей. Однако в обширной литературе, ему посвященной, попытки выяснения его семантики и реконструкции стоящих за ним представлений занимают весьма скромное место, уступая первенство проблемам формирования, хронологии, стилистического анализа¹. В тех же случаях, когда авторы обращаются к интерпретации семантики звериного стиля, предлагаемые толкования весьма существенно разнятся между собой. Не претендуя на сколько-нибудь полное изложение историографии вопроса, приведу несколько примеров, чтобы продемонстрировать диапазон существующих трактовок.

Золтан Такац в статье, помещенной в фундаментальной «Энциклопедии мирового искусства», пишет: «Памятники искусства кочевников имеют магический и тотемистический характер, причем магия связана преимущественно с охотничьей деятельностью» [Takats, 1961, с. 722]. Таким образом, он счи-

тает общество евразийских кочевников достаточно примитивным, базирующимся на охотничьем хозяйстве, а свойственную искусству этого общества зооморфную символику связывает исключительно с тотемизмом и промысловой магией.

Иначе трактует семантику звериного стиля (на материале скифских памятников Причерноморья) И. В. Яценко. Она также ограничивает ее преимущественно магическими воззрениями, но связывает их не с охотой, а с военным бытом, т. е. с более высоким социальным уровнем. По ее мнению, «магическое содержание звериного стиля своими корнями связано с древними тотемистическими представлениями» и состоит в том, что «изделия, украшавшие воина и его снаряжение, должны были придавать его обладателю силу, ловкость, зоркость, т. е. все те качества, которые необходимы воину. Именно поэтому в скифском искусстве воспроизводились в основном хищники, олени, козлы и орлы. В изображении подчеркивалось то, что убивало жертву (лапы, когти, рога, пасти, зубы), и то, что помогало выследить ее (глаза, уши, ноздри)» [Яценко, 1971, с. 131—132; см. также: Ельницкий, 1960, с. 54].

Е. Е. Кузьмина также обращает внимание на широкое распространение в скифском зверином стиле изображений не целых фигур животных, а отдельных их частей, но совершенно иначе трактует их смысл. Она видит в этом пережитки парциальной магии и полагает, что по своему значению изображение части животного тождественно изображению всей его фигуры. Сами же зооморфные образы Е. Е. Кузьмина трактует как изображения различных инкарнаций богов, т. е. не ограничивает религиозные представления скифов примитивной магией, а предполагает наличие у них развитого пантеона [Кузьмина, 1972, с. 51—52]. Как изображения «зооморфных божеств» рассматривает образы звериного стиля и Н. Л. Членова. По ее мнению, «происхождение их восходит, по-видимому, к тотемам, но в рассматриваемую эпоху они, видимо, давно уже переросли в общеплеменные и межплеменные божества» [Членова, 1967, с. 129]. Р. Гиршман считает, что скифам была свойственна «теориоморфная концепция мира» [Ghirshman, 1964, с. 329], но в то же время пишет о «магической или символической функции» образов животных, происхождение которых «связано с тотемами и анимистической идеологией» [там же, с. 304].

Приведенных примеров достаточно, чтобы увидеть, сколь широк диапазон толкований звериного стиля. Различия проявляются как в оценке уровня социально-экономического развития его носителей, так и в понимании значения его образов, в решении вопроса о степени сложности стоящих за ними религиозных представлений. Иными словами, если рассматривать памятники евразийского звериного стиля как определенный текст (в семиотическом значении этого термина), то расхождения между приведенными интерпретациями состоят и в пони-

мании строя языка этого текста, и в приписывании ему различного содержания.

Причина столь существенных расхождений таится прежде всего в различном толковании характера знаков, входящих в знаковую систему звериного стиля. И. В. Яценко, например, в приведенном пассаже рассматривает изображения частей тела животных как знаки функций, присущих этим органам, и соответственно определенных физических свойств. При этом априорно предполагается, что в знаковой системе звериного стиля между предметом, выступающим в роли знака, и стоящим за ним означаемым должно непременно существовать зрительное сходство или реальная природная связь. Из аналогичной посылки исходит Е. Е. Кузьмина, полагая, что изображение части животного является знаком его целого изображения. Между тем такая посылка, хотя и допустима, вовсе не единственно возможна и даже не наиболее вероятна.

Семиотика знает типы знаков, существенно различные с точки зрения их отношения к означаемым предметам или явлениям. Между предметом, выбранным в качестве знака, и стоящим за ним означаемым может наблюдаться фактическое сходство (иконические знаки) или действительно существующая в природе связь (знаки-индексы). Но существует еще категория знаков-символов, лишенных такой реальной связи с означаемым. «Знак-символ является знаком объекта „на основании соглашения“ Связь между чувственно воспринимаемым *означающим* символа и мысленно постигаемым (переводимым) *означаемым* этого символа основана на согласованной, заученной, привычной ассоциации» [Якобсон, 1972, с. 83]. Простейшим примером знака-символа может служить любая буква алфавита².

В чтении текстов звериного стиля И. В. Яценко или Е. Е. Кузьминой априорно предполагается употребление только знаков одного из двух первых типов, т. е. выбирается один из возможных кодов, причем этот выбор ничем, кроме гипотезы того или иного автора о значении композиций звериного стиля, не мотивирован. На основании произвольно избранного кода ведется затем чтение всего текста, т. е. толкуется смысл зооморфных композиций, реконструируется характер всей стоящей за ними системы представлений и т. д.³

В принципе образы звериного стиля могут, конечно, отражать в корне различные религиозные концепции. Каждая из изложенных выше гипотез реконструирует теоретически мыслимую ситуацию. Слабость этих гипотез состоит не в их заведомой ошибочности, а в *произвольности выбора*, в том, что они исходят из *произвольно избранного кода*. Так, изображение того или иного органа животного в характерных для звериного стиля композициях в равной степени может являться знаком функции этого органа (И. В. Яценко), знаком образа самого животного (Е. Е. Кузьмина), но может и означать предмет или

понятие, не имеющие ни малейшей связи или сходства с образом, выступающим в роли их знака. В качестве примера последнего понимания зооморфных мотивов можно привести характерное для ведической литературы представление о зооморфной символике космоса, когда различные части тела жертвенного животного и функции его организма символизируют различные части мироздания («Брихадараньяка-упанишада, I, 1») ⁴.

Какое из толкований наиболее соответствует представлениям, нашедшим отражение в памятниках евразийского звериного стиля? Мы не сможем ответить на этот вопрос, опираясь в своей интерпретации лишь на сами эти памятники, без привлечения информации, внешней по отношению к исследуемой категории источников [см.: Топольский, 1973]. Эта внешняя информация должна, с одной стороны, обосновать историческую правомочность той или иной интерпретации системы представлений, свойственной населению евразийских степей ⁵, а с другой — послужить средством для выяснения кода, которым пользовались создатели памятников звериного стиля. Лишь выяснение этого кода может превратить такие памятники в поддающийся прочтению текст, в источник информации для дальнейшей реконструкции стоящих за ними представлений. Исходным же материалом для такой реконструкции они служить не могут, так как сами нуждаются в предварительном обосновании правомочности того или иного их прочтения. Иными словами, не звериный стиль на данном этапе может служить источником информации о свойственных его носителям представлениях, а реконструкция этих представлений позволит со временем расшифровать семантику его памятников.

Трудность, однако, состоит в том, что историческая ситуация, существовавшая в интересующий нас период в степном поясе, характер имеющихся источников предельно сужают круг данных, которые могут быть использованы для такой реконструкции. Отсутствие у народов этого региона собственной письменности, сочетающееся в большинстве случаев с крайней скудостью сведений о них в иноязычных источниках, редкость в искусстве большинства из них антропоморфных сюжетов, более доступных пониманию, чем зооморфные,— все эти особенности практически сводят на нет информацию о религиозных представлениях степных народов, сопоставимую с памятниками звериного стиля.

В этих условиях особое внимание должно быть обращено на Европейскую Скифию ⁶. Будучи неотъемлемой частью евразийского степного пояса и являясь одним из районов, где звериный стиль имел весьма широкое распространение, она в то же время обладала определенной спецификой. На протяжении столетий Скифия жила в теснейшем контакте с миром античных государств Черноморского побережья, вследствие чего жизнь ски-

фов нашла в античных источниках более полное отражение, чем жизнь других народов — носителей культур «скифского типа». Интерес античного мира к аборигенам припонтийских степей отразился в большом количестве исторических, этнографических и географических сведений о Скифии и ее обитателях, сохранных в произведениях греческой и римской литературы. Разумеется, эти сведения не могут дать полного представления о жизни причерноморских народов. Они предельно фрагментарны, подбор их в значительной степени случаен. Фрагментарность эта усугубляется тем, что большая часть написанного древними авторами о скифах утрачена. Однако при том, что о других обитателях степного пояса мы не имеем и столь кратких сведений, сохранившиеся данные приобретают характер важнейшего исторического источника. Сказанное в полной мере относится и к сведениям о скифской мифологии и религии. Они, естественно, не отражают всей системы религиозно-мифологических представлений, свойственной скифам, но в известной степени приподнимают ту плотную завесу, которой эти представления окружены.

В довольно обширном арсенале «скифских сюжетов» античной литературы можно выделить только два сколько-нибудь развернуто освещенных мифологических мотива. Это, во-первых, сохраненная различными авторами в нескольких вариантах так называемая легенда о происхождении скифов и, во-вторых, данные Геродота о скифском пантеоне. Оба фрагмента неоднократно служили предметом изучения. Однако представляется, что достигнутые в этом направлении результаты могут быть существенно дополнены, особенно если рассматривать названные пассажи в неразрывной связи с данными других источников, о которых речь пойдет ниже. При таком подходе выявляется семантическое единство этих сюжетов с другими, более отрывочными свидетельствами древних авторов, также касающимися представлениями весьма малую информативную ценность. Комплексный подход позволяет выявить в античной традиции о скифах и некоторые дополнительные сведения, которые на первый взгляд имеют характер бытовых или исторических штрихов, но при более внимательном изучении оказываются также связанными с мифологией. Наличие таких мифологических по происхождению, но реальных по внешнему облику деталей в рассказах античных авторов о Скифии часто недооценивается. Между тем по вполне понятным причинам подобные мотивы должны быть весьма многочисленными. Так как мифология пронизывала все сферы общественного сознания скифского общества и являлась своего рода инструментом познания внешнего мира, многие детали этого мира воспринимались сквозь мифологическую призму и именно в таком деформированном виде описывались античным авторам их скифскими информаторами.

В мифологические одежды облакались данные различного характера: социальные, этнографические, географические [о последних см., например: Бонгард-Левин и Грантовский, 1974, с. 31—32, 56 сл.].

Материалом, который может быть сопоставлен с данными античной традиции и именно в совокупности с ними является ценнейшим источником для реконструкции скифской мифологии, служат изобразительные памятники, прежде всего многочисленные антропоморфные сюжетные композиции, украшающие предметы из скифских археологических комплексов. Значительная часть этих памятников является продукцией художественно-ремесленных мастерских греческих городов Северного Причерноморья. Общеизвестно абсолютное преобладание антропоморфных сюжетов в греческом искусстве, возросшем на благодатной почве эллинской религии с ее антропоморфным пантеоном. Но в причерноморских комплексах образы, традиционные для греческого искусства, соседствуют с иными, сугубо местными, необъяснимыми на основе греческой мифологии и воплощающими каких-то скифских персонажей. Количество таких изображений неуклонно пополняется за счет новых находок, особенно участвовавших в последние годы. Эти изображения давно привлекают внимание исследователей, однако преимущественно с точки зрения, которая может быть названа «этнографической»: в них видят источник сведений о внешнем облике и деталях быта обитателей причерноморских степей. Гораздо реже исследуется сюжетное содержание композиций, встречающихся на найденных предметах; единство в оценке характера их содержания еще далеко не достигнуто, и тем более не предпринята конкретная интерпретация большинства из них.

Лишь некоторые из указанных композиций по традиции, восходящей в основном к работам М. И. Ростовцева, трактуются обычно как имеющие религиозное содержание. К ним относятся в основном различные сцены, которые М. И. Ростовцев рассматривал как воплощение мотива приобщения героя божеству: изображения на пластине от головного убора из кургана Карагодеуаш и обкладке ритона из того же комплекса, а также на фрагменте ритона из Мерджан, изображения богини с зеркалом и предстоящего ей скифа из Куль-обы и Чертомлыка и т. д. [см.: Ростовцев, 1913]. Однако абсолютное большинство сюжетных композиций на скифских древностях вошло в литературу под широко принятым названием «сцены из жизни скифов». Это название отражает понимание их содержания как чисто бытового или, в лучшем случае, меморативного, т. е. воспроизводящего реальные события. К этой группе относятся сцены, украшающие куль-обский, воронежский и чертомлыкский сосуды, горит и гребень из Солохи, недавно найденную чашу из Гаймановой могилы и целый ряд других памятников такого типа.

Наглядным примером указанного толкования может служить интерпретация изображения на известном электровом сосуде из кургана Куль-оба (рис. 3). Наиболее широко принята его трактовка как памятника бытового жанра [см.: ВИИ, т. I, с. 357—358; Блаватский, 1947, с. 71]. Существует и иное, мемориальное толкование сюжета куль-обского изображения, объясняющее его как воспроизведение сцен из жизни самого царя, похороненного в этом кургане. Основанием для такой интерпретации послужило... наличие в черепе царя больного зуба, «расположенного как раз в том месте, где манипулирует лекарь, изображенный на электровой вазе» [см.: Брашинский, 1967, с. 36—37; Рохлин, 1965, с. 248—250]. Возникает естественный вопрос: неужели в жизни скифского царя не нашлось события, более достойного воплощения в золоте, чем пережитая им зубная боль, и какими критериями руководствовались мастера при выборе сюжетов для украшения культовых предметов? К тому же больной зуб у погребенного в Куль-обе человека находился справа, тогда как лекарь «манипулирует» в левой части челюсти [Рохлин, 1965, с. 250].

Принципиально иначе подходил к этим памятникам Б. Н. Граков. Отмечая ярко индивидуальный характер воспроизведенных здесь сцен, он трактовал их как иллюстрации к скифским мифам или к героическому эпосу [Граков, 1950, с. 8]. Такой подход, результативность которого была наглядно продемонстрирована Б. Н. Граковым в работе «Скифский Геракл», открывал новые возможности для изучения идеологии скифского общества. В своих последних работах к толкованию «жанровых» сцен на скифских древностях как имеющих мифологическое содержание склонился и М. И. Артамонов [1966, с. 61; 1974, с. 117]. Однако широкого распространения такой подход не получил, и конкретное толкование сюжетов этих изображений практически не предпринималось, что обосновывалось, как правило, отсутствием необходимых данных. Между тем стоимость данных, как я попытаюсь показать ниже, вовсе не столь абсолютна, как принято считать.

Но наиболее существенным представляется даже не конкретное толкование того или иного сюжета, а выяснение принципиального вопроса о характере содержания названных изображений. Здесь точка зрения Б. Н. Гракова может быть подкреплена двумя наблюдениями, представляющимися весьма существенными. Во-первых, следует отметить, что многие «сцены из жизни скифов» помещены на предметах явно культового назначения, например на сосудах с округлым туловом или ритуалах, ритуальный характер которых был убедительно доказан еще М. И. Ростовцевым [1913, с. 10; 1914, с. 83]. Бытовые сюжеты, лишённые сакрального содержания, представляются на таких сосудах особенно неуместными. Во-вторых, при решении этого вопроса следует учитывать сам характер мировоззрения,

свойстве
шое вли
восприя
Дж. Уил
которые
не длите
мость и
росшее
восприн
как пос
циклов.
регулярн
добное в
шением
и самоб
1969, с.
индивида
мости, не
ние для
изведени
случавше
ва.—Д.
могли по
повторяю
гулярном
природы,
события,
воспроиз
вание в
возвраща
ва время
существо
лишь пос
совершен
1969, с. I
„реальны
идеальны
В. Н. Топ
ная „низ
высших
лишь то,
ставляет

Поэто
понимани
щего осн
ного реал
искусства
нии длит

свойственного архаическим обществам и оказывающего большое влияние на репертуар их искусства. Речь идет о проблеме восприятия времени человеком древности. Как указывает Дж. Уитроу [1964, с. 74], «долгое время аспектами времени, которые имели основное значение для человеческого ума, были не длительность, направленность и необратимость, а повторяемость и одновременность». Сознание древнего человека, возросшее на базе восприятия циклических изменений в природе, воспринимает и «социальное время», время бытия коллектива, как последовательное повторение определенных замкнутых циклов. Лишь то, что обладает способностью к многократному регулярному повторению, имеет социальную значимость. «Подобное восприятие времени сопряжено с отрицательным отношением к человеческой индивидуальности: ее самостоятельность и самобытность не представляют никакой ценности» [Гуревич, 1969, с. 107]. Поэтому единичное событие в жизни отдельного индивида, не обладающее способностью к регулярной повторяемости, не воспринимается как «реальное», т. е. имеющее значение для коллектива, и в конечном счете не заслуживает воспроизведения в зримых образах. «Единичное, никогда прежде не случавшееся, не имело для них (членов архаического общества.— Д. Р.) самостоятельной ценности,— подлинную реальность могли получить лишь акты, освященные традицией, регулярно повторяющиеся» [Гуревич, 1972, с. 87]. Способностью же к регулярному повторению, имитирующему периодичность явлений природы, в представлении архаического коллектива обладают события, зафиксированные в мифах о творении и регулярно воспроизводимые в ритуале, которому приписывается существование в особом временном ряду, в мифологическом времени, возвращающем в данный момент и в данную точку пространства время и место действия мифа, время *начала*, установившего существующий порядок вещей. Человеческий поступок ценен лишь постольку, постольку в нем «повторяются деяния, некогда совершенные божеством или „культурным героем“» [Гуревич, 1969, с. 107]. Для архаического сознания «объект или действие „реальны“ постольку, поскольку они имитируют или повторяют идеальный прототип» [Уитроу, 1964, с. 74]. Как отмечает В. Н. Топоров [1973, с. 114], «разумеется, есть жизнь, исполненная „низких“ забот, злорадия, но она не входит в систему высших ценностей, она нерелевантна. *Существенно, реально* лишь то, что *сакрализовано*, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, „причастно к нему“.

Поэтому представляется, что жанровая сцена в современной труппе, воспроизведение какого-либо события, не отражающего основные концепции миропонимания и поэтому «лишенного реальности», не может явиться объектом архаического искусства⁷ Содержанием архаического искусства на протяжении длительного времени остается лишь репертуар мифологии

ческих событий или ритуальных действий, т. е. тех, которые обладают периодической повторяемостью. Что касается меморативных сюжетов, то, разумеется, не приходится отрицать существования их уже на этом раннем этапе. Однако их репертуар достаточно ограничен. Воплощаются обычно события, имеющие максимальную *общесоциальную значимость*, например военные победы, коронационные торжества и т. д. К тому же изображаемые события связаны с деятельностью царя — личности, персонифицирующей в своем лице весь коллектив, социальная организация которого осмыслится как модель универсального миропорядка. Царь есть фигура, наделенная космологическими функциями, поэтому его деяния есть в конечном счете то же традиционное сакральное действие, а не бытовое поведение [Топоров, 1973, с. 115]. Но «сцены из скифской жизни» зачастую весьма далеки от воплощения подобных общезначимых событий: достаточно вспомнить, например, содержание того же изображения на куль-обской вазе, конкретность, «нетипичность» которого отмечалась еще Б. Н. Граковым. Воплощение этого сюжета может быть поэтому объяснено лишь его мифологическим происхождением.

Качественно новый подход к вопросу о ценности отдельной личности и ее деятельности, которым ознаменовался период античности [см.: Кессиди, 1972, с. 26], естественно, должен был оказать влияние на репертуар античного искусства, на демифологизацию его сюжетов и обращение к более широко понимаемому бытовому жанру. Однако и для античности еще в значительной степени было свойственно циклическое восприятие времени [Гуревич, 1969, с. 108; Уитроу, 1964, с. 44, прим. 1; Аверинцев, 1975, с. 269]. Поэтому если и можно в известной степени говорить, что Северное Причерноморье, где взаимодействовали две культуры — скифская и греческая, явилось местом встречи двух качественно различных мировоззрений, то толковать сюжеты, представленные на скифских памятниках, как полностью десакрализованные вряд ли допустимо даже в тех случаях, когда эти памятники выполнены греческими мастерами. Следует также учитывать, что обращение греческих мастеров к скифским сюжетам, как неоднократно справедливо отмечалось в литературе, было в значительной степени вызвано стремлением повысить спрос на свои изделия в скифской среде. Поэтому вся система представлений, стоящих за этими изображениями, должна была соответствовать запросам общества-потребителя, и рассматривать их следует исходя прежде всего из характера скифского, а не греческого мировоззрения.

Сказанное заставляет трактовать все без исключения «сцены из жизни скифов» как воплощения определенных мифических сюжетов и, следовательно, как ценнейший источник для реконструкции скифского мифологического комплекса. В ряде случаев, как мы увидим ниже, удается уловить прямое соответ-

стве между их содержанием и известными из античной традиции мотивами скифских сказаний; в других случаях, когда такой близости нет эти изображения расширяют известный нам репертуар скифских мифов.

Мифологическое содержание тем более следует приписывать антропоморфным композициям, которые не были созданы греческими мастерами на скифский заказ, а являлись произведениями собственно скифских художников. Между тем в литературе широко принято, например, толкование росписей в погребальных склепах позднескифской крымской столицы — так называемого Неаполя скифского — как изображений эпизодов из жизни похороненных здесь людей [Бабенчиков, 1957, с. 114; Шульц, 1947, с. 27]. Как отмеченные особенности архаического искусства, так и конкретное содержание неапольских росписей [см. ниже, гл. IV, 2] заставляют не согласиться с таким их толкованием.

Вопрос о причине распространения в искусстве Европейской Скифии на определенном этапе ее истории антропоморфных мотивов достаточно сложен. Безусловно, значительную роль сыграло здесь прямое влияние античных культурных традиций. Однако, как отмечал уже Б. Н. Граков, воспринять это влияние Скифия смогла лишь вследствие того, что была подготовлена к этому собственной социальной эволюцией [Граков, 1950, с. 7, 15—16]. Вопросы о соотношении собственно скифского и греческого моментов в процессе антропоморфизации скифского искусства я касаюсь в специальной работе [Раевский, «Скифское» и «греческое»].

Однако даже комплексный анализ данных античных письменных источников и изобразительных памятников не позволяет составить достаточно полное представление о репертуаре скифской мифологии и о характере скифских религиозных представлений. Естественно, что даже при толковании отдельных сюжетов, а тем более при попытках более или менее широкой реконструкции исследователям приходится обращаться к методу привлечения аналогий. Сам по себе этот метод не может вызвать возражений, но он таит в себе опасность необоснованно широких сближений, базирующихся лишь на типологическом сходстве разноэтнических мифов и верований. Скифские мифические персонажи толковались на основе сопоставления или даже прямого отождествления с греческими, фракийскими, малоазийскими, сирийскими и многими другими. Недавно Л. А. Ельницкий [1970, с. 64] выступил с принципиальной защитой методической правомочности и результативности максимального расширения круга привлекаемых аналогий. Разумеется, определенные выводы о характере скифских верований, прежде всего об уровне их развития, такие сопоставления сделать позволяют⁸. Однако наиболее достоверная реконструкция скифской мифологии возможна лишь при условии ограничения привлекае-

мых аналогий мифологическими системами народов, генетически близких скифам.

Анализ скифского оноластического материала, сохраненного опять-таки античными источниками, в том числе эпиграфическими, неопровержимо доказывает принадлежность причерноморских скифов к народам восточноиранской группы (см. работы К. Мюлленгофа, В. Ф. Миллера, М. Фасмера, В. И. Абаева, Л. Згусты, Я. Харматты и др.). Между тем общеизвестно наличие многочисленных сходжений в мифологии и религии различных народов иранской группы и даже в мифологии иранцев и индоариев, восходящих к периоду индоиранского единства [о времени и характере распада арийского, а затем иранского единства см. в новейшей советской литературе: Абаев, 1972; Грантовский, 1970, с. 351 сл.]. Поэтому представляется, что поиски аналогий скифским мифологическим мотивам в мифологических системах других индоиранских народов, в первую очередь собственно иранских, создают возможность более убедительной и исторически оправданной реконструкции скифской мифологии, чем привлечение чисто типологических аналогий. Между тем общеарийский мифологический материал явно недостаточно привлекался для толкования скифских мифологических сюжетов — и тех, которые отражены в античной традиции, и в особенности тех, которые зафиксированы в изобразительных материалах.

Отдельные пассажи, в которых скифские религиозные персонажи, упоминаемые античными авторами, толкуются на основе сопоставления с данными общеиранской и общеарийской традиций, содержатся в работах многих авторов. Но, как правило, даже при подобном подходе эти персонажи рассматриваются изолированно, вне целостной характеристики скифской религиозной системы, и следует отметить, что скифология в этом смысле существенно отстает от тех областей науки, которые на базе сравнительного анализа изучают культурное наследие других индоиранских народов. Что касается толкования изобразительного материала из скифских комплексов, то определенные шаги в этом направлении — привлечение иранских аналогий — были предприняты еще М. И. Ростовцевым. Однако этот автор исходил из тезиса, что «официальный облик религия скифских царств приняла от Ирана не в древнейшем его виде, а в том, в каком маздеизм существовал в эпоху раннего эллинизма в Малой Азии» [Ростовцев, 1913, с. 17]. Это мнение, практически автором не аргументированное, вытекает из общего понимания М. И. Ростовцевым происхождения и исторической роли иранского элемента в причерноморских степях в древности [см.: Ростовцев, 1918]. Получающая в современной науке все более широкое признание концепция о весьма раннем обитании иранцев в этом регионе [Абаев, 1971, с. 11; Абаев, 1972, с. 29—30, 36—37; Грантовский, 1970, с. 355—356] позволяет

утверждать, что гораздо более перспективными являются поиски в религиозно-мифологических представлениях скифов исконно иранских незаимствованных мотивов, выявление схождения с другими системами на уровне общеиранского и даже общеарийского мифологического пласта.

Материал для таких сопоставлений черпается в первую очередь, конечно, из Авесты как памятника, наиболее полно отразившего древнеиранские религиозные представления. Однако, поскольку сама Авеста все же сохранила эту древнюю иранскую мифологию достаточно фрагментарно, необходимо и правомочно привлечение и иных, более поздних иранских памятников, содержащих порой те мотивы раннеиранских мифов, которые не нашли отражения в сохранившихся частях Авесты: зороастрийских сочинений позднего времени, эпохи Фирдоуси и т. д., т. е. всех тех источников, которые вообще привлекаются для реконструкции идеологических представлений древнеиранских народов⁹. Необходимо также привлечение индийских памятников, поскольку именно в них порой могут найти отражение те элементы, которые были свойственны не только общеарийской или индоарийской, но и древнеиранской системе представлений, но не нашли отражения в сохранившихся иранских памятниках. Разумеется, чем генетически и хронологически ближе к скифам привлекаемый для сравнения материал, тем меньше элемент гипотетичности в предлагаемых на его основе реконструкциях. С увеличением генетического и хронологического расстояния гипотетичность реконструкции возрастает. Но в целом правомочность привлечения всего этого круга данных представляется несомненной. Эти данные не только облегчают толкование отдельных мотивов, но и проясняют их взаимосвязь.

Что может являться критерием для предположения тождества того или иного скифского мифа или персонажа мифу или персонажу, известному другим индоиранским традициям? Представляется, что для этой цели мы можем оперировать следующими видами схождения:

1. Сюжетные.
2. Ситуационные, близкие к первому виду, но менее развернутые и поэтому не тождественные ему.
3. Атрибутивные, т. е. связанные с присущими данным персонажам атрибутам.
4. Иконические, т. е. отражающие сходный облик персонажей.
5. Ономастические, наиболее отчетливо свидетельствующие о тождестве персонажей. В этой связи следует, однако, отметить справедливое замечание Т. Я. Елизаренковой, что имена большинства мифологических персонажей «являются описательными (собственно, эпитетами)», более или менее прочно закрепленными за ними. Поэтому отсутствие в разных традициях указаний на общее имя у сходных персонажей «не исключает суще-

ствования возможного общего имени» и, следовательно, единства исходного образа [Елизаренкова, 1972, с. 54, прим. 137].

6. Функционально-религиозные, требующие весьма осторожного подхода ввиду распространенного в самых разных религиях функционального дублирования друг друга различными персонажами, вытекающего из многоярусности, гетерогенности любой религиозной системы.

На основании привлечения таких сходжений с данными других индоиранских религиозно-мифологических традиций должны быть сопоставлены скифские мотивы, сюжеты и персонажи, зафиксированные в античных письменных источниках и изобразительных памятниках.

Итак, для реконструкции скифских религиозно-мифологических представлений мы располагаем тремя группами источников: данными античных авторов, изобразительными памятниками и общеарийскими параллелями. Рассмотренные в неразрывном единстве, они корректируют друг друга, уточняют правомочность предлагаемых толкований. Исходным материалом в каждом случае должны, безусловно, служить источники двух первых групп, так как лишь при этом условии мы избежим риска растворить собственно скифскую мифологию в массе мотивов, свойственных различным индоиранским народам, лишить ее индивидуальности. Арийские аналогии лишь помогают «озвучить» скифский материал, но ни в коем случае не подменяют его.

Разумеется, даже в совокупности все три категории источников не являются достаточной базой для реконструкции скифской религиозно-мифологической системы во всем ее объеме. Поэтому, предпринимая в свое время первые шаги на пути изучения скифской мифологии и религии, я не ставил перед собой задачи шире, чем истолкование отдельных сюжетных изображений на археологических памятниках или некоторых упомянутых в античных источниках мифических персонажей. Но по мере работы все яснее становилась тесная связь этих сюжетов и образов между собой; интерпретация каждого из них, не меняя сущности предложенных ранее толкований, вносила в них определенные коррективы и открывала путь для новых интерпретаций. Именно это обстоятельство показало принципиальную возможность толкования большой серии мотивов и сюжетов, зафиксированных в различных источниках, в их совокупности, т. е. возможность реконструкции по крайней мере какой-то части единого скифского мифологического комплекса, отражающего целостную *систему* представлений. Такой подход значительно увеличивает ценность сохранившихся фрагментов скифской мифологии. Во-первых, он позволяет глубже проникнуть в характер религиозно-мифологических воззрений скифов. Во-вторых, отмеченный выше универсальный характер мифологии как идеологической системы позволяет осветить некоторые

стороны социальной и политической идеологии скифов, перекидывает мост в область социально-политической истории.

За пределами собственно Скифии реконструкция скифской мифологической системы проливает свет на историю культуры других ираноязычных народов евразийского степного пояса, менее развернуто отраженной в источниках. Ниже я остановлюсь на ряде сходжений в идеологии причерноморских скифов и савков Средней Азии (гл. III, 2), позволяющих расширить ареал реконструируемой системы и в то же время дающих возможность с несколько новой стороны подойти к еще далекому от разрешения вопросу о характере этногенетических отношений между различными народами скифо-сакского мира.

Реконструируемая система имеет существенное значение и для изучения идеологии ираноязычных народов в целом. В литературе уже отмечалось, что, изучая представления древних иранцев на западноиранском материале (персидском, мидийском), наука зачастую не имеет возможности отделить исконный иранский элемент в этих представлениях от многочисленных ближневосточных заимствований. В первую очередь это относится к сфере социально-политической идеологии, так как многовековой опыт государственной жизни в странах Передней Азии должен был наложить печать на идеологию ираноязычных пришельцев в эпоху сложения Мидийского, а затем Ахеменидского государств. Восточноиранский, в частности скифский, материал в этом плане представляет значительный интерес, поскольку может способствовать выявлению собственно иранских, отчасти восходящих к общеарийским, элементов в идеологии иранских народов. Это связано с тем, что восточноиранский мир не попал в сферу постоянного переднеазиатского влияния [Widengren, 1959, с. 243]. Краткое пребывание скифов в Передней Азии, хотя и оказало, видимо, влияние на их идеологию, не могло иметь таких последствий, как многовековые контакты западноиранских народов с государствами Ближнего Востока [см. также: Хазанов, 1975, с. 47].

Наконец, реконструкция системы религиозно-мифологических представлений, свойственных скифам, может сыграть важную роль в выяснении семантики евразийского звериного стиля, так как в данном случае наиболее вероятно получение данных, которые, как отмечалось выше, необходимы для постижения кода, свойственного памятникам этого стиля. Сочетание в рамках скифской культуры зооморфной символики звериного стиля и антропоморфной мифологии, реконструкции некоторых элементов которой посвящена настоящая работа, позволяет вплотную подойти к решению этого вопроса.

Разумеется, даже в тех пределах, которые допускает состояние источников, реконструкция скифской религиозно-мифологической системы на первых порах носит в значительной степени предварительный характер. Я прекрасно сознаю гипотетичность

многих предлагаемых здесь толкований и построений. Это следует подчеркнуть сразу, чтобы не возвращаться к повторению подобной оговорки в начале и в конце каждого раздела. Такую гипотетичность предполагает сам характер материала — крайне фрагментарного и скудного. Для меня подтверждением правильности избранного направления и в известной мере верности предлагаемых интерпретаций служили, в частности, те случаи, когда материал, по тем или иным причинам не привлекавшийся в ходе реконструкции, хорошо вписывался затем в предложенную без его учета систему. Представляется, что подобные случаи могут рассматриваться как объективные аргументы в поддержку предлагаемых трактовок, поскольку они указывают, что данная система дает согласованное толкование максимального числа фактов. В ряде случаев, для того чтобы продемонстрировать контрольную роль не привлекавшихся в процессе интерпретации источников, в изложении сохранен порядок рассмотрения материала, имевший место в ходе анализа.

Заканчивая введение, я считаю приятным долгом поблагодарить всех, кто принял участие в обсуждении отдельных разделов данной работы или взял на себя труд прочитать ее в рукописи и сделать ряд весьма ценных замечаний. Особую признательность хочу выразить В. И. Абаеву, к ценным консультациям которого я, не будучи лингвистом, прибегал всякий раз, когда по ходу исследования требовалось привлечение лингвистических данных¹⁰.

СКИФСКАЯ ГЕНЕАЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕГЕНДА

Скифская генеалогическая легенда¹ — единственный сюжет скифской мифологии, сохранившийся в виде более или менее развернутого связного повествования и даже в нескольких вариантах. Естественно поэтому, что она привлекала и продолжает привлекать внимание исследователей, как отечественных, так и зарубежных, и ей посвящена обширная литература. Однако довольно многочисленные толкования этой легенды, весьма близкие по методике подхода к материалу, зачастую являются взаимоисключающими по сути. Объясняется это прежде всего тем, что исследователи, как правило, сосредоточивали свое внимание на отдельных моментах повествования, преимущественно на тех, которые позволяли видеть в этой легенде источник по этнической или социальной истории скифов. При этом явно недостаточно внимания уделялось анализу легенды как источника *мифологического*², тогда как эта ее особенность требует принципиально иного подхода к ее анализу и толкованию, прежде всего исследования всех элементов повествования в их единстве, что я и попытаюсь сделать в этой главе. Однако для осуществления такого анализа представляется необходимым прежде всего систематизировать весь относящийся к легенде материал.

Как уже отмечалось, легенда эта сохранилась в нескольких вариантах, причем характер изложения и его полнота существенно разнятся. Поэтому, если для толкования одного варианта исследователь использует материал, содержащийся в других версиях легенды, необходимо достаточно веское обоснование сближения каждой пары мотивов, заимствованных из разных источников. Однако, как правило, такое обоснование не принималось, вследствие чего один и тот же мотив из какого-либо варианта разными авторами сближался с различными мотивами другого. Например, Б. Н. Граков [1950] отождествлял Таргитаю из первой Геродотовой версии предания с Гераклом, фигурирующим во второй версии Геродота, тогда как В. П. Петров [1968, с. 36—37], а до него В. Ф. Миллер [1887, с. 128] полагали, что как муж змееногой богини Геракл из второй версии соответствует в первой версии не Таргитаю, а его отцу

Зевсу. Другой пример: во второй версии Геродота и в рассказе Диодора фигурируют персонажи, носящие одинаковое имя Скиф; однако их место в сюжете заставляет поставить под сомнение их тождество. Все эти неясности и расхождения (а их число можно умножить) вызваны отсутствием строгого анализа структуры каждого варианта легенды и систематического сопоставления этих структур. Поэтому необходимым элементом работы представляется систематическое сопоставление всех имеющихся версий предания и выявление степени и характера расхождений между ними, что обеспечит оправданное сближение тех или иных мотивов, заимствованных из разных вариантов.

В настоящее время можно назвать пять версий, содержащих более или менее развернутое изложение интересующего нас предания. Они дошли до нас в передаче различных древних авторов и обладают разной степенью полноты и ясности изложения³.

Первая, наиболее информативная версия содержится в труде Геродота (IV, 5—7) и обычно именуется исконно скифской (в дальнейшем обозначается как версия Г-I). По словам отца истории, в таком виде легенду рассказывали сами причерноморские скифы.

«5. Скифы говорят, что их народ моложе всех других и произошел следующим образом: в их земле, бывшей безлюдной пустыней, родился первый человек, по имени Таргитая; родителями этого Таргитая они называют, по моему мнению неверно, Зевса и дочь реки Борисфена. Такого-де происхождения был Таргитая, а у него родились три сына: Липоксай, Арпоксай и младший Колаксай. При них упали-де с неба на скифскую землю золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Старший из братьев, первым увидев эти предметы, подошел ближе, желая их взять, но при его приближении золото воспламенилось. По его удалении подошел второй, но с золотом повторилось то же самое. Таким образом золото, воспламеняясь, не допустило их к себе, но с приближением третьего брата, самого младшего, горение прекратилось, и он отнес к себе золото. Старшие братья, поняв значение этого чуда, передали младшему все царство.

6. И вот от Липоксая-де произошли те скифы, которые носят название рода авхатов, от среднего брата Арпоксая — те, которые называются катиарами и траспиями, а от младшего, царя⁴, — те, что называются паралатами; общее же название всех их — сколоты, по имени одного царя; скифами называли их эллины.

7. Так рассказывают скифы о своем происхождении; лет им, с начала их существования или от первого царя Таргитая до похода на них Дария, по их словам, круглым счетом не более тысячи, а именно столько. Вышеупомянутое священное золото цари их очень ревностно охраняют и ежегодно чтут богатыми

жертвами. Кто с этим священным золотом во время праздника заснет под открытым небом, тот, по словам скифов, уже не проживет года; поэтому ему дается столько земли, сколько он сам объедет на коне в один день. Так как страна была обширна, то Колаксай разделил ее на три царства для своих сыновей и одно из них сделал гораздо больше других; в нем-то и сохраняется золото».

Второй вариант легенды также рассказан Геродотом (IV, 8—10) и в дальнейшем обозначается как версия Г-II. Геродот приписывает его припонтийским грекам, но после работ целого ряда авторов [Клинггер, 1903, с. 100; Граков, 1950, с. 8 сл.; Толстой, 1966, с. 234 и др.] не приходится доказывать, что в основе его также лежит исконно скифское предание, подвергнутое, правда, значительной эллинизации. В чем конкретно проявилась эта эллинизация, будет показано ниже. В этой версии легенда звучит так:

«8. ...Геракл, гоня быков Гериона, прибыл в страну, которую теперь занимают скифы и которая тогда еще не была заселена. Герион, по словам эллинов, живет вне Понта, на острове, который эллины называют Эрифнею и который лежит близ Гадир за Геракловыми столбами на Океане... Оттуда прибыл-де Геракл в страну, называемую ныне Скифией, и так как его застигла вьюга и мороз, то он закутался в львиную шкуру и заснул, а в это время его лошади каким-то чудом на пастбище исчезли из-под ярма.

9. Проснувшись, Геракл стал искать их и, исходив всю землю, пришел, наконец, в так называемое Полесье; тут он нашел в пещере смешанной породы существо, полудеву и полуехидну, у которой верхняя часть тела от ягодиц была женская, а нижняя — змеиная. Увидев ее и изумившись, Геракл спросил, не видела ли она где-нибудь заблудившихся кобылиц; на что она ответила, что кобылицы у нее, но что она не отдаст их ему, прежде чем он сообщится с нею; и Геракл сообщил-де за эту плату, но она все откладывала возвращение лошадей, желая как можно дольше жить в связи с Гераклом, тогда как последний желал получить их и удалиться. Наконец, она возвратила лошадей со словами: „Я сберегла тебе этих лошадей, забредших сюда, и ты отплатил мне за это: я имею от тебя трех сыновей. Расскажи, что мне делать с ними, когда они вырастут: поселить ли здесь (я одна владею этой страной) или отослать к тебе?“ Так спросила она, и Геракл, говорят, сказал ей в ответ: „Когда ты увидишь сыновей возмужавшими, поступи лучше всего так: посмотри, который из них натянет вот так этот лук и опояшется по-моему этим поясом, и тому предоставь для жительства эту землю; а который не в состоянии будет выполнить предлагаемой мною задачи, того вышли из страны. Поступая таким образом, ты и сама останешься довольна, и исполнишь мое желание“.

10. При этом Геракл натянул один из луков (до тех пор он носил два), показал способ опоясывания и передал ей лук и пояс с золотой чашей на конце пряжки, а затем удалился. Она же, когда родившиеся у нее сыновья возмужали, дала им имена: одному — Агафирс, следующему — Гелон, младшему — Скиф, а потом, помня завет Геракла, исполнила его поручение. Двое из ее сыновей, Агафирс и Гелон, оказавшись неспособными исполнить предложенный подвиг, были изгнаны родительницей и удалились из страны, а самый младший — Скиф, исполнив задачу, остался в стране. От этого-то Гераклова сына и произошли-де всегдашние скифские цари, а от чаши Геракла — существующий до сих пор у скифов обычай носить чаши на поясах. Так рассказывают живущие у Понта эллины».

Так называемый третий Геродотов вариант легенды о происхождении скифов (IV, 11—12) стоит совершенно особняком, так как в отличие от двух приведенных содержит не мифологический материал, а историческое предание о передвижении скифов на занимаемую ими в историческое время территорию. Поэтому этот рассказ (версия Г-III) не привлекается мной к анализу скифской генеалогической легенды, хотя к содержащейся в нем информации нам впоследствии придется обратиться.

Элементы интересующей нас легенды, также привлекаемые для сравнительного анализа, содержатся и в поэме Валерия Флакка «Аргонавтика» (Val. Fl., VI, 48—68). Они включены поэтом в описание народов, принявших участие в битве между Персом и Ээтом.

Среди этих народов фигурируют «легион Бизальты и предводитель Колакс (Colaxes), тоже божественной крови: Юпитер произвел его на Скифском побережье вблизи зеленой Мираки и Тибисенских устьев, прельщенный (если это достойно веры) полужверским телом и не уstraшенный двумя змеями нимфы. Вся фаланга носит на резных покровах Юпитеров атрибут — разделенные на три части огни. Не ты первый, воин римский, рассыпал по щитам лучи сверкающей молнии и красные крылья. Кроме того, сам Колакс собрал воздушных драконов, отличие матери Оры, и с обеих сторон противопоставленные змеи сближаются языками и наносят раны точеному камню. Третий — Авх (Auchus), пришедший с единомышленными тысячами, выставляет напоказ киммерийские богатства; у него издавна белые волосы, прирожденный знак; пожилой возраст уже образует простор на голове; обвивая виски тройным узлом, он спускает со священной головы две повязки. Дарапс (Dapars), страдавший от раны, полученной в Ахемениской битве, послал на войну Датия...».

При сопоставлении с другими версиями легенды этот материал требует существенной реконструкции, но информативная ценность его несомненна. Этот источник (в дальнейшем — версия ВФ) подробно проанализирован Э. А. Грантовским [1960,

с. 5 сл.]. У Валерия Флакка нет последовательного изложения интересующего нас сюжета, но в ткань его поэмы вплетены имена персонажей и описание их атрибутов, а также некоторые мотивы, связанные со скифской легендой. Наиболее близки они к версии Г-І, однако, по наблюдению Э. А. Грантовского, ряд данных показывает, что Флакк пользовался источником, независимым от Геродота.

Следует отметить, что этот тезис Э. А. Грантовского не является общепризнанным, а ряд исследователей вообще подвергают сомнению ценность поэмы Флакка как самостоятельного источника. Уже М. И. Ростовцев [1925, с. 62] полагал, что атрибуты, которые Валерий Флакк придает тому или иному персонажу, в значительной степени случайны, что «у него был ряд заметок этнографического содержания частью в памяти, частью в записи, ряд отдельных характерных и красивых черт без точных указаний на тот или другой народ, и этот ряд заметок Валерий причудливо вплел в свою хорографию». Не будучи достаточно компетентным в области античного источниковедения, чтобы оспаривать такое толкование поэмы Флакка в целом, отмечу лишь, что реалии, привязанные в этой поэме к персонажам, одноименным героям версии Г-І нашей легенды, образуют достаточно строгую систему. Они хорошо согласуются с толкованием этих персонажей на основании интерпретации других фактов, в частности этимологии их имен и названий возводимых к ним родов. Поэтому объяснение их как произвольно сгруппированных не выглядит сколько-нибудь убедительно.

Концепция Э. А. Грантовского о независимости источников Валерия Флакка от Геродота вызвала недавно развернутую критику Ж. Дюмезиля, который трактует пассаж «Аргонавтики», касающийся Колакса и Авха, лишь как реминисценцию рассказа Геродота, украшенную поэтическими фантазиями самого Флакка [Dumézil, 1962, с. 190—194; см. также: Хазанов, 1975, с. 276—277, прим. 14]. Аргументы Ж. Дюмезиля не кажутся, однако, основательными. Так, его утверждение, что этноним «тирсагеты» выдуман самим автором «Аргонавтики», сконструировавшим его из тиссагетов и агафирсов (агатирсов), опровергнуто Э. А. Грантовским [1975, с. 83], показавшим, что это закономерная передача этнонима «тиссагеты», соответствующая более ранним, чем зафиксированная у Геродота, фонетическим нормам. Справедливым представляется и наблюдение Э. А. Грантовского [1960, с. 18, прим. 19], что описание змееной богини у Флакка более соответствует ее изображениям на скифских древностях, чем то, которое дано у Геродота, игнорирующего некоторые существенные детали ее облика. К этому можно добавить, что у Флакка змееногая богиня выступает в роли супруги Юпитера, тогда как у Геродота мотив супружества Зевса и змееной богини вообще не нашел отражения. Он есть в рассказе Диодора (см. ниже). У Геродота же в вер-

сии Г-I, перекликающейся в других элементах с версией Флакка, супругой Зевса названа дочь Борисфена, внешний облик которой не описан, а змееногая богиня фигурирует в версии Г-II в качестве супруги Геракла. Таким образом, в этой части версии ВФ коренным образом отличается от версии Г-I и вопреки мнению Ж. Дюмезиля никак не может являться заимствованием из нее. Правда, как будет показано далее, содержанию исконного скифского мифа соответствуют обе версии. Но это становится ясным лишь после сравнительного анализа всех версий мифа вроде того, который предпринимается ниже. Вряд ли Валерий Флакк предпринимал подобные сравнительно-мифологические штудии, чтобы суметь столь удачно «исказить» имевшийся в его распоряжении текст Геродота. Остается, следовательно, признать его независимость от отца истории и возводить этот пассаж его поэмы к некоему несохранившемуся источнику, довольно подробно излагавшему скифский миф. О том, что такие источники, не возводимые к Геродоту и даже предшествующие ему по времени, существовали, свидетельствует, например, упоминание «колаксайского» или «Колаксаева» коня поэтом Алкманом (fg. 23). Некоторые исследователи возводят этот мотив к Аристею, полагая, что в его поэме излагалось, полностью или частично, предание о Колаксае и его трех сыновьях [Bolton, 1962, с. 43, 181]. К такому же несохранившемуся источнику, возможно, восходят и сведения Флакка о Колаксе и Авхе. О ряде мотивов, имеющих у Флакка, но отсутствующих у Геродота, мне еще придется говорить ниже.

Четвертый вариант легенды сохранился в передаче Диодора Сицилийского (II, 43 — в дальнейшем версия ДС). Здесь, как и в первых двух версиях, содержится связанное повествование о происхождении скифов и о разделении их на две ветви, однако структура этой версии сложнее, так как мифологические мотивы перемежаются здесь с данными исторического характера, близкими к рассказу Г-III:

«Сначала они (скифы.— Д. Р.) жили в очень незначительном количестве у реки Аракса и были презираемы за свое бесславление; но еще в древности под управлением одного воинственного и отличавшегося стратегическими способностями царя они приобрели себе страну в горах до Кавказа, а в низменностях побережья Океана и Меотийского озера и прочие области до реки Танаиса. Впоследствии, по скифским преданиям, появилась у них рожденная землей дева, у которой верхняя часть тела до пояса была женская, а нижняя — змеиная. Зевс, совокупившись с ней, произвел сына по имени Скиф, который, превзойдя славой всех своих предшественников, назвал народ по своему имени скифами. В числе потомков этого царя были два брата, отличавшиеся доблестью; один из них назывался Пал, а другой — Нап. Когда они совершили славные подвиги и разделили между собой царство, по имени каждого из них назвались на-

роды — один палами (Πάλαι), а другой напами (Νάπαι). Спустя несколько времени потомки этих царей... подчинили себе обширную страну за рекой Танаисом до Фракии и, направив военные действия в другую сторону, распространили свое владычество до египетской реки Нила. Поработив себе многие значительные племена, жившие между этими пределами, они распространили господство скифов с одной стороны до восточного океана, с другой до Каспийского моря и Меотийского озера; ибо это племя широко разрослось и имело замечательных царей, по имени которых одни были названы саками, другие массагетами, некоторые аримаспами и подобно им многие другие.

Наконец, еще один вариант того же рассказа содержится в греческом эпиграфическом памятнике (IG, XIV, № 1293 А, строки 94—97). В дальнейшем эта версия обозначается Эп. С остальными вариантами скифской легенды этот источник был сопоставлен Л. А. Ельницким [1960, с. 49] и наиболее основательно — И. И. Толстым [1966, с. 234—235]⁵. Надпись эта, посвященная деяниям Геракла, среди прочих событий его жизни упоминает приход в Скифию:

«Переправившись же отсюда (из Фракии.— Д. Р.) в Скифию, он в схватке победил Аракса и, вступив в связь с его дочерью Ехидной, произвел сыновей, Агафирса и Скифа».

Памятник этот, по своему происхождению и содержанию целиком принадлежащий античной культуре, интересен прежде всего как свидетельство того, насколько прочно и широко вошел скифский сюжет в античную мифологическую традицию. Однако ряд содержащихся в нем деталей важен для нашей темы, так как проливает дополнительный свет на некоторые элементы структуры и содержания скифской легенды. Поэтому в дальнейшем он будет рассматриваться параллельно с другими версиями скифского предания.

Таков имеющийся в нашем распоряжении материал. Античные источники, сохранившие приведенные версии легенды, относятся к разному времени, от V в. до н. э. до первых веков нашей эры. Однако абсолютная хронология этих источников не может рассматриваться как отражающая в то же время относительную хронологию версий самого скифского мифа. Так, по наблюдению Э. А. Грантовского, версия ВФ содержит элементы традиции более архаичной, чем версия Г-І. Следовательно, если какая-то эволюция скифского мифа и может быть выявлена в ходе изучения пяти приведенных версий, то лишь на основе их сопоставления между собой в полной независимости от датировки сохранивших эти версии памятников. Следует отметить еще одно обстоятельство. Ряд исследователей полагают, что хронология античных источников, содержащих изложение скифской легенды, отражает длительность бытования ее в Скифии. Так, В. П. Петров и М. Л. Макаревич [1963, с. 30] пишут, что «о бытовании скифского генеалогического предания

в I в. до н. э. свидетельствует запись Диодора, в I в. н. э. — запись Валерия Флакка». Чтобы принять такой вывод, следует предположить, что каждый античный писатель заимствовал легенду непосредственно из скифской устной традиции. Широко распространенная в античной литературе традиция заимствований и переложений сочинений предшественников делает такое предположение абсолютно недоказанным.

Полнота изложения сюжета легенды в различных версиях существенно различается. Так, упомянутое в версиях Г-I и Г-II испытание трех братьев, приводящее к установлению определенной иерархии их, совершенно не отражено в других версиях. Точно так же лишь в двух названных версиях фигурируют определенные атрибуты, играющие существенную роль в этом испытании, причем если в версии Г-I их сакральный характер выражен достаточно отчетливо, то в версии Г-II прямого указания на такое их понимание нет. Для того чтобы уяснить значение каждой детали, отраженной хотя бы в одной версии, необходимо рассмотреть весь миф в целом, а природа расхождений между версиями станет ясной тоже при полном анализе всех версий мифа во всем его объеме. Между тем исследователи, как правило, сосредоточивали внимание лишь на двух моментах, трактуя их вне связи с общим мифологическим контекстом: на сущности отраженного в легенде членения скифского общества на две или три ветви и на этноплеменной атрибуции различных версий легенды. Остановимся кратко на обзоре предлагавшихся в литературе решений этих двух проблем.

Отраженное в легенде членение скифского общества интересовало исследователей преимущественно в связи с толкованием версии Г-I. Все существующие интерпретации «родов», о происхождении которых повествует эта версия, сводятся к двум основным, первая из которых может быть названа этнической, вторая — социальной. Этническая интерпретация, в свою очередь, включает два варианта. Согласно первому, «роды» авхатов, катиаров и траспиев и паралатов суть различные скифские племена, идентичные тем, которые (с указанием территории их обитания) называет Геродот в другой части своего Скифского рассказа (IV, 17—20) под иными названиями, преимущественно греческими, носящими описательный характер и отражающими хозяйственно-культурный облик их носителей [см., например: Граков и Мелюкова, 1954, с. 42; Удальцов, 1947, с. 5].

Весьма последовательное выражение это толкование нашло в статье Э. Бенвениста [Benveniste, 1938, с. 535—537], принявшего попытку отождествления всех «родов» с определенными племенами: происходящие от Липоксая авхаты соответствуют, по его мнению, скифам-пахарям, потомки Арпоксая катиары и траспии — земледельцам и кочевникам, а ведущие свое происхождение от Колаксая паралаты, главенствующие над прочими вследствие победы своего родоначальника, тожде-

ственны скифам царским, которые, согласно Геродоту, почитают всех прочих скифов своими рабами, т. е. господствуют в скифском племенном объединении. Последние два отождествления Э. Бенвенист подкрепляет этимологиями названий этих «родов»: паралатов он, как и большинство исследователей, сопоставляет с др.-иран. *paḡabāta*, титулом легендарной древнеиранской династии, а в слове «траспии» выделяет иранский корень *aspa* — «конь». Следует, однако, учесть, что эти этимологии, как мы увидим, с равным основанием могут быть использованы и при социальном толковании «родов». Весьма серьезным аргументом против концепции Э. Бенвениста является и несовпадение числа легендарных родов и реальных племенных объединений, которых, по Геродоту, было шесть. Алазоны и каллипиды остаются при таком толковании без аналогов в мифе.

Второй вариант этнической интерпретации версии Г-I скифской легенды состоит в соотнесении легендарных «родов» с различными народами как собственно Скифии, так и более или менее близких к ней регионов. Такое толкование опирается прежде всего на сопоставление с версией Г-II, где, как мы видели, к общему корню возводятся три неродственных народа — агафирсы, гелоны и скифы. Основанием для конкретных отождествлений при такой интерпретации является, как правило, лишь созвучие названия некоторых «родов» или имен их основателей с исторически засвидетельствованными этнонимами. М. И. Артамонов полагал, например, что в обеих названных версиях легенды отражено одно и то же деление: катиары соответствуют агафирсам-акатирам, паралаты как потомки Колак-сая тождественны сколотам-скифам, а оставшиеся авхаты со своим родоначальником Липоксаем путем исключения отождествляются с гелонами [Артамонов, 1953, с. 180—181]. Другие авторы не опираются даже на столь скудные основания и ограничиваются лишь поисками созвучий, практически беспредельно расширяя зону таких поисков. Они совершенно игнорируют как лингвистическую обоснованность этих созвучий, так и вопрос о реальных этногенетических связях и как следствие правомочность объединения этих народов в рамках одной этногонической легенды⁶.

Социальная интерпретация версии Г-I скифской легенды, трактующая деление скифов на «роды» как мифологическое обоснование определенной социальной стратификации скифского общества, нашла отражение в работах А. Кристенсена, Ж. Дюмезиля, Э. А. Грантовского. Следует отметить, что она опирается на качественно иную систему аргументов: здесь рассматриваются в комплексе и этимологии названий «родов» и имен их основателей, и символика священных атрибутов, и соотнесенность социальной символика с космологическими представлениями, находящая близкие аналогии в других областях индоиранского мира. Подробнее это толкование скифской ле-

генды будет рассмотрено ниже. Сейчас же следует отметить, что такой подход уже в силу комплексного характера аргументации представляется значительно более убедительным. Однако и сторонники такой интерпретации в известной, хотя и в меньшей, степени отрывают один из отраженных в легенде мотивов от всего контекста, как мифологического, так и исторического. Между тем, как я постараюсь показать ниже, при рассмотрении легенды в ее целостности в значительной степени снимается сама альтернатива этнического или социального ее толкования, а ее этиологическое содержание предстает в качественно новом свете⁷.

Что касается остальных версий легенды, то вопрос о природе отраженного в них членения практически не ставился. Текст Диодора обычно понимается буквально, и деление скифов на палов и напов в полном соответствии с мнением самого историка рассматривается как этническое, так же как деление потомков одного мифического родоначальника на три (два) неродственных народа в версиях Г-II и Эп. Лишь Б. Н. Граков и А. И. Мелюкова [1954, с. 43] отмечали, что появление в версии Г-II агафирсов, гелонов и скифов может рассматриваться как следствие греческой обработки легенды, повествовавшей первоначально о членении собственно скифского общества.

Второй аспект толкования скифской генеалогической легенды, широко отраженный в литературе, касается вопроса о причинах существования различных версий. Наиболее часто сопоставлялись две версии, рассказанные Геродотом,— Г-I и Г-II. Признавая, как отмечалось выше, скифское происхождение и той и другой, следует в то же время отметить, что даже после освобождения версии Г-II от наслоений, явившихся следствием ее обработки в эллинской среде, между нею и версией Г-I остаются определенные расхождения, природа которых требует объяснения. Вопрос этот тесно связан с проблемой племенной атрибуции версий, которая дискутируется уже на протяжении многих десятилетий, причем одни и те же данные зачастую приводят авторов к диаметрально противоположным выводам. Так уже в 1886—1887 гг. практически одновременно были опубликованы работы Ф. Г. Мищенко и В. Ф. Миллера, содержащие противоположное решение вопроса о принадлежности версий Г-I и Г-II. По мнению Ф. Г. Мищенко, обе они принадлежат скифам царским и повествуют об их родо-племенной структуре: «во все не касаясь к тем скифским народам, которые, по словам Геродота, почитались за рабов» [Мищенко, 1886, с. 43]. В. Ф. Миллер, напротив, полагал, что оба названных варианта легенды связаны с оседлыми племенами западных районов Скифии, ее древнейшей, по Геродоту, части. «Западные скифы, как более древние обитатели, связывали свое происхождение с местностью и религиозными верованиями. Их легенда говорит об их происхождении. Восточные же скифы сохранили в своем

воспоминании предание о своем *приходе* из Азии (версия Г-III.— Д. Р.); сказания же о начале их племени мы не знаем» [Миллер, 1887, с. 130]. По-иному решал названную проблему М. И. Артамонов, полагавший, что две названные версии легенды возникли у «разных по образу жизни скифов», и указывавший на мотивы, связанные с оседлым бытом, в версии Г-I и на преобладание кочевых мотивов в версии Г-II [Артамонов, 1948, с. 4—5]. Б. Н. Граков считал, что обе версии сложились уже в эпоху завершения объединения кочевых (в том числе скифов царских) и оседлых элементов в едином этнополитическом организме, и в каждой из версий выделял мотивы, отражающие слияние автохтонных оседло-земледельческих и пришлых кочевых племен [Граков, 1950, с. 8—9].

Однако все эти толкования в той или иной степени вызывают возражения методического порядка. Атрибуция той или иной версии предания у большинства авторов опирается на анализ двух факторов: с какой местностью связано действие и какие культурно-хозяйственные особенности в ней отражены. Однако оба эти основания не представляют достаточными для предлагаемых выводов. Мифологические мотивы, особенно если они отражают этиологию некоторых основополагающих элементов общественного бытия, мигрируют вместе с создавшим их народом и сравнительно легко привязываются к новой реальной географической зоне. Поэтому засвидетельствованные в мифе топонимы отражают скорее регион бытования мифа в момент его фиксации, а не зону его формирования. Что касается культурно-хозяйственных реалий, то здесь существенную роль играет то, какое место занимают они в мифе. Если они выступают в роли священного атрибута, соотносенного с обширной системой символов, то в отличие от топонимов они могут сохраняться очень долго, переживая породившую их культурно-историческую ситуацию. Поэтому, например, упоминание плуга и ярма в версии Г-I скифской легенды не является достаточным основанием для того, чтобы приписывать создание этой версии только оседло-земледельческим племенам Скифии. Уже давно [Миллер, 1887, с. 127] отмечено, что плуг в качестве священного богоданного атрибута является общеиранским мотивом, и его появление в этой роли относится, следовательно, к достаточно древним временам, тогда как переход части восточноиранских племен к кочевому хозяйству произошел сравнительно незадолго до того времени, к которому относятся наши источники по скифской мифологии [Грантовский, 1970, с. 357; см. также: Хазанов, 1975, с. 46]. Не менее показательно наличие плуга среди священных символов среднеазиатских саков — заведомых кочевников (Curt., VII, 8, 17). (Мнение, что этот пассаж Курция Руфа является заимствованием из Геродота [Жебелев, 1953а, с. 35, прим. 2], представляется неубедительным.)⁸

Все это опровергает возможность реконструировать на осно-

ве упомянутых в скифской легенде атрибутов хозяйственный облик ее носителей. Что касается толкования, предложенного Б. Н. Граковым и предполагающего наличие в каждой версии как «оседлых», так и «кочевых» мотивов, то оно возможно лишь в том случае, если этиологическое содержание легенды ограничивается повествованием о сложении в Причерноморье скифского союза племен [Граков, 1968, с. 103] и не имеет более широкого мифологического значения.

Все сказанное свидетельствует, что вопрос об атрибуции различных версий скифской генеалогической легенды следует рассматривать лишь после ее всестороннего анализа как памятника мифологического. Кроме того, для такой атрибуции требуется предварительно решить вопрос о степени и природе расхождений между различными версиями. Степень расхождений может быть выяснена лишь после определенной формальной унификации всех версий, а вопрос о природе расхождений допускает самые различные решения. Учитывая, что все версии дошли до нас в передаче античных авторов, т. е. представителей чуждой скифам культурно-исторической среды, часть расхождений, видимо, следует относить за счет искажения или переосмысления ими исконного скифского мифологического материала. Но эти версии могут отражать и различные варианты скифского предания, причем этот случай также допускает разные толкования. Речь может идти о предании, этиологическое содержание которого во всех случаях одинаково, но у разных племен скифского мира получило различное сюжетное оформление. Допустимо предположить также, что, напротив, в основных различных версиях лежат разные по смыслу предания, облеченные в сходную сюжетную схему. В первом случае задача сводится к соотношению каждой версии с определенными племенами, во второй — к выяснению исходного этиологического содержания каждой версии и причин их сюжетной близости. Наконец, вполне вероятно, что на практике имело место слияние всех этих факторов, приведшее в итоге к оформлению известных нам версий скифской генеалогической легенды. Учитывая характер имеющихся в нашем распоряжении источников, ответу на все поставленные вопросы должна предшествовать работа по сравнительному анализу всех версий, включающая значительный элемент реконструкции. Однако, прежде чем обратиться к такой работе, следует ввести в оборот дополнительные источники. Речь идет об изобразительных памятниках, воплотивших тот же мифологический сюжет и в известной степени дополняющих письменные данные о содержании скифского мифа.

Начнем с известного серебряного сосуда, происходящего из воронежских Частых курганов (рис. 1 и 2). Памятник этот свое время был тщательно проанализирован М. И. Ростовцевым [1914], однако вопрос о сюжете украшающего его изображения до сих пор остается открытым. Это изображение вклю

чает расположенные по кругу три парные сцены. Согласно М. И. Ростовцеву [1914, с. 85], «все группы в композиции равноправны и ничем не связаны одна с другой». Между тем внимательное изучение памятника показывает, что такая связь есть и проявляется она прежде всего в наличии во всех трех сценах общего персонажа. Один и тот же длинноволосый бородатый герой в одной сцене протягивает руку с двумя загнутыми пальцами к стоящему на коленях спиной к нему скифу, в другой сцене убеждает в чем-то, держа в руках плетку, своего собеседника, в третьей — передает лук какому-то персонажу. Тожество доказывается многими деталями. Совершенно идентична во всех трех сценах орнаментация костюма этого персонажа. В тех двух случаях, когда этот персонаж обращен лицом влево, абсолютно тождествен декор его горита, вплоть до украшающих его кистей. Несколько различная трактовка этих кистей не может служить опровержением данного тезиса⁹, особенно если вспомнить, что эта деталь убора вообще крайне редка на изображениях скифов¹⁰. Наконец, сама фигура этого персонажа во всех трех случаях как бы выполнена по единому трафарету, несмотря на противоположный в одной сцене поворот (разворот тела в три четверти при изображении головы в профиль, одинаковая трактовка прически с одной отдельной и двумя сливающимися прядями, в двух случаях тождественная постановка ног и т. д.). Все это подтверждает предположение о том, что во всех трех сценах представлен один и тот же персонаж.

Для определения личности этого героя, а вместе с тем и сюжета всей композиции немаловажны следующие детали. Изображение делится на три последовательные сцены, что, видимо, объясняется членением сюжета. Протягивая к одному из своих собеседников руку с двумя загнутыми пальцами, герой как бы показывает ему число три. «Он как бы считает что-то», — пишет об этом персонаже М. И. Ростовцев [1914, с. 86]. Передавая другому своему собеседнику лук, герой имеет при этом на поясе *другой такой же лук*. Изображение скифа с двумя луками кроме разбираемого случая известно на скифских памят-

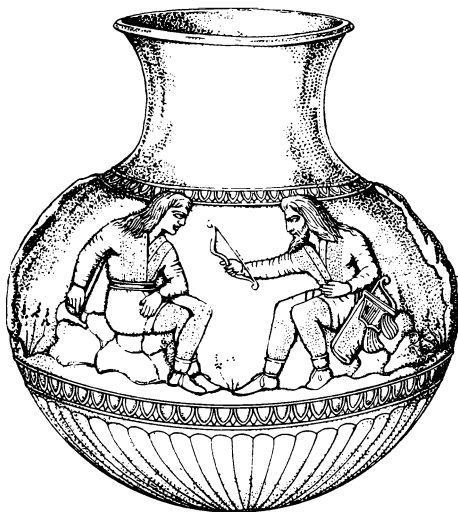


Рис. 1. Воронежский серебряный сосуд

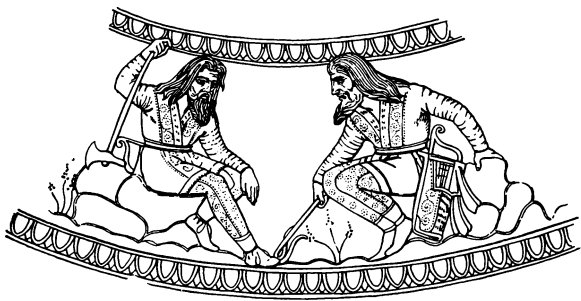


Рис. 2. Воронежский серебряный сосуд. Фрагменты композиции

никах еще лишь однажды — на куль-обской вазе, к анализу которой нам позднее предстоит обратиться. Во всех остальных случаях мы видим лук или у воина в руке, или в горите на поясе. Вряд ли эта особенность воронежского и куль-обского изображений может быть объяснена небрежностью мастера. Скорее этот момент имеет какое-то значение в характеристике изображенных персонажей. Наконец, изображение безбородым того персонажа, которому протягивает лук главный герой, подчеркивает его молодость по сравнению с остальными.

Все отмеченные детали — и тройственное членение сюжета и показываемое на пальцах число три, и передача второго лука младшему персонажу — сближают анализируемое изображение с версией Г-III скифской генеалогической легенды. Герой ее — скифский Геракл — изображен здесь непосредственно после испытания сыновей, последовательно беседующим с каждым из них. Первого, не сумевшего натянуть отцовский лук и тем самым выдержать предложенное испытание, он изгоняет из страны. Подтверждением такой трактовки служит и то, что собеседник главного героя изображен здесь с двумя копьями. В греческой вазописи так изображались обычно воины, отправляющиеся в далекий поход, например аргонавты, Тезей, отправляю-

щийся на Крит, и т. д. [см.: ОАК за 1874 г., атлас, табл. III и IV]. То, что этот персонаж изображен стоящим на коленях, объясняется лишь необходимостью вписать его фигуру в узкое поле фриза, на котором все остальные действующие лица представлены сидящими. Такой прием вполне обычен в античном искусстве [см., например: ОАК за 1875 г., с. 141—143]. Изготавливаемый, уже удаляясь, обернулся и слушает последние слова отца, который показывает ему число три, как бы указывая тройное деление страны или напоминая о том, что испытания подвергались все три брата. В следующей сцене Геракл уговаривает второго сына, также не выдержавшего испытания, отказаться от притязаний на скифскую землю. Наконец, третьему — младшему! — передает он свой второй лук. Вспомним, что, согласно Геродоту, Геракл носил именно два лука¹¹, один из которых и был им предназначен для испытания сыновей. В таком контексте передача лука именно тому из сыновей, который смог натянуть его, имеет характер инвеститурного акта, а сам лук превращается в символ власти.

Имеется лишь одно принципиальное расхождение между текстом Геродота и сценами на сосуде. В последнем случае вручение лука младшему и изгнание старших, а следовательно, и само испытание производит не богиня-мать, как у Геродота, а сам Геракл. Это расхождение требует, конечно, объяснения. В иранской мифоэпической традиции находят аналогии оба варианта. Мать, воспитывающая сына по заветам ушедшего отца и передающая ему после его возмужания амулет, оставленный отцом, — мотив рассказа Фирдоуси о Рустаме и Техмине и о рождении Сохраба [Шахнаме, 1960, строки 37—302], во многих деталях близкого к версии Г-II скифской легенды, что уже отмечалось в литературе [Толстов, 1948, с. 294—295]. В то же время рассказ о сыновьях Феридуна, во многом также совпадающий с рассматриваемой скифской легендой, о чем подробно придется говорить ниже, повествует об испытании трех братьев, которое осуществляет их отец [Шахнаме, 1957, строки 2791 сл.]. Вполне вероятно, что в скифской традиции также бытовали оба варианта.

При этом нельзя не учитывать, что у Геродота скифский миф представлен в том виде, в каком он обращался в эллинской причерноморской среде. Вместо исконного скифского персонажа в нем фигурирует Геракл — традиционный герой многих греческих легенд. С точки зрения эллина, брак Геракла со скифской богиней — не более чем краткий эпизод в его богатой биографии (это хорошо видно на примере версии Эп, где этот мотив фигурирует именно в таком контексте). Поэтому греческий рассказчик отдает предпочтение тому варианту скифской легенды, где испытание сыновей и установление царской власти в Скифии осуществляет местная богиня, а не Геракл, который, по его представлениям, должен был удалиться из

Скифии, не дождавшись возмужания сыновей. Но для скифов того времени, к которому относится рассматриваемый сосуд, при господстве у них обычая наследования царской власти «прочно по мужской линии» [Граков, 1950, с. 12] вполне естественно большее внимание к образу божественного *мужского* предка их царей, тем более что получение младшим сыном отцовских атрибутов есть своего рода инвеститурный акт, а весь миф, как показал уже Б. Н. Граков [1950], служил в Скифии для обоснования законности царской власти. Представляется поэтому, что указанное расхождение между рассказом Геродота и воплощением того же сюжета на воронежском сосуде не опровергает предложенной интерпретации рассмотренного изображения и в то же время служит дополнительным источником для суждения о том, какую роль данный миф играл в социально-политической идеологии Скифии.

Обратимся к другому памятнику — электровому сосуду из кургана Куль-оба (рис. 3). На стилистическую близость украшающего его изображения к изображению на воронежском сосуде указывал в свое время уже М. И. Ростовцев [1914, с. 83 сл.]. Я попытаюсь продолжить это сближение и продемонстрировать сюжетное единство обеих композиций. Присутствие на куль-обской вазе изображения воина с двумя луками сразу же заставляет предположить связь куль-обской композиции с той же версией Г-II скифской легенды. Значение этой детали особо важно в свете того факта, что с двумя луками представлен именно скиф, натягивающий тетиву на лук, т. е. выполняющий то самое действие, которое является основным испытанием в легенде¹². Вряд ли такое совпадение случайно. Попробуем «прочитать» куль-обский фриз тоже как иллюстрацию к версии Г-II.

С какой группы фигур следует начинать это чтение? На сосуде представлены три парные сцены и одна одиночная. Примем ее за условное начало повествования, чтобы позднее вернуться к этому вопросу. Одиночная фигура — упомянутый скиф, натягивающий тетиву, — показывает нам основной элемент предложенного героям легенды испытания и поэтому может служить как бы прологом ко всему действию, вводя нас сразу в сущность рассказа. В таком случае остальные сцены должны последовательно показывать, как выполнен испытание каждый из сыновей. Две группы, следующие за одиночной фигурой, — это знаменитые сцены «лечения», причем для нас наиболее важно то, что лечатся как раз такие травмы, подучение которых неизбежно при активных, но безуспешных попытках натянуть лук тем способом, который показан в первой сцене. При чересчур сильном нажиме на верхний конец лука нижний его конец срывается с правого бедра натягивающего, древко лука моментально изгибается в обратном направлении и одновременно совершает вращательное движение вокруг точки опоры о левую



Рис. 3. Куль-обский электровый сосуд. Фриз

Рис. 4. Сосуд из кургана Гайманова могила. Фриз (по В. И. Бидзиле)

ногу. Направление вращения зависит от направления нажима в момент срыва. Со всей силой отпущенной тугой пружины лук ударяет в зависимости от направления вращения или верхним концом по левой части нижней челюсти, или нижним концом по левой голени¹³. Излишне напоминать, что именно такие травмы — скорее всего выбитый левый нижний зуб и ранение левой голени — имеют герои рассматриваемых изображений.

Если принять аргюи мифологический сюжет изображения, о чем уже говорилось во Введении, то вряд ли в мифологии любого народа мы найдем более подходящий сюжет для этих изображений. Их содержание слишком специфично. И хотя в тексте Геродота нет описания изображенных событий, это, на мой взгляд, не противоречит такой трактовке сцен на сосуде. Их исполнитель, поставленный перед задачей *изобразить* неудачу старших братьев, поневоле должен был уточнить, конкретизировать рассказ Геродота. Его задача облегчалась хорошим знакомством с механикой натягивания скифского лука и с возможными последствиями тщетных попыток выполнить этот акт. Такая изобразительная расшифровка событий легенды и нашла отражение в рассматриваемых парных сценах, где старший и средний братья оказывают друг другу помощь после получения описанных травм¹⁴.

Возвращаясь в свете предложенного толкования к одиночной фигуре, следует обратить внимание, что этот персонаж изображен в момент завершения акта натягивания тетивы, т. е. он трактован как преуспевший в испытании. Поэтому в нем скорее

всего следует видеть младшего брата — победителя. В отличие от воронежского сосуда здесь никак не подчеркивается его молодость по сравнению с братьями — он изображен таким же длиннородым. Но зато его внешность наиболее соответствует представлению греков, в том числе автора сосуда, о типичном скифском облике. Скорее всего здесь выбран обобщенный типаж скифа, наиболее уместный на греческом изделии, особенно если вспомнить имя Скиф, приданное этому персонажу в рассказе Геродота и, следовательно, в той редакции скифской легенды, которая обращалась в среде причерноморских эллинов.

Что касается третьей парной сцены, то уже М. И. Ростовцев [1914, с. 85] отмечал главенство ее в сюжете, проявляющееся прежде всего в наличии здесь фигуры царя с повязкой-диадемой на голове [см. также: Толстой и Кондаков, 1889, с. 141]. При трактовке всей композиции как иллюстрирующей скифскую генеалогическую легенду в этом персонаже следует видеть ее главного героя — Геракла, а в его собеседнике — его младшего сына. Он как единственный, выдержавший испытание, удостоивается чести предстать перед своим отцом для получения власти над Скифией. Таким образом, всю композицию на куль-обском сосуде я рассматриваю как воплощение трех последовательных сцен, отражающих результат испытания для трех братьев — героев легенды: увечье двух старших и триумф младшего. В то же время размещение изображения по кругу влечет за собой и второе осмысление последней сцены: являясь эпилогом повествования, она при дальнейшем обращении сосуда превращается в зачин. Мы видим Геракла в тот момент, когда он излагает одному из сыновей сущность предстоящего им испытания. Далее вновь развертывается все повествование, завершаясь той же сценой. Это наиболее логичная трактовка повествовательного изображения при круговой композиции, когда любая сцена лишь условно может быть принята за начало рассказа. Аналогичное композиционное решение дают, например, цилиндрические печати, где одна и та же фигура или сцена и начинается, и завершает изображение. Наиболее логично развертывается сюжет при обращении сосуда против часовой стрелки.

Выступая несколько лет назад в печати с изложенной трактовкой сюжета изображений на воронежской и куль-обской вазах [Раевский, 1970] и связывая популярность этого мотива в Скифии с определенными политическими процессами, о чем речь пойдет ниже, я сознавал, что лучшим подтверждением правильности такой его интерпретации была бы находка новых памятников, изображения на которых укладывались бы в тот же сюжет. Такое подтверждение не замедлило явиться в самый короткий срок.

В 1969 г. В. И. Бидзиля обнаружил в кургане Гайманова могила серебряный сосуд широко распространенной в Скифии формы — приземистую широкогорлую чашу с двумя горизон-

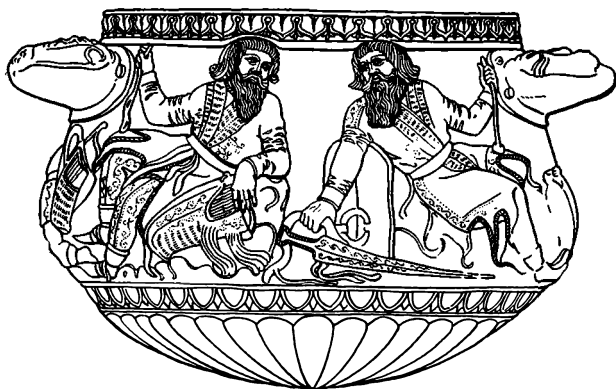


Рис. 5. Сосуд из кургана Гайманова могила
(по В. И. Бидзиле)

тальными ручками-упорами (рис. 4, 5). На сосуде представлена шестифигурная композиция, распадающаяся на две более или менее самостоятельные сцены. По мнению В. И. Бидзили, в данном случае мы сталкиваемся «с новым, до этого неизвестным историческим сюжетом» и здесь «впервые в истории археологических и исторических находок мы имеем изображения богатой социальной верхушки скифского общества» [Бидзіля, 1971, с. 55]. Последнее утверждение неверно, поскольку трактовка некоторых давно известных персонажей подобных сцен как царей (уже упоминавшийся скиф с диадемой на куль-обской вазе, всадник на карагодеуашском ритоне) является в литературе общепринятой. Что касается трактовки гаймановского и других подобных сюжетов как исторических, меморативных, то о ее сомнительности я подробно говорил во Введении, где обосновывалось понимание всех этих сцен как имеющих религиозно-мифологическое содержание. Применительно к гаймановскому сосуду такое толкование подтверждается его ритуальным назначением, на что указывает, в частности, наличие на других подобных сосудах изображений, связанных со скифской религиозной символикой (о таком сосуде из Чмыревой могилы см. подробно ниже). Это заставляет отказаться от трактовки содержания изображения на сосуде из Гаймановой могилы как уникального и позволяет рассматривать его в одном ряду с другими подобными памятниками.

Данная композиция включает шесть фигур, как и фриз воронежского сосуда. Но если на воронежском фризе все персонажи равноправны, то на гаймановском дело обстоит иначе. Умело используя форму сосуда, мастер расположил две фигуры под горизонтальными ручками чаши, явно подчеркивая подчиненное положение этих персонажей, в которых, на мой взгляд,

следует видеть слуг. Такое толкование подтверждается и тем что оба они изображены без оружия — случай почти уникальный на скифских древностях. (Так же представлены сопровождающие персонажи на сахновской пластине, сюжет которой будет рассмотрен далее.) Левый слуга — безбородый юноша с сосудом в руке и с бурдюком, по-видимому, виночерпий. Перед вторым слугой помещен предмет не вполне ясных очертаний который В. И. Бидзиля убедительно трактует как гуся. О значении этой детали нам еще придется говорить подробно. Показательна поза этого слуги: он подносит руку ко лбу как бы в религиозном поклонении, что подтверждает культовое содержание сцены. Оба слуги как бы сопровождают жертвоприношением и возлиянием действие, представленное на одной из главных сцен композиции.

Если исключить рассмотренные фигуры слуг, играющие подсобную роль, то перед нами предстанут четыре основных действующих лица, расположенные попарно. При этом поворот обоих слуг в сторону одной из пар указывает на ее центральное место в сюжете. К сожалению, именно эта группа наиболее повреждена, что затрудняет ее толкование. Тем не менее некоторые детали здесь весьма показательны. Прежде всего, левый персонаж в этой паре явно моложе как своего собеседника, так и двух героев другой группы¹⁵. Об этом говорит его подчеркнуто короткая по сравнению с другими персонажами борода и то, что ему прислуживает молодой безбородый слуга. Этот молодой скиф протягивает руку к своему собеседнику, принимает от него какой-то предмет. Изображение этого предмета полностью утрачено, а между тем именно он, бесспорно, мог послужить ключом к толкованию всего сюжета. Вряд ли это со суд, так как он уже изображен в правой руке молодого скифа. Судя по положению рук персонажей, предмет этот имел продолговатую форму. Это позволяет сопоставить рассматриваемую сцену с одной из частей композиции на воронежском сосуде, где, как мы видели, молодой персонаж принимает из руки пожилого лук. Гаймановскую и воронежскую композиции сближает и наличие в обоих случаях четырех основных действующих лиц. Они лишь по-разному сгруппированы: на воронежском сосуде один и тот же персонаж присутствует во всех сценах (по принципу АВ, АС, АД), тогда как на гаймановском герон расположены попарно (АВ и СD)¹⁶. И число героев, и факт передачи одним из них какого-то предмета удлинены пропорций другому — младшему — заставляют сопоставить изображение на гаймановской вазе с той же версией Г-II скифской генеалогической легенды и видеть в центральной сцене момент передачи Гераклом лука своему младшему сыну, в наличии здесь слуг, совершающих жертвоприношение, сопровождающее это событие, — подтверждение символического (религиозного и социального) значения этого акта, а в персонажах вто-

рой парной сцены — старших сыновей Геракла, потерпевших поражение в испытании¹⁷.

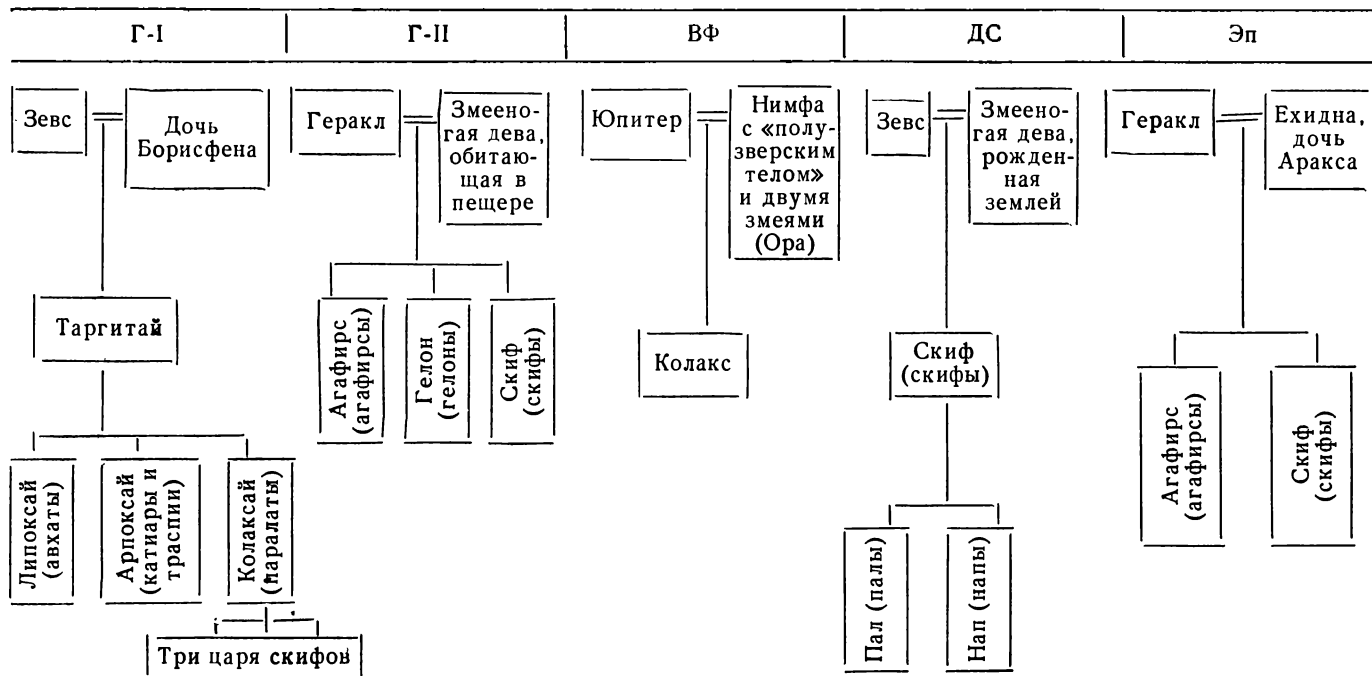
Интересна одна деталь рассматриваемой композиции. В ней присутствуют два предмета, не связанные ни с одним из персонажей, — лук и предмет не вполне ясного назначения, скорее всего, как полагает В. И. Бидзиля, завязанный бурдюк. Предметы эти помещены между фигурами слуг и старших братьев, т. е. как бы обрамляют центральную сцену и в то же время служат для разделения двух частей композиции: двух- и четырехфигурной. Обособленное положение этих предметов в композиции позволяет предполагать, что они играют важную самостоятельную роль в сюжете. Как мы увидим ниже, это наблюдение существенно для толкования символики воплощенного на гаймановском сосуде предания.

Мы рассмотрели, таким образом, три изобразительных памятника IV в. до н. э., которые я трактую как иллюстрации к скифской генеалогической легенде в варианте, отраженном версией Г-II. Такое толкование, с одной стороны, подтверждает достоверность сохраненного Геродотом мифологического сюжета и несколько дополняет наше знание этого мифа, а с другой стороны, доказывает его большую популярность в Скифии послегеродотова времени, связанную с тем значением, которое имел этот миф в глазах скифов. Обратимся теперь к аналитическому сопоставлению разных версий легенды и к выяснению их этиологического содержания.

Для того чтобы уяснить, какие элементы структуры параллельных версий могут сопоставляться между собой без нарушения логики структуры, т. е. считаться эквивалентными, представляется целесообразным начать сравнительный анализ с расчленения каждой версии на составляющие ее элементы, своего рода «структурные монады». Учитывая, что весь скифский миф представляет сюжетное оформление генеалогической схемы, можно утверждать, что основной функцией каждого персонажа в данном случае является его роль в отношениях порождения типа отец (мать) → сын (сыновья). Поэтому структурной монадой каждой версии легенды является поколение или то, что я в дальнейшем условно обозначаю как генеалогический горизонт структуры легенды. Расчленив каждую версию на такие горизонты, мы именно в пределах каждого из них будем вести сопоставление версий.

Однако характер имеющегося в нашем распоряжении материала таков, что сравнительно-семантическому анализу должен предшествовать этап определенного «приведения к общему знаменателю», унификация версий с точки зрения полноты отраженной в них генеалогической схемы. В табл. I генеалогические древа, построенные на материале всех пяти версий легенды, представлены такими, какими они выявляются из текста источников. Они производят впечатление разительно несходных,

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ДРЕВА РАЗЛИЧНЫХ ВЕРСИЙ СКИФСКОЙ ЛЕГЕНДЫ*



* В табл. I и II двойной линией обозначена брачная связь между персонажами; одинарной сплошной линией — отношения порождения; одинарной пунктирной линией — отношения порождения, не отраженные в тексте и реконструируемые по аналогии; двойной линией, сплошной и пунктирной, обозначены отношения порождения, отраженные в тексте, но без указания на смежность поколений, которая лишь предполагается. В пунктирные рамки заключены имена персонажей, не упомянутых в источниках, но реконструируемых на основе данных контекста и аналогий.

несмотря на наличие повторяющихся мотивов. Прежде всего, версии различаются по числу генеалогических горизонтов. В вариантах Г-II, ВФ и Эп их всего два, в варианте ДС — три¹⁸, в варианте Г-I — даже четыре. Однако этот разнохарактерный материал поддается определенной унификации. Для версий Г-I, Г-II, ДС и Эп общей чертой структуры является наличие мотива расщепления генеалогического древа на одном из горизонтов на несколько ветвей. В версии ВФ прямого указания на этот мотив нет и потомком Юпитера назван лишь Колакс. Однако проведенный Э. А. Грантовским [1960, с. 5—6] анализ показывает, что упомянутый в этой версии Авх соответствует родоначальнику авхатов Липоксаю версии Г-I. Ниже я остановлюсь на обосновании тождества Дарапса, также упомянутого в версии ВФ, родоначальнику траспиев Арпоксаю из версии Г-I. Это позволяет по аналогии с версией Г-I реконструировать генеалогическое древо с расщеплением на три ветви и для версии ВФ. Исходя из общности мотива расщепления родословного древа для всех версий, мы производим определенное смещение генеалогий по вертикали так, чтобы это звено оказалось во всех случаях на одном горизонте.

Дальнейшая унификация оболочки предания ведется следующим образом. В вариантах Г-I и ДС расщепление родословного древа происходит на третьем от начала горизонте, причем генеалогия в обоих случаях ведется от Зевса. В версиях Г-II и Эп этот первый горизонт отсутствует, но второй горизонт представлен Гераклом, подменившим, как неоднократно указывалось в литературе, исконно скифский персонаж. Начиная с работ В. Ф. Миллера и В. Клингера, большинство исследователей, в том числе Б. Н. Граков, М. И. Артамонов, И. И. Толстой, С. П. Толстов и др., отмечало, что замена эта базировалась на типологическом сходстве греческого и скифского героев. Среди сближающих их черт существенную роль несомненно играло сходство происхождения. Родословие Геракла было прекрасно известно греческой аудитории: он — сын Зевса. По словам Б. Н. Гракова [1950, с. 12], «едва ли творцам греческой переработки мифа... нужно было большее усилие, чтобы превратить Таргитая в Геракла: и тот и другой — дети Зевса, и тот и другой — родоначальники». Этот момент не требовал от Геродота специальной оговорки как общеизвестный. Поэтому представляется, что мы без какой-либо натяжки можем подставить в качестве первого звена генеалогии в версиях Г-II и Эп того же Зевса, который упомянут в версиях Г-I и ДС [см.: Brandenstein, 1953, с. 192].

В версии ВФ тождественный Зевсу Юпитер также присутствует, но занимает место, аналогичное месту Таргитая-Геракла других версий, как отец Колакса. Возможны два объяснения такого структурного отличия версии ВФ. С одной стороны, следует заметить, что употребленный при описании родства Юпи-

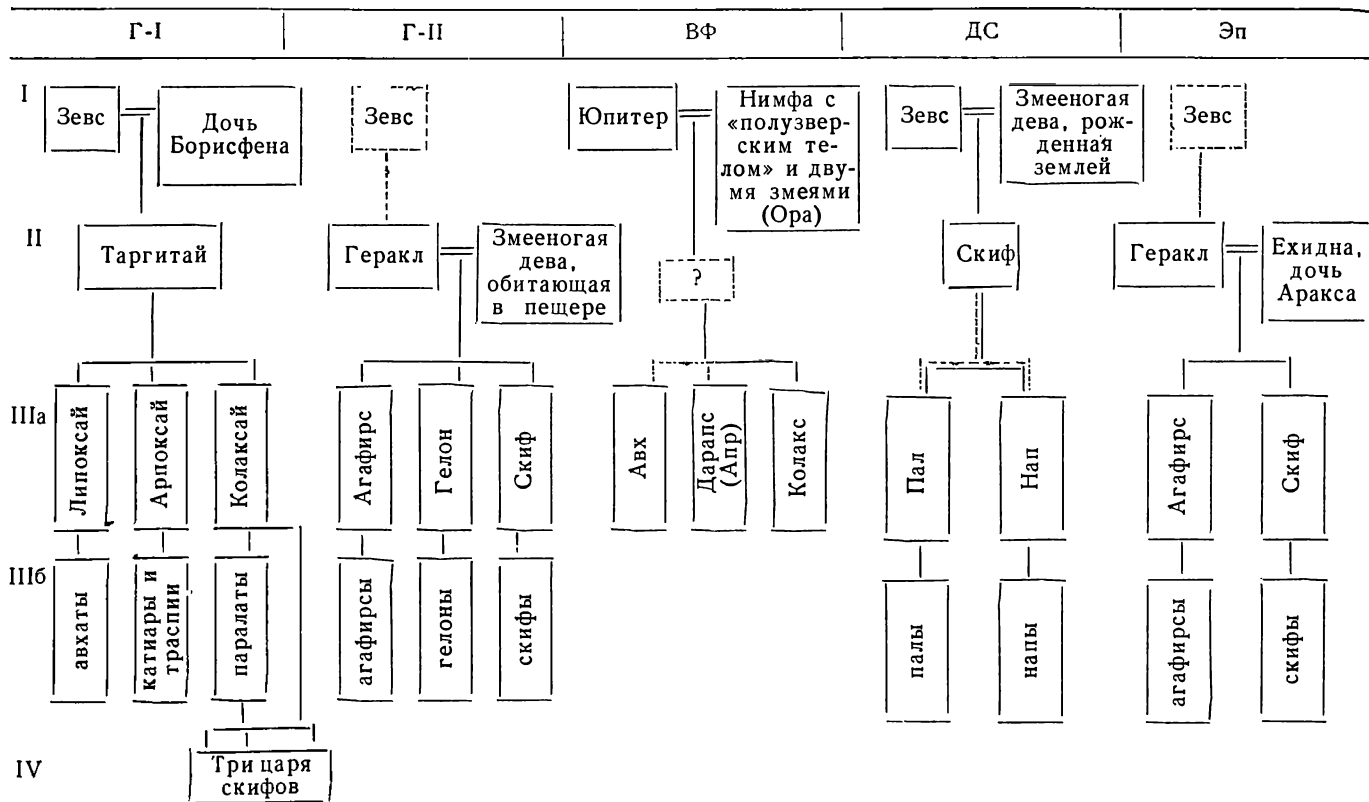
тера и Колакса глагол *progigno*, так же как и сходный глагол *progenere* и производные от них слова, отражает родство не только в ближайших поколениях, но и более отдаленное: *progenitor* — «родоначальник, праотец», *progenies* — «потомство» *prognatus* — «происходящий от кого-либо». Поэтому фразе «*Co laxes, quem Iuppiter progenuit*» с точки зрения точной передачи смысла могло бы соответствовать не только «Юпитер произвел его (Колакса)», как дано в издании В. В. Латышева, но и «Колакс, происходящий от Юпитера». При таком толковании родословное древо, отраженное в версии ВФ, допускало бы наличие между Юпитером и Колаксом еще по крайней мере одного поколения и в таком виде было бы вполне сходно с генеалогией версии Г-І, во всех остальных моментах очень близкой к версии ВФ. Флакк несколько раз упоминает Колакса и в другой части своей поэмы (VI, 621—640). В русском переводе этого фрагмента (ВДИ, 1952, № 2, с. 306—307) он именуется *сыном* Юпитера, но в оригинале использованы, как правило, выражения, также допускающие альтернативное толкование *genitus* (VI, 621), *natus* (VI, 624), *proles* (VI, 636). Возможно поэтому, что и здесь речь идет о более отдаленном родстве.

С другой стороны, не исключено, что в сознании римского поэта или его непосредственного источника два персонажа скифской генеалогической легенды — Юпитер и его сын, отец Колакса, — слились воедино. Как мы увидим, скифский мифологический материал дает для такого смешения и слияния некоторые основания (см. стр. 50—52 данной работы). Все же остальные версии легенды дают, как представляется, более верную генеалогию, которую я предположительно восстанавливаю и для версии ВФ.

Для удобства дифференцированного анализа следует, наконец, разделить горизонт III на два подгоризонта: IIIa и IIIб. К первому относятся мифические персонажи-родоначальники, ко второму — возводимые к ним «народы» и «роды». Вся произведенная систематизация материала позволяет представить генеалогию каждой версии легенды в виде, отраженном на табл. II. Осуществленная унификация генеалогических структур позволяет теперь обратиться к выяснению семантики каждого горизонта, к характеристике степени расхождений между версиями и к выяснению природы этих расхождений¹⁹.

После произведенной реконструкции в начале генеалогии во всех вариантах легенды находится персонаж, обозначаемый именем греческого Зевса или римского Юпитера. Зевса же называет Геродот среди богов скифского пантеона, причем добавляет, что по-скифски он именуется Папаем и что, по преданию скифов, он был супругом Геи-Земли. Этот последний мотив находит отражение и в генеалогической легенде (см. ниже). Перекликаются с содержанием этой легенды и переданные Геродотом (IV, 127) слова царя Иданфирса, что Зевс является

ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ДРЕВА РАЗЛИЧНЫХ ВЕРСИЙ СКИФСКОЙ ЛЕГЕНДЫ ПОСЛЕ УНИФИКАЦИИ



его предком. Поэтому несомненно, что Зевс-Юпитер, фигурирующий в различных версиях скифского предания, и Зевс-Папай скифского пантеона — одно и то же божество. Его скифское имя, по мнению многих исследователей, отражает связь этого персонажа с отцовским началом [Nyberg, 1938, с. 254; Zgusta, 1955, с. 304; Абаев, 1962, с. 449; Widengren, 1965, с. 159; Граков, 1971, с. 82—83; иную этимологию см.: Грантовский, 1970, с. 259]. Это, а также его супружеская связь с Землей делают образ Папая достаточно понятным. В нем следует видеть общендоевропейское божество неба, мужское начало мироздания, от супружества которого с Землей как женским началом ведут свое происхождение боги, люди и вся вселенная. Образ этот в различных религиях индоевропейских народов подвергся значительной модификации, зачастую выражающейся в его расщеплении, разделении его функций между несколькими мифологическими персонажами. Так, эллинская мифология достаточно последовательно различает Урана — божество неба и супруга Земли, и Зевса — отца богов и людей. Но общий генезис этих образов несомненен. Скифский Зевс-Папай, отец по имени супруг Земли и родоначальник всего сущего по функции в мифологии, представляет именно это божество.

Что касается изображений Папая, то, согласно существующим толкованиям, это божество представлено на заверши местной работы с Лысой горы [Граков, 1971, с. 83; Артамонов, 1961, с. 75—76] и на ритоне из Карагодеуашха [Артамонов, 1961, с. 73—74]. Однако предлагаемый ниже анализ всего комплекса мотивов, присутствующих на обоих этих памятниках, заставляет меня склоняться к толкованию их как связанных культом другого скифского божества — Таргитая-Геракла. Уверенно трактовать какой-нибудь скифский памятник как изображение Папая на данном этапе у нас нет оснований.

Гораздо труднее решить ряд вопросов, связанных с женским персонажем первого горизонта скифского генеалогического мифа. Начать с того, что эта героиня упоминается только в двух версиях — Г-I и ДС, а если принять обоснованное выше перемещение первого горизонта в версии ВФ, то в трех. Там же, где я реконструировал первый горизонт как представленный Зевсом (версии Г-II и Эп), пока ничего нельзя сказать о его мифической супруге.

Из версии Г-I мы узнаём об этом персонаже лишь то, что она — дочь Борисфена²⁰. Обширнее информация, содержащаяся в версии ВФ. Здесь супруга Юпитера характеризуется как существо с «полузверским телом» и с «двумя змеями». Несколько ниже поэт называет ее именем античной богини Оры и вновь отмечает, что символом ее являются драконы, т. е. те же змеи. Наконец, в версии ДС супруга Зевса — «рожденная землей дева, у которой верхняя часть тела женская, а нижняя змеиная». Сопоставление данных всех трех версий на первый взгляд н

выявляет общих мотивов в характеристике этого персонажа в версии Г-І, с одной стороны, и в версиях ВФ и ДС — с другой. Да и эти последние перекликаются между собой как будто только указанием на полиморфный облик богини и на ее связь со змеями. При этом из текста версии ВФ неясно, что имеет в виду Флакк, говоря о «полузверском теле» нимфы. Лишь упоминание змей в связи с ее описанием и сопоставление с версией ДС позволяет полагать, что и здесь речь идет о змеевидной нижней половине ее тела. Это подтверждается и иконографическим материалом из Северного Причерноморья, где сохранилось значительное количество изображений женского существа как со змеевидной нижней частью тела, так и с упомянутыми в версии ВФ двумя змеями, растущими из плеч [Грантовский, 1960, с. 18, прим. 19; Раевский, 1971а, с. 276]. К тому же эти две змеи, обращенные друг к другу головами, точно соответствуют описанной в версии ВФ эмблеме Колакса, заимствованной им у матери — Оры: «С обеих сторон противопоставленные змеи сближаются языками и наносят раны точеному камню (gemmae)» (Val. Fl., VI, 57—59). Не вполне ясно, о какой «гемме» идет здесь речь, но сопоставление с изображением позволяет допустить, что имеется в виду украшение на головном уборе богини, к которому обращены головы растущих из ее плеч змей. Эти детали описания богини в версии ВФ, отсутствующие в других версиях, следует рассматривать как одно из доказательств независимости Валерия Флакка от Геродота и от других дошедших до нас источников.

Полузмеиный облик скифской прародительницы давно истолкован исследователями как отражение ее связи с землей, ее хтонической сущности [Граков, 1950, с. 8; Толстой, 1966, с. 236]. Это находит прямое подтверждение и в указании Диодора, что она — порождение земли. Как отмечает А. Ф. Лосев, «змеевидность всегда указывает на близость к земле и на пользование ее силами» [Лосев, 1957, с. 41]. Однако такое толкование допускает различные оттенки. По В. Клингеру, героиня скифского мифа «является представительницей земли, и притом земли скорее в качестве $\chi\theta\upsilon\delta$ — темной, страшной ее внутренности, обиталища мрака и смерти, чем $\gamma\alpha\iota\alpha$ — светлой, плодотворной ее поверхности» [Клингер, 1903, с. 104]. Но для архаических космологий характерно сознание неразрывности двух функций нижнего мира: как порождающего и как могильного, поглощающего начала [Бахтин, 1965, с. 26]. К тому же уточнение В. Клингера опровергается одной деталью версии ВФ, на которую до сих пор не было обращено должного внимания, — отождествлением этого скифского персонажа с античной Орой. Как известно, Оры (Ногае) в греко-римской мифологии — преимущественно богини смены времен года, но, как таковые, они тесно связаны с плодоносящей функцией земли и являются покровительницами сельскохозяйственного труда. Согласно Ге-

сиоду, «пышные нивы людей земнородных они охраняют» (Hes., Theog., 903). Такая их функция подтверждается и именами этих богинь, употреблявшимися в Афинах и тесно связанными с земледельческим календарем: Талло — Цветение и Карпо — Плодоношение (Paus., IX, 35, 1), к которым, вероятно, следует присоединить Авксо — Возрастание [см.: RE, s. v. Noxae]. Поэтому, опираясь на отождествление в версии ВФ скифской прародительницы с Орой, мы должны отказаться от ограничения ее функций, предложенного В. Клиngerом. Если в принципе связь этого образа с землей представляется несомненной, то конкретная функциональная его характеристика во всяком случае включает понимание земли как порождающего плодоносящего начала, что подтверждается и ролью этого персонажа в скифской мифической генеалогии. Что же касается другой его стороны, хтонической в более узком понимании, темной, загробной, то в тексте легенды прямых указаний на нее как будто нет. Однако у нас нет оснований категорически отрицать связь скифской богини с этим мотивом, а ниже мы увидим и ее прямое подтверждение (см. стр. 56 и прим. 25).

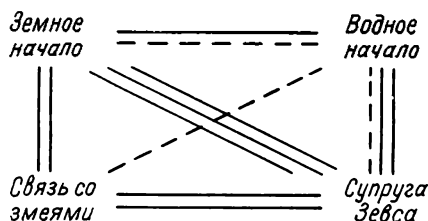
Итак, облик и семантика героини первого горизонта версий ДС и ВФ тождественны. Она является олицетворением земли и на этом основании может быть сопоставлена с одной из богинь скифского пантеона, упоминаемой Геродотом, а именно с Апи, которую историк отождествляет с греческой Геей и к тому же, в полном соответствии с рассмотренным пассажем скифской генеалогической легенды, указывает, что скифы почитают в ней супругу Зевса-Папая (о тождестве Апи и героини генеалогической легенды см. также: [Brandenstein, 1953, с. 189] и [Артамонов, 1961, с. 66]). Если принять отождествление богини Апи и героинь версий ДС и ВФ мифа, то это проливает свет на характеристику супруги Зевса в версии Г-І, коренным образом отличную на первый взгляд от той, которая содержится в двух названных версиях. Как уже указывалось, согласно версии Г-І, супруга Зевса — дочь Борисфена. Но давно обращено внимание на тот факт, что богиня *земли* у скифов носит имя, отражающее ее связь с *водой* [см.: Грантовский, 1960, с. 7 и прим. 25], так как Апи возводится к иранскому *āpi* — «вода» [Nyberg, 1938, с. 254; Widengren, 1965, с. 159]. Как отмечает В. И. Абаев [1962, с. 449; 1949, с. 242], у восточноиранских народов брачный союз неба именно с водой как воплощением нижнего мира был, видимо, устойчивой мифологической традицией. Это позволяет предположить, что земное и водное начала олицетворялись в скифской религии в одном персонаже. Подобное единство вообще характерно для иранского мира — ср. семантику образов Ардвисуры Анахиты [Widengren, 1965, с. 19] или Армаити [Nyberg, 1938, с. 254]. Поэтому дочь реки Борисфен из версии Г-І и хтоническое божество версий ДС и ВФ следует, видимо, рассматривать как одну и ту же богиню, с раз-

ной степенью полноты охарактеризованную различными источниками и тождественную Апи скифского пантеона. Именно эта богиня выступает в легенде в роли супруги небесного божества и прародительницы скифов. Представляя элементы ее характеристики, содержащиеся в трех рассмотренных версиях легенды и в описании скифского пантеона у Геродота, в виде таблицы, мы получаем наглядное подтверждение близости этого образа во всех этих источниках (табл. III).

Таблица III

**ЭЛЕМЕНТЫ ХАРАКТЕРИСТИКИ ГЕРОИНИ ПЕРВОГО ГОРИЗОНТА
СКИФСКОГО ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОГО МИФА***

	Земное начало	Водное начае	Связь со змеями	Супруга Зевса
Версия Г-I Версия ВФ	— Именуется Орой	Дочь Борисфена (?) Обитает у Ти- бисенских усть- ев	— Имеет «полузвер- ское тело» и двух змей	+
Версия ДС	Рождена землей	—	Имеет змеиную нижнюю часть тела	+
Описание пантеона	Тождественна эллинской Гее	Именуется Апи	—	+



* Здесь и далее каждая линия, соединяющая два элемента характеристики, означает наличие обоих мотивов в рамках одной версии. В ряде случаев употреблен пунктир, так как в версии ВФ нет прямого указания на связь этого персонажа с водой, но отмечается, что она сочеталась с Юпитером близ Тибисенских устьев.

Брачный союз неба как мужского начала с землей (водой) как началом женским является, как уже отмечалось выше, широко распространенным у индоевропейцев мифологическим мотивом [см.: Литвинский, 1975, с. 253 сл., там же см. литературу]. Его происхождение с рационалистических позиций объяснил Аристотель: «Самцом мы называем животное, порождающее в другом, самкой — порождающее в самом себе; поэтому и во вселенной природу земли считают обыкновенно женской и матерью; небо же, солнце и другие предметы подобного рода име-

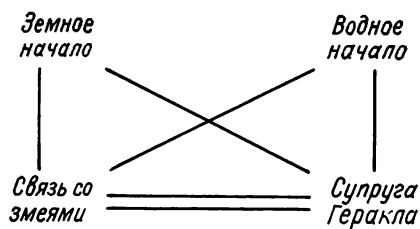
няются родителями и отцами» [Aristot., De orig. anim., I, 2 — цит. по: Аристотель, 1940, с. 53].

При интерпретации рассмотренного женского образа и его места в структуре скифской генеалогической легенды мы сталкиваемся с одной особенностью, требующей специального рассмотрения. Как уже указывалось, этот персонаж не представлен в первом горизонте двух версий — Г-II и Эп, что вполне понятно, так как сам горизонт здесь реконструирован. Однако именно в этих версиях мы находим совершенно тождественный образ на следующем горизонте, где эта героиня выступает в роли супруги Геракла, т. е. мужского представителя следующего поколения. В версии Г-II она характеризуется как существо со змеиной нижней частью тела, обитающее в пещере. Согласно версии Эп, она — дочь Аракса, именуемая Ехидной, т. е. опять-таки имеющая змеиную нижнюю часть тела. Сводя эти данные в такую же таблицу, какая была составлена при анализе характеристики героини первого горизонта, мы получаем следующую картину (табл. IV):

Таблица IV

ЭЛЕМЕНТЫ ХАРАКТЕРИСТИКИ ГЕРОИНИ ВТОРОГО ГОРИЗОНТА
СКИФСКОГО ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОГО МИФА

	Земное начало	Водное начало	Связь со змеями	Супруга Геракла
Версия Г-II	Обитает в пещере	—	Имеет змеиную нижнюю часть тела	+
Версия Эп	—	Дочь Аракса	Именуется Ехидной	+

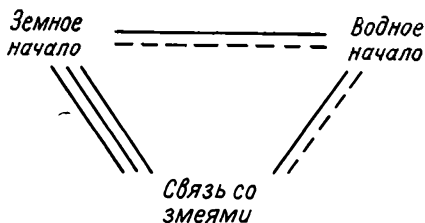


Здесь в пределах одного источника не связаны между собой лишь два элемента характеристики, которые встречаются вместе в тех версиях, где сходный персонаж фигурирует в роли супруги Зевса, — водное и земное начала.

Сопоставляя элементы характеристики женского персонажа первого и второго горизонтов, мы получаем полное их совпадение:

	Земное начало	Водное начало	Связь со змеями
Супруга Зевса (горизонт I)	ДС, ВФ пантеон	Г-I, ВФ(?) пантеон	ДС, ВФ
Супруга Геракла (горизонт II)	Г-II	Эп	Г-II, Эп

Все это заставляет утверждать, что мы имеем дело не просто со сходными персонажами, а с одной и той же богиней, но в некоторых версиях она выступает в роли супруги Зевса, а в некоторых — в роли супруги его сына. К аналогичному выводу пришел и М. Ф. Болтенко [1960, с. 55]. Это подтверждается и тем фактом, что ни в одной версии легенды мы не находим упоминания женских персонажей, сходных или совершенно различных, одновременно в обоих горизонтах. Суммарная характеристика этого персонажа на основании анализа данных всех пяти версий легенды и описания пантеона выглядит следующим образом:



Мы видим, что хотя бы в одной версии любой из основных элементов характеристики богини связан с каждым из остальных.

Проведенный анализ позволяет представить этот персонаж в следующем виде: богиня Апи, имеющая змеиную нижнюю часть туловища и двух змей (по данным иконографии, растущих из плеч), является воплощением земного и водного начала, т. е. нижнего мира в организованной по вертикали вселенной. Она обитает в пещере или в водном источнике²¹. При этом сопоставление версий Г-I и Эп, где фигурируют Борисфен и Аракс, а в известной степени и ВФ, в которой упоминаются Тибисенские устья, свидетельствует, что конкретным обиталищем богини мыслился водный источник, протекающий в местности, где разворачивается действие легенды согласно данной версии, или в конечном счете *каждый* источник.

Почему же эта богиня в доступном нам материале фигурирует в роли супруги то Зевса-Папая, то его сына? Допустимыми представляются два объяснения этого факта. Согласно одному, положение этого персонажа в скифском мифе и в отраженной в нем генеалогии было стабильным, связывалось только с одним горизонтом, а в некоторых версиях легенды оказалось

перемещенным лишь вследствие искажения скифской традиции при передаче ее античными авторами. Однако более правильным представляется иное объяснение, рассматривающее оба варианта как отражающие содержание скифского мифа. Согласно иранской мифологической традиции, сохраненной в зороастрийских источниках (см.: «Денкарт», III, 80, 3—4), богиня земля Спендармат, мать первого человека Гайомарда, рожденного ею от союза с Ахура Маздой, выступает в то же время в роли супруги своего сына, и от потомков этого второго брака ведет происхождение человеческий род [см.: Christensen, 1917, с. 21 и 52]. Сын Папая и змееногой богини в скифской мифологии выступает именно в роли первого человека (см. ниже), т. е. функционально соответствует Гайомарду авестийской традиции²². Сходство этого иранского мифа с тем содержанием скифской легенды, которое выявляется при сопоставлении всех ее версий, позволяет полагать, что и в мифологии скифов интересующая нас богиня выступала одновременно 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 змееногой богини либо с тем, либо с иным мужским персонажем. В некоторых же случаях допустимо предположить, что при знакомстве античных авторов со скифским мифом образы двух супругов этой богини сливались в их сознании в единый персонаж. Этим какой-то мере можно объяснить выпадение одного звена генеалогии в версии ВФ и даже отсутствие первого горизонта в версиях Г-II и Эп.

Однако есть античный источник, в который все же просочилось указание на наличие этого мотива в скифской мифологии. 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» (Phil. Alex., De provid., I, 85). Сам упрежденный здесь оборот («с течением времени») как будто свидетельствует, что оправдание такой практики у скифов обосновывалось ссылкой на некий древний прецедент, каким, конечно, мог являться лишь мифологический мотив. Проведенный выше анализ женских образов скифской генеалогической легенды и иранская аналогия свидетельствуют, что в Скифии этот мотив связывался скорее всего именно с рассматриваемым персонажами. На вероятность такой связи лассаж Филона с скифской генеалогической легендой уже указывал М. Ф. Ботенко, также видевший в нем доказательство тождества образов супруги Зевса и супруги его сына. По его мнению, «Фило

знал, очевидно, такой вариант скифской этногонии, где были поставлены все точки над „i“; „закон“ (lex) и „правила“ (disciplina) скифов „допускают“ такой противоестественный брак не для всех, а передают это как великую культовую тайну, как важный элемент этногонического мифа» [Болтенко, 1960, с. 55]. Для подтверждения своей гипотезы М. Ф. Болтенко приводил аналогию из родословия самофракских Кабиров. Иранский рассказ о Гайомарде, конечно, более близок к скифской традиции и потому является более веским аргументом.

Иначе трактует приведенный пассаж Филона А. М. Хазанов [1975, с. 80], полагающий, что здесь речь идет о плохо понятом обычае левирата. Это толкование выводится лишь из того факта, что «запрет брака между матерью и сыном является единственным универсальным запретом, который знает человечество». Однако в мифологии разных народов, в том числе иранцев, как мы видим, мотив инцеста присутствует. Поэтому с не меньшим основанием можно предположить, что Филон не неправильно истолковал скифский обычай, а изложил мифологический мотив как бытовой. Что касается вопроса о соотношении этого сюжета с реальными обычаями скифского общества, то вряд ли подобный инцест был нормой для всех его слоев, так как иначе он, вероятно, не остался бы незамеченным другими древними авторами, во всяком случае не ускользнул бы от внимательного взгляда Геродота. Если кровнородственные браки и практиковались в Скифии, то, скорее, как в сасанидском Иране, лишь в рамках царского дома, с деталями быта которого Геродот не мог быть знаком во всех подробностях. Не менее вероятно и другое объяснение. Поскольку в скифском мифе мотив инцеста фигурирует при описании «начала мира», т. е. событий, предшествовавших установлению общего миропорядка (об этом подробнее см. ниже), его можно толковать как поступок, *обратный норме*, проявление первоначального 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.

Некоторый свет на вопрос, какое из предложенных объяснений предпочтительнее, проливает легенда, рассказанная Аристом (Hist. anim., IX, 34), Элианом (De nat. anim., IV, 7) и в усеченном варианте Плинием (VIII, 156). 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 устыдившись своего поступка, оба животных совершили самоубийство. Заслуживает внимания указание Аристотеля и Элиана (у Плиния этот мотив опущен), что речь идет именно о *царском* жеребце. Учитывая, что в Скифии бытовало представление о солярной природе царя (см. ниже о семантике образа

Колакская), и принимая во внимание широко распространенное у иранцев, в том числе в скифо-сакском мире [см.: Раевский, 1971а, с. 271—275], представление о коне как символе солнца можно высказать предположение, что царский жеребец в этой легенде представляет зооморфную инкарнацию самого царя. Царь же как воплощение первого скифского царя Колаксы есть прямой потомок Таргитая, осуществившего, согласно мифу, подобный инцест. В таком случае мы имеем здесь зооморфный вариант того же мифа. Морализующая концовка легенды в таком случае может указывать на то, что инцест считался в скифском обществе преступлением, и заставляет предположить второе из предложенных объяснений мифа — как отражение ситуации, обратной норме. В то же время легенда о царском жеребце как будто указывает, что в ритуале, связанном с царской семьей, какое-то воспроизведение этого инцеста имело место. Не находит ли здесь отражение обычай воспроизведения праздника сперва первоначального хаоса, действий, противоположных норме, а затем восстановления упорядоченного, организованного мира [Топоров, 1973, с. 115]? Такое толкование хорошо объяснило бы отношение между мифом, ритуалом, обыденной практикой, существовавшими в скифском обществе. Определенного внимания, на мой взгляд, заслуживает и ныне фактически забытая гипотеза Л. Стефани, что именно сюжет легенды о конском инцесте воспроизведен на фризе чертомлыкой вазы [см.: ОАК за 1864 г., с. 15—19], хотя такая интерпретация требует развернутого анализа.

Возвращаясь к скифской генеалогической легенде, мы видим широкую популярность образа змееной богини — Апи в изолированных памятниках Северного Причерноморья [свод этих изображений см.: Артамонов, 1961, с. 65—73; Петров-Макаревич, 1963, с. 23 сл., рис. 1]. Для нас наибольший интерес представляют прорезные нашивные бляшки из кургана Куль-оба и близкие к ним изображения из станицы Лабинск [Шелов, 1950, с. 65, рис. 18, 5] и из склепа № 1012 Херсонского некрополя [Пятышева, 1971, с. 97—98, 102, рис. 2, 2 и 6]. От всех прочих эти изображения отличаются существенной деталью: кроме змеевидной нижней части тела они имеют две змеи, растущих из плеч богини, что, как уже отмечалось, соответствует описанию богини в версии ВФ²³.

Изображениям змееной богини из Северного Причерноморья свойственна одна особенность, требующая специального анализа. Версия Эп именует эту героиню Ехидной; то же мы находим у Помпония Мелы, указывающего, что «басилиды в дуге свое происхождение от Геркулеса и Ехидны» (Rompr. Mel II, 11). Эти факты, равно как и описание богини в версиях Г-ВФ и ДС, позволяют думать, что древние авторы представляли эту богиню близкой по облику к полиморфным существам азиатской мифологии, имеющим змеиную нижнюю часть тела, т.

полагали, что от пояса у нее начинался змеиный хвост. Такими представлялись грекам и изображались в греческом искусстве и сама Ехидна и другие сходные существа античной мифологии — Эрихтоний, Кекроп и т. д. Иконография скифской богини демонстрирует, однако, совершенно иной образ. Во всех случаях мы видим персонаж, верхняя часть тела которого имеет женский облик, а нижняя — вид сложной пальметы с разведенными в разные стороны концами, из которых одни трактованы в виде змей и имеют змеиные головы, а другие представляют растительные побеги. Как правило, змееголовые концы располагаются по краям пальметы, а растительные ближе к середине (в редких случаях, например на ручках серебряного блюда из Чертомлыка, вся пальмета имеет растительный облик, без наличия змеиного мотива).

Такая трактовка облика богини заставляет высказать предположение, что в ее изображениях слились воедино две иконографические схемы, соответствующие ее двойной сущности. Хтоническое начало, воплощением которого является скифская богиня, нашло выражение в змеевидном оформлении некоторых лепестков пальметы, но сама эта пальмета с разведенными на две стороны концами скорее всего должна рассматриваться как переосмысление известного в передневносточном искусстве с древнейших времен мотива рождения. Вполне антропоморфная натуралистическая трактовка такого сюжета известна, например, на луристанских памятниках, изображающих роженицу с разведенными ногами, между которыми помещена голова порождаемого существа [Ghirshman, 1964, рис. 57]. Связь этого мотива с мифологической сущностью скифской богини, выступающей в роли прародительницы и одновременно олицетворения плодоносящей силы земли, не вызывает сомнений. Именно этот мотив должны символизировать растительные побеги, произрастающие из ее лона. Разведенные же в стороны змеевидные концы, вполне соответствующие представлению скифов об облике богини, заменяют ноги роженицы антропоморфных изображений. Таким образом, иконография скифской богини отражает всю семантику ее образа — и связь с хтонической стихией, воплощенную в змеином мотиве, и идею плодородия, порождения — в полном соответствии с тем, что говорилось выше о двойной сущности этого божества. Поэтому вряд ли возможно строгое разграничение растительного и змеиного мотивов в изображениях богини [ср.: Петров и Макаревич, 1963, с. 25].

Итак, сущностью первого звена скифской мифической генеалогии является брак мужского небесного бога с богиней земли и вод, т. е. с нижним миром. Мотив этот вполне отчетливо отражен в версиях Г-I, ВФ и ДС. Учитывая же установленное выше тождество женского персонажа I и II-горизонтов и легко восстанавливаемое из контекста наличие Зевса в качестве персонажа I горизонта версий Г-II и Эп, то же содержание доста-

точно ясно реконструируется для этих двух версий. От такого космического брака рождается центральный персонаж генеалогической легенды, к анализу образа которого мы теперь и переходим.

Этот персонаж, помещаемый в генеалогии между Зевсом и братьями, кладущими начало разделению общества на отдельные ветви, представлен во всех версиях легенды, кроме версии ВФ, где, как уже указывалось, он или слился с образом самого Зевса-Юпитера, или просто пропущен при изложении. Именуется он в различных версиях легенды по-разному:

Г-I	Г-II	ДС	Эп
Таргитай	Геракл	Скиф	Геракл

Как уже указывалось многочисленными исследователями, в именовании этого персонажа Гераклом наиболее ярко проявилась эллинизация скифского мифа. О причинах его отождествления именно с этим популярным героем греческих легенд в литературе сказано достаточно [см. прежде всего: Граков, 1950]. Выше я уже коротко касался этого вопроса, и останавливаться на нем вновь нет необходимости. Сам факт широкого распространения такого отождествления (версии Г-II и Эп, цитированный пассаж Помпония Мелы) свидетельствует о большой типологической близости этих мифологических персонажей. По этому именованию героя скифской легенды Гераклом дает определенные основания для реконструкции некоторых связанных с ним мотивов, столь скудно представленных в имеющихся источниках. Существенным элементом анализа этого образа явилось бы, однако, установление подлинного имени, которое он носил в скифском мифе. Что касается имени Скиф, которым он обозначается в версии ДС, то с равным основанием можно предложить два толкования. Оно может быть подлинным именем интересующего нас персонажа в одной из бытовавших в Скифии традиций, в которой он выступал в качестве эпонима возводимого к нему в мифической генеалогии народа. Но эпонимом его могли сделать и греческие авторы — Диодор или его источник. Подлинное имя этого персонажа, ничего не говорящее греческой аудитории, они могли заменить именем возводимого к нему народа. Во всяком случае, как бы мы ни объяснили появление имени Скиф в версии ДС, этот факт, учитывая, что этимология самого этнонима окончательно не установлена, ничего не может прибавить к нашему пониманию образа героя легенды, кроме и без того ясного факта, что он понимался как родоначальник народа. Во избежание разнобоя я в дальнейшем всюду обозначаю героя горизонта II скифской легендарной генеалогии именем Таргитай, сохраненным версией Г-I.

Основной характерной чертой этого персонажа является то что он выступает в роли первого человека. Этот мотив очень от-

четливо проявляется в версии Г-I, где Таргитай прямо именуется первым человеком и указывается, что до его рождения земля, получившая впоследствии название Скифии, была безлюдной пустыней. С этим указанием перекликается содержание версии Г-II, также рассказывающей о пустынности Скифии до прихода в нее Геракла и о том, что обитавшая здесь змееногая богиня одна владела всей страной. Прародителем причерноморских народов, ведущих через него свое происхождение непосредственно от богов, выступает Геракл и в версии Эп. Лишь в рассказе Диодора мотивы рождения героя от брака Зевса и змееногой богини и разделения скифов на две ветви, происходящие от двух сыновей этого героя и названные по их именам, не трактуются как начальный эпизод скифской истории, а возникают где-то в середине повествования. Объяснить эту особенность версии ДС трудно. Она может отражать тот факт, что легенда о союзе Зевса со змееногой девой и об их потомках сложилась у скифов уже в процессе их расселения из мест первоначального обитания. В таком случае возможно заимствование ее у какого-то иного народа. Но не исключено, что это просто композиционный прием самого Диодора, пытающегося сплести в единую ткань мифы и реальные исторические сюжеты (ср.: Diod. II, 44 — об эпизоде женовластия у скифов и о происхождении амазонок) и делающего это недостаточно логично. Более вероятным представляется второе толкование. Во всяком случае, и в этой версии легенды герой, носящий имя Скиф, понимается как предок всех скифов в самом широком понимании, т. е. народа, обитающего на пространстве от Фракии до Индии.

Таким образом, представляется достаточно обоснованным вывод, что во всех версиях легенды сын Зевса и змееногой богини понимается как герой-первопредок, первый человек, родоначальник того народа, среди которого эта легенда обращается. Такая фигура весьма типична для мифологических циклов древности начиная с первобытной эпохи. Однако сущность образа подобного героя в мифе обычно двоякая: он не только предок, но и культурный герой. «Первым героем в фольклоре доклассового общества был так называемый культурный герой-первопредок, генетически связанный с этиологическим мифом. Этот персонаж рано стал центром широкой эпической циклизации... Сказания о культурных героях в мифологических и сказочных образах обобщали опыт племени и его исторические воспоминания, спроецированные в досторическую мифологическую эпоху первотворения» [Мелетинский, 1963, с. 93]. Черты культурного героя долго сохраняются в образе мифического первочеловека и после завершения этапа первобытности, в рамках развитой мифологии классового общества.

На вероятность объединения в Таргитае функций родоначальника и героя-цивилизатора, вершителя подвигов и победителя чудовищ, создателя мирового порядка указывал в свое вре-

мя Б. Н. Граков [1950, с. 13]. Он же выделил целый ряд изображений на скифских древностях, воплощавших, по-видимому, подвиги «скифского Геракла»²⁴. Среди них существенное место занимает победа над неким хищником кошачьей породы, аналогичная победе эллинского Геракла над Немейским или Киферонским львом и послужившая одним из оснований для отождествления скифского и греческого героев. Указания на эту сторону деятельности Таргитая содержатся не только в изображениях тельных памятниках, но и в сохранившихся версиях скифской легенды. В версии Г-II Геракл приходит в Скифию, гоня перед собой быков Гериона. О том, что деталь эта в скифском мифе не случайна, уже писали многие исследователи [Миллер, 1887, с. 128; Толстов, 1948, с. 295; Толстой, 1966, с. 236]. Свидетельствует об этом и «мифическая география», специально оговоренная Геродотом: по его словам, Герион обитает на крайнем Западе, за Геракловыми столбами. Следовательно, путь с его острова в Элладу лежит отнюдь не через Скифию. Поэтому ясно, что упоминание о быках Гериона у Геродота не было случайным заимствованием из греческого мифа, а составляло существенную деталь скифской легенды. То же позволяет предположить указание Фирмика Матерна, автора IV в. н. э., замечаящего, что в иранской религии существовал единый культ мужского божества, которое понималось как «угоняющее быков» и женского божества со змеями, что составляет прямую аналогию Гераклу с быками Гериона и его змееной супруге в скифской легенде [Миллер, 1887, с. 129]. (К очень важному указанию Фирмика, что оба эти персонажа суть двуединое воплощение огня, нам еще придется вернуться.) По предположению В. Миллера [там же, с. 128], упоминание быков Гериона в Геродотовом изложении скифского мифа отражает тот факт, что Таргитай — божество, атрибутом которого были быки [см также: Толстов, 1948, с. 295]. Думается, однако, что здесь существенно не только упоминание самих быков, но и связь их с Герионом как указание на то, что брак Таргитая со змееной богиней осуществился после победы его над неким чудовищем. Обитающий на крайнем Западе, в месте, где спускается в океан Гелиос, ужасный трицефал Герион есть достаточно очевидное воплощение хтонического мира. И. И. Толстой [1966, с. 236] совершенно справедливо сопоставил указанный мотив версии Г-II с рассказом версии Эп о победе Геракла над Араксом и о последовавшем за ней браке героя с дочерью Аракса Ехидной. Поскольку Аракс — несомненное воплощение водной стихии, которая, как мы видели выше, в скифской мифологии связывалась с нижним миром, мотив победы Геракла над хтоническим чудовищем, лишь предполагаемый для версии Г-II в версии Эп находит прямое отражение²⁵.

Вполне вероятной представляется и гипотеза, что вариант того же скифского мифа является рассказ Страбона (XI, II, 10)

связанный с боспорским культом Афродиты, владычицы Апатура. Он повествует, что, когда на богиню напали некие гиганты, она спрятала Геракла в пещере и заманивала туда поодиночке своих врагов, которых герой убивал. Неоднократно отмечалось, что отраженные в этом рассказе борьба Геракла с чудовищами и участие в этой борьбе богини, обитающей в пещере, перекликаются со скифскими сказаниями о Таргитае и змееной богине [Толстой, 1966, с. 236—237; Артамонов, 1961, с. 65]. Вполне возможно, что рассказ Страбона также принадлежит к циклу сказаний о цивилизаторской деятельности Таргитая-Геркла.

В. Ф. Гайдукевич [1949, с. 212] полагал, что эпитет боспорской богини *Ἀπατούρου μεδέουσα* и название ее святилища *Ἀπατούρου* следует возводить к названию широко распространенного в ионийском мире праздника *Ἀπατούρια*, хотя и отмечал, что именно с Афродитой этот праздник больше нигде не связывался. Действительно, название праздника и эпитет богини очень близки. Но при таком толковании остается все же неясным, почему Страбон для объяснения этого эпитета прибегал к псевдотимологическим выкладкам (он возводил его к корню *ἀπάτη* — «обман»), основанным на сугубо местном предании. Если же этот эпитет являлся осмыслением греческими колонистами местного мифологического персонажа и его туземного имени [см.: Ельницкий, 1960, с. 49], то возможно, что оно реконструируется следующим образом. Как указывалось, скифская змееногая богиня, обитающая в пещере, носила, по всей видимости, имя Апи. Не отражено ли в названии боспорского святилища имя этой же богини [см.: Артамонов, 1961, с. 83], снабженное эпитетом *τιγα* — «быстрый», засвидетельствованным, кстати, в Причерноморье применительно к водному источнику в виде гидронима *Τίγρας* — Днестр [Абаев, 1949, с. 185]? Тогда развернутый скифский теоним должен звучать как *āpituga*, *āratuga* — «быстрая вода», в полном соответствии с законами скифского словообразования, знающего многочисленные примеры инверсии, т. е. помещения определения после определяемого слова [Абаев, 1949, с. 231—235]. В таком случае отождествление этой богини на Боспоре с Афродитой, тогда как, по Геродоту, Апи тождественна Гее, а Афродите соответствует скифская Аргимпаса, может служить лишним доказательством того, что отождествление скифских и эллинских богов в рассказе Геродота осуществлено самим отцом истории, а не отражает традицию, общепринятую в среде припонтийских греков [см. также: Жебелев, 1953, с. 31].

Победа скифского героя над каким-то хтоническим чудовищем, тесно связанным с водной стихией, и присвоение его быков — мотив, обнаруживающий значительную близость к циклу древнеиндийских мифов о победах Индры над различными демонами и об освобождении в результате этих побед водных по-

токов и скота [сводку источников по этому сюжету см.: Venkatasubbiah, 1965]. Недавно опубликованная работа В. Б. Иванов и В. Н. Топорова [1974] продемонстрировала широкое индоевропейское распространение этого сюжета, составными элементами которого выступают: божество нижнего мира, рисующееся зачастую в змеевидном облике; похищение им скота; укрывание его в пещере; поединок этого персонажа с божеством верха, Богом грозы; освобождение вследствие этого поединка вод и скота. Следует отметить, что в скифском мифе этот сюжет как бы дублируется. Кроме косвенных указаний на победу Геракла-Таргитая над водным (хтоническим) чудовищем на освобождение быков, здесь же развернут рассказ об укрывании змееногой богиней в пещере, где она обитает, коней смого Геракла и о возвращении им этих коней, правда, не путем победы в поединке, а ценой вступления в брачную связь (версия Г-II нашей легенды).

Итак, образ Таргитая реконструируется в следующем виде: рожденный от союза Папая и Апи, т. е. от брака неба и земли Таргитая — первый человек скифской мифологии. Как культурный герой он совершает ряд подвигов, в том числе побеждает различных чудовищ, порожденных хтонической стихией. Вступив затем в брак с собственной матерью-землей, он становится отцом трех (двух) сыновей, родоначальников различных ветвей скифского народа. Заслуживает, однако, внимания такая деталь: Геродот не только упоминает Геракла как героя скифской легенды, но и называет его среди семи богов скифского пантеона. Если наличие в скифской мифологии образа первого человека, культурного героя находит самые широкие аналогии в других религиозно-мифологических системах, причисление этого персонажа к богам — черта необычная. Образ первочеловека, как правило, четко отграничивается от пантеона. Не составляет в этом плане исключения и эллинский аналог скифского героя — Геракл, мыслившийся как родоначальник дорян. Хотя, согласно традиции, он и получил бессмертия после завершения земной жизни, он все же воспринимал древними не как бог, а как герой. Поэтому, если Геродот причисляет скифского Геракла-Таргитая к богам, мы вправе предположить, что сущность этого персонажа не ограничивалась функциями первочеловека и культурного героя. Семантика образа Таргитая как божества реконструируется на основании сопоставления комплекса письменных и археологических данных с привлечением сравнительного материала из общерусского мифологического арсенала.

Прежде всего обращает на себя внимание одна деталь в трактованном выше изображении на сосуде из Гаймановых могил. Персонаж, трактуемый мной как Таргитая, представлен здесь в сопровождении слуги, подносящего ему какую-то птицу, скорее всего гуся [Бідзіля, 1971, с. 54]. Момент этот

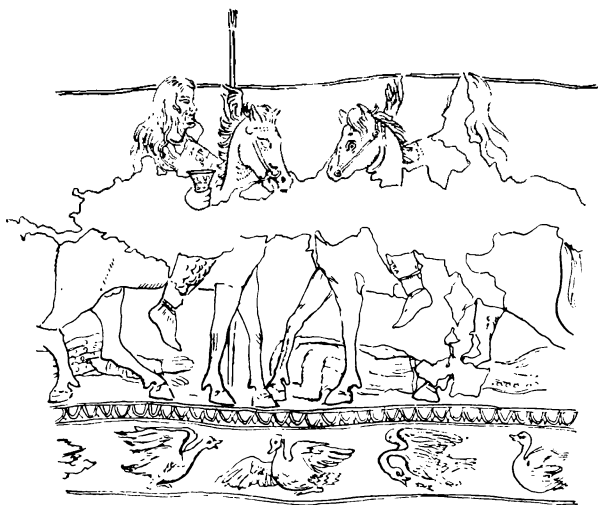


Рис. 6. Ритон из кургана Карагодеуашх

возможно, не заслуживал бы специального внимания и мог рассматриваться как незначительная бытовая деталь, если бы мотив утки, гуся и других водоплавающих птиц не был столь широко распространен в скифском искусстве, преимущественно на предметах, безусловно имевших культовое назначение. Прежде всего следует упомянуть серию ритуальных сосудов, украшенных изображениями плавающих и ныряющих за рыбами уток. К ней принадлежит серебряный шаровидный сосуд из Кульобы, чрезвычайно близкий ему сосуд из кургана Патиниотти, чаши с горизонтальными ручками из Чмыревой могилы. Аналогичные сцены представлены на карагодеуашском ритоне, где они располагаются в виде узкого фриза под известной инвентурной группой (рис. 6). Изображения водоплавающих птиц в большом числе встречаются и на других скифских предметах, ритуальное назначение которых не столь очевидно, — булавках, серьгах, деталях головных уборов. Такое многократное повторение заставляет считать, что образ водоплавающей птицы был в скифском мире устойчивым религиозным символом. Его значение выясняется при привлечении сравнительного материала из других религий индоиранского мира.

Историками религии прочно установлена связь образа водоплавающей птицы с мифом о создании вселенной. Этот сюжет распространен чрезвычайно широко — его ареал включает значительную часть Старого и Нового Света. В большинстве случаев он выступает в виде мотива ныряния за землей, т. е. за материалом для творения мира, в глубь первичной воды — озера, моря, океана [Золотарев, 1964, с. 278—279]. В мифах отчетливо прослеживается участие в этом акте творения двух персонажей: с одной стороны, того, по чьему велению это ныряние

производится, т. е. единого бога в монотеистических религиях или верховного божества в политеистических системах, а с другой стороны — собственно ныряющего, также имеющего божественную сущность, но занимающего в иерархии богов более скромное место. Именно этот последний персонаж и выступает обычно в облике водоплавающей птицы²⁶. А. М. Золотаре [1964, с. 279] локализовал формирование этого чрезвычайно широко представленного мифа в азиатской среде и связывал его распространение с расселением народов монголоидной расы. Свой вывод он обосновывал, в частности, ссылкой на отсутствие этого мотива в Индии. Но в то самое время, когда писалась работа А. М. Золотарева, Э. Шредер предпринял попытку толкования образа водоплавающей птицы в индоиранских религиях. Он пришел к выводу, что в индоиранской религиозной традиции отчетливо прослеживается противопоставление двух образов: водоплавающей птицы, с одной стороны, и хищной птицы (орла, сокола) или орлиноголового грифона — с другой, причем второй символизирует высший мир, мир богов, тогда как первый олицетворяет мир телесный, смертный [Schroeder 1938, с. 17 сл.]. Недавно это толкование было существенно подкреплено Ю. А. Рапопортом на основе привлечения большого числа текстов и изобразительных памятников²⁷. Среди данных источников, отражающих этот комплекс представлений, особенно выразительно указание «Авесты», что закон Ахура Мазды на землю, в мир людей, приносит птица Каршипт («Виде дат», II, 42), которая на основании целого ряда данных, приведенных Ю. А. Рапопортом, может толковаться как птица водоплавающая, в частности утка.

Итак, индоиранская религиозная традиция устойчиво связывает образ водоплавающей птицы с телесным, смертным миром, противопоставляемым в рамках религиозной системы высшему миру, миру богов. Имеем ли мы основания для распространения такой интерпретации на перечисленные скифские памятники, кроме общих соображений о генетическом родстве скифской и прочих индоиранских религий? В этом плане прежде всего показательным, что рассматриваемые скифские изображения украшают ритоны и шаровидные кубки, т. е. сосуды, ритуальное назначение которых тесно связано, как показал еще М. И. Ростовцев [1914, с. 83; 1913, с. 10, прим. 2], с концепцией божественного происхождения царской власти в Скифии. Именно на таких предметах наиболее уместен мотив, символизирующий божество, олицетворяющее земной, телесный мир и властвующий над ним. Еще более показательным сочетание на карагодеуашском ритоне инвеститурной сцены, прямо прокламирующей богоданность царской власти, и мотива водоплавающей птицы. Лишь приняв предлагаемое толкование этого последнего, мы получаем сколько-нибудь убедительное объяснение столь странного на первый взгляд соседства.

Но если скифской религии было присуще такое понимание этого символа, то среди богов скифского пантеона, включающего, как мы видели, персонификацию высшего мира в образе Папая и мира нижнего, хтонического, в образе Апи, мы вправе искать также и воплощение «среднего» мира, мира людей. На эту роль, на мой взгляд, с наибольшим основанием может претендовать именно Таргитай-Геракл. Ему вследствие самого его положения в скифской мифологии свойственна определенная двойственность: как первочеловек, родоначальник земных людей, он неразрывно связан со смертным миром; как сын божественной четы он принадлежит и миру богов. Он выступает как бы посредником, медиатором между высшим миром и миром людей, божественным патроном последнего, и именно в таком качестве может претендовать на включение в пантеон, что мы и находим у Геродота. Водоплавающая птица, столь широко представленная на скифских памятниках и символизирующая именно эту концепцию божества — покровителя телесного мира, должна в таком случае рассматриваться как атрибут, символ именно этого бога, как посвященное ему существо, а в древнейшей основе, возможно, его зооморфное воплощение²⁸. Не случайно в сцене на гаймановском сосуде именно водоплавающую птицу преподносит слуга Таргитаю. Таргитая при таком толковании следует видеть и в одном из всадников сцены на карагодеуашском ритоне, где он представлен в момент вручения власти царю²⁹.

Было бы очень заманчиво подтвердить это толкование образа Таргитая, предложенное на основе анализа изобразительных памятников и привлечения индоиранских параллелей, интерпретацией его имени. Такую попытку я предпринял в опубликованной ранее работе [Раевский, 1972, с. 67] (к сожалению, в этой публикации в транскрипцию иранских слов и в написание греческих имен вкрались досадные опечатки). Имя *Tarçitāos* толковалось мной как *dāg-gaēda (от авест. gaēda, ср.-перс. gēiāh — «телесный, материальный мир») — «владеющий телесным миром». Однако такое толкование встречает ряд фонетических и морфологических трудностей, и в настоящее время я не рискнул бы на нем настаивать, хотя при такой интерпретации имя этого персонажа скифской мифологии точно соответствовало бы его сущности, реконструированной выше.

Исходя из толкования образа Таргитая как персонификации средней плоскости космоса, факт его рождения, которому предшествует существование слитых в брачном союзе неба и земли, можно рассматривать как специфическую интерпретацию космогонического акта. Он аналогичен по семантике ведийской космогонии, трактующей, как было показано в работах, посвященных ее анализу, создание организованной, упорядоченной вселенной как процесс отделения неба от земли и создание посредствующего элемента, занимающего центральное положение в

структуре вселенной [см.: Мелетинский, 1971, с. 96; там же ссылка на предшествующую литературу]. Специфика воплощения этого мотива в скифской мифологии состоит в чисто генеалогической его интерпретации, т. е. в том, что разделение неба и земли трактуется не как результат осознанного действия персонажа-демиурга, а как следствие акта порождения.

Итак, триада Папай — Таргитай — Али может рассматриваться как модель трехчленной, организованной по вертикали вселенной, какой она мыслится во всех индоиранских религиях.

Предложенная интерпретация образа Таргитая находит подтверждение при рассмотрении сущности образов его сыновей, фигурирующих в следующем, третьем горизонте скифской мифической генеалогии, к анализу которого нам предстоит теперь обратиться.

Расхождение между версиями на этом горизонте довольно значительно. Первое различие состоит в том, что в версиях Г-Г-II и ВФ (в последней — при учете уже упомянутой реконструкции, подробно обоснованной ниже) Таргитай-Геракл выступает как отец трех сыновей, тогда как в версиях ДС и Эп только два. Причины этого различия могут быть выяснены лишь после определения мифологической сущности образов этих персонажей. Второе важное различие заключается в том, что в версиях Г-II, ДС и Эп имена самих сыновей Таргитая тождественны названиям возводимых к ним «родов» или «народов», тогда как в версии Г-I между именами братьев-родоначальников и названиями возводимых к ним «родов» нет ни малейшего созвучия³⁰. Это заставляет предположить, что в версиях Г-ДС и Эп внимание к конкретному этиологическому содержанию легенды (т. е. к тому, происхождение какого именно члена скифского общества в ней отражено) отнесено на задний план мифологическую сущность самих персонажей-родоначальников. Поэтому следует обратить особое внимание на версию Г-I, где эта сущность нашла отражение в именах Липоксая, Арпокса и Колаксы.

Уже давно практически общепризнано, что все эти имена суть сложные двукоренные слова, имеющие во второй части общий элемент $-\xi\alpha\iota\varsigma$, передающий средствами греческого алфавита иранское $xšaya$ — «повелитель, владыка, царь». Что касается первых частей этих имен, то исследования В. И. Абаева и Э. А. Грантовского дали достаточно убедительное их толкование, при котором сам мотив рождения трех братьев может рассматриваться как отражение определенной религиозно-мифологической системы. Имя Ἀρπόξαις , по толкованию В. И. Абаева, в первой части имеет корень āgr- , сохранившийся так (без метатезы $\text{rg} \rightarrow \text{gr}$) в древней форме ираноязычного названия Днепра — Δάναπρις («глубокая река») и отраженный в осетинском arǵ — «глубокий» [Абаев, 1949, с. 242—243]. Имя «Арпоксай» трактуется таким образом как «владыка глубин».

Тем же автором было предложено толкование имени Κολάξαις как соответствующего иранскому *Hvar-xšaya — «владыка солнца, Солнце-царь» [Абаев, 1949, с. 243; 1965, с. 39—40]. Эта интерпретация была дополнена Э. А. Грантовским [1960, с. 7—9], предложившим интерпретацию имени Απόξαις из *gīra — «гора» как *Rīra-xšaya — «Гора-царь» (ср. название Рипейских гор). Фонетическая правомочность такого толкования была признана В. И. Абаевым [1965, с. 12].

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» [1960, с. 9]. Это представление находит многочисленные аналогии в религиозных системах индоиранского мира. Следует отметить, что совокупность этих трех зон и составляет тот телесный, видимый мир, персонафикацией которого, согласно моему толкованию, является в скифской мифологии отец трех братьев — Таргитай. Мифические образы отца и трех его сыновей образуют, таким образом, стройную систему. Такое триединое понимание телесного мира в скифской и, шире, в индоиранской мифологии объясняет, между прочим, почему символом этого мира служил именно образ водоплавающей птицы: это единственный представитель земной фауны, обладающий способностью передвигаться *во всех трех стихиях* — по суше, по воде и под водой и, наконец, по воздуху. Именно в этих четырех позициях представлены утки на ритоне из Карагодеуашха. Показательно, что и в «Атхарваведе» отражено представление о «тройном» или «утроенном» гусе (X, 8; ссылка заимствована из упомянутой работы Ю. А. Рапорта). Это скорее всего также связано с толкованием водоплавающей птицы как символа трех зон мироздания.

Однако системный характер представлений, отраженных в скифской генеалогической легенде, не ограничивается соотношением образов Таргитая и его сыновей. Триада Колаксай — Липоксай — Арпоксай при изложенном космологическом ее толковании находит полное соответствие в триаде Папай — Таргитай — Апи. Если первая триада реализует эту трехчленную космологическую модель, так сказать, на низшем уровне, в пределах телесного мира, то вторая охватывает весь космос — не только зримый, телесный, но и высший, мир богов³¹.

Все сказанное заставляет меня принципиально иначе, чем это делалось до сих пор, подойти к оценке этиологического содержания скифской генеалогической легенды в целом, к определению ее места в системе скифской мифологии. Анализ образов легенды в их совокупности приводит к выводу, что легенда эта повествует прежде всего не о сложении этноплеменной или сословно-кастовой организации скифского общества, а 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 мир. Яснее всего это ощущается в версии Г-І, но следы такого понимания улавливаются и в других версиях. Придание же легенде этногонического или социального звучания есть не более частные случаи осмысления этой модели, причем это осмысление затрагивает лишь те мотивы, которые принадлежат третьему генеалогическому горизонту, преимущественно к горизонту IIIб.

Известно, что в архаических обществах, где мифология есть не только порождение реального социального бытия, но и основной инструмент его восприятия и осмысления, религиозно-мифологическая модель мира определяет характер структуры различных социальных и политических институтов, в рично воспроизводится в них³². Лишь при условии, что в конкретные установления и институты, имеющие определенное значение в жизни социального организма, воспроизводят универсальный космический порядок, они, в представлении людей архайского общества, могут выполнять свою функцию, т. е. служить обеспечению социального порядка и благосостояния коллектива [см., например: Топоров, 1973, с. 114]. Это, разумеется, не означает, что вся социально-политическая структура того или иного общества есть продукт сознательной деятельности воспроизведение идеальной модели мира. Сложение этой структуры — объективно-исторический процесс. Речь идет лишь о том, как осознается эта структура самими членами общества.

Именно это моделирование на микрокосмическом уровне структуры макрокосма отражено в последних горизонтах скифской генеалогической легенды. К анализу вопроса, какие именно формы организации скифского общества нашли в этой легенде отражение, мы теперь и переходим. Конкретное этиологическое содержание разных версий при таком понимании легенды может оказаться различным в зависимости от того, в какой сфере бытия реализуется в каждом конкретном случае универсальная модель. Указание на это содержится в названиях «родов» или «народов» и в символике связанных с их происхождением атрибутов.

Начнем с анализа версии Г-І. Выше уже указывалось, что имеются два основных толкования природы отраженного в тройном членении скифского общества — этническое и социальное, и отмечалось, что аргументация сторонников последнего носит более развернутый характер. Этот комплексный характер аргументации не привлекает во внимание А. М. Хазанов, когда, исходя из факта расхождения между Ж. Дюмезилем и Э. А. Грантовским в деталях интерпретации (см. ниже), приходит к выводу, что «такие различия уже сами по себе заста-

ляют усомниться если не в эффективности этимологического метода применительно к столь скудному материалу, как скифский, то по крайней мере в сделанных на его основе выводах» [Хазанов, 1975, с. 49]. «Этимологический метод» никогда не был для Дюмезиля и Грантовского единственным основанием для той или иной интерпретации скифской легенды, а использовался в комплексе с анализом других мифологических элементов, корригированных между собой (символика священных даров, характер атрибутов персонажей и т. д.). К тому же успешное, не требующее ни малейшего насилия включение отдельных этимологических толкований, предложенных независимо от интерпретации всей легенды (например, толкования В. И. Абаевым термина «авхаты» или имен Колакская и Арпокская), в единую систему аргументов авторов, рассматривающих легенду в совокупности ее мотивов, достаточно показательно и взаимно подтверждает полученные выводы. Что касается расхождений между Дюмезилем и Грантовским, то они не дискредитируют их метод, а заставляют внимательно вникнуть в аргументацию обоих исследователей в каждом конкретном случае и выбрать наиболее убедительную.

Одну из первых попыток социальной интерпретации³³ версии Г-Г предпринял А. Кристенсен. Он обратил внимание на характер фигурирующих в ней священных атрибутов и трактовал их как символы четырех социальных групп скифского общества, которым, по его мнению, и соответствуют легендарные «роды», возводимые к сыновьям Таргитая: авхаты (их символ — плуг) суть земледельцы, катиары (ярмо) — воины-колесничие, траспии (секира) — верховые воины, а паралаты (чаша) — цари [Christensen, 1917, с. 137—138]. Он же сопоставлял название рода паралатов с авест. *paḡadāta* — титулом Хушенга, мифического основателя военной аристократии Ирана и первой легендарной иранской династии [там же, с. 140]. Это социальное по характеру четырехчленное деление, по мнению А. Кристенсена, наложилось на трехчленное этническое, и в таком виде легенда служила для обоснования политического господства одного из племен. Именно слияние двух мотивов в рамках одного этимологического предания, как полагал А. Кристенсен, и привело к тому, что два рода — катиары и траспии — возводились к общему предку³⁴.

Предложенный А. Кристенсеном тезис, что скифская легенда повествует о социальном членении скифского общества, нашел широкое признание, хотя его конкретная интерпретация претерпела со временем существенные изменения. Прежде всего, был пересмотрен вопрос о числе родов и соответствующих им священных атрибутов. Ж. Дюмезиль еще в 1930 г. отметил, что число атрибутов должно соответствовать числу братьев-прародителей, и предположил, что плуг и ярмо дублируют друг друга, являясь символом одной — земледельческой — социальной

группы [Dumézil, 1930, с. 123—124]. Аналогичным, по его мнению, было положение с родами, но в то время Ж. Дюмезиль полагал, что их названия в греческой передаче совершенно искажены и не поддаются истолкованию [там же, с. 123] (о более поздней точке зрения Ж. Дюмезиля см. ниже).

Мнение о том, что священные атрибуты отражают трех-, а не четырехчастную структуру, получило дальнейшее обоснование, опирающееся на лингвистический анализ, в работе Э. Бенвениста. Он указал, что в отличие от других предметов, объединенных в тексте Геродота предлогом $\chi\lambda\iota$, плуг и ярмо связаны через $\tau\epsilon \chi\lambda\iota$, что означает более тесное сцепление. Эти два атрибута он сопоставил с фигурирующим в Авесте символом земледельцев — плугом, который определяется там сложным словом типа двандва³⁵. Это слово состоит из двух элементов, один из которых обозначает заднюю часть плуга, собственно предназначенную для пахоты, а другой — переднюю, упряжную часть. Это сопоставление позволило Э. Бенвенисту толковать употребленное Геродотом выражение как точный перевод скифского термина, морфологически весьма близкого авестийскому [Benveniste, 1938, с. 533]. Таким образом, при анализе легенды речь должна идти о трех атрибутах: плуге с ярмом, секире и чаше.

Катиаров и траспиев, также связанных в тексте Геродота через $\tau\epsilon \chi\lambda\iota$ (в отличие от остальных родов, объединяемых предлогом $\chi\lambda\iota$), Э. Бенвенист, однако, трактовал как названия двух этнических групп — земледельцев и кочевников (см. выше стр. 26). Эта непоследовательность была в известной степени устранена В. Бранденштайном, который видит в катиарах и траспиях два названия одного народа и переводит «катиары они же траспии» [Brandenstein, 1953, с. 185]. Мне представляется, что в этом вопросе более прав Э. А. Грантовский [1960, с. 12], полагающий что здесь, как и в названии одного из атрибутов, также передано сложное слово типа двандва. Как мы увидим, такое толкование хорошо согласуется со смыслом этой части легенды.

Толкование А. Кристенсена претерпело существенное уточнение и в другом пункте — в вопросе о соотношении атрибутов конкретными социальными группами. В результате работы Ж. Дюмезиля и Э. Бенвениста, привлеченных обширный сравнительный материал, можно считать установленным, что символика перечисленных в легенде предметов отражает традиционное для индоиранских народов трехчастное социальное членение, причем плуг с ярмом являются символом общинников (земледельцев и скотоводов), секира — военной аристократии, а чаша — жречества. Однако Э. Бенвенист полагал, что этим ограничивается социальный момент в скифской легенде, тогда как Ж. Дюмезиль считал, что сами роды, возводимые к сыновьям Таргитая, соответствуют тому же членению³⁶. В то же время

согласно Ж. Дюмезилю, в Скифии во времена Геродота это членение не существовало реально, а лишь отражало окаменевшую схему³⁷

В советской скифологической литературе, однако, социальное толкование легенды на протяжении долгого времени не находило практически никакого отражения. Лишь в 1960 г. была опубликована работа Э. А. Грантовского, который не только принял такую интерпретацию, но и внес существенный вклад в ее развитие. Привлекая для анализа версии Г-І данные Валерия Флакка, Э. А. Грантовский существенно пополнил доказательство социального толкования легенды. Его работе в самой большей степени свойствен комплексный характер аргументации. Автор сопоставил этимологию названий родов, мифологическую сущность образов родоначальников и характер приписываемых им атрибутов. Что касается сущности образов сыновей Таргитая, то именно в этой работе Э. А. Грантовского получило завершение толкование их как персонификаций трех зон космоса, изложенное выше. При этом Э. А. Грантовский привел сравнительный материал, свидетельствующий, что именно с данным космологическим мотивом связывается сложение тройной сословно-кастовой структуры в индоиранской традиции [Грантовский, 1960, с. 10—11]. В свете сказанного выше этот мотив следует рассматривать как один из случаев моделирования макрокосмической структуры в социальной организации.

Цветовая символика сословно-кастовых групп, столь типичная для индоиранской традиции [см.: Dumézil, 1958, с. 25—26], также, как показал Э. А. Грантовский, нашла отражение в скифской легенде. В версии ВФ отмечается белый от рождения цвет волос Авха (соответствующего родоначальнику авхатов Липоксаю версии Г-І), указывающий на принадлежность этого персонажа к жречеству. Воинам же Колакса присущи атрибуты красного цвета. Не менее показательны другие, отмеченные Э. А. Грантовским детали облика Колакса и Авха, упомянутые в версии ВФ и характеризующие первого как представителя военной аристократии (военные инсинии), а второго — как жреца (специфический головной убор). Свое толкование Э. А. Грантовский подкрепил анализом названчй самих «родов». Термин «паралаты» он, как и ряд авторов до него, возводит к авест. *parađāta* и трактует как обозначение военной аристократии. Существенно, что, по данным Э. А. Грантовского, замена *ḍ* на *λ* в слове *Παραλάται* — не результат ошибки переписчика, как полагали все исследователи, начиная с А. Кристенсена, а фонетическая норма скифского языка [см.: Грантовский, 1970, с. 356; 1975, с. 82]. Для авхатов он принимает предложенную В. И. Абаевым [1949, с. 186] этимологию **vahu-ta* — «хорошие, благие» и рассматривает это наименование как обозначение жречества. Существенным в системе его аргументации является и указание на совпадение порядка старшинства

трех братьев — основателей словно-кастовых групп в скифской легенде и в других вариантах индоиранской традиции.

Система аргументов Э. А. Грантовского может, на мой взгляд, быть несколько дополнена анализом названия рода потомков Арпоксая. Э. А. Грантовский отмечает, что дать названию катиаров и траспиев точное истолкование в настоящее время не представляется возможным, однако упоминает в этой связи, что Полиен (VII, 44, 1) для обозначения скифского социального слоя, противопоставляемого воинам, использовал термин $\gamma\epsilon\omega\rho\gamma\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \iota\pi\kappa\omicron\rho\omicron\rho\beta\omicron\iota$. Он указывает, что этот термин может по общему значению соответствовать катиарам и траспиям, тем более что во втором имени звучит иранское *aspa* — «конь» [Грантовский, 1960, с. 12—13].

Это сопоставление может быть продолжено. Поскольку в скифском языке встречаются и глухие и озвонченные варианты одних и тех же корневых согласных [Абаев, 1949, с. 210—211], начальное *t* в названии траспиев может передавать и *t* и *d*. Ж. Дюмезиль, отказавшийся в последних работах от взгляда на наименования скифских легендарных «родов» как на совершенно испорченные и не поддающиеся толкованию, предложил толковать Τράσπιες как **Dgvāsp(i)ya* — «обладающие стадами сильных, здоровых коней» (от имени авестийского божества *Dgvāspā*, покровительствующего коневодству) [Dumézil, 1962, с. 201]. Такое толкование названия представителей третьей словно-кастовой группы семантически вполне правдоподобно и действительно в общем соответствовало бы второму члену употребленного Полиеном оборота. Однако до сих пор не было обращено внимание на то обстоятельство, что в версии ВФ непосредственно после описания Колакса и Авха упоминается персонаж по имени Дарапс (*Daraps*). Правда, он лишен каких-либо связанных с ним реалий и как бы оторван от предыдущего повествования. Но весь характер интересующего нас пассажа поэмы Флакка свидетельствует, что это своего рода каталогизирующее упоминание имен на единый сюжетный стержень, связанный содержанием поэмы вне зависимости от сюжета использованных источников. Описание Колакса и Авха также ничем не объединены, но заимствование их из одного источника не вызывает сомнений, хотя это нашло отражение лишь в том, что в тексте Флакка их имена непосредственно следуют одно за другим. По этому вполне вероятно, что оттуда же заимствовано и следующее имя — Дарапс. Этимология же этого имени, учитывая характерную для скифского языка метатезу *sp* → *ps*, в частности в словах с элементом *aspa* [Абаев, 1949, с. 213], достаточно прозрачна: это **dāg-aspa* — «владеющий конями», «держатель коней».

Появление в версии ВФ персонажа по имени Дарапс легко объяснимо: так же как вместо Липоксая, прародителя авхатов у Флакка фигурирует Авх, вместо родоначальника траспиев

(resp. дараспов, дараспиев) Арпоксая появляется Дарапс (Дарасп). В то же время следует иметь в виду, что в другом месте поэмы Флакка (VI, 638—640) рядом с Колаксом фигурирует Апр. Это имя тождественно первому элементу имени Арпоксай, но (как и в гидрониме Данаприс) без метатезы рг → гр [см.: Абаев, 1949, с. 242—243]. Ситуация, в которой действуют вместе Колакс и Апр, весьма существенна для реконструкции содержания скифского мифа (см. ниже, стр. 117) и доказывает, что использованный Флакком источник содержал достаточно полное его изложение. Скорее всего, три интересующих нас персонажа назывались там как по именам, так и по прозвищам, обозначающим принадлежность к одной из сословно-кастовых групп: Колаксай-паралат, Липоксай-авх, Апр (Арпоксай)-дарасп.

Упоминание у Флакка в рассмотренном контексте персонажа по имени Дарапс заставляет полагать, что в первом элементе названия «рода» потомков Арпоксая имелся корень *dāg*, и предпочесть предлагаемую этимологию названия траспиев той, которая выдвинута Ж. Дюмезилем, хотя с точки зрения системы сословно-кастовых групп оба толкования практически равнозначны. Основанная на тексте версии ВФ трактовка термина «траспии» к тому же подтверждает близость названия «катиары и траспии» и употребленного Полином словосочетания *κατιάρῳι καὶ ἰπποφόροισι*, так как греческое *ἰπποφόρος* является точной калькой восстановленного скифского **dāg-aspa*. Это позволяет с большей уверенностью говорить, что употребленное Полином выражение представляет точный перевод скифского *Κατιάρῳι τε καὶ Τράσπιες*, являвшегося, видимо, в Скифии устойчивым социальным термином для обозначения третьей, нижней, сословно-кастовой группы. Это предположение подтверждается и сопоставлением обоих выражений с авестийским обозначением этого сословия *vāstrya-īšuyant* («Ясна», XIX, 17; «Висперед», III, 2; «Видевдат», V, 28), где второй элемент очень близок по значению второму элементу греческого и, если принять предложенное толкование, скифского словосочетаний.

Конечно, для окончательного утверждения, что «земледельцы и коневоды» Полиена есть не что иное, как перевод Геродотовых «катиаров и траспиев», необходимо выяснить значение слова *Κατιάρῳι*. Однако оно остается пока неясным. Ж. Дюмезиль при толковании этого слова исходил преимущественно из религиозно-типологических сопоставлений. По его наблюдениям, в индоевропейских религиях покровителями скотоводства выступают, как правило, два божества, одно из которых выполняет функции патрона коневодства, а другое — охранителя крупного рогатого скота. Поэтому название *Κατιάρῳι* Ж. Дюмезиль возводит к **śahṅa* — «пастбище» и трактует как **gau-śahṅ-ya* — «имеющие пастбища для быков» или, что, по его собственному утверждению, менее вероятно, как **hu-śahṅa* — «имеющие хоро-

шие пастбища» [Dumézil, 1962, с. 201—202]. Но такое толкование не представляется достаточно убедительным. Сопоставление же с авестийским термином и с употребленным Полиеном словосочетанием заставляет предполагать, что сложный термин *Katīarōi te kai Tráσπιες* состоял из двух элементов, отражавших скорее не семантическую пару «лошадь — бык», «коневодство — разведение крупного рогатого скота», а парную экономическую функцию «земледелие — скотоводство», и в этой сфере искать толкование термина «катиары».

Итак, вслед за Э. А. Грантовским я рассматриваю три «рода» скифской легенды, ведущие свое происхождение от сыновей Таргитая, как три сословно-кастовые группы: паралаты суть войны, в том числе цари³⁸, авхаты — жрецы, катиары и траспии — земледельцы и скотоводы. Иное толкование членения скифского общества, отраженного в легенде, предлагает Ж. Дюмезиль [1962]. По его мнению, первая функция — власть — связана с жреческим сословием и членение скифского общества должно иметь следующий вид: паралаты — жрецы-цари, авхаты — воины (в связи с чем предлагается этимология *Αὐχάται* от **augah* — «сильные»), катиары и траспии — скотоводы. Это расхождение вызывает неприятие Ж. Дюмезилем всей концепции Э. А. Грантовского и гиперкритическое отношение к привлекаемым им источникам — Валерию Флакку и Лукиану (о последнем см. ниже). Между тем схема, предлагаемая Э. А. Грантовским, хорошо подтверждается собственно скифскими материалами (см., в частности, ниже, на стр. 75 об интерпретации версии Г-II) и находит аналогии в сравнительном индоиранском материале, в том числе в индийской системе отношений кшатриев и брахманов. Неприятие ее Ж. Дюмезилем объясняется в значительной степени тем, что он расценивает реконструированную им схему социальной стратификации и ее религиозно-мифологические обоснования в индоевропейской среде как строго каноничные, незыблемые. Между тем если рассматривать эту схему с учетом социально-исторического контекста, то совершенно очевидно, что она, чтобы быть эффективной, должна была определенным образом корректироваться реальными социальными тенденциями в том или ином обществе. Это в первую очередь относится к взаимоотношениям военной аристократии и жречества и к позициям, занимаемым этими сословно-кастовыми группами в социальном организме. Известны примеры, когда даже источники, отражающие одну культурную традицию и сложившиеся в одном обществе, по-разному трактуют вопрос о месте этих групп в обществе в зависимости от того, в аристократической или жреческой среде оформлен данный источник [см.: Пигулевская, 1956, с. 273—274]. Такая тенденция к определенной модификации социальной структуры в рамках традиционной трехчленной схемы была справедливо отмечена А. М. Хазановым [1973а, с. 59], предложившим несколько

моделей развития социальной стратификации на стадии становления и начального существования сословно-кастовой системы. Социально-религиозная система представлений индоевропейцев, в реконструкцию которой работы Ж. Дюмезиля внесли столь существенный вклад, не может рассматриваться как стабильная, догматическая и должна анализироваться с учетом конкретной социальной истории народов — ее носителей [см.: Грантовский, 1970, с. 348].

Итак, этнологическим содержанием версий Г-I и ВФ скифской легенды (горизонт IIIБ) является обоснование трехчленной сословно-кастовой структуры общества, состоящего из военной аристократии, к которой принадлежат и цари, жрецов и свободных общинников — скотоводов и земледельцев. Эта структура моделирует строение вселенной, каким его мыслит скифская мифология. Каждой сословно-кастовой группе и соотнесенной с ней зоне мироздания соответствует определенный атрибут из числа фигурирующих в легенде священных предметов. Земледельцев и скотоводов символизирует плуг с ярмом. Показательно, что сложное слово, употребленное для обозначения этого атрибута, включает два понятия, связанные именно с этой двойной функцией данной социальной группы: собственно пахотная часть связана с обработкой земли, а упряжная — с тягловым скотом и, следовательно, шире — со скотоводством вообще. Воинам соответствует секира. Ритуальные топорики, которые трактуются обычно как регалии определенного социального ранга, широко представлены в скифских комплексах. Заслуживает внимания наличие на ряде экземпляров таких топориков солярных эмблем [Ильинская, 1965, с. 208—209]. Здесь находит отражение двойной символизм священных скифских атрибутов, хорошо прослеживающийся в легенде: в социальном аспекте секира соответствует воинам, в космологическом — их родоначальнику Колаксаю-солнцу. Наконец, чаша должна рассматриваться как жреческий символ и трактоваться как принадлежность ритуала жертвоприношения. Как отмечал уже Ж. Дюмезиль [Dumézil, 1930, с. 119], секира и чаша скифской легенды могут быть сопоставлены с атрибутами кшатры и брахмы, т. е. военной и жреческой функций, в древнеиндийской традиции. Если в качестве атрибутов кшатры выступают колесница, доспех, лук и стрела, т. е. набор оборонительного и наступательного оружия, то атрибутами брахмы являются орудия жертвоприношения (см., например: «Айтарея брахмана», VII, 19) — категория, под которую вполне подпадает скифская священная чаша. Ту же роль играет чаша среди атрибутов разных сословий в «Авесте» [Dumézil, 1930, с. 119—123].

Тот факт, что все священные атрибуты в скифской легенде попадают в руки одного персонажа — мифического первого царя Колаксыя, отражает главенство военной аристократии, и прежде всего самого царя, над другими социальными слоями и

толкование царя как личностного воплощения всего социального организма, олицетворения его триединства [см. также Dumézil, 1941, с. 220].

Такова первая реализация трехчленной космической модели — в сфере социальной организации скифского общества. Однако она представляется не единственной. Версия Г-1 демонстрирует и вторую реализацию той же модели — в сфере политической структуры Скифии. Речь идет о возникновении института трех царей, отраженном в горизонте IV этой версии. Существование в Скифии троецарствия отчетливо засвидетельствовано Геродотом для эпохи скифо-персидских войн, и, судя по отсутствию у него каких-либо оговорок на этот счет, оно продолжало существовать во время посещения Причерноморья отцом истории. В рассказе Геродота происхождение такой структуры скифского царства связано со следующим поколением мифической семьи — сыновьями Колаксия. Наличие этого четвертого горизонта составляет принципиальное структурное отличие версии Г-1 от всех остальных. Однако не вызывает сомнений, что обоснование этого института — еще одна реализация той же идеальной трехчленной космической модели на социально-политическом уровне. Почему же сложение этого института связывалось со следующим поколением и является ли такое его обоснование единственно возможным?

Примеры из других культурно-исторических традиций свидетельствуют, что в тех случаях, когда идеальная модель мира проецировалась одновременно на структуру нескольких социально-политических институтов, в равной степени возможны два пути их обоснования. Иногда каждая конкретная реализация модели мира в социальной сфере обосновывалась ссылкой на особый «мифический прецедент», и таким образом к мифическому генеалогическому древу присоединялись все новые звенья, дублирующие на новом генеалогическом горизонте тот же первичный мотив членения. Именно такое «удлинение генеалогии» отражено в версии Г-1, где к сыновьям Таргитая возводится сложение трехсословной структуры общества, а к сыновьям Колаксия — возникновение института троецарствия. Но возможен и иной путь, когда к одним и тем же мифическим персонажам возводятся функционально различные структуры М. Моле показал, например, что в некоторых версиях иранской легенды о сыновьях Феридуна эти братья мыслятся одновременно и как представители различных социальных функций, и как правители различных частей мира [Molé, 1952, с. 460–463]. Таким образом, один и тот же мифологический мотив обосновывает здесь и социальное, сословно-кастовое, и этнополитическое деление мира.

Однако та же традиция о Феридуне пользуется иногда и методом «удлинения генеалогии», дублирования мотива В «Шахнаме», например, наряду с тремя сыновьями Феридуна

фигурируют два его брата, т. е. имеется еще одна триада, правда без каких-либо указаний на семантику этого членения.

Тернарные структуры, соотносимые с той же трехчленной космической моделью, прослеживаются в различных сферах социально-политической организации скифского общества. Кроме сословно-кастовой стратификации общества и института троецарствия в этом смысле представляет интерес отмеченный Геродотом (IV, 68) факт, что среди скифских гадателей три считались главными. По вполне правдоподобному мнению А. М. Хазанова [1975, с. 43], данный факт может свидетельствовать о том, что и эта социальная категория была организована в соответствии с трехчленной моделью.

Как мы видели, кроме версий Г-I и ВФ о сложении трехчленной структуры общества повествует и версия Г-II скифской легенды. О каком членении идет речь в этом рассказе, иными словами, каково его этиологическое содержание? На первый взгляд, этот вопрос наиболее ясен, так как, согласно рассказу Геродота, здесь речь идет о происхождении трех различных народов, и поэтому этническая интерпретация именно этой версии скифской легенды кажется наиболее оправданной. Между тем очевидность эта, как представляется, обманчива.

В литературе уже отмечалось, что рассказ версии Г-II о происхождении от общего предка трех неродственных народов: агафирсов, гелонов и скифов — скорее всего не отражает исконного содержания скифского мифа и является следствием его греческой обработки [Граков и Мелюкова, 1954, с. 43]. Действительно, этногонические предания как составная часть мифологии складываются обычно в одноэтнической среде и самостоятельны у каждого народа. Возведение неродственных народов к общему предку в рамках одной легенды становится возможным тогда, когда легенда эта утрачивает свое первоначальное этиологическое содержание. Прежде всего это происходит в тех случаях, когда конкретная историческая ситуация, в которой складывалась легенда, коренным образом изменилась и забыта. Яркий пример этому мы находим в иранской традиции, где к сыновьям Траетаоны-Феридуна первоначально возводились иранцы и туранцы — две ветви ираноязычного населения, осознававшие, хотя и ограниченно, свое этногенетическое единство. Позднее, когда ираноязычный кочевой «туранский» мир исчез с исторической арены, древняя легенда была переосмыслена в соответствии с новой исторической реальностью и в «туранцах» стали видеть тюрок. Аберрация в понимании этногонической легенды может быть вызвана и иными обстоятельствами: проникновением этой легенды в иноэтническую среду, для которой этиологическое содержание предания чуждо.

Популярность в Скифии именно версии Г-II легенды, нашедшая отражение в многократном воспроизведении ее сюжета на сосудах (см. выше), свидетельствует, что эта версия играла

значительную роль в идеологии скифского общества. Такая роль предания, повествующего о взаимоотношениях скифов с гелнами и агафирсами, была бы оправдана лишь в том случае, если бы это предание было призвано обосновать идею политического господства первых в рамках единого политического образования. Однако данные Геродота категорически отрицают политическую зависимость агафирсов и гелонов от скифов. Можно было бы объяснить такое несоответствие изменение политической ситуации в Причерноморье, если бы не то обстоятельство, что и версия предания, повествующая об общем происхождении скифов, агафирсов и гелонов, и описание политических отношений между ними содержатся в одном и том же источнике — Скифском рассказе Геродота. Это заставляет предположить, что в данном случае имела место вторая из названных причин искажения легенды, т. е. что возведение трех народов к общему предку — следствие греческой обработки легенды. Не случайно гелоны и агафирсы фигурируют в наиболее эллинизированных версиях Г-II и Эп, в которых даже главным героем выступает в облике эллинского Геракла. Первоначальное содержание этих версий было, видимо, иным, но для его реконструкции мы располагаем весьма скудными данными, так как в отличие от версии Г-I здесь не сохранились исконные названия тех «ветвей» скифского народа, которые возводятся к братьям. О том, в какую именно сферу проецировалась в данном случае та же трехчленная модель, т. е. о происхождении какого института эта версия повествовала, мы можем судить лишь по фигурирующим в ней атрибутам и по факту популярности изображений на ее сюжет в Скифии IV в. до н. э.

Согласно рассказу Геродота, в этой версии в качестве священных атрибутов, аналогичных по месту в сюжете плугу с ямом, секире и чаше версии Г-I, выступают лук и пояс с чашей на конце пряжки. Принадлежность лука к сфере военного бытия не вызывает сомнений. А. И. Мелюкова отметила в свое время, что в тексте Геродота для обозначения пояса употреблено слово *ζωστήρ*, обозначающее защитный, панцирный пояс [Мелюкова, 1964, с. 74]. То, что здесь речь идет именно об этом предмете, подтверждается и вытекающей из содержания легенды трудностью операции опоясывания, требующей определенной навыка или специальной сноровки. Лук и пояс Геракла в легенде Г-II символизируют, таким образом, оборонительное и наступательное оружие и сопоставимы с атрибутами кшатры упомянутой выше индийской традиции. Заслуживает внимания то, что среди предметов, доставшихся скифским царям от их божественного предка, здесь фигурирует и чаша, которая в версии Г-I бесспорно связана со жреческой функцией. При этом значение чаши в версии Г-II качественно отличается от того, которое имеют лук и пояс. Умение натянуть лук и опоясать поясом составляет сущность испытания, призванного выявить

из трех братьев того, кто достоин стать царем. Роль чаши в этом испытании пассивна: она достается победителю как бы автоматически вследствие его победы в *воинском* испытании.

Сопоставление сущности испытания, описанного в версии Г-I, с тем, которое составляет сюжетное ядро версии Г-II, выявляет интересные различия между ними. В версии Г-I три священных атрибута соответствуют трем социальным категориям, а принадлежность каждого из братьев к одной из этих категорий подразумевается. Цель испытания состоит в том, чтобы определить, какой из этих социальных групп принадлежит главенство в обществе, но само испытание лишено «профессиональной» окраски. В версии Г-II мы видим обратную расстановку акцентов. Здесь испытание явно призвано выявить, кто из братьев является носителем военной функции, само главенство которой над двумя другими как бы признается а priori. Таким образом, версия Г-II скифской легенды, повествующая о происхождении скифских царей от того из братьев, который в испытании доказал свою принадлежность к воинам, служит прямым опровержением тезиса Ж. Дюмезиля о скифских царях как представителях жреческой функции и подтверждает схему, отстаиваемую Э. А. Грантовским. Персонаж, доказавший, что он принадлежит к сословию воинов, получает право на престол и, как приложение к нему, жреческий атрибут — чашу и право на отправление жреческих функций. Сам характер испытания, таким образом, прямо отражает связь его с социальной стратификацией скифского общества и показывает, что оно не имеет никакого отношения к взаимоотношениям скифов с гелонами и агафирсами, которые появились здесь лишь в ходе эллинизации легенды.

При анализе изображения на гаймановском сосуде я отмечал наличие в этой композиции двух самостоятельных предметов, служащих для разделения двух частей фриза и обрамляющих центральную сцену, — горита с луком и бурдюка. Представляется, что функционально эти предметы соответствуют священным атрибутам, фигурирующим в рассматриваемой версии легенды. Лук представлен и в рассказе Геродота и в изображении. Что касается второго предмета, то совершенно очевидно, что чаша выступает в роли жреческого атрибута вследствие той роли, которую она призвана играть при ритуальных, жертвенных возлияниях. В этом смысле бурдюк с вином, выступающим в качестве священного напитка (что подтверждается действием одного из слуг на гаймановской композиции), функционально тождествен чаше. Таким образом, два предмета, изображенные на сосуде из Гаймановой могилы и обрамляющие центральную сцену, в полном соответствии с содержанием легенды отражают двойную функцию царя — военную и сакральную. При таком толковании становится понятным включение их в композицию на правах самостоятельных элементов

как выражающих символизм воплощенного в изображении сюжета. Показательно, что в упомянутой выше традиции, сохранившейся в валлийском обычном праве и демонстрирующей значительную близость к символике скифской легенды, наряду с топором и сошником, которые соответствуют скифским секире и плугу с ярмом, фигурирует котел, замещающий скифскую чашу. Такая замена подтверждает предположение, что функциональной особенностью предмета, которая превращает его в определенный символ, в данном случае является его роль емкости для какой-то жидкости. Чаша, котел и бурдюк в этом смысле — предметы тождественные и взаимозаменяемые.

Итак, этимологическое содержание последнего горизонта легенды в версии Г-II состоит в утверждении идеи примата военной аристократии в сословно-кастовой структуре скифского общества и в обосновании того, что принадлежащие к этой социальной категории цари объединяют в своем лице военные и жреческие функции.

Выше было отмечено, что одна и та же модель может реализоваться в различных сферах социально-политической организации, т. е. к одному и тому же мифологическому прецеденту могут возводиться различные общественные институты. Поэтому следует оговориться, что тот смысл версии Г-II, который выявлен здесь на основании анализа рассказа Геродота и изображений на ее сюжет, не обязательно должен рассматриваться как единственно возможный. Ниже я постараюсь обосновать иное толкование этой версии легенды.

Перейдем к рассмотрению смысла членения, отраженного двух оставшихся версиях легенды: ДС и Эп. Начнем с версии ДС. Здесь имеющийся в нашем распоряжении материал значительно более скуден, чем в рассмотренных выше случаях так как эта версия не содержит никаких данных о символике атрибутов или об облике героев-родоначальников. Мы располагаем лишь названиями «народов», возводимых к двум братьям, — палов и напов. В литературе эта версия привлекала гораздо меньше специального внимания и вслед за самим Диодором воспринималась как этногонимическая. Представляется, однако, что этимология представленных здесь названий также свидетельствует о социальном их значении; это позволяет сопоставить версию ДС с точки зрения ее семантики с версиями рассмотренными выше.

В. И. Абаев в свое время указал, что название «палы» может быть возведено к скифскому *bala* — «военная сила, дружина» [1949, с. 160]. Что касается названия «напы», то в нем, как представляется, отражено авест. *pāpa*, ср.-перс. *pāp* — «пуповина», а также «сородичи, община»³⁹. Таким образом, деление скифов на палов и напов являет полное типологическое тождество с членением древнеиндийского общества на *кшатриев* и *вайшьев*, так как название последних также возводится к *vis-*

«община». При этом показательно, что некоторые источники, отражающие индийскую традицию, также фиксируют деление общества именно на эти две варны без упоминания брахманов [см. об этом: Бонгард-Левин и Ильин, 1969, с. 167]. Аналогичную ситуацию мы находим в авестийской традиции, знающей наряду с трехчленной сословно-кастовой структурой деление лишь на два социальных слоя: воинов и земледельцев, возводимое к двум братьям — Хушенгу и Вегерду [Christensen, 1917, с. 143—144; Грантовский, 1960, с. 5] ⁴⁰. Вполне допустимо предположить, что именно с почитанием двух братьев-родоначальников, персонажей версии ДС скифской легенды, связано распространение в Скифии изображений греческих Диоскуров [Шульц, 1969], которые воспринимались здесь как воплощение местных мифологических героев, подобно тому как изображения Геракла толковались как представляющие Таргитаю. Социальный характер деления на палов и напов подтверждается и данными Плиния, который при описании народов Средней Азии (подробнее об этом см. ниже) упоминает те же «этнонимы» в несколько ином написании, причем фиксирует весьма интересную традицию об их взаимоотношениях: «Там напеи, как говорят, были уничтожены палаями» (Plin., VI, 50). Этот пассаж, как представляется, в несколько искаженном виде отражает отношения господства — подчинения между палами и напами, их взаимную иерархию, и находит многочисленные аналогии в мифопоэтической традиции разных индоевропейских народов, также повествующей о сложении сословно-кастовой иерархии и связывающей этот процесс с военным поражением представителей подчиненных групп [Littleton, 1966, с. 70].

Итак, последние горизонты различных версий скифской легенды имеют сходное этиологическое содержание — повествуют о сложении сословно-кастовой структуры общества, но отражают принципиально различные традиции, причем различие сказывается как в числе сословно-кастовых групп (три в версиях Г-1 и ВФ, две в версии ДС), так и в употреблении разной социальной номенклатуры. Именно на материале этого терминологического расхождения и различного описания сакрального испытания можно ставить вопрос о принадлежности различных версий легенды разным племенам, вошедшим в состав скифского племенного объединения (о возможности конкретной атрибуции каждой из этих двух традиций см. гл. IV, 1). Что же касается содержания легенды в целом, то оно, как мы видели, во всех версиях отражает единый космологический и космогонический мотив.

Вопрос о параллельном отражении в скифской мифологии двух и трехчленной социальных структур также должен трактоваться в двух планах: формальном и конкретно-историческом. С формальной точки зрения параллельное существование двух выявленных традиций предстает в следующем виде. Обе соци-

альные модели (и дву- и трехчленная) воспроизводят, как было показано, определенные космологические структуры. Рассматривая сословно-кастовую организацию, отраженную в версиях Г-І (ВФ) и ДС, с точки зрения соотношенности ее с реконструированной выше космической моделью, мы видим, что различие между этими двумя традициями состоит в отсутствии версии ДС среднего члена, который на социальном уровне соответствует жречеству, а на космологическом — средней зоне мироздания, персонифицированной в Липоксае, т. е. Горе. Отсутствие именно этого члена находит логичное объяснение, если рассматривать его в свете истории развития древних классификационных систем и связанных с ними древних космологических представлений. А. М. Золотарев [1964] на обширном материале показал, что древнейшие космогонии отражают, в всяком случае в своей основе, дуальную фратриальную организацию родового общества. Этот бинарный классификационный принцип был повсеместно перенесен на понимание всего мироздания. Бинарная структура мыслилась как оппозиция верха низа, неба и земли, богов и людей и моделировалась в самых различных сферах социального бытия [см.: Иванов, 1969]. Однако в дальнейшем классификационные системы усложнялись. Это развитие имело достаточно сложный и разнообразный механизм [о преобразовании бинарных структур в многочленные см., в частности: Иванов, 1972]. Нас в данном случае интересует путь трансформации бинарных структур в тернарные. Эта трансформация могла происходить как путем деления одного из членов бинарной оппозиции, так и путем введения среднего члена, играющего роль посредствующего, связующего звена между двумя крайними [Иванов, 1972, с. 214].

Эта посредствующая роль между двумя полярными, оппозиционными элементами структуры отводится в модели мира именно тому члену, наличием или отсутствием которого различаются версии Г-І и ДС скифской легенды. Посредствующая функция этого члена проявляется как на космологическом, так и на социальном уровне. Жречество в социальном организме мыслится как посредник между людьми и богами, т. е. служит для осуществления общения с верхним миром [Иванов, 1972, с. 217]. В космологическом плане восприятие горы как посредствующего элемента между небом и землей, функционально тождественного мировому дереву, космическому столпу и т. п. свойственно самым различным архаическим культурам. Не случайно обиталище богов и зона их контактов с людьми в многих религиозных системах помещаются именно на горе (ср. Олимп в греческой религии, Синай в Ветхом завете, моты нагорной проповеди и представление о Голгофе в христианстве). Горы считаются местом обитания богов и в индоиранской (в частности, скифской) мифологии [Бонгард-Левин и Гратовский, 1974, с. 46].

Однако введение в модель мира среднего члена не означает отказа от понимания бинарной структуры как основного классификационного принципа. Поэтому даже в рамках одной традиции зачастую обнаруживается сосуществование бинарных и тернарных структур, соотносимых с одной и той же космической моделью в ее дву- и трехчленном толковании.

Переходя от формального аспекта интерпретации факта параллельного существования в Скифии традиций о дву- и трехчленной сословно-кастовой организации общества к аспекту конкретно-историческому, мы видим, что различие между двумя структурами в социальном плане выражается в отсутствии в версии ДС звена, соответствующего жречеству⁴¹. Если изложенное выше толкование мифологического значения образов, фигурирующих в первых горизонтах легендарной генеалогии, верно, то версия ДС демонстрирует в этих горизонтах ту же *трехчленную* модель, что и остальные версии (триада Зевс — Скиф — рожденная землей змееногая дева). Следовательно, двучленность характеризует не всю модель, отраженную в этом варианте скифского мифа, а только ее реализацию на уровне социальной структуры. Поэтому двучленная сословно-кастовая организация скифского общества, нашедшая отражение в версии ДС, не может рассматриваться как свидетельство архаичности этой версии в целом. Речь идет скорее о ломке традиционной трехчленной структуры общества, о замалчивании или даже о попытке отрицания самостоятельной социальной роли жречества и, следовательно, о перегруппировке социальных сил в скифском обществе, идущей вразрез с традицией, о чем еще придется говорить ниже.

Что касается интерпретации исконного этиологического содержания версии Эп, то она практически не может быть осуществлена ввиду отсутствия данных, так как здесь не фигурируют священные атрибуты и не упомянуты «роды» или «народы», названия которых поддавались бы этимологическому анализу. Очевидно, как и в версии Г-II, появление здесь агафирсов, имеющих общего предка со скифами, должно рассматриваться как следствие обработки легенды в античной среде. Следует также отметить структурную близость этой версии с версией ДС (двучленность) и общий для них географический фон (Аракс). Поэтому можно предположить, что та же традиция, которая сохранена Диодором, в искаженном виде отражена и в версии Эп. Однако это не более чем предположение.

Подводя итог проведенному анализу скифской генеалогической легенды, я прихожу к выводу, что ее содержание значительно более универсально и широко, чем это признавалось до сих пор. Легенда эта, на мой взгляд, представляет не набор разновременных, более или менее логично увязанных между собой мотивов, а единое целое, центральный концептуальный миф скифской религиозно-мифологической системы. Этот миф

отражает понимание скифами космического и социального порядка, моделируемого в самых различных сферах социально-политической жизни Скифии.

Рассмотренная под таким углом зрения, эта легенда может расцениваться как типичный образец архаических космологических текстов, для которых, как отметил недавно В. Н. Топоров, свойствен довольно стабильный набор характерных черт. По В. Н. Топорову [1973, с. 119—120], этот набор включает следующие особенности:

«1) Построение текста как ответа (или серии ответов) на вопрос; 2) членение текста, заданное описанием событий (составляющих акт творения), которые отражают последовательность временных отрезков с указанием *начала*; 3) описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к следующему; 5) последовательное движение от космологического и божественного к историческому и человеческому; 6) как следствие предыдущего — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (или хотя бы квазиисторического) ряда; 7) указание правил социального поведения (и, в частности, и редко — правил брачных отношений для членов коллектива и следовательно, схем родства)».

Оценивая с точки зрения этой характеристики проанализированную скифскую легенду, мы видим, что ей свойственны все перечисленные особенности, за исключением первого пункта. При объяснении этого единственного несоответствия следует учитывать, что во всех без исключения версиях скифская легенда дошла до нас в греческой или латинской передаче, т. е. записана представителями иной культурной традиции. В этих условиях при сохранении содержания легенды форма ее легко могла быть искажена. Полное же соответствие остальных пунктов приведенной характеристики структуре и содержанию скифской легенды, с одной стороны, подтверждает правильность толкования ее как текста, отражающего универсальную космологическую модель, а с другой — доказывает достаточную точность античных авторов в передаче скифского мифологического материала. Этот материал, несмотря на фрагментарность имеющих в нашем распоряжении источников, представляет значительную ценность для изучения скифской идеологии. Существенной представляется задача проанализировать конкретные формы существования этой идеологии в соотношении с историей Скифии. По мере возможности решению этой задачи посвящен гл. IV настоящей работы. Прежде чем обратиться к этой проблеме, необходимо рассмотреть некоторые дополнительные компоненты религиозно-мифологической системы скифов, расширить то представление о скифской религиозной модели мира которое мы получили после анализа генеалогической легенды

ТАРГИТАЙ И ТРАЕТАОНА

Остановимся еще на одном моменте, связанном с предложенной выше интерпретацией скифской генеалогической легенды. Как мы видели, одно из центральных мест во всей системе, отраженной в этой легенде, занимает образ Таргитая — первочеловека, божества телесного мира, создателя организованного природного и социального космоса. Учитывая наличие многочисленных схождений в мифологических системах различных индоиранских народов, естественно предположить, что этот персонаж, играющий столь важную роль в скифской мифологии, представлен и в мифах других народов арийской группы, хотя бы среди второстепенных персонажей, так сказать на мифологической периферии. Поиски у других индоиранцев персонажа, исходно тождественного скифскому Таргитаю, не обязательно должны вестись в кругу тех героев мифологии, в характеристике которых ясно ощущается функция первочеловека. Как известно, героев, первоначально выступавших в такой роли, иранская мифология знает несколько [Christensen, 1917; 1934]. Трансформация образов этих героев в ходе эволюции мифологии привела к тому, что в разных случаях мотив первого человека проявляется с различной очевидностью. Поэтому тождество того или иного персонажа индоиранского мифологического арсенала скифскому Таргитаю следует определять не по этому единичному, хотя и достаточно важному, мотиву в его характеристике, а по совокупности различных схождений тех видов, которые охарактеризованы во Введении. К тому же, как мы видели, Таргитай в скифской мифологии — не только первочеловек, но и божество телесного мира.

Представляется целесообразным избрать исходным моментом поиска один из центральных мотивов связанного с Таргитаем мифологического комплекса: мотив рождения у него трех сыновей, младший из которых, победив в ритуальном испытании, получает от отца верховную власть над скифами. Названный мотив находит прямую аналогию в мифологии других иранских народов, где он связан с широко известным персонажем. Этот персонаж играет важную, хотя и не до конца исследованную, роль в древней мифологии, откуда позднее он перешел в

героический эпос. Имеется в виду авестийский Траетаона (Θραεταона), Феридун поздних источников, отождествляемый обычно с древнеиндийским Тритой.

Как и скифский Таргитай, Траетаона-Феридун — отец трех сыновей, младший из которых, доказав свое превосходство над братьями, становится верховным владыкой Ирана. Близость этих мифологем проявляется не только на чисто сюжетном уровне, но и в функциональной характеристике персонажей. М. Моле, проанализировав различные версии легенды о сыновьях Феридуна, выявил в их образах черты представлений о трех социальных функций (по терминологии Ж. Дюмезиля), т. е. в конечном счете родоначальников трех сословно-кастовых групп. Он же отметил близость этого мотива к скифской легенде, трактуемой в социально-символическом плане [Molé, 1952]. Учитывая упомянутое выше характерное для индоиранских представлений единство социального членения и символизма трех зон мироздания, сыновей Феридуна как основоположников трехчленной сословно-кастовой структуры следует связывать с тем же космическим символизмом, который выше был проанализирован применительно к скифской легенде. Это заставляет рассматривать Траетаону-Феридуна как персонаж, выступающий, подобно скифскому Таргитаю, в роли отца трех сыновей, персонифицирующих различные зоны мироздания. Сюжетное и функциональное совпадение скифского и общеиранского мифа проявляется в этом достаточно ясно. Можно было бы объяснить это сходство широким распространением сюжета о трех соперничающих братьях и воздержаться от каких-либо предположений о тождестве рассматриваемых персонажей. Однако близость между ними не ограничивается названным мотивом, а проявляется во многих связанных с Таргитаем и Траетаоной представлениях и сюжетах.

Выше уже отмечалось, что упоминание в связи с Таргитаем быков Герiona имеет смысловую нагрузку и отражает определенную черту его мифической биографии. Тождественный мотив прослеживается в биографии Траетаоны. Он — победитель трехглавого (прямая параллель трицефалу Гериюну) дракона Ажи-Дахака (Яшт V, 34; IX, 14; XV, 24; XVII, 34), освобождающий в ходе осуществления этого подвига его жен, семантически тождественных мифическим коровам [Widengren, 1965, с. 45—46]. Победа над трехглавым чудовищем и освобождение быков упоминаются и в мифе об индийском аналоге Траетаоны — Трите («Ригведа», X, 8, 8; 48, 2). Показательно, что у ряда современных исследователей этот мотив вызывает ту же ассоциацию, которая возникла у Геродота при знакомстве со скифскими мифами: его сравнивают с победой Геракла над Героном [Reichelt, 1911, с. 96; Keith, 1925, с. 127].

В индийских источниках имя Триты часто сопровождается эпитетом *Артыаһ*, что обычно трактуется как указание на его

связь с водной стихией. Этот мотив может быть сопоставлен с характеристикой Таргитая, рожденного водной богиней.

Указание на близость Таргитая к индоиранскому Траетаону-Трите обнаруживается и в скифском изобразительном материале. Среди росписей склепа № 9 некрополя позднескифской крымской столицы имеется композиция, на которой представлен всадник с копьем, а правее и выше — две собаки, нападающие на кабана [см.: Шульц, 1947, рис. 7]. Сюжетное единство всей этой композиции представляется бесспорным. Как отмечалось во Введении, предлагавшееся толкование этого изображения как эпизода из жизни похороненного в склепе человека не может быть принято. Происхождение этого мотива следует искать в мифологии. Аналогии ему обнаруживаются в иранских памятниках, в частности на цилиндрических ахеменидских печатях. Так, на цилиндре из собрания Британского музея (№ 89144) представлен человек в «скифской» одежде, поражающий копьем кабана. Оседланный конь стоит рядом [см.: Wiseman, 1958, табл. 111]. На печати из коллекции П. Моргана изображен кабан, нападающий на человека, который держит в руке копье. У ног человека — собака. Наверху в поле печати — Ахура Мазда, благословляющий охотника, что лишний раз подчеркивает религиозный характер сюжета [Pogada, 1948, т. I, с. 101; т. II, табл. СХХV, рис. 831]. Близкий сюжет воплощен на надгробном рельефе, хранящемся в Стамбульском археологическом музее и относимом Р. Гиршманом к кругу греко-персидского искусства [Ghirshman, 1964, рис. 442]. Здесь представлен всадник, сопровождаемый оруженосцем и двумя собаками, копьем поражающий под деревом дикого кабана.

Приведенные аналогии свидетельствуют об общеиранском характере сюжета, легшего в основу скифской росписи, а объяснение его обнаруживается в индийских источниках, где он связан с тем же Тритой. В «Ригведе» упоминается подвиг этого персонажа, который при поддержке Индры (ср. изображение Ахура Мазды на печати из собрания П. Моргана) поразил демона в образе дикого кабана копьем с металлическим наконечником («Ригведа», X, 99, 6).

Наконец, еще одно подтверждение близости образов Таргитая и Траетаоны-Триты мы находим в Скифском рассказе Геродота. По свидетельству историка, Скифия имеет четырехугольные очертания, причем длина приморской стороны этого четырехугольника (20 дней пути) равна длине стороны, идущей от моря в глубь материка (Herod., IV, 101). Это утверждение иногда понимается исследователями буквально, как отражение истинных размеров и конфигурации Скифии. Такое толкование представляется, однако, не вполне убедительным. Дело даже не столько в том, что попытка соотнесения этого пассажи с реальной географией и определения на карте границ «скифского четырехугольника» выводит сторонников такого

толкования далеко за пределы истинного ареала памятников, сколько-нибудь оправданно соотносимых со скифами [Блаватский, 1969, с. 30—31], сколько в том, что тезис о четырехугольной равносторонней Скифии обращает на себя внимание своей нарочитостью, искусственностью и поэтому возникает сомнение, что он отражает географическую реальность. Это отмечал Б. Н. Граков, писавший, что «строго геометрическое построение фигуры страны и равенство всех ее границ не позволяют серьезно оперировать с таким представлением» [Граков, 1971, с. 15]. Еще ранее Э. Миннс отмечал, что «скифский четырехугольник» есть искусственное построение, не столько географическая реальность, сколько «шахматная доска для разыгрывания партии между Дарием и скифами» [Minns, 1913, с. 27]. Есть, однако, основания полагать, что деталь эта — не изобретение Геродота и не элемент рассказов о скифо-персидской войне, а мотив, связанный со скифской мифологией. На эту мысль наводит прежде всего то обстоятельство, что точную аналогию ему мы находим в мифической географии «Авесты». Согласно «Видевдату» (I, 17), четырехугольные очертания имела страна Вагепа, четырнадцатая из созданных Ахура Маздой стран, знаменитая прежде всего тем, что она является родиной Траетаоны. Место рождения двух персонажей, близость которых я стремился доказать, имеет, таким образом, в представлении скифов и почитателей «Авесты» сходную характеристику.

Сам мотив четырехугольной страны проясняется в свете функциональной характеристики, присущей Таргитаю как владельце телесного мира и как персонажу, рождение которого знаменует формирование упорядоченной, организованной вселенной. Равносторонний четырехугольник есть простейшая модель организованного мира⁴². Эта модель находит выражение в общераспространенных представлениях о четырех сторонах света, хорошо известных, например, древнеиндийской традиции [см. Kirfel, 1920, с. 17*, 19*, 10—11]. С тем же мотивом связаны и локапалы индийской мифологии — хранители мира, которых первоначально было именно четыре и которые соотносились с главными странами света; лишь позднее число их возросло до восьми за счет включения промежуточных направлений горизонта [Sircar, 1972; Васильков, 1974, с. 151—155]. О том, что концепция четырех сторон света была присуща скифскому пониманию мира, говорит и форма известного наверху с Лысой горы (рис. 7), четыре рожка которого, украшенные фигурками животных (волков?), по убедительному толкованию Б. Н. Гракова [1971, с. 83], «символизируют степь и землю с четырьмя сторонами света». Приведенные данные, как представляется, позволяют утверждать, что Геродот попытался приложить к реальной карте Скифии своего времени мифологическую по происхождению характеристику, возникшую значительно ранее и скорее всего в иных географических условиях. В то же время

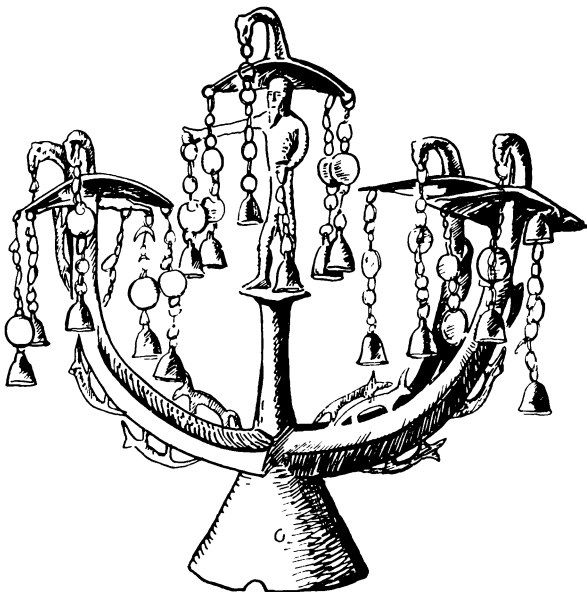


Рис. 7. Бронзовое навершие с Лысой горы

сходство описания родины Таргитая Скифии и характеристики страны, где родился Траетаона, служит дополнительным аргументом в пользу отождествления этих персонажей.

Как соотносится гипотеза об их тождестве с ономастическим материалом? Если рассматривать отраженные в источниках имена этих персонажей как единственные и постоянно за ними закрепленные, то ономастических соответствий между ними не обнаруживается (высказанное мной ранее [Раевский, 1971а, с. 278] мнение о тождестве этих имен сейчас представляется мне ошибочным). Но если трактовать их как эпитеты и вникнуть в стоящую за ними характеристику персонажей, то это открывает новые возможности для отождествления самих героев. Х. Бартоломе, анализируя структуру имени Θγαελαοπα, указывал, что, хотя образование его остается не до конца ясным, можно с уверенностью говорить, что оно возводится к основе θrita [Bartholomae, 1904, с. 799—800; ср. имя его индийского аналога]. Θrita же означает порядковое числительное «третий». Такое имя персонажа может отражать представление, что связанная с ним зона мироздания — третья по порядку в истории сложения космоса. Это же имя может рассматриваться как восходящее к образованному от числительного прилагательному — «тройной», «тройственный». Это вполне согласуется с предложенным выше толкованием образа Таргитая как триединого воплощения телесного мира. Гипотеза о тройственной сущности Траетаоны находит подтверждение в изобразительном мате-

риале: на одном из ахеменидских цилиндров представлено единоборство кабана с тремя мужскими персонажами, держащими в руках одно копые [см.: Brentjes, 1967, рис. 52]. Такая странная трактовка представляется вполне объяснимой, если мы предположим, что здесь воплощен тот же мотив поражения демона-кабана Траетаоной-Тритой, который охарактеризован выше, но в изображении подчеркнутая триединая сущность этого мифического персонажа.

Рассмотренный материал не только демонстрирует целую цепь соответствий между образами скифского Таргитая и иранского Траетаоны-Триты и между связанными с ними мифологическими циклами, но и, на мой взгляд, проливает дополнительный свет на семантику этого последнего, выявляя в нем полузабытые черты божества — владыки телесного мира в его триедином воплощении. В этой связи показательно, что на протяжении многих веков существования средневекового персидского государства идея законности власти той или иной династии доказывалась возведением ее к Феридуну [см., например Бертельс, 1960, с. 187—188], что составляет прямую аналогию скифской традиции, возводящей царский род к Таргитаю (с этой особенностью скифской политической идеологии см. также гл. IV, 3 настоящей работы).

«ГЕСТИЯ, ЦАРИЦА СКИФОВ»

Рассматривая скифскую религиозно-мифологическую систему, мы не можем обойти вниманием божество, занимавшее, по свидетельству Геродота, ведущее место в скифском пантеоне,— богиню Табити. Решение вопроса о ее функциях, равно как и о причинах ее главенствующего положения, явилось бы существенным звеном на пути реконструкции скифской религии, а тесная связь культа этой богини с институтом царской власти, со всей очевидностью отраженная в труде Геродота, позволяет полагать, что выяснение семантики ее образа значительно дополнит наше представление о характере связи религиозного и социально-политического моментов в идеологии скифского общества.

Из всех античных авторов лишь Геродот сообщает какие-либо сведения о Табити. Кроме того, она названа у Оригена (с. Cels., VI, 39), который, однако, ничем не дополняет данные Геродота. Данные эти при всей их краткости достаточно существенны. Они едва ли не значительнее тех, которыми мы располагаем о любом другом божестве скифского пантеона, что хорошо согласуется с утверждением самого Геродота о верховном положении Табити в иерархии скифских богов.

Богиню эту под ее скифским именем или под именем ее греческого эквивалента — Гестия — Геродот упоминает трижды. При перечислении богов, которым поклоняются скифы, он указывает, что Гестию они чтут «выше всех (μάλιστα)», и добавляет, что по-скифски она именуется Табити (Ταβίτι) (IV, 59). В другом месте Геродот сообщает, что «если скифы желают принести особо священную клятву, то обычно клянутся царскими Гестиями (τὰς βασιλείας ἱστίας) и что ложная клятва такого рода навлекает недуг на скифского царя (IV, 68). Наконец, в рассказе о скифо-персидской войне историк приводит гневный ответ царя Иданфирса Дарию, посмевавшему назвать себя его «владыкой»: «Владыками своими я признаю только Зевса, моего предка, и Гестию, царицу скифов (Δεσπότας δὲ ἐμοὺς ἐγὼ Δία τε νομίζω τὸν ἐμὸν πρόγονον καὶ Ἰστίην τὴν Σχυθέων βασιλείαν μόνους εἶναι)» (IV, 127).

Приведенные свидетельства Геродота неоднократно привлекали внимание исследователей, предпринимавших попытки интерпретации интересующего нас образа (обзор старой, преимущественно зарубежной литературы содержится в статье: [Geisau, 1932]; из работ советских исследователей см. прежде всего [Жебелев, 1953] и [Артамонов, 1961]). Представляется, однако, что возможности толкования этих свидетельств далеко не исчерпаны. Предлагаемая ниже интерпретация образа Табиты опирается на обоснованную во Введении методику сопоставления сведений античных авторов с иконографическим материалом и с общеарийскими религиозно-мифологическими параллелями, которая позволяет существенно расширить, а частично пересмотреть предлагавшиеся толкования.

Интерпретация образа Табиты требует в основном ответа на три вопроса: каковы ее основные функции в скифской мифологии и культуре; какова причина ее главенствующего положения в скифском пантеоне и в чем оно проявляется; какова природа связи ее культа с царской властью.

Систематизируя содержащуюся у Геродота информацию об интересующем нас персонаже, мы можем свести ее к следующим тезисам:

- 1) эта богиня занимает главенствующее положение в скифском пантеоне;
- 2) по-скифски она называется Табити;
- 3) по каким-то причинам она отождествлена Геродотом с олимпийской Гестией;
- 4) она именуется «царицей скифов»;
- 5) она тесно связана с кругом представлений о царской власти. Клятва «царскими Гестиями» — высшая клятва скифов. Табити-Гестия имеет непосредственное влияние на благополучие и процветание царя;
- 6) она обладает некоей множественностью («царские Гестии»).

Существующие толкования этого образа базируются прежде всего на факте отождествления Табиты с олимпийской Гестией. Общеизвестно, что на Олимпе Гестия выступает прежде всего как богиня домашнего очага. Именно эта ее функция абсолютным большинством исследователей расценивается как основание для отождествления ее со скифской Табитой. По их мнению, для кочевников, какими являлись скифы в эпоху Геродота, очаг, горящий перед каждым жилищем, не только являлся источником благосостояния и здоровья [Geisau, 1932, стб. 1880] и поэтому «служил предметом почитания в каждой скифской юрте» [Жебелев, 1953, с. 33—34], но и был воплощением семейной и родовой общности [Артамонов, 1961, с. 58]¹. Такое толкование сущности образа Табиты подтверждают принятой этимологией ее имени. Скифское *Tabiti* возводится к др.-иран. *tarayati* — «согревательница». По мнению В. И. Абаева, это может слу-

жить свидетельством того, что «Геродот был близок к истине, отождествляя Табити с греческой Гестией, богиней домашнего очага» [Абаев, 1962, с. 448].

Функцией Табити как богини очага ряд исследователей объясняет и главенство ее в иерархии богов и связь с царской властью, поскольку, будучи покровительницей каждого очага, она тем самым выступает и в роли охранительницы очага царского, олицетворяющего «единство всего племени, культ которого связывался с царским домом» [Артамонов, 1961, с. 58]. По мнению М. И. Артамонова, «только этой связью Табити с царским домом можно объяснить представление о ней как о „Царице скифов“, как о верховной богине всего племени» [там же, с. 58—59] ².

Разумеется, не приходится оспаривать толкование греческой Гестии как богини домашнего очага. Однако предположение, что эта ее функция явилась для Геродота единственным основанием при отождествлении Гестии и Табити, требует, на мой взгляд, пересмотра. Что же касается приведенного объяснения главенства Табити в пантеоне скифов и характера связи ее с царским домом, то оно представляется искусственным, а в определенной степени, как я попытаюсь показать ниже, и прямо противоречащим данным источников. Мне уже приходилось останавливаться на том, насколько всесторонне и глубоко проникнул Геродот в скифские верования, предпринимая отождествление скифских богов с богами эллинского пантеона, и насколько разносторонне освещает такое отождествление сущность скифских религиозных персонажей [Раевский, 1971а, с. 271—274]. Это заставляет пристальнее присмотреться к культу Гестии в Греции и попытаться таким путем полнее выявить характер скифского божества.

Исследователи давно обратили внимание на определенную двойственность отношения эллинского мира к Гестии. В официальной религии греческих государств эпохи расцвета Гестия выступает преимущественно в роли богини домашнего очага и занимает далеко не самое видное место. Совершенно иная картина вырисовывается из анализа литературных свидетельств об этой богине. Здесь последовательно и настойчиво подчеркивается определенное первенство Гестии среди других богов (сводку этих данных см., например: [Farnell, 1909, с. 345—347]). Это первенство находит отражение уже в эллинских теогонических мифах, согласно которым Гестия — *первородная* дочь Кроноса и Реи, старшая сестра Деметры, Геры, Аида; Посейдона и самого Зевса, т. е. богов, занявших ведущее место в олимпийской иерархии (Hes., Theog., 448—452; Apollod., I, 1, 5). Ее первенствующее положение находит отражение и в других источниках. По свидетельству Пиндара (Nem., 11), из всех богов ей поклоняются в первую очередь. С упоминания Гестии начинают все молитвы. Совершенно особое место занимает она во всяческих

жертвоприношениях. В XXIX Гомеровом гимне, например, читаем (курсив мой.— Д. Р.):

...у людей не бывает
Пира, в котором бы кто, при начале его, возлиянья
Первой тебе и последней не сделал вином медосладким.
(Пер. В. В. Вересаева)

Эта же традиция начинать жертвоприношения именно с Гестии нашла отражение у Платона (Срат., 401d). Подобные указания есть и у других авторов (Софокла, Аристофана). Наконец, необходимо отметить, что Эврипид (Phaeth., фр. 781, строка 55) обращается к Гестии не как к богине очага, а как «владычице огня» (*ἡ πύρρος δέσποινα*, т. е. огня вообще)³.

Анализ приведенных свидетельств позволяет сделать вывод, что эллинский мир сохранил указания как бы на два «варианта» почитания Гестии, скорее всего отражающие два хронологических этапа развития ее культа. В классическую эпоху богиня эта приобрела специализированный облик божества домашнего очага. Роль очага как воплощения идеи социального единства в период высокого развития государственности уже не могла быть слишком значительной (хотя рудименты такого его понимания в эллинском мире прослеживаются). Отсюда скромная роль Гестии в официальных греческих культах этого времени. Литературные же источники сохранили воспоминание о более ранней ступени развития ее образа, когда она выступала в качестве старшей среди богов, богини огня, различными функциями которой были роли божества домашнего очага, жертвенного огня (а следовательно, и молитвы), и наконец олицетворения единства определенного социального организма.

Именно этот ранний пласт культа Гестии обнаруживает родственное сходство с почитанием огня у индоиранских народов прежде всего с ведическим культом Агни [ср.: Keith, 1925, т. I с. 625—626]. Сходство это касается как сущности образов почитаемых божеств, так и различных элементов связанного с ними ритуала. Один из основных богов ведического пантеона, «поставленный во главе» («Ригведа», I, 1), Агни олицетворяет огонь в самых различных его проявлениях, в том числе небесный огонь, огонь домашнего очага, жертвенный огонь. Как божество жертвенного огня Агни осуществляет передачу жертв от людей богам, т. е. выступает в роли посредника между миром богов и земным миром. Отсюда неразрывная связь его с всяческими жертвоприношениями, перекликающаяся с отмеченной выше особой ролью Гестии в жертвоприношениях. Упоминание Гестии в начале и в конце всякой молитвы и жертвоприношения также находит аналогию в каноническом упоминании Агни в начале и в конце ритуального перечисления богов «Ригведе» [Dumézil, 1966, с. 317—318]. Этот канон отражает сама структура «Ригведы»: она открывается гимном, посвящен-

ным Агни, с упоминания его начинается и ее заключительный гимн [Елизаренкова, 1972, с. 270]. Таким образом, культы ведического Агни и олимпийской Гестии (последний в его архаических проявлениях) демонстрируют не только сходство, но и прямое тождество многих основных элементов.

Отмеченные сходжения наблюдаются не только при сопоставлении ведического и эллинского образов. Аналогичные особенности почитания огня с большей или меньшей степенью полноты прослеживаются в религии древних иранцев, для которых культ огня — один из центральных [см.: Kramers, 1954], римлян [Dumézil, 1966, с. 305—321], хеттов [Иванов, 1962], славян [Иванов, 1969а] и т. д. 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. Если принять этот тезис, то среди олимпийских богов мы не найдем ни одного, который бы с большим основанием мог рассматриваться как дальнейшее развитие на эллинской почве образа общиндоевропейского божества огня, чем Гестия.

Приведенное толкование олимпийской Гестии имеет как сторонников, так и противников, причем последние аргументируют свою точку зрения ссылкой на скромную роль Гестии среди олимпийских богов и на значительную ее специализацию в роли божества очага, якобы противоречащую ее интерпретации как божества огня вообще [см., например: Farnell, 1909, с. 357—363]. Так, Л. Р. Фарнелл полагает, что в Греции в качестве божества огня скорее мог выступать Гефест. Однако этого бога характеризует не меньший уровень специализации, сам характер которой — бог-кузнец, бог-ремесленник — значительно более далек от тех функций, которые исходя из сравнительного материала восстанавливаются для интересующего нас индоевропейского прототипа. Собранные же самим Л. Р. Фарнеллом свидетельства эллинских авторов, приведенные выше, прямо перекликаются с данными других религиозных систем и с полным основанием позволяют принять толкование культа Гестии как имеющего единый генезис с аналогичными культами других индоевропейских народов. В связи с этим показательно, что для самих греков близость иранского божества огня именно к их Гестии представлялась несомненной. Так, Ксенофонт (Суг., I, VI, 1 и VII, V, 57) без каких бы то ни было оговорок именует Гестией огонь, которому поклоняются в Иране [Kramers, 1954, с. 344].

Рассмотренные данные о происхождении и сущности образа олимпийской Гестии позволяют по-новому подойти к факту отождествления ее с верховной богиней скифов в труде Геродота и попытаться расширить толкование функций Табиты. Они свидетельствуют, что отождествление ее с Гестией вовсе не тре-

бует ограничивать сущность Табиты функцией божества дома него очага. С не меньшим основанием можно рассматривать верховную богиню скифов как божество огня во всех его проявлениях, включающих кроме домашнего очага жертвенный огонь небесный, в том числе солярный, и т. д. Разумеется, столь широкое толкование функций Табиты, основанное лишь на факте сопоставления ее с Гестией, в значительной степени предположительно, но это же можно сказать и об интерпретации как богини очага. Тот факт, что именно такими различными функциями обладало божество огня у других арийских народов, делает предлагаемое толкование достаточно вероятным. Ему не противоречит и этимология имени скифской богини. *Taraiti* можно перевести и как «пламенная» [Widengren, 1913, с. 158] ⁴.

В свете сказанного становится вполне понятным главенствующее положение Табиты в скифском пантеоне. Это проявление устойчивой и хорошо известной индоиранской религиозной традиции. Аналогичное положение божество огня занимает и в ведической религии, и у древних иранцев, исповедовавших дозороастрийские культы. Фирмик Матерн (*De err.*, V) указывает, что «персы и все маги, обитающие в Персии», огонь почитают «выше всех прочих элементов» [см.: Миллер, 1887, с. 128]. (О крайней близости верований, охарактеризованных Фирмиком Матерном к скифскому материалу см. подробно ниже.) Ведущая роль огня в мифологии и культовой практике зороастризма так является развитием этого традиционного представления об огне ⁵. Огонь в понимании древних ариев обладает различными функциями, уже названными выше. В конечном счете из связанных с огнем религиозных представлений и ритуала древних иранских и индоарийских народов рисуется понимание огня как основного элемента мира, всеобъемлющего и вездесущего, да первоэлемента, исходного в создании вселенной ⁶. Поэтому и надобности выводить первенство Табиты среди других скифских богов из ее связи с царским очагом. Оно вполне объясняет роль огня в традиционной религиозной картине мира у различных индоиранских народов, к которым принадлежали скифы ⁷.

Сказанное отнюдь не отрицает самого факта тесной связи культа Табиты с царским домом и с институтом царской власти. Эта связь со всей очевидностью следует из данных Геродота. Речь идет лишь о том, что нельзя этой связью объяснять всеобщее место Табиты в скифском пантеоне. Скорее следует предполагать обратное: именно главенство ее среди других богов превращает Табиту в покровительницу царя, определяет ее реальную связь между ними.

Известная связь культа огня с идеей государственности и единства социального организма достаточно ясно ощущается в почитании эллинской Гестии и находит воплощение в от

пританея [Farnell, 1909, с. 347—350]. По мнению ряда исследователей, пританей в демократической Греции заместил в плане социальной символики царский дворец архаического периода, что подтверждается некоторыми терминологическими наблюдениями [там же, с. 350—351 (там же литература вопроса)]. То же мы видим и в республиканском Риме, где огонь Весты трактуется как преемник древнего царского очага [Frazer, 1922, с. 200—206]. Однако в Скифии связь культа огня (в виде почитания Табити-Гестии) с институтом царской власти проявляется несколько специфически и заслуживает специального анализа.

В этом плане представляет интерес тот пассаж Геродота, где Табити-Гестия именуется «царицей скифов». Он привлекал внимание всех исследователей, обращавшихся к толкованию образа этой богини, однако представляется, что предлагавшиеся трактовки вступали в противоречие с самим текстом Геродота. Так, М. И. Артамонов, связывавший, как мы видели, Табити с царским очагом, в то же время рассматривал ее как прародительницу скифов [Артамонов, 1961, с. 58] и доказывал ее близкое родство и даже тождество «с богиней земли Апи, которая также мыслилась родоначальницей скифов. Это две эпифании одного и того же божества, воплощающие в одном случае идею рода и социального единства, а в другом — матери-земли и ее плодородных сил» [там же, с. 71]⁸. В этом М. И. Артамонов видел подтверждение своего тезиса о слабой расчлененности, неоформленности богов скифского пантеона [там же, с. 65]. Сходное толкование образа Табити предлагал и М. И. Ростовцев [Rostovtzeff, 1922, с. 107].

Присмотримся, однако, к указанному пассажи Геродота. Как уже отмечалось, «царицей скифов» называет Табити царь Иданфирс в своем ответе Дарию, указывая, что только «Зевса, своего предка, и Гестию, царицу скифов» он признает своими владыками. Полагаю, что следует обратить особое внимание на то, в каком контексте употреблено интересующее нас выражение. И Зевс-Папай и Гестия-Табити именуются здесь «владыками», но характеризуются принципиально различно, и в этом различии угадывается противопоставление. Зевс определяется как предок царя, что, как мы видели (см. гл. I), вполне соответствует устойчивой генеалогической традиции скифов. Табити же не предок, а *царица*. Это определение из иной, не генеалогической системы представлений. Поэтому толкование Табити как прародительницы скифов и эпифании змееногой Апи, действительно выступающей в этой роли в генеалогической легенде, не только произвольно, но *прямо противоречит данным Геродота*⁹.

Как же понимать «царский титул» Табити? На мой взгляд, отсутствие однозначного и четкого его толкования в значительной степени объясняется тем, что исследователи неосознанно исходили из характера употребления термина «царица» в современной лексике, без учета специфики его значения в древно-

сти вообще и в труде Геродота в частности. Попытаемся выяснить, в чем же состоит эта специфика.

В современной лексике понятие «царица» многозначно. Так согласно словарю В. И. Даля, в русском языке это слово имеет три основных значения: 1) «супруга царя, государя»; 2) «государыня по себе, владелица»; 3) «первая где или в чем» [Даль 1955, т. IV, с. 571]¹⁰.

Теперь посмотрим, как употреблял слово «царица» (ἡ βασίλεια) Геродот. Согласно указателю Дж. Э. Пауэлла, он употреблено в «Истории» восемь раз в четырех эпизодах [Rawell, 1938, с. 58]. Первый из них связан с рассказом о лидийском царе Кандавле и его супруге. Здесь (I, 11) термин ἡ βασίλεια употреблен для обозначения супруги царя. Показательно, что в том случае, когда речь идет о той же жене Кандавла, но акцент делается не на том, что она супруга царя, на том, что она является госпожой по отношению к своим поданным, один из этих подданных — Гигес — именуется уже ἡ βασίλεια, а ἡ δέσποινα (I, 8). Второй эпизод связан с вавилонской царицей Нитокрис (I, 185, 187, 191). Здесь речь идет о самостоятельной правительнице, «государыне по себе», по терминологии В. И. Даля, но специально подчеркивается (I, 184) исключительность этого случая (равно как и случая с Семирмидой) в истории Вавилона, где на троне всегда находились мужчины. Третий эпизод повествует о царице массагетов Тамирис, которая также самостоятельно правила своим народом: она стала его владычицей, как явствует из специального оговора Геродота, как «супруга покойного царя» (I, 205, 211, 213). Наконец, четвертый эпизод — интересующий нас пассаж о Гестии, царице скифов.

Мы видим, таким образом, что из трех значений слова «царица», зафиксированных В. И. Далем для современной лексики, в труде Геродота отражены лишь два¹¹, причем преобладает первое значение — царица как супруга царя. Употреблено же это слово во втором значении, поскольку речь идет об отношениях с устойчивой традицией мужской власти, всегда сопровождается специальными оговорками, указывающими на исключительность факта пребывания женщины на царском престоле или объясняющими его причины¹². Существование в Скифии этой традиции достаточно очевидно из рассказа самого Геродота, который неоднократно говорит о различных скифских царях, но ничего не сообщает о правительницах-царицах. Это заставляет внимательнее отнестись к возможности того, что при именовании верховной скифской богини «царицей» скифов Геродот употребил это слово в наиболее широко представленном в его труде значении, т. е. характеризовал ее как *супругу царя*.

В принципе в таком толковании нет ничего невероятного. История религии знает множество случаев, когда приближение человека к миру богов трактуется как установление сексуаль-

брачных отношений между смертным мужчиной и богиней, причем вступать в эти отношения могут лишь избранные, призванные осуществлять контакт между миром людей и высшим миром [см. например: Штернберг, 1936, с. 140—178]. Со становлением царской власти эта функция естественно перешла к царям как личностям, олицетворяющим весь подвластный им коллектив. Различные религиозные системы древнего мира хорошо знают ритуал венчания царя с богиней [Фрэзер, 1931, с. 165 сл.] Лучшее всего его форма и семантика исследованы для Месопотамии [см., например: Frankfort, 1969, с. 295—299; James, 1958, с. 117; Dhorme, 1949, с. 73]. Значение этого обряда может иметь различные оттенки, но общий смысл его остается постоянным — он призван возвысить царя над массой, придать его могуществу богоданный характер, обеспечить царю функции посредника между людьми и богами. Известны в мифологии и ритуале и мотивы бракосочетания смертных с божествами огня. Правда, последние чаще выступают в мужском обличье и берут в жены смертных женщин [Frazer, 1922, с. 195 сл.]. Но в принципе бракосочетание бога с женщиной или богини с мужчиной, в том числе с царем, — явления однозначные.

Существование подобного обычая в Скифии хорошо объяснило бы именование Табиты царицей скифов. Однако источники как будто не содержат более ясных указаний на наличие у скифов этого обряда, чем «царский титул» богини. Ниже мы, правда, увидим, что такие сведения все же есть. Но выявляются они далеко не сразу. Поэтому на данном этапе в поисках подтверждения предложенного толкования приходится обращаться лишь к изобразительному материалу. В этом плане прежде всего привлекают внимание известные золотые бляшки с изображением сидящей женщины с зеркалом в руке и предстоящего ей молодого скифа с ритонном (рис. 8), неоднократно находимые в скифских погребальных комплексах. Еще М. И. Ростовцев считал повторяемость подобных находок свидетельством широкого распространения в среде скифской знати представлений, отраженных в этой композиции [Ростовцев, 1913, с. 7]. Этот вывод, сделанный на основании двух находок: в Куль-обе и Чертомлыке, позднее был убедительно подтвержден еще четырьмя находками¹³. Сюда же следует добавить золотую пластину из Сахновки (см. рис. 9), на которой тот же мотив является центральным в многофигурной композиции [см.: Miller et Mortillet, 1904; Артамонов, 1961, с. 61]¹⁴.

Семикратное повторение этого мотива в различных скифских комплексах убедительно доказывает его важную роль в системе скифских религиозных представлений. Со времен М. И. Ростовцева [1913, с. 6—7] широко признано толкование изображенной на этих памятниках женщины как богини. Что касается содержания композиции в целом, то существуют различные его интерпретации. Г. Виденгрэн считает, что она связана с представ-



Рис. 8. Золотая бляшка из кургана
Чертomлык

лениями о загробном мире, и на основе сопоставления с зороастрийскими источниками толкует ее как изображение души умершего царя, вкушающего перед богиней напиток бессмертия [Widengren, 1961, с. 808; об этом сюжете в зороастрийской литературе и религии см.: Рапопорт, 1971, с. 29]. Иное толкование было предложено М. И. Ростовцевым, который видел в этой сцене изображение богини, вручающей власть скифскому царю или же просто приобщение скифского юноши-миста божеств [Ростовцев, 1913, с. 6—7]. Последнее толкование принял М. И. Артамонов [1961, с. 61—62].

Какие основания имеем мы, чтобы предпочесть ту или иную трактовку? В зороастрийских источниках, сопоставляемых Г. Виденгреном со скифскими изображениями, богиня выступает в облике обольстительной пятнадцатилетней девы, тогда как на наших памятниках представлена зрелая матрона. Душа умершего предстает перед богиней, согласно зороастрийской традиции, в виде юноши. Таким образом изображен предстоящий мужчина и на скифских бляшках (что, кстати, может быть объяснено из содержания скифского мифа, о чем еще будет сказано ниже). Но для скифов такое понимание не является обязательным: на сахновской пластине представлен отнюдь не юноша, а взрослый бородатый муж. Таким образом, сходство между зороастрийской традицией и скифскими изображениями весьма проблематично, а только оно и является основанием для толкования этих последних как «эсхатологических».

Обращает на себя внимание один существенный иконографический

фический момент: наличие в руке богини зеркала. Многочисленные этнографические примеры из различных областей ойкумены свидетельствуют о несовместимости зеркала с кругом представлений, связанных со смертью. Дошедший до наших дней обычай завешивания зеркал в доме, где находится покойник, вера в то, что разбитое зеркало предвещает смерть, а из этнически наиболее близкой к скифам среды — сарматский обычай ломки зеркал при погребении являются, бесспорно, отголосками разнообразных древних представлений, противопоставлявших зеркало (видимо, какместилище души) и смерть. Это соображение заставляет считать толкование скифской сцены Г. Виденгреном сомнительным. В то же время существует ритуал, в котором зеркало присутствует как неотъемлемый традиционный атрибут. Имеется в виду ритуал венчания и иная обрядность, связанная с бракосочетанием. Наиболее известным примером является традиционное русское святочное гадание с зеркалом «на жениха», хорошо знакомое всем благодаря поэтическому описанию В. А. Жуковского. Применение зеркала в свадебных обрядах засвидетельствовано у различных народов. Ограничимся рядом примеров, заимствованных из этнически близкой скифам среды индоиранских народов. Здесь, кстати, примеры эти наиболее многочисленны и выразительны [см.: Литвинский, 1964, с. 102—103].

У таджиков Ура-Тюбе, по данным Н. А. Кислякова, в дом, где находятся жених и невеста, «приносят сосуд с раскаленными углями и зеркало и показывают то и другое в отдельности новобрачным, чтобы их сердца были горячими, как огонь, и чистыми, как зеркало. Лишь после этого молодым позволяют увидеться» [Кисляков, 1959, с. 132]. Оставляя в стороне приводимое в работе Н. А. Кислякова толкование значения названных атрибутов, к чему нам еще придется вернуться, отмечу пока сам факт зависимости встречи молодых от того, посмотрелись ли они в одно зеркало. Близкий обычай, возможно в более ранней форме, зафиксирован в других районах с таджикским населением: жених и невеста впервые имеют право увидеть друг друга не непосредственно, а отраженными в одном зеркале [Сухарева, 1940, с. 173, 175; Троицкая, 1971, с. 232; Кисляков, 1959, с. 130, 132]. Зеркало во время брачной церемонии ставится перед женихом и невестой у представителей среднеазиатской праязычной этнографической группы ирони [Люшкевич, 1971, с. 63].

Очень близки к таджикским свадебные обряды с применением зеркала в Индии. Здесь также жених и невеста впервые видят друг друга отраженными в зеркале (так называемый момент благоприятного взгляда), причем после совершения этого обряда невеста уже не может отказаться от заключения брака, что свидетельствует о центральной роли этого ритуала во всей брачной церемонии. В некоторых районах Индии этот обряд не-

сколько усложнен: жених и невеста в описываемый момент не ходят не в одном, а в соседних изолированных помещениях и видят друг друга через систему зеркал¹⁵. Наконец, согласно обычаям, распространенным в Иране, при заключении брачного договора на белой скатерти ставится принесенное женихом зеркало, по сторонам которого помещают две свечи — во имя жениха и во имя невесты. Во время церемонии в это зеркало смотрит невеста [Садек Хедаят, 1958, с. 263]. Сходный обычай наблюдается у жителей областей, некогда населенных ираноязычными народами, где в культуре сохраняются различные субстратные иранские элементы [Лобачева, 1960, с. 44; Снесарев, 1969, с. 86—87]. Зеркало употребляется в свадебных обрядах и у кочевников Ирана — как ираноязычных, так и тюркоязычных [Иванов М. С., 1961, с. 106].

Все перечисленные обычаи при некоторых расхождениях образуют определенную смысловую общность. Союз жениха и невесты скрепляется посредством зеркала: они смотрятся в него либо одновременно, либо по очереди, но в одно и то же зеркало; или же, наконец, невеста глядится в зеркало, принадлежащее жениху¹⁶. Такое глубокое смысловое единство обрядов, распространенных на широком ареале у родственных индоиранских народов, позволяет предположить их единый генезис и вероятность их формирования в глубокой древности, в общеринский период. Употребление зеркала в Индии при венчальном обряде упоминается уже в древних источниках [см.: Тревер, 1940, с. 77; Лобачева, 1960, с. 46]. В греко-персидской глиптике имеются изображения эротических сцен, в которых женщина представлена с зеркалом в руке (Boardman, 1970, с. 317, рис. 298], что также подтверждает связь этого атрибута с идеей брака. Таким образом, древность описанного обычая у индоиранцев подтверждается данными источников¹⁷. Если принять этот тезис, то существование подобных обычаев у скифов представляется вполне закономерным. В таком случае сцена на упомянутых золотых бляшках лучше всего интерпретируется как отражающая именно брачный обряд. Место зеркала в рассматриваемой композиции вполне соответствует его функции в этом обряде: хотя его держит в руке женщина, располагается она в центре композиции, как раз между персонажами, так что оба они могут смотреться в него.

Существенна и другая деталь представленной на бляшке сцены — наличие ритона в руке мужчины. Она также находит аналогию в свадебном ритуале различных индоиранских народов. Важным элементом этого ритуала наряду со смотрением в одно зеркало является вкушение специального напитка (таджиков, например, это «ширини») из одного сосуда, который держит жених (иногда пьет лишь жених, а невеста только обмакивает в этот сосуд палец и смазывает губы) [Сухарев, 1940, с. 175; Троицкая, 1971, с. 232]. Порядок двух элементов



Рис. 9. Золотая пластина из Сахновки. Схематическая прорисовка

церемонии варьируется: иногда смотрение в зеркало предшествует вкушению напитка, иногда наоборот, но в целом они представляют две неразрывные части единого ритуала.

Таким образом, вся композиция на бляшках из скифских курганов хорошо объясняется как изображение свадебного обряда. Укладывается в такое толкование и сюжет изображения на сахновской пластине (рис. 9). Здесь тот же мотив, что и на бляшках, представлен в сочетании со сценами жертвоприношения¹⁸, возлияния и песнопения, т. е. действий, вполне уместных в качестве сопровождения свадебного обряда вообще, а бракосочетания с богиней как важнейшего религиозного ритуала в особенности (о связи мотива «свадьбы» со сценой «побратимства», также представленной на сахновской пластине, см. ниже).

Интерпретация всех перечисленных изображений как воплощений свадебного ритуала подтверждается и тем обстоятельством, что скифская иконография практически не знает одиночных изображений богини с зеркалом, без предстоящего ей мужчины с ритонном. Единственное известное мне исключение среди памятников скифского круга — изображение сидящей богини с зеркалом на щитке так называемого перстня Скила, найденного в Румынской Добрудже (Сапагаче, 1950, с. 216—217; Бонгард-Левин и Грантовский, 1974, с. 19—20). Однако если предложенное в литературе толкование этого перстня правильно и он действительно принадлежит скифскому царю, трагическая судьба которого описана Геродотом (что как будто подтверждается местом его находки и надписью ΣΚΥΛΕΩ на щитке), то в качестве «партнера» изображенной на перстне богини выступает сам его обладатель, а перстень может рассматриваться как своего рода обручальное кольцо. Таким образом, этот памятник не опровергает, а скорее подтверждает толкование изображений скифской богини с зеркалом как связанных с брачным ритуалом.

В свете всего сказанного зеркало в руках скифской богини на ее изображениях следует, на мой взгляд, рассматривать не как атрибут, отражающий определенные функции этой богини

[Хазанов, 1964, с. 93], и не как результат влияния античной иконографии [Артамонов, 1961, с. 64]¹⁹, а как атрибут воспроизводимой *ситуации*, изображаемого обряда²⁰.

Все сказанное заставляет считать сцены, представленные на бляшках из скифских царских курганов и на пластине из Сахновки, изображением ритуала бракосочетания. В согласии с утвердившимся в литературе мнением я вижу в женском персонаже этих сцен богиню. Это особенно наглядно подтверждается характером ее изображения на сахновской пластине. Сопоставление же такого толкования с фактом именованья Табити «царицей скифов» позволяет высказать предположение, что на рассмотренных памятниках представлено венчание именно этой богини со скифским царем.

Предположение это подтверждается и следующими данными. Учитывая, что в ритуале обычно воспроизводится содержание мифа, то, что было «вначале», обряд венчания скифского царя с богиней следует толковать как воспроизведение бракосочетания Табити и мифического *первого* скифского царя, каковым, согласно рассмотренному в предыдущей части мифу, является Колаксай. В этой связи показательным, что на названных бляшках изображен молодой безбородый скиф. Как мы видели при анализе сюжетов изображений на воронежском и гаймановском сосудах, такой облик в складывающейся в этот период иконографии антропоморфного пантеона скифов придавался именно Колаксаю, чем подчеркивался его молодость по сравнению с братьями. Еще существеннее одна деталь сахновского изображения. Здесь молодость предстоящего богине персонажа никак не отражена (ср. сказанное выше о трактовке образа младшего из сыновей Геракла-Таргитая на куль-обской вазе), но зато, насколько позволяет судить нечеткое изображение, он опирается правой рукой на топор, т. е. на тот самый предмет, который в системе священных атрибутов соотносится именно с Колаксаем как родоначальником воинов-паралатов. Все отмеченные моменты — и факт именованья Табити царицей скифов, и характер употребления этого титула Геродотом, и роль зеркала в рассмотренных изображениях в свете приведенных исторических и этнографических данных, и особенности иконографии предстоящего богине мужского персонажа — позволяют, на мой взгляд, трактовать этот широко представленный на скифских памятниках мотив как воплощение ритуала бракосочетания богини Табити и скифского царя, а на мифологическом уровне — венчание Табити и Колаксайа²¹.

В скифском ритуале роль богини должна была, возможно, исполнять царица, земная жена царя, воплощение его небесной супруги и, вероятно, верховная жрица Табити. И наоборот, облик богини представлялся как точное соответствие облику вполне реальной царицы. Не случайно некоторые детали убора богини на ряде изображений из причерноморских памятников

находят очень близкие аналогии в материале женских погребений скифских «царских» курганов [Бессонова и Раевский]. Аналогичную картину мы находим в сасанидском Иране, где в основу иконографии покровительницы династии богини Анахиты были положены изображения царицы цариц Ирана [Лукин, 1969, с. 83—84, 97].

Итак, анализ данных Геродота и некоторых изобразительных памятников дает нам ответ на вопрос, почему богиня Табити называлась царицей скифов, и позволяет реконструировать существование в скифской религии ритуала сакрального брака царя с богиней²². Встает вопрос: каков был смысл этого ритуала, какую семантическую нагрузку он нес и какое место занимал в общей системе скифских религиозных представлений? Сравнительный материал показывает, что значение такого сакрального брака может быть различным. В Месопотамии, например, он был наиболее тесно связан с идеей плодородия и аграрными культами и должен был обеспечивать плодоносящую силу земли, ее весеннее возрождение [Frankfort, 1969, с. 295 сл.]. Но в Табити ярко проявляются черты божества огня, а с идеей плодородия и с календарными аграрными культами она как будто не связана (ср., однако, ниже). Гораздо более подходящим к скифскому материалу представляется другой аспект этого ритуала. В тех же месопотамских религиях обряд бракосочетания царя с богиней имел и другое назначение. Цари Лагаша, Исина именовали себя «возлюбленными супругами» Иннины, и именно с этим супружеством связывалось представление о получении ими власти [Dhorme, 1949, с. 73]. Выше уже затрагивался вопрос о том, какую роль играла в Скифии идея богоданного характера царской власти, доказываемая посредством использования аргументов генеалогического характера, возводящих род царя к богам (подробнее об этом см. гл. IV, 3). «Венчальный» ритуал, очевидно, был призван подтвердить божественность царя, подвести под нее дополнительные основания.

В этой связи представляет интерес сравнительный материал, почерпнутый из древнеиндийской системы представлений. В условиях трехчленной сословно-кастовой (варнсовой) стратификации общества весьма четко осознается общественное разделение труда между представителями различных варн. Это в полной мере относится к варнам воинов и жрецов. Функция воинов состоит, согласно представлениям самих древних, в защите общества от вполне материальных, земных опасностей, тогда как общение с высшим миром, заступничество перед ним за данный социальный коллектив является абсолютной прерогативой жречества. С развитием института царской власти здесь возникало определенное противоречие. С одной стороны, царь осознавался как личностное воплощение всего коллектива, с его благополучием и могуществом связывалось благополучие и

могущество социального организма, он олицетворял все стороны его бытия. С другой стороны, принадлежа по рождению к воинам, он тем самым был ограничен в своем могуществе сферой земной власти, также имеющей божественное происхождение (кшатра, по древнеиндийской терминологии), лишен права общения с миром богов, священного знания (брахма).

В древнеиндийской религиозной системе это противоречие снималось посредством введения специального обряда, входящего в ритуал раджасуя. В ходе этого обряда царь, чтобы приобщиться к браhme, т. е. к священной власти, священному знанию, отрекается от кшатры и ее атрибутов, включающих колесницу, доспех, лук и стрелу, от своего божественного покровителя Индры и предает себя браhme с ее атрибутами — орудиями жертвоприношения — и ее божественному носителю (см., например: «Айтарея брахмана», VII, 22—25), иными словами, практически переходит в жреческую варну. Затем происходит вторичное обращение царя к кшатре, но уже без утраты покровительства браhme, чем достигается объединение в его лице обеих функций. Два элемента этого ритуала особенно существенны для нас. Во-первых, в качестве божественного носителя браhme, которому предает себя царь, отрекаясь от Индры, здесь выступает не кто иной, как Агни вследствие свойственной ему функции божества жертвоприношения и, следовательно, воплощения жреческой функции. Во-вторых, существенной деталью ритуала раджасуя, предшествующей коронации царя, является закрепление союза мирской власти в лице царя с властью священной, сакральной в лице жреца, и происходит оно, как отмечает Э. Хопкинс, с использованием терминологии брачного ритуала [Hopkins, 1931, с. 309—310].

Совершенно аналогичную ситуацию видим мы в Скифии. Происходящий от богов царь по рождению принадлежит к сословно-кастовой группе воинов (паралатов, палов), тогда как сакральная функция принадлежит жречеству — авхатам. Абсолютное могущество царю может придать лишь получение им обеих этих функций, и именно оно достигается путем осуществления сакрального брака с богиней огня Табити, находящегося столь близкое соответствие в древнеиндийском ритуале. При таком толковании становится вполне понятным, почему именно двух богов — Зевса-Папая и Гестию-Табити — называет своими владыками Иданфирс. Это те божества, от которых различными путями получает царь всю полноту власти над обществом перед лицом земного и высшего миров. Показательно, что в древнем Иране в момент коронации царя в его облачении сочетались элементы, присущие воинам и жрецам [Widengren, 1939, с. 253—254]. (О слиянии двух этих функций в личности царя, традиционном для индоиранцев, см. также: [Frye, 1969, с. 141].)

Нам предстоит рассмотреть еще один аспект значения реконструируемого скифского ритуала венчания царя с богиней огня.

Широко известна свойственная религиозным представлениям древних иранцев идея божественной благодати, нисходящей на царя и воплощавшейся в концепции фарна (x^varenah, фарр) как олицетворения этой благодати. Огненная природа фарна нашла многократное отражение в источниках и хорошо исследована современной наукой²³. Сходные с концепцией фарна представления находят отражение и в индийских источниках, провозглашающих «помазание царя славой (блеском) божества огня» [см.: Норкинс, 1931, с. 309]. Недавно В. Н. Топоровым было высказано интересное предположение о существовании еще одного аспекта комплекса представлений, связанных с фарном: тесной историко-семантической связи их с терминологией брачного ритуала [Топоров, 1972, с. 23—37, особенно см. с. 34—35]. Не будучи компетентным в этой области, я не беру на себя смелость ни подтверждать, ни опровергать эти построения. Но следует отметить, что в ряду с другими данными о фарне они образуют стройную систему, прямо перекликающуюся с реконструированным скифским ритуалом:

Общеиранская традиция	Скифский ритуал
1. Одной из главных функций фарна является придание власти царя божественной природы.	(1) Царь
2. Терминологически фарн связан с брачными обрядами и кругом брачных представлений.	(2) вступает в брак
3. Фарн имеет огненную природу.	(3) с богиней огня.

Рассмотренный в таком контексте скифский обычай хорошо вписывается в систему религиозно-политической идеологии древних иранцев. Он выступает как одно из проявлений представлений, связанных с фарном. Приняв гипотезу В. Н. Топорова, мы можем рассматривать этот обычай как едва ли не самое архаичное их проявление, сохраненное именно здесь в наиболее чистом, первичном виде. Но даже если отказаться от привлечения этой гипотезы, семантическая близость идеи брачного союза царя с божеством огня к концепции фарна в свете всего сказанного представляется достаточно очевидной. В таком случае становится понятным указание Геродота, что высшей клятвой скифов была клятва «царскими Гестиями» как воплощением божественной благодати, нисходящей на царя, олицетворяющего социальный организм. Ложная же клятва такого рода есть оскорбление этой благодати, *покушение на царский фарн*, почему она и отражается столь прискорбно на благополучии царя и является социально опасным преступлением.

Всем сказанным, однако, не исчерпывается возможное толкование реконструированного скифского обычая. До сих пор я обращал основное внимание на сущность образа божественной невесты и толковал значение этого обычая в свете особенностей

ее религиозных функций. Между тем в данном случае важна характеристика *обоих* участников ритуала. Образ царя-жениха представляет не меньший интерес, поскольку в нем, согласно представлению об отражении в ритуале события «начала», воплощаются функции его мифического предшественника — первого скифского царя Колаксия. Этот момент позволяет расширить толкование интересующего нас обычая. Как мы видели выше, Колаксия есть олицетворение солнца и персонификация верхней из трех плоскостей телесного мира. Принимая во внимание это обстоятельство, мы можем трактовать традиционную свадьбу скифского царя с богиней, воспроизводимую в ритуале и, видимо, отраженную в специальном мифе, как выражение идеи *союза двух огней* — божественного, высшего, воплощенного в богине огня Табити, и телесного, воплощенного в солнце и представленного его земной эпифанией — царем.

Для подтверждения всего этого сложного построения, коль скоро оно возведено на достаточно скудных и отрывочных основаниях, представляется необходимым привлечение дополнительных данных, причем таких, которые не использовались в ходе самой реконструкции. Такие данные обнаруживаются в двух областях: этнографической и иконографической.

Привлечение для этой цели этнографических данных вполне правомочно, поскольку «конкретный свадебный обряд в любой традиции, сохраняющей связь с мифопоэтическими концепциями прошлого, представляет собой воспроизведение космической свадьбы божественного жениха и невесты» [Топоров, 1972, с. 29]. Если, таким образом, предложенная трактовка религиозно-мифологического содержания скифского ритуала венчания царя с богиней верна, то в реальном свадебном ритуале индо-иранских народов мы найдем какое-то его отражение. Так в действительности и происходит. Почти во всех упомянутых выше этнографически засвидетельствованных свадебных обрядах в той или иной форме присутствует огонь. Выше я отмечал необходимость вернуться к толкованию горящих углей, фигурирующих наряду с зеркалом в свадебном ритуале уратюбинских таджиков [Кисляков, 1959, с. 132]. В свете сказанного эта деталь ритуала приобретает совершенно иное (по сравнению с современным, приведенным Н. А. Кисляковым) объяснение: она отражает прямое участие огня в венчании. Огонь находим мы и в венчальных обрядах Индии. Здесь брачный алтарь украшается лампочками, а в момент совершения обряда зажигают огонь, который призван сыграть роль свидетеля при заключении брака [Пракашвати Пал, 1958, с. 58]. То же значение имеет таджикский обычай, согласно которому во время свадьбы и в первые дни после нее в доме не гасят огня [Троицкая, 1971, с. 232]. Наконец, наиболее существенна уже упомянутая деталь персидского свадебного обряда, когда перед зеркалом, употребляемым при венчании, зажигают две свечи: во имя жениха и

во имя невесты. Таким образом, *перед зеркалом происходит заключение союза двух огней* — прямая аналогия реконструированному скифскому обряду как с точки зрения формы, так и семантически²⁴.

Однако наиболее интересное и убедительное подтверждение предложенной реконструкции мы находим не в этнографии, а в скифском изобразительном материале. В 1969 г. при раскопках позднескифского городища Чайка около Евпатории был найден небольшой известняковый рельеф [Попова, 1974], имеющий прямое отношение к интересующему нас сюжету. На нем представлена двухфигурная композиция. Справа от зрителя изображен мужчина-всадник с ритоном в поднятой руке²⁵, слева — небольшой алтарь, около которого, с противоположной от всадника стороны, стоит еще одна человеческая фигура. Эта часть изображения сильно повреждена, однако облик стоящей фигуры в сопоставлении с другими скифскими рельефами позволяет толковать ее как женскую [Попова, 1974, с. 222, 226—227]. Таким образом, здесь представлены мужская и женская фигуры перед алтарем.

Самой существенной для нас является следующая деталь, не интерпретированная в публикации Е. А. Поповой: в поле рельефа над описанными персонажами врезанными линиями обозначены две геометрические фигуры: круг над мужчиной и прямоугольник над женщиной. Хорошо известно символическое значение этих фигур в связи с культом огня в древнеиндийской религии: круглый очаг является воплощением огня земного, тогда как четырехугольный олицетворяет огонь небесный, божественный [Keith, 1925, т. I, с. 288; Dumézil, 1966, с. 309—310; Иванов, 1969а, с. 63]. Изыскания Ж. Дюмезиля, обнаружившего следы той же системы символов в римской традиции [Dumézil, 1966, с. 310—311], позволяют значительно расширить ее ареал и во всяком случае предполагать использование ее у древних иранцев. Таким образом, на этом рельефе отражена та самая идея заключаемого перед алтарем союза двух огней (земного, воплощенного в мужчине, и божественного, олицетворенного в женщине), которую я реконструировал для ритуала скифского сакрального брака. Но выражена она здесь посредством совершенно иного символического языка, что подтверждает правильность предложенной реконструкции²⁶.

Следует отметить, что, по мнению Е. А. Поповой [1974, с. 227], женщина на чайкинском рельефе изображена с зеркалом в руке. Этот вывод представляется мне не бесспорным, но если он правилен, это дает нам тем больше оснований сблизить чайкинский рельеф и рассмотренные выше изображения богини с зеркалом с точки зрения их семантики. Толкованию сцены на рельефе как свадебной не может препятствовать то обстоятельство, что мужчина изображен верхом. Вплоть до настоящего времени в Индии во время совершения брачной церемонии же-

них сидит на коне, под головой которого должна пройти невеста [Пракашвати Пал, 1958, с. 57]. Чайкинский рельеф поэтому позволяет поставить вопрос: не являются ли сцены предстояния всадника богине, столь популярные в евразийском степном поясе от Причерноморья до Алтая и трактуемые обычно как отражающие приобщение царя богине [Артамонов, 1961, с. 59—63], сценами их бракосочетания? Особенно интересно в этом плане изображение на обложке ритона из Мерджан, где представлен всадник перед богиней, сидящей под деревом на троне, около которого водружен шест с конским черепом. В свете недавней попытки В. В. Иванова реконструировать семантическую связь мотивов женщины под деревом, конской головы и венчального обряда [Иванов, 1974] это изображение может служить лишним подтверждением связи названных памятников евразийского степного искусства с сюжетом сакрального брака. Близкая интерпретация упомянутых композиций, в частности мерджанской, была предложена несколько лет назад В. П. Николаевым [1968, с. 27], который трактовал их как воплощение мотива «заключения символического брачного союза» царя с местной богиней. Однако конкретное толкование В. П. Николаевым этого сюжета как связанного с мифом о бракосочетании Геракла и змееной богини в корне отлично от предлагаемого мной и представляется недостаточно обоснованным.

Все сказанное дает достаточно полное истолкование реконструированному скифскому ритуалу, определяет его место в общей системе собственных скифам представлений, как чисто религиозно-космологических, так и спроецированных в сферу социально-политических идей, и объясняет популярность его образительных воплощений.

Нам осталось рассмотреть одну особенность почитания Табиты — представление о присущей ей множественности, отраженное у Геродота (клятва «царскими Гестиями»). Согласно Гейзау [Geisau, 1932, стб. 1880], в этом сказалось существование в Скифии нескольких царей. По его мнению, каждая царская юрта имела свой очаг, являвшийся общескифской святыней. Известно, что для древних индоиранцев было характерно представление о множественности проявлений божества огня, которое, будучи единым, в то же время воплощается в каждом зажженном на земле огне (ср.: «Ригведа», VII, 3). Однако толкование Гейзау основано на ограниченном понимании функций Табиты только как божества очага, которое, как показано выше, вряд ли исчерпывает истинную сущность этой богини. Ближе, на мой взгляд, подошел к правильному пониманию «царских Гестий» С. А. Жебелев, хотя и он исходил из интерпретации Табиты лишь как богини очага. По его мнению, «это какие-то священные предметы, своего рода фетиши, имевшие отношение к царскому очагу... Может быть, к числу этих священных предметов должно относить ту золотую чашу, которая

по легенде, упала с неба при сыновьях Таргитая» [Жебелев, 1953, с. 33].

Для толкования природы множественности проявлений Табити-Гестии мы вновь обращаемся к индийскому материалу. Согласно ведической традиции, Агни не только воплощается в каждом земном огне. Его множественность имеет и иную природу, соотношенную с трехчленным строением мироздания. В гимнах «Ригведы» подчеркивается трехкратное рождение Агни в различных плоскостях вселенной (III, 1 и X, 45). Поэтому он обладает тремя жилищами, тремя головами, тремя языками и т. д. и называется «имеющим три обиталища» (X, 45) [см.: Елизаренкова, 1972, с. 280]. В связи с этим стоит вспомнить, что, по Валерию Флакку (VI, 54), доспехи воинов Колакса украшают «разделенные на три части огни». Конкретно троекратное рождение Агни представлено в «Ригведе» (X, 45) следующим образом:

В первый раз с неба родился Агни,
Во второй раз — от нас, знаток (всех) существ,
В третий раз — в водах.

(Пер. Т. Я. Елизаренковой)

Но ведь именно три огненных воплощения этих зон мироздания и представляют упавшие с неба золотые предметы, о которых повествует версия Г-И скифской легенды и которые являлись, по Геродоту, скифскими святынями, особо почитаемыми и убаглотворяемыми обильными жертвами. Огненная природа этих предметов проявляется в их воспламенении при приближении старших сыновей Таргитая, а овязь с тремя уровнями вселенной находит отражение в соотношенности этих предметов с тремя сословно-кастовыми группами, которые ведут свое происхождение от трех братьев, являющихся персонификациями этих уровней (см. гл. I). Хранителем и служителем культа этих святынь с мифических времен Колакся выступает скифский царь. Поэтому именование их «царскими Гестиями» или, точнее, «царскими Табити», *царскими священными огнями*, вполне соответствует их сакральной сущности, а клятва ими как высшей святыней скифов, *олицетворяющей социальный и космический порядок*, действительно должна была быть в Скифии высшей клятвой. Полную аналогию этим трем скифским символам представляют три священных огня зороастризма, восходящие к древней традиции и символизирующие три сословно-кастовые группы, а через них — три зоны мироздания: Гушнасп, Фарнбаг и Бурзен Михр [Dumézil, 1941, с. 220—224; Пигулевская, 1956, с. 273—274].

Предложенная интерпретация выражения «царские Гестии» приводит нас к неожиданному выводу, что реконструированный выше ритуал венчания скифского царя с богиней Табити *упо-*

мянут в Скифском рассказе Геродота. Речь идет об описании праздника, связанного с почитанием золотых священных атрибутов и игравшего важную роль в скифской религиозной жизни. Согласно Геродоту, «вышеупомянутое священное золото цари их (скифов.— Д. Р.) очень ревностно охраняют и ежегодно чтут богатыми жертвами. Кто с этим священным золотом во время праздника заснет под открытым небом, тот, по словам скифов, уже не проживет года; поэтому ему дается столько земли, сколько он сам объедет на кону в один день» (IV, 7). Б. Н. Граков полагал, что в рассказе о сне с золотыми предметами «мог подразумеваться один из группы стражей священного золота, долженствовавших длительно бодрствовать около него, который первым терял силы. Такой сон играл особую ритуальную роль» [Граков, 1971, с. 45]. Однако, согласно Геродоту, охрана священного золота считалась обязанностью самих скифских царей. К тому же, учитывая отмеченную выше связь ритуала с содержанием мифа (повторение в ритуале того, что происходило «вначале»), можно полагать, что описанное Геродотом действие, ежегодно повторяемое во время праздника, есть не что иное, как воспроизведение судьбы первого обладателя золотых реликвий, т. е. первого скифского царя Колаксяя. Поэтому представляется более убедительной точка зрения Ж. Дюмезиля [Dumézil, 1941, с. 221] и М. И. Артамонова, посвятившего анализу скифского праздника специальное исследование [1947, с. 8], что персонаж, засыпающий со священным золотом и затем обрекаемый на смерть, есть лицо, замещающее в ритуально-магическом плане собственно скифского царя, временный царь-жрец, функции которого хорошо выяснены в специальном исследовании Дж. Фрэзера [1931, с. 320 сл.].

Что же означает этот сон со священным золотом? Уже М. И. Артамонов отмечал вероятность наличия в нем брачного мотива, полагая, что это «сон магический, оплодотворяющий „мать сырую землю“» [1947, с. 7]. Он не учел, однако, того, что, согласно Геродоту, эта брачная направленность обращена не на землю, а непосредственно на священные атрибуты, так как речь идет о «сне со священным золотом». Сон персонажа, имитирующего на скифском празднике первого царя Колаксяя, есть в таком случае прямая имитация брачного союза между этим мифическим героем и божеством, воплощенным в трех золотых предметах, иными словами, воспроизведение того самого бракосочетания между скифским царем и богиней Табити, реконструкция которого была предложена выше и которое представлено на рассмотренных изображениях. Но если на этих изображениях сцена венчания вполне антропоморфизирована, то в ритуале праздника сохранялись элементы фетишистского понимания того же обряда, трактующего брак царя с богиней в виде союза между ним и олицетворяющими богиню предметами. Известно, что мотив брака с каким-либо предметом как

воплощением божества представлен в этнографическом материале весьма широко [см.: Штернберг, 1936, с. 166—167].

Таким образом, существование в Скифии реконструированного здесь обычая священного бракосочетания царя подтверждается самым авторитетным из всех возможных источников — Скифским рассказом Геродота.

СКИФСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ПРАЗДНИК
И СУДЬБА КОЛАКСАЯ

Предложенное выше толкование сна со священными пр метами заставляет пересмотреть укоренившееся понимание го праздника, во время которого этот сон имел место. Описа Геродотом этого праздника является одним из немногих шедших до нас свидетельств о скифских ритуалах и несомн но представляет значительный интерес. В советской литерат прочно утвердилась интерпретация этого праздника и связ ных с ним обычаев, предложенная М. И. Артамоновым. С состоит в том, что выделение земельного надела персона: обрекаемому на смерть после ритуального сна с золотыми ликвиями, есть проявление характерной для скифского общес практики ежегодного передела общинной земли. Привилеги ванное положение этого персонажа проявляется, по мнен М. И. Артамонова [1947, с. 7], лишь в размерах выделяем надела, поскольку дается ему столько земли, «сколько он хочет».

Однако такое толкование не вполне точно, так как, согла Геродоту, размер надела определялся строго традиционн способом и ни в коей мере не зависел от желания персона. Представляется, что сам этот способ имеет определенн смысл, связанный с символикой праздника. Кроме того, пр ложенная М. И. Артамоновым интерпретация не объясняет которых особенностей описанного Геродотом ритуала и связ ных с ним верований. Так, неразъясненными остаются сведен Геродота о времени смерти участвующего в ритуале персо жа. Историк указывает на два обстоятельства: с одной сто ны, смерть наступает не непосредственно после ритуальн сна, хотя и связана с ним причинной зависимостью; с дру стороны, она должна наступить до истечения ближайшего го т. е. в строго определенные сроки. В целом толкова М. И. Артамонова имеет тот недостаток, что отдельные элем ты праздничного ритуала (сон со священным золотом, спо определения размера надела и смерть персонажа) объясняю изолированно один от другого, не образуя смыслового единст

Недавно интерпретацию М. И. Артамоновым скифск

праздника подверг убедительной критике А. М. Хазанов [1975, с. 125—126]. Он обоснованно поставил под сомнение соответствие предполагаемого М. И. Артамоновым ежегодного передела земли у скифов уровню социально-экономического развития скифского общества и отметил, что определяемая таким способом, как указано у Геродота, площадь (около 100 кв. км, по М. И. Артамонову) ни в какой мере не может рассматриваться как реальный надел, выделяемый в пользование одной земледельческой семейной ячейке [см. также: Dumézil, 1941, с. 221]. Таким образом, предположение, что в скифском ритуале отразилась практика ежегодного передела земли, оказывается неубедительным. Но если социально-экономическая интерпретация описанного обряда неудовлетворительна, то естественно попытаться истолковать его на основе религиозной символики и содержания связанного с этим обрядом мифа с учетом всех моментов известного нам ритуала. А. М. Хазанов [1975, с. 47] отметил, что ритуал скифского праздника есть скорее всего воспроизведение мифа, возвращающее события изначального времени, но попыток реконструкции этого мифа не предпринял.

Как уже указывалось, представляется вполне оправданным мнение М. И. Артамонова и Ж. Дюмезиля, что персонаж, который засыпает с золотыми реликвиями, а затем обрекается на скорую смерть, является лицом, замещающим в ритуале реального скифского царя. Следовательно, происходящие с ним события имитируют то, что было «вначале», — судьбу первого обладателя священного золота, Колаксия. Смысл их, равно как и всего праздничного ритуала, становится поэтому вполне ясен, если рассматривать их с учетом религиозной сущности образа этого мифологического героя. Я уже останавливался на том, что в скифской космологии Колаксий является персонификацией солнца. События его мифической биографии должны, следовательно, трактоваться как определенные поворотные моменты солнечного цикла. Свадьба Колаксия с богиней огня, составлявшая, по предлагаемому толкованию, сущность описанного Геродотом праздника, является одной из высших точек солнечного годового цикла, так как отражает приобщение солнца божественному огню, получение им новой силы. В таком случае вполне понятно, что его смерть отстоит от этого праздника на срок меньший, чем год. Ежегодное ритуальное убийство человека, замещающего скифского царя, т. е. персонификацию солнца, есть отражение на скифской почве общемирового мотива осеннего умирания природы.

Сохранялся ли во времена Геродота кровавый ритуал убийства «временного царя», или он лишь имитировался в ритуальном действе — сказать трудно. То, что известно о других сторонах скифского быта, позволяет допустить, что обычай этот существовал во всей своей первозданной жестокости. Именно поэтому, вероятно, в нем участвовал не сам царь, а замещающий

его человек. Он должен был имитировать царя во всех аспектах. Надел, который получал этот человек во время праздника, вовсе не являлся той землей, которая, по толкованию М. И. Артамонова, отдавалась ему для обработки: это была имитация «царства», которым он «владел» в течение того короткого срока, когда он был «царем». Именно солярной сущностью этого ритуала объясняется и способ определения размера этого царства, символизирующего царство солнца: так же как солнце царит над той землей, которую оно «объезжает» за день, размер владения персонажа, имитирующего его в ритуале, определяется способностью последнего объехать за день на коне определенную территорию (ср. сходный мотив в известной английской балладе «Король и пастух», переведенной на русский язык С. Я. Маршаком). Показательно, что у разных народов существовал ритуал регулярного объезда царем своих владений, причем этот объезд трактовался как начало нового временного цикла [Иванов, 1974, с. 39], что связано с представлением о солярной природе царя. (О сакральной процедуре проведения границ и о связи ее с царем см.: [Топоров, 1974, с. 12 сл.]) Существенно, что объезжать свое «царство» персонаж скифского ритуала должен был верхом. Представление о связи коня и солнца было, как отмечалось выше, широко распространено у индоевропейцев, в том числе у скифо-сакских народов. Конь и царь иранской мере выступают в скифском ритуале как воплощение солнца — Колаксия (ср. о быстром коне «Колаксияево коне» Алкмана, фр. 23, ст. 59; ср. также годовой путь коня в индийском ритуале Ашвамедха [Иванов, 1974а, с. 94]). Об отождествлении царя и царского коня в скифских религиозных представлениях говорит и приведенный выше миф о конском иксесте.

Соотнесение различных моментов биографии Колаксия реальными датами годового солнечного календаря допускает различные варианты. Мы располагаем прямыми или косвенными указаниями на три события его мифической биографии, которые могут быть сопоставлены с узловыми моментами солярного цикла: 1) рождение; 2) овладение священными золотыми предметами или, по предложенному толкованию, венчание с небесным огнем; 3) смерть. Рождение солнца в различных культурных традициях приурочивается либо к зимнему солнцестоянию (это нашло, например, отражение в христианском празднике рождества), либо к весеннему пробуждению природы, весеннему равноденствию. Соответственно рождение Колаксия приходится либо на 22 декабря, либо на 22 марта. Скифский праздник, связанный со вторым из названных событий биографии этого персонажа — приобщением к божественному огню, знаменовал либо момент наивысшего могущества солнца, либо что представляется более вероятным, момент его *вступления* период могущества. Соответственно описанный Геродотом скиф

ский религиозный праздник падает или на 22 июня, или, скорее, на 22 марта. Смерть Колакская-солнца и того персонажа, который, замещая его в ритуале, «не проживет и года» после сна со священным золотом, должна приходиться на осенне-зимний период (22 сентября или 22 декабря). Какое событие мифической биографии Колакская соответствует четвертому узловому моменту годового солярного цикла, неизвестно (может быть, рождение у него потомка?). Три варианта согласования скифских религиозно-мифологических представлений с солнечным календарем могут быть выражены следующим образом (первый из предложенных вариантов кажется наиболее предпочтительным):

	22 декабря	22 марта	22 июня	22 сентября
I	Рождение	Венчание	?	Смерть
II	Рождение	?	Венчание	Смерть
III	Смерть	Рождение	Венчание	?

Такой представляется семантика ежегодного скифского ритуала и связанного с ним мифа. Неясным остается, как согласовывался со скифской ритуальной практикой отмеченный выше факт параллельного бытования в Скифии двух вариантов мифа о сакральном испытании сыновей Таргитая, отраженных соответственно в версиях Г-I и Г-II генеалогической легенды. Судя по рассказу Геродота, ритуал праздника основывался на варианте версии Г-I, и большими сведениями на этот счет мы не располагаем.

Когда данная работа была уже закончена, вышло в свет исследование В. Н. Топорова [1975] о весеннем праздничном ритуале у хеттов и у некоторых других индоевропейских народов. В нем автор показал, что в различных традициях этот праздник, во-первых, связан с огненным ритуалом (в частности, в Риме — с *тремя* кострами) и, во-вторых, знаменует начало нового временного цикла, нового солнечного года. Тождество с реконструированной выше скифской традицией очевидно, что позволяет отнести к скифскому празднику ту характеристику, которая дана В. Н. Топоровым хеттскому обряду: это «не просто один из основных праздников хеттов, а *главный* праздник года, обладающий максимальной сакральностью и приуроченный к основной временной точке — перехода от Старого Года к Новому» [Топоров, 1975, с. 32].

Располагаем ли мы данными, где проводился скифский праздник? Из скифских культовых мест наиболее подробно Геродот (IV, 62) описывает алтари Арея, но они располагались по округам, тогда как в данном случае нас интересует общескифский религиозный центр. В этой связи привлекают внимание данные Геродота об Эксампее (IV, 52 и 81). Это название носит источник, впадающий слева в Гипанис, и местность, из которой этот источник вытекает. Что скифский праздник проводился,

возможно, именно здесь, писал Б. Н. Граков [1968, с. 102]. Прямых указаний на культовый характер урочища Эксампей у Геродота нет. Однако он рассказывает, что здесь находился сосуд вместимостью свыше 600 амфор, изготовленный из наконечников стрел, принесенных по велению царя Арианта скифами всей страны для определения численности населения Скифии. Размеры сосуда не оставляют сомнения в его ритуальном назначении, а его происхождение (Б. Н. Граков [1968, с. 112] видит в этом рассказе указание на своеобразный «поголовный налог») указывает на общескифский характер этой святыни. К тому же данные Геродота о местоположении Эксампея, несколько противоречивые и с трудом согласующиеся с реальной географией, представляют определенный интерес, если взглянуть на них как на отражение мифологических представлений. Место слияния Гипаниса и источника Эксампей находится в четырех днях пути от устья Гипаниса и в пяти днях пути от его истока, находящегося у северного предела Скифии²⁷. Учитывая, что, согласно Геродоту и скифским представлениям, все главные реки Скифии текут с севера на юг [Бонгард-Левин и Грантовский, 1974, с. 116], исток Эксампея расположен несколько севернее его устья, т. е. примерно против *середины* течения Гипаниса. Что касается самого Гипаниса, то расположенный у его устья город борисфенитов (Herod., IV, 53) есть, по Геродоту (IV, 17), срединная точка южной, приморской стороны «скифского четырехугольника». Следовательно, сам Гипанис, текущий с севера на юг, представляет своего рода меридиональную *среднюю линию* «скифского четырехугольника». Урочище Эксампей, таким образом, по данным Геродота, располагается в *геометрическом центре* этого четырехугольника²⁸. Вряд ли это обстоятельство случайно. Выше уже отмечалось, что четырехугольная Скифия есть отражение представления об организованной вселенной. В упорядоченном же мире, согласно архаическим представлениям, максимумом сакральности обладает именно *центр мира*, через который проходит axis mundi и где в начале мира совершился акт творения, приведший к созданию упорядоченного космоса [Топоров, 1973, с. 114]. Показательно, что Геродот толкует название Эксампей как Святые (Священные) Пути. Сакральные же свойства центра мира определяются прежде всего тем, что именно через него пролегает кратчайший путь, «связывающий землю и человека с Небом и Творцом» [там же]. Именно «центр мира» является обычно местом проведения праздника, воспроизводящего в ритуале события «начала мира». Поэтому есть все основания полагать, что скифский праздник проходил именно в урочище Эксампей, а сообщаемые Геродотом данные о местоположении этого урочища в значительной степени условны, так как подчинены не реальной географии, а концепции о четырехугольной конфигурации мира и о его центре. Вспомним, что на *навершии* с Лысой горы, от-

ражающем, как отмечалось выше, эту концепцию, центральной осью является фигура обнаженного божества. Его функция — связывать земной мир с небесным, обозначенным птицей над его головой, — заставляет видеть в нем не Папая, как полагали Б. Н. Граков [1971, с. 83] и М. И. Артамонов [1961, с. 75], а скорее Таргитая.

Не исключено, что именно с размещением на Гипанисе скифского культового центра связано происхождение современного названия этой реки — Буг, возводимое специалистами к иранскому корню, связанному с религиозной терминологией [Трубачев, 1968, с. 183].

Остановимся теперь на том, как интерпретировалась в скифском мифе смерть Колаксия на сюжетном уровне. Ответа на этот вопрос мы не находим в рассказе Геродота, но некоторые данные на этот счет обнаруживаются в других источниках.

Выше уже обращалось внимание на близость скифской легенды о трех сыновьях Таргитая к общеиранскому мотиву о трех сыновьях Траетаоны-Феридуна. Но по иранской мифологической традиции младший из них погибает от руки своих братьев [см., например: «Шахнаме», 1957, строки 3309—3402]. Такое завершение мотива соперничества трех братьев широко распространено в фольклоре различных народов и является логичным завершением сюжета [Мелетинский, 1958, с. 152]. Отсутствие этого элемента в рассказе Геродота вполне объяснимо конкретной задачей, которую ставил перед собой историк: легенда приведена у него в связи с рассуждением о происхождении скифов. К этому вопросу имела отношение лишь первая ее часть. Дальнейшая судьба ее героев лежала вне сферы интересов Геродота [см. также: Толстов, 1948, с. 295]. Не случайно даже мотив брака Колаксия нашел отражение не в изложении скифского мифа, а, согласно предложенному выше толкованию, в описании ритуала связанного с ним праздника. Подтверждение этой гипотезы мы находим в скифском изобразительном материале и у Валерия Флакка. Как уже указывалось, на сосуде из Гаймановой могилы два персонажа, в которых я предложил видеть старших сыновей Таргитая, композиционно как бы противопоставлены центральной сцене, изображающей самого Таргитая и младшего из братьев. При этом обращает на себя внимание одна деталь: старшие братья представлены с большим числом предметов вооружения. У одного из них на поясе горит, а в руке плетка, другой снабжен мечом, щитом и булавой. Эта деталь особенно заметна при сравнении с другой парой персонажей, которые имеют лишь луки. Не изображены ли здесь старшие сыновья Таргитая в момент замышления убийства младшего?

Еще показательнее в этом плане изображение на пластине из Сахновки. Выше уже отмечалась связь центральной группы этой композиции с мотивом брака, скорее всего того же ри-

туального венчания царя, а других представленных здесь групп — с сопровождающими это действие жертвоприношениями. При такой трактовке существенно и наличие здесь фигуры слуги с опахалом: по данным этнографии, у разных народов обмахивание новобрачных имеет апотропеическое значение [Кагаров, 1929, с. 160]. Необъясненным оставалось наличие в левой части композиции так называемой сцены «побратимства», т. е. изображения двух скифов, пьющих из одного ритона. Мотив этот достаточно широко распространен в скифском искусстве. Если он действительно отражает обычай побратимства, то видеть в двух этих персонажах старших сыновей Таргитая, которые и без того являются братьями по крови, нельзя и вся интерпретация сахновского изображения теряет смысл. Однако следует вспомнить, что Геродот, описывая церемонию совместного питья из одного сосуда, вовсе не связывал ее именно с обычаем побратимства. Такое толкование было дано ей исследователями на основании сопоставления с другими источниками [см.: Хазанов, 1972]. Геродот пишет лишь, что скифы пьют из одного сосуда, если заключают с кем-либо *клятвенный договор* (IV, 70). Поэтому, не отрицая, что ритуал побратимства в Скифии мог быть сходным, мы не обязательно должны видеть в названных изображениях именно его воплощение и вполне имеем право толковать «побратимов» на сахновской пластине, равно как и на бляшках из Куль-обы и Солохи, как старших сыновей Таргитая, оскорбленных избранничеством своего брата и клянущихся погубить его. В целом же композиция на сахновской пластине представляет развернутую иллюстрацию к мифу о Колаксае и в конечном счете — воспроизведение ритуала на ежегодном скифском празднике: бракосочетание царя с богиней, богатые жертвоприношения и возлияния, сопровождающие эту церемонию (ср. указание Геродота, что скифы ежегодно чтут священное золото — *гесп.* богиню Табиты, божественную супругу царя, — богатыми жертвами), и, наконец, братьев главного персонажа, дающих клятву погубить его. С точки зрения космической символики убийство младшего сына как персонификации солнца двумя старшими, олицетворяющими средний и нижний миры, также вполне оправданно.

Предложенная реконструкция финала мифа заставляет обратиться к еще одному памятнику — к знаменитому гребню из кургана Солоха. Как известно, здесь изображен бой двух скифских воинов, пешего и конного, с третьим. При этом художник подчеркивает, что одинокий воин терпит поражение: его конь уже убит и, как пишет А. П. Манцевич [1962, с. 5], «исход битвы ясен: гибель спешившегося всадника неминуема». Совпадение сюжета этой сцены и указанного мифа весьма знаменательно.

Подтверждением предложенного толкования сюжета изображения на гребне служит, на мой взгляд, и следующая деталь.

Облик конного воина значительно отличается от привычного образа скифа на многочисленных предметах торевтики из курганов Причерноморья. Он значительно более эллинизован, что сказывается прежде всего в его доспехе, в частности в наличии кнемид и шлема коринфского типа, который не только не встречается на изображениях скифов, но крайне редок и в археологическом материале из скифских курганов [см.: Черненко, 1968, с. 82—83]. В связи с этим нужно вспомнить то, что говорилось выше об обработке скифской легенды в среде причерноморских эллинов, и в частности о замене трех скифских мифических персонажей родоначальниками различных народов. Согласно этой обработанной редакции, одним из братьев является Гелон. Но, по Геродоту (IV, 108), гелоны — выходцы из Эллады. Было ли это утверждение выдумкой самого историка или отражало какое-то бытовавшее в причерноморских колониях представление, оно в любом случае должно было быть известно греческому мастеру, изготовившему солохинский гребень. В таком случае изображенный на нем конный воин эллинского облика — средний сын Геракла-Таргитая Гелон (resp. Арпоксай), тогда как его пеший союзник — старший сын Агафирс (resp. Липоксай).

Бросается в глаза совпадение изображения на гребне и описания событий, предшествующих гибели Колаксы, у Валерия Флакка: «Раненный сам и лишенный коня, он (Колаксы.— Д. Р.) пеший пронзает копьем Апра и Тидра Фасианского» (VI, 638—640). Апр здесь, как отмечалось выше, безусловно тождествен Арпоксаю версии Г-1, и таким образом текст Флакка прямо подтверждает наличие в скифском мифе мотива борьбы Колаксы с братьями. Эпизод этот кончается смертью Колаксы, хотя в соответствии с центральным сюжетом поэмы убивает его не Апр, а сам главный ее герой — Язон. Как и в рассмотренных выше фрагментах этой поэмы, мотивы, заимствованные из не дошедшего до наших дней источника, излагавшего интересующий нас скифский миф, перемешаны здесь с мотивами и персонажами, не имеющими к этому мифу отношения. Но, как и в тех пассажах, вряд ли можно объяснить случайностью наличие здесь сюжетного хода, вполне согласующегося с реконструированным без учета этого фрагмента финалом мифа. В этом ходе обращает на себя внимание и уже неоднократно отмечавшаяся независимость Флакка от Геродота.

Заслуживает внимания, что и у Валерия Флакка и на солохинском гребне гибели персонажа предшествует смерть его коня. Это обстоятельство может быть сопоставлено с высказанным выше предположением о семантической эквивалентности всех элементов ряда «солнце — Колаксы — царь — конь». Смерть коня — инкарнации Колаксы — может трактоваться как первый этап его собственной гибели.

Тот же мифологический мотив, что на гребне из Солохи, но

в варианте, повествующем о *двух* братьях (версия ДС), воплощен, возможно, на пластине из Гермесова кургана. То же можно сказать и о бляшках с изображением сцены единоборств из Чмыревой могилы, которым посвящена специальная статья М. М. Кубланова [1955]. По его мнению, «не представляется возможным связать эту сцену с местной мифологией или эпосом», поскольку этому мешает «отсутствие каких-либо элементов символики, реалистический характер изображения и одинокая трактовка одежды, лица, положения каждого из борющихся». Как видно, мастер не стремился выделить и отличить одно из борющихся от другого» [там же, с. 128]. По этой причине М. М. Кубланов полагает невозможным «видеть в изображении борьбу двух противоположных начал или двух противопоставляемых друг другу героев не дошедших до нас частей скифского былинного эпоса» [там же] и предлагает толковать сцену на бляшках как погребальное игрище, обычай, якобы появившийся в Скифии в послегеродотово время [там же, с. 129]. Такая трактовка вполне вероятна, но она вовсе не исключает того, что в этом ритуале отразился некий миф, хотя, конечно, и личие в изображении реалий, указывающих на функции представленных персонажей, облегчило бы идентификацию этого мифа. На данном этапе наиболее вероятной представляется связь этого изображения со скифским мифом о двух братьях. Предположение М. М. Кубланова о связи этого ритуала с заупокойным культом также не противоречит моему толкованию зафиксированная в мифе смерть одного из сыновей Таргит должна была толковаться как первая смерть на земле, вследствие чего этот миф был тесно связан с погребальной обрядностью.

Сам же факт многократного воплощения в искусстве мотива гибели Колаксия (Пала) от руки братьев (брата) вполне объясним, если принять предложенную выше интерпретацию фактов его мифической биографии как символизирующих поворотные моменты солнечного годового цикла и, следовательно, входящих в комплекс представлений, тесно связанных с хозяйственной деятельностью скифов²⁹.

К РЕКОНСТРУКЦИИ СКИФО-САКСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ

1. О СКИФСКОЙ МОДЕЛИ МИРА

В гл. I настоящей работы была предложена реконструкция определенной части скифской религиозно-мифологической системы, объединяющая в рамках единой структуры триаду богов «Папай — Таргитай — Али», которая моделирует трехчленную организованную по вертикали вселенную и дублируется на более низком уровне — в рамках зримого, телесного мира — триадой сыновей Таргитая. Встает вопрос: каким мыслилось скифам мифологическое пространство в целом, как соотносились с этой моделью ведущее божество скифов — богиня Табити — и остальные персонажи семибожного скифского пантеона?

При определении системы отношений, связывающих Табити с трехчленной моделью мира, следует исходить из обоснованной в гл. II интерпретации функции этой богини, которая трактует ее как божество огня во всех его проявлениях. Для религиозно-мифологических систем других индоиранских народов характерно толкование огня как универсального принципа, суммарно олицетворяющего весь тот космос (как в его зримом, телесном, так и в высшем, духовном, религиозно-спекулятивном понимании), отдельные элементы которого персонифицируются в различных божествах пантеона. Так, в «Ригведе» (II, 1) мы находим прямое указание на то, что Агни тождествен порознь каждому из богов (Индре, Варуне, Вишну и т. д.), каждой из телесных стихий (водам, камням, деревьям и т. п.) и вместе с тем олицетворяет их суммарную совокупность, а потому и превосходит каждого из богов в отдельности:

Ты и похож (на них) и равен им величием,
О, Агни, прекраснорожденный, и превосходишь (их), о бог,
Когда твоя сила во всем величии разворачивается здесь
Через небо и землю — через оба мира.

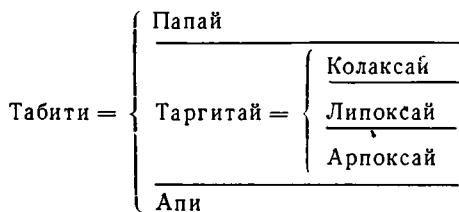
(Пер. Т. Я. Елизаренковой)

Тот же принцип универсальности Агни, его тождества совокупности всех элементов мироздания находит отражение в цитированном выше пассаже «Ригведы» о трех его рождениях в

различных зонах космоса, а также в понимании огня как средника между различными мирами, несущего жертву от людей к богам.

Отражение той же концепции понимания огня как универсального начала находим мы и в иранской символике трех ступеней, олицетворяющих три сословно-кастовые группы, которые в свою очередь, моделируют трехчленный космос.

Предложенная выше трактовка священных золотых атрибутов, фигурирующих в скифской генеалогической легенде, как «царских Гестий», символизирующих три социальные группы — на космологическом уровне — три зоны мироздания, напрямую перекликается с таким пониманием огня как универсального единого начала, тождественного космосу в целом. Прямое подтверждение такого толкования находим мы в уже неоднократно упоминавшемся фрагменте сочинения Фирмика Матерна. Этот автор, указывая, что «персы и все маги, обитающие в Персии почитают огонь выше всех прочих элементов, отмечает, что они полагают существование двух воплощений огня: мужского и женского, причем женское его воплощение мыслится как *трепещущее чудовище, проросшее змеями*, а мужская ипостась трактуется как некий персонаж, *угоняющий быков*. Близость этих двух персонажей охарактеризованной выше супружеской парой скифской мифологии — Али и Таргитаю — не вызывает сомнений. В скифской же системе, как я пытался показать, эти божества мыслятся как персонификации нижнего и среднего миров. Понимание огня как универсального, сквозного начала в рамках системы, крайне близкой к скифской, в этом источнике выражено предельно отчетливо. Поэтому представляется нам более убедительным, что в скифской мифологической картине мира Табити мыслилась как божество, обнимающее все мироздание в целом. В графическом выражении организация космоса по вертикали в понимании скифской мифологии выглядит в таком случае следующим образом:



Учитывая уже упомянутое наблюдение В. Н. Топорова [1973, с. 119], что в архаических космологических текстах описание пространства ведется обычно в направлении извне внутрь мы находим подтверждение предложенной схемы в характере описания скифского пантеона Геродотом (IV, 59):

«Они чтут только следующих богов: выше всех Гестию, за

тем Зевса и Гею, признавая последнюю супругой Зевса, далее Аполлона, Афродиту Уранию, Геракла и Арея». Сама структура этого пассажа свидетельствует о четком делении скифских богов на три «разряда»:

1. Гестия-Табити.
2. Зевс-Папай и Гея-Апи.
3. Аполлон-Гойтосир, Афродита-Аргимпаса, Геракл-Таргитай и Арей.

Эта структура вполне соответствует предложенной реконструкции.

Охарактеризованная модель мира реализуется в доступном нам скифском материале на самых различных уровнях: в мифологических персонификациях составляющих ее элементов, в их предметных символах, в космических категориях (в свою очередь представленных различными иерархическими уровнями), в социальных категориях, в политических институтах. Можно выделить следующие более или менее четко засвидетельствованные структуры, соотносимые с этой моделью:

1. Верх	Середина	Низ
2. Верхний мир	Мир людей (смерт- ный, телесный)	Нижний (хтонический) мир
3. Папай	Таргитай	Апи
4. Небо	Гора	Земля (вода)
5. Колаксай	Липоксай	Арпоксай
6. Секира (лук и пояс)	Чаша	Плуг с ярмом
7. Цари-воины (паралаты, палы)	Жрецы (авхаты)	Земледельцы и скотоводы (катиары и траспины, напы)
8.	Три царя скифов, интерпретируемые, видимо, как триада:	
	«царь верхнего мира»	«царь среднего мира»
9.		«царь нижнего мира»
	Три главных гадателя	

Некоторым из этих триад соответствует понятие, символ или персонифицированное воплощение совокупности всех составляющих триаду членов. Для 1-го и 2-го случаев это космос, мир в целом; для случая 3 — богиня Табити, а для случая 4 — соответствующая ей стихия — огонь; в случае 5 эта совокупность персонифицирована в образе Таргитая; в случае 7 ей соответствуют скифы как единый этносоциальный организм, «скифский народ».

Таковы те классификационные системы, которые находят отражение в имеющемся материале. Они определяли понимание скифами мироздания, космического и социального порядка, формы социального поведения и организации общества.

Реконструкция скифской мифологической системы и свойственной скифам модели мира остается неполной, пока не выяснена сущность трех последних божеств, включенных Геродотом

в скифский пантеон наряду с рассмотренными выше Табит Папаем, Апи и Таргитаем. Геродот называет их Аполлоно Афродитой Уранией и Ареем и приводит скифские имена дв первых: Гойтосир (по иному чтению Ойтосир) и Аргимпа (Аргимпаса). Но толкование этих персонажей требует всестороннего анализа, в рамках данной работы не предпринимаемого. Я ограничусь лишь одним замечанием, позволяющим предполагать, что почитание этих божеств связано с затронутым выше скифским представлением о строении вселенной.

Как уже отмечалось в литературе, данные Геродота о том, что скифский пантеон включал именно семь божеств, заслуживают полного доверия, так как отражают традицию, широко представленную в индоиранском мире [Абаев, 1962, с. 445-447]. При перечислении этих божеств три интересующих нас данных момент персонажа — Гойтосир, Аргимпаса и Арей — несены к последнему, третьему «разряду», который, судя по завершающему положению в описании пантеона (см. выше по принципу описания пространства извне внутрь) и по наличию именно в его составе Геракла-Таргитая, связан со средней, материальной зоной мироздания. Заслуживает специального внимания то обстоятельство, что этот «разряд» включает именно четыре божества. В свете охарактеризованного выше представления об организованном телесном мире как об имеющем четыре стороны (см. стр. 84) можно высказать предположение, что четыре божества скифского пантеона, объединенные в единый «разряд», являются хранителями этих четырех сторон света, что можно было бы рассматривать как точную аналогию четырех индийским локапалам. То обстоятельство, что одним из этих четырех божеств является Геракл, олицетворяющий, согласно предложенной выше трактовке, телесный мир в целом, не противоречит такому толкованию. В число локапалов включается Индра, который одновременно является и божеством совершающим космогонический акт разделения неба и земли, утверждения средней зоны космоса, и хранителем одной из сторон этого мира — востока.

Такое толкование четырех скифских божеств «низшего ряда» должно быть, конечно, проверено в ходе всестороннего анализа их функций. Но полагаю, что оно объясняет структуру скифского пантеона в целом как разделенного на три уровня, включающие соответственно одно, два и четыре божества, и хорошо согласует представление о трехчленном космосе с фактом существования семибожного пантеона.

В рамках данной работы я совершенно не касаюсь и вопросов, связанных с почитанием скифами Тагимасада. Этот бог, согласно Геродоту (IV, 59), не входит в общескифский пантеон и которому поклоняются лишь скифы царские, стоя особняком в скифской религии. В другом месте мной была предпринята попытка толкования этого персонажа как скифского

ского варианта общеарийского божества Йимы-Иамы [Раевский, 1971а, с. 271—276]. Но вопрос о соотношении Тагимасада и семибожного скифского пантеона и о месте культа этого божества в общей системе скифских верований остается открытым, так же, впрочем, как и вопрос о месте Йимы в мифологических системах других иранских народов. Он требует специального анализа, который не может быть осуществлен в данной работе и для выполнения которого я не могу считать себя достаточно компетентным.

Исследование скифской мифологической системы, конечно, должно быть продолжено. Но и систематизированный выше материал, при всей его ограниченности и при учете предварительного характера предложенных реконструкций, позволяет сформулировать следующий вывод: реконструированная скифская мифологическая модель мира, представляющая частный случай общеарийской модели, заставляет категорически отказаться от оценки скифской религии как имеющей «примитивный характер», как «только еще подошедшей... к созданию небесной иерархии» [Артамонов, 1961, с. 83] и от утверждения, что «скифскому пантеону не удалось сложиться в развитую иерархию функционально разграниченных божеств» [Ельницкий, 1960, с. 51]. Подобные оценки представляются неверными хотя бы в свете того факта, что скифы принадлежали к индоиранскому миру, который уже на общеарийском этапе создал развитую мифологическую систему. Мы видим, что конкретный скифский материал также противится этим оценкам. Гораздо более справедливым представляется мнение О. М. Фрейденберг, что «нет эпохи, когда бы существовали обрывки, фрагменты представлений; осмысление, т. е., говоря нынешним языком, моделирование мира *всегда системно, с самого начала*» [см.: Брагинская, 1975, с. 182; курсив мой.— Д. Р.]. Эта системность нашла в сохранившихся фрагментах скифской мифологии достаточно яркое отражение.

2. СКИФСКАЯ МИФОЛОГИЯ И САКИ СРЕДНЕЙ АЗИИ

Рассмотренный в предыдущих разделах материал при всей его фрагментарности позволяет все же уловить систему, объединявшую все проанализированные мотивы. Совершенно иная картина обнаруживается при попытке систематизации подобного материала, относящегося к древним ираноязычным народам Средней Азии. Здесь отрывочность и фрагментарность имеющихся сведений еще более разительна и не компенсируется даже применением комплексного анализа. Данные античных источников крайне скупы и не обладают к тому же этногеографической определенностью, т. е. не могут быть с достаточным ос-

нованием привязаны к определенному народу и региону. Из бразительные памятники с антропоморфными сюжетами так весьма немногочисленны и почти не поддаются истолкованию. Малочисленность сведений двух названных групп источников, свою очередь, практически исключает возможность привлечение общеарийских параллелей для реконструкции мифологических мотивов, бытовавших в Средней Азии в интересующее нас время, так как мы почти не располагаем среднеазиатским материалом, поддающимся достаточно обоснованному сопоставлению.

Однако фрагментарные сведения, касающиеся мифологии среднеазиатских народов, предстают в ином свете, если рассматривать их сквозь призму реконструированной выше скифской мифологической системы. Здесь выявляется целый комплекс весьма показательных сходжений, причем эти сходжения относятся к различным уровням скифской модели, к различным сферам ее реализации. Разумеется, информативная ценность этих сходжений различна, но, рассмотренные в совокупности, на мой взгляд, позволяют сделать ряд выводов, представляющих определенный интерес. Следует оговориться, что привлекаются лишь те сведения о мифологии народов Средней Азии, которые обнаруживают сходство с рассмотренными мотивами мифологии скифов.

Первая группа сходжений между скифскими и среднеазиатскими религиозно-мифологическими представлениями относится к сфере чисто мифологических сюжетов и мотивов, вторая — к сфере реализации космологической модели, отраженной в этих мотивах, в социально-политических институтах. Рассмотрим каждую из этих групп в отдельности.

На данном этапе в древней среднеазиатской традиции обнаруживается лишь один мотив, связанный с космогонической неологией, нашедшей отражение в рассмотренной выше скифской легенде. Среди многочисленных золотых пластин с антропоморфными изображениями, входивших в состав знаменитого амударьинского клада, привлекает внимание одна, фигурирующая в каталоге Дальтона под № 86 [Dalton, 1964, табл. X]. На ней представлен обнаженный мужчина, держащий в одной руке небольшую птичку, судя по очертаниям — утку. Мы видели, что в скифской мифологии мотив водоплавающей птицы связан с символикой власти над телесным миром, в частности с владыкой этого мира — первым человеком Тартаем. Сочетание на названном памятнике изображения обнаженной человеческой фигуры (единственного на амударьинских пластинках) с мотивом птицы позволяет высказать предположение, что здесь также отразились представления о первом человеке, являющемся олицетворением и владыкой телесного мира. Однако отмеченная выше общность символизма водоплавающей птицы для широкого индоиранского ареала не позволяет на основе этого единичного факта, даже если принять предложен-

толкование, делать чересчур смелые выводы о близости среднеазиатских мифологических представителей именно к скифским.

В изображениях на предметах, входящих в состав амударьинского клада, имеются и другие мотивы, находящие прямые аналогии на памятниках Европейской Скифии. К ним относится, например, сюжет охоты всадника на зайца, представленный на амударьинском серебряном диске и на пластинах из Куль-обы и Александропольского кургана. Та-



Рис. 10. Парфянская драхма

кое распространение этого мотива заставляет предполагать в нем устойчивый смысл. Однако семантика этого мотива остается пока неясной, и он мало что может добавить к решению вопроса о скифо-среднеазиатских мифологических изоглоссах.

Значительно более показателен в этом плане еще один мотив, получивший широкое распространение в другой части Средней Азии — в Парфии. Речь идет о так называемом парфянском лучнике — самом распространенном изображении на реверсе парфянских монет (рис. 10). По свидетельству В. Роса, изображение лучника наиболее характерно для парфянской нумизматики в целом, а на парфянских драхмах является практически единственным, за крайне редкими исключениями [Wroth, 1903, с. LXVII]. Несмотря на крайнюю популярность этого мотива в чекане Аршакидов, вопрос о его происхождении и особенно о значении до сих пор не может считаться до конца выясненным¹.

Что касается происхождения этого мотива, то наиболее распространенным является мнение, что его прототипом послужило изображение сидящего на омфале Аполлона на монетах Селевкидов [Wroth, 1903, с. LXVII; Кошеленко, 1968, с. 58]. Однако даже сторонники такого толкования отмечают существенные расхождения между селевкидскими и парфянскими изображениями [см., например: Кошеленко, 1968, с. 58]. Среди упомянутых селевкидских монет наиболее близкими по характеру изображения на реверсе к парфянским являются немногочисленные экземпляры, на которых Аполлон представлен не с опущенным луком и стрелой в руке, каким он чаще всего изображается в селевкидском чекане, а с луком в поднятой руке [см.: Newell, 1941, табл. LIV, 5—10, LXII, 7—9, 12, 13, LXIII, 1—15, LXIV, 1—5]. Именно монеты этой группы П. Гарднер, а позднее В. Рос были склонны рассматривать как непосредственный про-

тотип аршакидских монет с изображением лучника [Gardner 1878, с. 14; Wroth, 1903, с. LXVIII].

Но, признавая иконографическую близость изображений указанных селевкидских и парфянских монетах, мы должны учитывать следующее обстоятельство. В репертуаре монетных изображений Селевкидов Аполлон с луком в руке — мотив статочного редкий, он засвидетельствован лишь на монетах, носящихся к краткому хронологическому отрезку (время правления Антиоха I и Антиоха II). К тому же эти экземпляры канились на монетных дворах западных областей Селевкидской державы (Сарды, Магнезия на Меандре), наиболее удаленные от района, ставшего ядром сложения Парфянского царства. Следует также учитывать важное значение, которое всегда придавалось изображениям на монетах как прокламирующим определенным политическим концепциям². Все это свидетельствует, что выбор парфянской династией именно этого мотива и его преобладание в чекане Парфии должны были быть обусловлены вескими причинами идеологического характера. Мотив лучника должен был соответствовать каким-то представлениям бытовавшим в самой Парфии и игравшим важную роль в политической идеологии³. Для выяснения значения этого мотива в общей системе идеологии Парфии мы прежде всего должны объяснить содержание изображения, т. е. ответить на вопрос, что именно делает представленный на монете персонаж в момент какого действия с луком он изображен. Аполлон с луком в руке на селевкидских монетах, по толкованию Э. Т. Ньюэлла, занят проверкой прямизны лука [Newell, 1928, с. 248]. Такое толкование тем более вероятно, что на большинстве селевкидских монет Аполлон изображен в момент выверки прямизны древка стрелы, и монеты упомянутых серий Антиоха I и Антиоха II могут рассматриваться как частичная переработка наиболее распространенного мотива. Однако по ряду соображений такую интерпретацию нельзя, на мой взгляд, распространять на действие парфянского лучника. Во-первых, неоднократно отмечалось в литературе, политический смысл изображения на монетах Селевкидов состоял прежде всего в помещении здесь образа божества — покровителя династии. Луч же по традиции считался, как известно, неотъемлемым атрибутом Аполлона. Поэтому в принципе *любое* действие его с луком в данном случае семантически равнозначно, чем и объясняется разнообразие иконографии Аполлона на селевкидских монетах. Устойчивость же сюжета на монетах Аршакидов свидетельствует, что именно конкретное *действие* персонажа имело значение, обладало политическим символизмом. Для этой роли мало подходит акт проверки прямизны лука. Во-вторых, следует учитывать, что между селевкидскими и парфянскими монетами с этим сюжетом есть некоторые иконографические различия. Если селевкидский Аполлон всегда держит лук в согнутой руке пря-

против глаз, то у парфянского лучника рука с луком вытянута, а сам лук зачастую расположен вообще не на линии взгляда персонажа [см., например: Wroth, 1903, табл. IV, 2, и VI, 9], что исключает приложение к этим изображениям толкования Э. Т. Ньюэлла и заставляет утверждать, что здесь имеется в виду какое-то иное действие.

Сопоставление всех изображений лучника на монетах Аршакидов приводит к выводу, что единственным возможным толкованием их сюжета является интерпретация их как воплощающих момент *передачи* лука. Герой либо протягивает его кому-то, либо принимает его из чьих-то рук. При таком толковании приходится отметить уникальность этого мотива в древней нумизматике. Он не находит аналогий ни в древневосточном, ни в эллинистическом монетном репертуаре, но, как уже отмечалось, весьма популярен в Парфии и, следовательно, играет важную роль в ее политической идеологии. Поэтому при расшифровке символики этого мотива следует вести поиски в кругу представлений, бытовавших в Парфии, но чуждых остальным государствам древнего мира. В то же время нельзя не отметить разительную близость этого сюжета центральному мотиву рассмотренной выше скифской генеалогической легенды в версии Г-II, т. е. рассказу об испытании сыновей Таргитая и о вручении лука как символа власти младшему из них. Рассмотренные выше изобразительные воплощения этого сюжета на воронежском и, видимо, гаймановском сосудах демонстрируют и значительную иконографическую близость к изображениям парфянского лучника (ср. рис. 1 и 4, с одной стороны, и рис. 10 — с другой). Объяснение этого сходства мы находим в истории сложения Парфянского царства, какой она рисуется по данным античных авторов.

Как известно, античная традиция устойчиво связывает происхождение парфян вообще и династии Аршакидов в первую очередь со «скифским» миром, т. е. с кочевыми племенами северных областей Средней Азии. Так, по Страбону (XI, XI, 2), Аршак был предводителем даев-апарнов. Согласно рассказу Помпея Трога — Юстина, царство парфян основали скифы (Just., II, 1, 3 и II, 3, 6). Там же мы находим указание, что «парфяне... произошли от скифских изгнанников» (XLI, 1, 1). «Вышедших из Скифии парфян» упоминает и Курций Руф (IV, 12, 11). Отражение этой традиции находим мы и у других древних авторов [сводку данных см.: Бокшанин, 1962, с. 472—474]. О том, что эта традиция не является плодом выдумки античных писателей, а отражает определенную историческую реальность, можно судить прежде всего по собственно парфянскому источнику — по иконографии царей и самого лучника на монетах Аршакидов. Их «скифский», т. е. кочевнический, облик единодушно отмечается всеми исследователями [см., например: Кошеленко, 1968, с. 60]. Если вспомнить при этом, что упомянутая

скифская легенда служила в самой Скифии для обоснования богоданного характера царской власти и что прокламированы этой идеи служило помещение изображений на ее сюжет скифских монетах (см. гл. IV, 3), то появление сюжета лучника на парфянских монетах объясняется лучше всего, если толковать его на основе содержания скифской легенды. В таком случае наиболее популярный сюжет аршакидского монетного пертурара может рассматриваться как доказательство общности мотива передачи лука как инвеститурного акта для широкого круга скифо-сакских племен и, следовательно, близости собственных им мифологических представлений.

Еще одно сходство на сюжетном уровне между скифской парфянской мифологией представляется более гипотетичным. На одном из рельефов гробницы армянских Аршакидов в Ах (IV в. н. э.) представлен воин с двумя собаками, поражающий копьём дикого кабана. Сцена эта обычно трактуется как имеющий космогонический характер эпизод сказания о прародителе армян Хайке: согласно легенде, Хайк и его собаки после смерти превратились в созвездие Ориона и Гончих Псов [Степанян 1971, с. 13, табл. 9]. Однако, учитывая, что этот рельеф входит в декор гробницы представителей династии Аршакидов, и принимая во внимание парфяно-сакское происхождение этой династии, нельзя исключать и иранские корни представленного здесь сюжета, который, как отмечалось выше, весьма характерен и для скифского мира. В частности, по сюжету этот рельеф очень близок росписи склепа № 9 некрополя крымской скифской столицы, которая выше была трактована как эпизод мифа о Таргитае-Траетаоне. Такая близость позволяет, на мой взгляд, включить этот мотив, хотя бы предположительно, в круг скифских мифологических изюгов.

Обращаясь к группе сходств, относящихся к социально-политической сфере, мы прежде всего находим многократные указания на наличие у среднеазиатских саков института трех царств и трехчленного деления войска, подобного тому, как существовало у царских скифов.

Первое свидетельство о такой организации сако-массагетского общества мы находим в рассказе Геродота о походе Кира против массагетов (I, 211). Согласно этому рассказу, на первом этапе войны персы нанесли поражение одному из отрядов массагетов, возглавлявшемуся сыном царицы Томйрис царевичем Спаргаписом. Отряд Спаргаписа, по сообщению Геродота, составлял *третью часть* войска массагетов. Указания на трехчленную организацию сакского войска и на то, что во главе его стояли три царя, мы находим у Полиена. Одно из них содержится в рассказе о том, как Дарий поочередно действовал против трех сакских отрядов (VII, 11). Второе свидетельство прямо указывает на одновременные и согласованные действия войн против Дария трех сакских царей и содержится в рассказе

зе о подвиге коневода Сирака (VII, 12) [см.: Струве, 1968, с. 52—53]. Учитывая проанализированную выше связь института троецарствия у скифов с символизмом трехчленной организации космоса, в указании на существование подобного института у среднеазиатских саков можно, на мой взгляд, видеть косвенное доказательство того, что и у них существовали подобные космологические представления, а не ограничивать это сходение лишь политической сферой.

Наконец, весьма важным является свидетельство о единстве социальной номенклатуры у скифов Причерноморья и саков Средней Азии. Среди народов, населяющих земли за Яксартом, Плиний (VI, 50) называет эвхатов (Euchatae)⁴ и котиев (Cotieri), безусловно тождественных авхатам и катиярам Геродота. Против того, что Плиний просто перенес в Азию сведения, почерпнутые из Геродотового описания Европейской Скифии, говорят два момента. Во-первых, эти «народы» названы им в ряду с заведомо азиатскими племенами: саками, массагетами и т. д. Во-вторых, при описании населения Европы Плиний упоминает авхатов (Auchetae), опять-таки несомненно тождественных авхатам Геродота (Plin., IV, 88, см. также: VI, 22)⁵. Различное написание одного названия (авхаты и эвхаты) позволяет полагать, что в этих пассажах Плиния данный «этноним» восходит к разным источникам. При этническом истолковании фигурирующих в Геродотовой легенде «родов» наличие у Геродота и Плиния сходных названий при описании Европы и Азии толковалось обычно как отражение миграций (см., например: [Ельницкий, 1970, с. 67] — о связи этих данных с передвижением «закаспийских» киммерийско-скифских племен в области Прикавказья в VIII—VII вв. до н. э.). Если же в соответствии с развернутым выше толкованием видеть в авхатах и катиярах сословно-кастовые группы, бытование этой терминологии и у европейских скифов, и у заяксартских саков должно рассматриваться как доказательство единства отраженной в этих названиях системы социальной стратификации, а скорее всего и ее мифологического обоснования. Недавно Е. Е. Кузьмина [1975, с. 291—292] предприняла попытку найти подтверждение трехчленной сословно-кастовой стратификации сакского общества в структуре могильника Уйгарак, где выявлены три группы захоронений, существенно различающиеся по характеру обряда и набору инвентаря [Вишневецкая, 1973, с. 67—68]. Предположение это очень интересно, но нуждается в более развернутой археологической аргументации.

Весьма существенным представляется то обстоятельство, что Плиний фиксирует бытование в Средней Азии социальных терминов, характерных для обеих традиций, прослеженных нами в Европейской Скифии. Кроме котиев и эвхатов этот автор упоминает среди среднеазиатских народов палеев и напеев: «Там напен, как говорят, были уничтожены палеями» (VI, 50).

Здесь мы видим ту же номенклатуру, которая отражена в в сии ДС скифской легенды⁶, а кроме того, пассаж этот инте сен тем, что, как уже отмечалось, подтверждает, возможно, циальный характер этих названий, отражая существова между палами-палеями и напами-напеями отношений госп ства и подчинения.

Наконец, самой, пожалуй, существенной мифологичес изоглоссой, связывающей европейских скифов и среднеази ских саков, является отраженный в уже упоминавшемся пас же Курция Руфа мотив священных даров, не только очень бл кий к рассказу Геродота, но и разъясняющий семантику следнего. Согласно Курцию (VII, 8, 34), от богов даны са следующие дары: ярмо, плуг, копьё, стрела и чаша. Первые предмета связаны с получением плодов земли, два следую предназначены для поражения врагов, чаша служит для в лияний богам. Если в версии Г-Г скифской легенды связь т атрибутов с тремя социальными функциями лишь угадывае то здесь она прямо провозглашается. Расхождение сост лишь в замене секиры копьем и стрелой. Зато в передаче К ция не ощущается соотнесенность атрибутов с зонами ми здания, зафиксированная в скифской традиции. Дополняя разъясняя одна другую, эти две традиции могут рассматрива ся как отражающие схождение между скифской и сакской фологией и на космологическом и на социальном уровнях.

Таковы выявленные схождения между мифологией и ми логически обосновываемыми социально-политическими инсти тами европейских скифов, с одной стороны, и народов Среди Азии — с другой. Основным недостатком рассмотренного ср неазиатского материала является, как уже отмечалось, его з чительная этногеографическая неопределенность. Попытки лее или менее четкой локализации проанализированных мо ве на этнической карте древней Средней Азии наталкиваю на существенные трудности. Мотив, предположительно трак ваный мной как изображение первочеловека и его символа водоплавающей птицы, украшает пластину, входящую в сост амударьинского клада, найденного на территории Бактрии. Э обстоятельство не дает, однако, оснований однозначно тол вать это схождение как специфическую скифо-бактрийскую и глоссу. В литературе уже отмечалось наличие в амударьинск кладе предметов, бесспорно связанных с культурой кочес сакского мира [Dalton, 1964, с. XIII; Артамонов, 1973, с. 14 15]. Да и в целом этнокультурная принадлежность амударь ского комплекса еще не вполне выяснена, и историческая инт претация указанного схождения, даже если оставить в сторо отмеченную выше широкую популярность данного мотива, статочно сложна.

Остальные названные мотивы, зафиксированные в Среди Азии и обнаруживающие близость к скифской мифологии, (

лее или менее определенно связаны с сако-массагетским миром. Именно к этим народам относятся все отмеченные свидетельства о троецарствии и трехчленной организации войска, у них же бытовали, по данным Плиния, обе интересующие нас системы социальной терминологии. С сакским миром, судя по данным о «скифском» происхождении Аршакидов, надо, видимо, связывать и скифо-парфянские мифологические схождения. Однако при интерпретации всех этих сведений мы сталкиваемся с проблемой многозначности и этноисторической неопределенности термина «саки», о чем уже кратко говорилось (см. прим. 6 к Введению). Ни границы ареала этого этнонима, ни локализация отдельных племен и народов сакского мира, ни вопрос об археологических реальностях, стоящих за этим названием, не могут считаться решенными. Поэтому даже констатация факта, что отмеченные на среднеазиатской почве схождения со скифской мифологией выявляются преимущественно в пределах сакского мира, не придает им достаточной этнической и географической конкретности.

Можно только указать, что, согласно Курцию Руфу, саки, у которых существовало представление о священных дарах, обитали за Танансом, т. е. за Сырдарьей. Кроме того, более или менее точное свидетельство о народе, в культуре которого прослеживаются интересующие нас совпадения со скифской мифологией, мы получаем в случае признания достоверности свидетельства Страбона о происхождении Аршакидов из среды народа даев (другие античные авторы — Юстин, Квинт Курций Руф — связывают происхождение парфян, и в частности Аршакидов, просто со «скифами»). В таком случае скифо-парфянские мифологические изоглоссы должны рассматриваться как указание на близость скифской и дайской мифологических систем. Но локализация даев в источниках также достаточно противоречива. По Арриану (III, 28, 10), например, они обитают на Танаисе (т. е. на Сырдарье), по Птоlemeю (VI, 10, 2) — в Маргиане, ниже массагетов, а по Страбону (VII, III, 12 и XI, VII, 1) — по соседству с Гирканией. Но тот же Страбон (XI, VIII, 2) указывает, что «большинство скифов, начиная от Каспийского моря, называют даями» (сводку данных источников и анализ вопроса о локализации даев см.: [Литвинский, 1972, с. 172—173]). Следуя, таким образом, по пути уточнения ареала и этнической среды скифо-среднеазиатских мифологических схождений, мы ограничили весьма широкое понятие «Средняя Азия» пределами «сакского мира», а этот последний — областью расселения даев, но так и не получили достаточно конкретного результата. С большей или меньшей уверенностью можно лишь говорить, что сако-скифские мифологические изоглоссы выявляются преимущественно в западных частях Средней Азии, в Прикаспии и долине Сырдарьи, в основном, как представляется, в нижнем и отчасти среднем ее течении.

Информативная ценность отмеченных схождений как показателя специфической близости включающих их систем представлений весьма различна. Мотив водоплавающей птицы как символа телесного мира присущ, как мы видели, различным народам индоиранского мира. В значительной степени то же самое можно сказать о трехчленной модели мира, хотя реализация этой модели именно в форме института троецарствия представляется свойственной среди индоиранцев именно скифо-сакским народам и в других частях арийского ареала как будто не засвидетельствована. Еще специфичнее трактовка передачи лука как инвеститурного акта, хотя в принципе символизм лука как атрибута военно-аристократической сословно-кастовой группы распространен в арийском мире достаточно широко. Специфической скифо-сакской изоглоссой являются термины, обозначающие в обеих рассмотренных традициях сословно-кастовые группы.

Подводя итог, можно отметить, что некоторые из рассмотренных схождений отражают лишь факт принадлежности скифов и ряда среднеазиатских народов к индоиранской семье другие же, преимущественно скифо-сакские, более специфичны и могут, на мой взгляд, трактоваться как свидетельство если не тождества (для такого толкования материал слишком скуден) то значительной близости мифологии скифов и сакских (по крайней мере, какой-то их части) племен. Этот вывод, с одной стороны, позволяет предположить правомочность привлечения скифских материалов для толкования сакских древностей, связанных с мифологией и религиозными верованиями, а с другой — проливает дополнительный свет на этногенетические отношения скифов и саков, на степень их родства. Скифо-сакские мифологические схождения превращаются в дополнительный источник, который необходимо учитывать при решении вопроса этногенеза этих народов. Подробнее на этом аспекте я остановлюсь в следующей главе.

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ СКИФОВ
В СВЕТЕ ИЗУЧЕНИЯ СКИФСКОЙ МИФОЛОГИИ

Предпринятые в предыдущих разделах реконструкция и анализ сюжетов и мотивов скифской мифологии проливают дополнительный свет на ряд вопросов этнической и социально-политической истории скифов. Связь изучения скифского мифологического наследия с проблемами социально-политической истории объясняется особенностью древней мифологии как концентрированного выражения всех сторон идеологии общества: в мифологии находит отражение его социальная структура и свойственные ему политические тенденции. Религиозно-мифологические представления служат для обоснования различных социальных и политических институтов, из их арсенала черпаются аргументы для оправдания новых установлений, возникающих в ходе социальной эволюции. Те изменения или хотя бы новая расстановка акцентов, которые нам удастся уловить при анализе скифской религиозно-мифологической системы (разумеется, в той мере, в какой это допускают имеющиеся материалы), отражают эволюцию экономического и социально-политического бытия скифов.

Что касается вопросов этнической истории, то приведенные в предыдущей главе специфические скифо-сакские мифологические изоглоссы являются отражением определенных этногенетических связей скифов и должны рассматриваться в комплексе с археологическими и лингвистическими данными. В то же время выявление в скифской мифологии элементов параллельных традиций может служить указанием на различные этнические компоненты, участвовавшие в формировании единого скифского этноса, и этот факт должен быть сопоставлен с историческими сведениями о происхождении скифов.

1. СКИФЫ, САКИ И КИММЕРИЙЦЫ

При сопоставлении различных версий скифской генеалогической легенды мы выяснили, что, несмотря на значительную близость их структуры и содержания в той части, которая име-

ет космологический смысл (брак небесного божества со змее-ной богиней земли и воды, происхождение от этого брака смертного, телесного мира, и в частности скифского народа), в них достаточно четко прослеживаются параллельные традиции, связанные с интерпретацией мифа на социальном уровне. Независимость этих традиций друг от друга проявляется в двух моментах. Во-первых, версии Г-I и Г-II по-разному описывают сакральное испытание, в ходе которого выявляется достойный претендент на скифский престол и родоначальник скифских царей. Во-вторых, между версиями Г-I и ДС прослеживается расхождение в той части, которая повествует о сложении системы сословно-кастовых групп. Оно проявляется в числе этих групп (три в версии Г-I и две в версии ДС) и, что особенно важно, в терминологии, служащей для обозначения сходных социальных категорий: палы и напы в версии ДС, паралаты и катиары и трасии в версии Г-I. Бытование обеих традиций у среднеазиатских народов, нашедшее отражение в рассказе Плиния, объясняется, возможно, компилятивным характером его труда, и каждую из традиций следует соотносить с иным регионом и с иной группой племен (данные Плиния, как мы видели, не поддаются точной локализации). У скифов же Причерноморья обе эти традиции бесспорно соседствовали в рамках одного этнополитического организма. Об этом свидетельствует ряд данных.

Рассказ версии Г-I отчетливо связывается с Северным Причерноморьем, и поэтому традиция, отраженная у Геродота, бесспорно принадлежала европейским скифам. Что касается традиции, переданной версией ДС, то в ней прежде всего прямо говорится о распространении потомков Пала и Напа вплоть до Фракии, т. е. на прострaнстве Европейской Скифии. С этим же регионом связаны скифские топонимы, возводимые к социальной терминологии версии ДС. Эпиграфически засвидетельствовано существование в Крыму в позднескифское время крепостей Напит [Соломоник, 1964, с. 7 сл., № 1] и Палакий [там же, с. 92 сл., № 44; см. также: Strab., VII, IV, 7]. Связь топонима Напит с напами Диодора уже отмечалась в литературе [Соломоник, 1964, с. 11]. Что касается названия Палакий, то его обычно производят от имени царя Палака [Дашевская, 1958, с. 149]. Представляется, однако, что оба эти имени — антропоним, и топоним — восходят к социальному термину «палы» и означает в первом случае «воин», «военный вождь», а во втором — «крепость воинов» [ср. толкование скифских топонимов Крыма как производных от названий сословно-кастовых групп с фактом существования в древней Индии городов, связывавшихся с определенной варной (Агг., VI, 7, 4 — о «городе брахманов»)]. Учитывая, что в сословно-кастовой структуре скифского общества военная аристократия, как мы видели, была связана с царским родом, существование имени царя,

производимого от термина, обозначавшего эту сословно-кастовую группу, вполне вероятно. Более того, по той же причине название Палакий представляется наиболее логичным связывать именно со столицей скифов как резиденцией царя и его войска. Поэтому полагаю, что именно так называлась позднескифская столица, располагавшаяся на городище Керменчик в Симферополе. Традиционное именование этого города Неаполем восходит к гипотезе И. П. Благрамберга [Blagatberg, 1831; Благрамберг, 1889], археологическая и историческая аргументация которого, как уже показала О. Д. Дашевская [1958, с. 146—150], практически несостоятельна. Предложенная выше социальная интерпретация термина «палы» предоставляет дополнительные доводы в защиту ее тезиса о том, что столица позднескифского царства называлась Палакий [подробнее об этом см.: Раевский, 1976]. Наконец, с Европейской Скифией, по всей видимости, связано и свидетельство Стефана Византийского о Написе, поселении в Скифии (см. выше).

Итак, в Европейской Скифии параллельно бытовали две сходные, но все же самостоятельные мифологические традиции и возводимые к ним системы социальных терминов. Этот факт требует объяснения в свете данных об этническом составе населения Скифии и об истории его формирования. Следует оговориться, что вопросы, затрагиваемые ниже, неоднократно привлекали внимание исследователей и имеют обширную литературу. Концепции разных авторов различаются порой в деталях, порой в существеннейших пунктах. Многие из высказанных здесь суждений с той или иной степенью полноты уже предлагались в литературе. Я попытался сгруппировать их таким образом, чтобы они максимально согласовались с имеющимися данными, в частности с предложенной выше интерпретацией скифской мифологической системы.

Как известно, Геродот, описывая Скифию, делит ее население на шесть «этносов»: скифов царских, скифов-кочевников, скифов-земледельцев, скифов-пахарей, алазонов и каллипидов. В согласии с установившейся традицией я употребляю применительно к этим «этносам» термин «племена», хотя, как уже отмечалось в литературе, по крайней мере некоторые из них были скорее всего племенными объединениями, включившими по несколько племен [Граков, 1954, с. 17; Тереножкин, 1966, с. 34]. Данные об этих племенах следует сопоставить с излагаемым тем же автором историческим преданием о происхождении скифов (IV, 11 — версия Г-III, кратко упомянутая выше). Это предание гласит, что «кочевые скифы, жившие в Азии, будучи теснимы войною со стороны массагетов, перешли реку Аракс и удалились в киммерийскую землю», т. е. в степи Причерноморья. Сведения Геродота со всей определенностью указывают, что в этом передвижении участвовали не все скифы, а лишь *некоторая их часть*, которую историк определяет как

кочевых скифов¹. Из этого следует, что какая-то часть скифских племен, в том числе, видимо, оседлые племена, обитавшие в западных районах Скифии (или по крайней мере некоторые из них — см. разд. 2 настоящей главы), в этом передвижении не участвовала и обитала в Причерноморье до указанного вторжения. Сопоставляя же эти сведения с данными о том, что в последовавший за этим вторжением период среди скифских племен господствующее положение занимали скифы царские, «лучшие скифы», почитающие прочих скифов своими рабами и именующиеся в противоположность остальным «свободными» (Herod., IV, 20 и 110), логично полагать, что описанное Геродотом передвижение из Азии связано именно с приходом в Причерноморье скифов царских и с покорением ими других племен, вошедших на правах побежденных в скифское племенное объединение. Не случайно именно область обитания этих последних — западные районы Скифии — именуется Геродотом «древнейшей Скифией» (IV, 99), что можно трактовать как указание на то, что ее население выступает в роли автохтонного по отношению к пришельцам, заселившим позднее более восточные области [см. уже Миллер, 1887, с. 123]. О том, что покорение скифами царскими остальных «племен» относится ко времени до переднеазиатских походов, свидетельствует рассказанный Геродотом (IV, 1—4) эпизод с потомками слепых [см.: Хазанов, 1975, с. 229].

Итак, из данных Геродота следует, что население Скифии сложилось из двух основных компонентов — «собственно скифского», пришедшего из-за Аракса (скифы царские и, возможно, некоторые из подчиненных им племен — см. ниже), и «доскифского», обитавшего здесь ранее (оседлые земледельцы и, видимо, отчасти и кочевники, которые, по Геродоту, также находились в подчинении у скифов царских). Во времена Геродота оба эти компонента уже слились в едином этносе и все племена равно воспринимались как скифы. Но, согласно тому же Геродоту, до прихода скифов в Северное Причерноморье здесь обитали киммерийцы. В таком случае вполне логично толковать указанный субстратный компонент именно как киммерийский. Это толкование вступает, правда, в противоречие с данным самим Геродотом (IV, 11), который указывает, что при приближении скифов киммерийцы частично перебили друг друга, а частично удалились через Кавказ в Переднюю Азию, так что «скифы заняли страну, уже лишенную населения». Здесь проявляется определенное противоречие в понимании Геродотом процесса формирования скифского этноса. Это противоречие снимается свидетельством Плутарха, ценность которого для выяснения характера этого процесса справедливо отмечена Б. Н. Граковым [1954, с. 11]. По Плутарху (Маг., XI), те киммерийцы, которые «перешли от Меотиды в Азию», составляли лишь незначительную часть большого этнического массива, ос-

тальная часть которого, вопреки данным Геродота, осталась на своей прародине, т. е. влилась в состав скифов. На мой взгляд, источники не дают никаких оснований предполагать, что оставшиеся в Причерноморье киммерийцы и местные племена, покоренные скифами царскими, суть два различных этноса, коль скоро, согласно тому же Геродоту, страна скифов ранее принадлежала киммерийцам² и никакие другие народы ни отец истории, ни какой-либо иной античный автор здесь в доскифское время не помещают³.

Толкование скифского этноса как сложившегося из двух основных компонентов хорошо согласуется с выявленным выше существованием в Скифии двух мифологических традиций о сакральном испытании и о сложении сословно-кастовой структуры и двух терминологических систем для обозначения элементов этой структуры. Одна из этих традиций должна быть, следовательно, признана принадлежащей передвинувшимся с востока скифам царским, а другая — ранее обитавшим здесь скифским племенам, герр. киммерийцам. Глухое свидетельство о том, что киммерийское общество знало социальное членение, соответствующее отраженному в рассмотренных мифологических традициях, мы находим в рассказе Геродота (IV, 11) о реакции различных слоев киммерийского народа на скифское вторжение: «По мнению народа, следовало удалиться и не подвергать себя опасности (в борьбе) с многочисленной ратью, а цари предлагали бороться за родину с наступающими». Понимая термин «цари» в данном контексте буквально, мы не можем уяснить истинного смысла этого пассажа, особенно в свете дальнейших описанных Геродотом событий, когда эти «цари» начинают сражаться между собой. Если же в воинственных царях видеть представителей военной сословно-кастовой группы, противопоставляемой «народу», т. е. земледельческо-скотоводческому населению, этот рассказ становится гораздо понятнее и подтверждает существование у киммерийцев сословно-кастовой стратификации общества. Как отмечает Э. А. Грантовский [1960, с. 4—5], именно термин «басилевсы» вполне соответствует в греческом языке иранскому *ragabāta*, употреблявшемуся для обозначения «касты военной аристократии, функцией которой, по иранским источникам, является управление и защита, постоянно подчеркивается ее связь с царем, который также происходит из ее среды». Не исключено, что рассказ о борьбе киммерийских «царей» между собой представляет фрагмент исторического эпоса и отражает раскол в среде киммерийской военной аристократии, часть которой признала гегемонию скифов, а часть — нет.

При дальнейшем рассмотрении вопроса о двух компонентах, участвовавших в сложении скифского этноса в Причерноморье, пришельцы-завоеватели условно именуется «собственно скифским» суперстратным компонентом, а местные покоренные пле-

мена — киммерийским субстратом. С уверенностью ответить на вопрос, какая из двух отмеченных мифологических традиций принадлежит первому компоненту, а какая — второму, по всей вероятности, невозможно. В этом плане следует отметить лишь некоторые моменты.

Версия Г-I включает и рассказ о сакральном испытании, и рассказ о сложении сословно-кастовой структуры, тогда как иные варианты этих мотивов представлены не в какой-либо одной, а в различных версиях легенды: мотив испытания — в версии Г-II, а сословно-кастовая номенклатура — в версии ДС. Это позволяет предполагать, что версии Г-II и ДС передают собственно одну традицию, тем более что содержание первых частей легенды в них тождественно, и лишь акцентируют внимание на разных аспектах содержания. Но именно версия Г-II, судя по многочисленным воплощениям в изобразительных памятниках, использовалась в Скифии IV в. до н. э. для прокламации определенных социально-политических концепций, что, видимо, свидетельствует о ее принадлежности племени, господствующему в скифском объединении, т. е. скифам царским. В свете сказанного приходится не согласиться с Б. Н. Граковым, который, основываясь на упоминании в версии Г-II Гилей, полагал, что она «территориально ближе связана со скифами-кочевниками в узком смысле, чем со скифами царскими» [Граков, 1950, с. 8].

Традиция, сохраненная Диодором, включена в рассказ о приходе скифов в Причерноморье с востока, т. е. как будто соответствует данным об исторических судьбах скифов царских (ср., однако, ниже о возможном толковании киммерийцев как племени срубной культуры, также продвинувшихся сюда из Поволжья, так что этот аргумент не может иметь решающего значения для атрибуции версии). Отражение той же традиции в позднескифской топонимике позволяет предполагать, что именно она принадлежала господствующей части скифов, т. е. опять-таки скифам царским. (В то же время мы не можем с уверенностью утверждать, что в эпоху сокращения территории Скифского царства и перемещения его центра в Крым в расстановке социально-политических сил в скифском обществе не произошло коренных изменений и господство по-прежнему принадлежало скифам царским.) Наконец, именно двучленность социальной структуры, отраженная в версии ДС, обходящей молчанием вопрос о жречестве, хорошо согласуется с характером процессов, происходивших в Скифии в V—IV вв. до н. э. (см. разд. 2 и 3 данной главы), что также говорит в пользу принадлежности этой версии скифам царским.

Приведенные данные как будто свидетельствуют о том, что традиция, отраженная в версиях Г-II — ДС, бытовала в среде скифов царских («собственно скифов»), а традиция версии Г-I — ВФ принадлежит «доскифским», киммерийским племенам

(ср. в версии ВФ об Авхе, обладателе «киммерийских богатств»). Но нельзя не учитывать, что большинство приведенных свидетельств в пользу такого толкования не обладает абсолютной доказательной силой и сопровождается контраргументами. Это заставляет на данном этапе отказаться от однозначного решения вопроса об атрибуции двух отмеченных традиций. Само же существование этих традиций и соотнесенность их с двумя компонентами, вошедшими в состав причерноморских скифов, представляются установленным.

Однако, анализируя выше эти традиции, мы видели не только их параллельное существование в Причерноморской Скифии, но и другую особенность — значительную близость структуры и основных элементов содержания обоих вариантов отразившего их мифа. Это обстоятельство также требует объяснения с точки зрения предложенного толкования о связи названных традиций с двумя частями населения Скифии. Существенно, что во времена Геродота при сохранении представления о населении Скифии как о совокупности нескольких племен, или, точнее, племенных объединений, это население все же мыслилось как этнически однородное. Скифы царские противопоставлены остальным скифским племенам в социальном, но отнюдь не в этническом плане. Все шесть «племен» суть скифы, противопоставляемые иным, нескифским, народам, чуждые одних и тех же богов (за исключением почитаемого лишь скифами царским Тагимасада) и т. п.⁴ Такое быстрое формирование единого этноса хорошо объяснялось бы этнокультурной близостью обоих компонентов, вошедших в состав скифского народа [Хазанов, 1975, с. 216—217], т. е. «собственно скифов» и киммерийцев.

Это предположение тем более оправданно, что в последние годы все более широкое признание получает концепция о наличии в Северном Причерноморье ираноязычного населения уже в конце II — начале I тысячелетия до н. э., в киммерийскую эпоху, и об иранской принадлежности самих киммерийцев [Дьяконов, 1956, с. 239—241; Абаев, 1965, с. 125—127; Абаев, 1971, с. 11; Абаев, 1972, с. 35—37; Грантовский, 1975, с. 80—81]. Отмеченное Геродотом продвижение скифов из Азии предстает в таком случае не как коренная смена населения Северного Причерноморья, а как «одно из периодически повторявшихся передвижений иранских племен на занимаемой ими обширной территории» [Абаев, 1971, с. 11 (курсив мой.—Д. Р.)]. Историко-лингвистические данные и ситуация, следующая из сопоставления двух мифологических традиций скифов, таким образом, хорошо согласуются между собой и свидетельствуют об этнической близости двух компонентов, вошедших в состав скифского этноса.

Предложенный вывод наиболее логично согласуется с той трактовкой археологического аспекта проблемы происхождения скифов, которая была в свое время обоснована Б. Н. Граковым.

Продвижение в Северное Причерноморье «собственно скифов», нашедшее отражение в рассказе Геродота, он трактовал как проникновение сюда из Поволжья новой волны племен — потомков носителей срубной культуры, первые группы которых переселились на эту территорию значительно раньше. Скифы и доскифское население причерноморских степей, по Б. Н. Гракову, однокультурны и весьма близки этнически. «Передвижение кочевых скифов из-за Аракса-Волги в конце VII в. прошло почти незаметно археологически именно из-за единообразия культуры и киммерийцев, и земледельческих, и кочевых скифов»⁵ [Граков, 1971, с. 26; см. также: Граков, 1954, с. 166 сл.; Яценко, 1959, с. 23—24].

Такое понимание скифского этногенеза хорошо согласуется с выводами лингвистов о зоне формирования иранских языков и объясняет археологическую [Яценко, 1959, с. 17—24; Лесков, 1971] и антропологическую [Дебец, 1971, с. 9] близость памятников доскифского и скифского времени в Причерноморье. Она позволяет согласовать исторические и мифологические данные о двух компонентах в составе скифского этноса с фактом быстрого слияния их в единый народ, сознающий себя как одно целое и воспринимаемый так сторонними наблюдателями, в частности античными авторами. Именно гипотеза об этнической близости скифов царских и киммерийского субстрата дает возможность объяснить ряд особенностей скифского религиозно-мифологического материала. К ним относятся сходство двух рассмотренных мифологических традиций, наличие единого общескифского пантеона, локализация почитаемых всеми скифами святынь (в том числе тех, которые связаны с легендами о происхождении царей, — Гилеи, следа ступни Геракла на Тирасе — Негод., IV, 82) именно в областях расселения оседло-земледельческих племен, а не в районе обитания скифов царских. Два компонента, слившиеся в составе скифского народа, вследствие общности происхождения имели если не тождественные, то весьма близкие религиозные представления, и формирование единой общескифской идеологии не потребовало ни насильственного насаждения верований, свойственных господствующему племени, ни длительного срока [см. также: Хазанов, 1975, с. 46].

По-иному в ряде работ последних лет трактует вопрос о соотношении культуры скифов и киммерийцев А. И. Тереножкин. По его мнению, киммерийцам в археологическом материале соответствуют памятники типа Новочеркасского клада, а «скифская культура в Причерноморье появляется в VII в. до н. э. в сложившемся, готовом уже виде и не обнаруживает в своем комплексе признаков местных традиций» [Тереножкин, 1971, с. 22], причем приносят скифы эту культуру «из глубин Азии» [Тереножкин, 1970, с. 300; 1973, с. 7]. Я не предпринимаю здесь всестороннего археологического анализа тезиса А. И. Тереножкина об отсутствии в скифской культуре местных традиций:

этот тезис уже достаточно убедительно опровергается выводами Б. Н. Гракова, О. А. Кривцовой-Граковой, И. В. Яценко, А. М. Лескова и др. (Отмечу, кстати, что утверждение А. И. Тереножкина [1973, с. 12], будто аргументы Б. Н. Гракова в защиту преемственности срубной и скифской культур «могут в настоящее время иметь лишь чисто историографический интерес», представляется, мягко говоря, преждевременным.) Остановлюсь лишь на том, как согласуется его трактовка вопроса о происхождении скифов с некоторыми историческими данными. Термин «глубины Азии» страдает, конечно, значительной географической неопределенностью, но, видимо, здесь имеются в виду районы Центральной Азии, что подтверждается выступлениями А. И. Тереножкина на III конференции по вопросам скифо-сарматской археологии (Москва, декабрь 1972 г.), в которых формирование скифской культуры рассматривалось в связи с анализом комплекса тувинского кургана Аржан.

Локализация зоны формирования скифской культуры в столь отдаленных восточных областях вступает в явное противоречие с данными историко-лингвистическими, согласно которым проникновение ираноязычного населения в эти области относится ко времени не ранее первой половины I тысячелетия до н. э. [Абаев, 1972, с. 37; см. также: Грантовский, 1975, с. 81 — о зоне формирования восточноиранских языков]. Таким образом, концепция А. И. Тереножкина, чтобы быть исторически оправданной, должна прежде всего ответить на вопрос: каким образом ираноязычные скифы (а иранство скифов А. И. Тереножкин не оспаривает) могли к VIII—VII вв. до н. э. не только появиться «в глубинах Азии», но и прожить там срок, достаточный для завершения формирования развитой самобытной культуры? Аналогичное сопротивление встречает эта концепция в антропологических данных. По свидетельству Г. Ф. Дебеца [1971, с. 9], если бы значительная часть предков скифов пришла в Причерноморье из Средней Азии, в их краниологических характеристиках отчетливо прослеживался бы монголоидный элемент. Тем более такое смешение рас должно было сказаться при передвижении из центральноазиатских областей через районы, сакское население которых явно смешано с монголоидами [там же]. Оно, однако, не ощущается в краниологических сериях из Причерноморья (во всяком случае, на современном уровне знания).

Наконец, разрабатывая вопросы происхождения скифов и скифской культуры, А. И. Тереножкин особое внимание обращает на отсутствие в доскифских памятниках Причерноморья такого важного элемента, как изделия звериного стиля, что и позволяет ему отрицать культурную и этническую преемственность доскифского и скифского населения этого региона. Однако уже неоднократно отмечалось, что культура скифов до периода переднеазиатских походов в археологическом плане должна была явно иметь «доскифский облик», т. е. коренным

образом отличаться от той, которая известна по комплексам, хронологически более поздним, чем эти походы, или синхронным им, и которая сложилась в ходе восприятия значительного числа переднеазиатских элементов [см., например: Дьяконов, 1956, с. 228 и 238—239, прим. 3]. Формирование скифского звериного стиля на основе переднеазиатского искусства достаточно четко освещено в работах М. И. Артамонова и ряда других исследователей [см.: Артамонов, 1968, там же литература; Артамонов, 1973, с. 218 сл.; Луконин, 1971, с. 107]. Проникновение скифов («собственно скифов», по принятой выше терминологии) в Причерноморье, подчинение ими определенного контингента местных племен, походы в Переднюю Азию и формирование этнического и политического скифского единства — все эти события определили качественный скачок в этнической, социальной, политической и культурной истории скифов, и именно с учетом этого обстоятельства должен решаться вопрос о происхождении скифов и скифской культуры [см. также: Хазанов, 1975, с. 112] ⁶. Таким образом, представляется, что решение А. И. Тереножкиным вопроса о формировании скифского этноса и культуры вступает в противоречие с целым рядом исторических фактов и явлений. В свете предпринятого выше анализа мифологического материала к фактам, не согласующимся с концепцией А. И. Тереножкина, следует относить и существование в Скифии двух явно родственных мифологических традиций.

М. И. Артамонов, предложивший в 50-х годах свое толкование вопроса об археологической принадлежности скифов и киммерийцев [Артамонов, 1950], вновь развернуто изложил его в ряде работ, опубликованных посмертно [Артамонов, 1973а; 1974]. Согласно этому толкованию, скифы — носители срубной культуры, проникнув в Причерноморье из Поволжья, частично вытеснили, а частично ассимилировали носителей катакомбной культуры — киммерийцев. Не останавливаясь на всестороннем анализе этой точки зрения, необходимом после публикации последних работ М. И. Артамонова, но неуместном здесь, отмечу лишь, что она также предполагает отсутствие этнической и культурной близости между двумя компонентами, вошедшими в состав причерноморских скифов, и, следовательно, не объясняет выявленного выше родства двух бытовавших в Скифии мифологических традиций. Таким образом, концепция Б. Н. Гракова, представляющаяся наиболее логичной во всех прочих отношениях, лучше всего согласуется с выводами, полученными при анализе скифской мифологии.

Обратимся к установленному выше факту близости ряда мотивов скифской (точнее, скифо-киммерийской) мифологии и мифологии среднеазиатских саков. При всей немногочисленности сведений, имеющих на этот счет, в них безусловно находят отражение единство происхождения тех мифологических систем, в состав которых указанные мотивы входили. Факт этот дол-

жен, на мой взгляд, рассматриваться как дополнительный аргумент в пользу известной этногенетической близости между европейскими скифами и сакскими племенами (или, во всяком случае, некоторой их частью) Средней Азии.

Единство мифологических традиций прямо перекликается с единством этнонимии, нашедшим отражение в надписи Ашшурбанипала из храма Иштар в Ниневию [Thompson, 1933 — цит. по: Грантовский, 1975, с. 84]. В этой надписи известный по другим источникам киммерийский вождь Тугдамме (Лигдамис античных авторов) именуется «царем саков» или «царем страны Сака». Общеизвестно, что довольно неустойчивое, допускающее взаимную замену употребление в среднеазиатских надписях терминов «скифы-шкуда» и «киммерийцы-гимирри» [Дьяконов, 1956, с. 246—247] не может служить доказательством родства этих народов, а объясняется обобщенным значением, которое придавали этим этнонимам ассирийские писцы [там же, с. 237—238]. Но для факта именованья киммерийца Тугдамме саком это объяснение не подходит, так как термин «сака» совершенно не характерен для ассирийско-вавилонских источников. Здесь (вавилонские версии ахеменидских надписей) даже среднеазиатские саки именуются «гимирри». Поэтому приведенный титул Тугдамме справедливо рассматривается Э. А. Грантовским [1975, с. 84] как отражение того факта, что «у племен, проникших в VIII—VII вв. до н. э. в Переднюю Азию из Юго-Восточной Европы, уже существовал этноним „сака“». Наличие общего самоназвания у киммерийцев и саков Средней Азии свидетельствует об их этногенетическом единстве и прямо перекликается с данными о единстве их мифологических традиций.

Неясно, однако, какая часть среднеазиатских саков (в широком понимании этого термина) пользовалась общим с киммерийцами самоназванием⁷. Некоторый свет на этот вопрос прольет, возможно, археологический материал, рассмотренный под углом зрения той же гипотезы Б. Н. Гракова о происхождении скифов и киммерийцев от носителей срубной культуры. В последнее время все более очевидным становится факт распространения срубной культуры из Поволжья не только на запад, в Причерноморье, но и на юго-восток, в направлении Средней Азии [Кузьмина, 1964, с. 154]. Роль срубного компонента в формировании тазабагъябской культуры Хорезма твердо установлена [Толстов, 1962, с. 57—58]. Весьма существенные данные получены в ходе исследования А. М. Мандельштамом [1966; 1967] памятников срубного типа в Южной Туркмении. Имеющиеся материалы не позволяют пока во всем объеме представить степень распространения срубных племен в Средней Азии и судьбы их в этом регионе. Но участие их в формировании сакского этноса представляется вполне вероятным. В таком случае именно наличие общего для европейских скифов и киммерийцев и среднеазиатских саков срубного компонента лучше

Схема 1

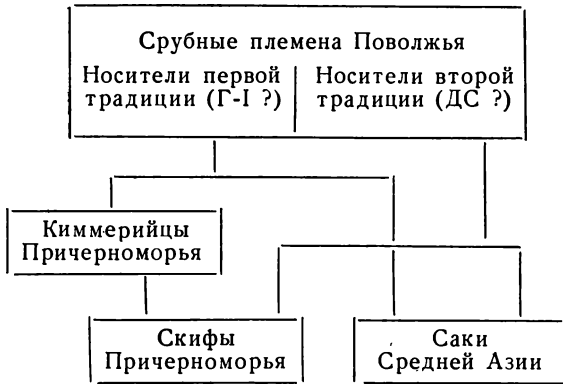
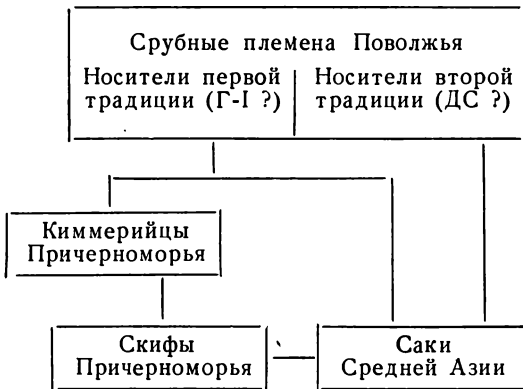


Схема 2



всего могло бы объяснить комплекс фактов, свидетельствующий об их этнической близости, в том числе отмеченные выше скифо-сакские мифологические изогlossen и наличие у них общего этнонима⁸. В свете сказанного можно высказать предположение о допустимости некоторой модификации гипотезы Б. Н. Гракова о кочевых скифах как о второй волне потомков носителей срубной культуры, продвинувшейся в Северное Причерноморье: может быть, в них следует видеть переселенцев не непосредственно из Поволжья, а этнически и культурно близкие к ним группы, ранее проникшие в западные области Средней Азии, в частности в Арало-Каспийское междуморье, и уже оттуда двинувшиеся на территорию Европейской Скифии. Такое толкование позволило бы сохранить практически всю аргументацию Б. Н. Гракова в защиту понимания миграции скифов из Азии как одной из волн переселения потомков срубных племен и в то же время пролило бы свет на этнокультурную близость ски-

фов и саков. К тому же это толкование лучше согласуется с данными Геродота о движении скифов в Европу под давлением массагетов или исседонов. К сожалению, именно те области Средней Азии, которые представляют интерес для выяснения этого вопроса, на данном этапе наименее изучены в археологическом отношении. Поэтому высказанные соображения не выходят за рамки предположения, впрочем исторически вполне допустимого. В целом же имеющиеся данные заставляют склоняться к мысли, что «собственно саки», генетически наиболее близкие к европейским киммерийско-скифским племенам, обитали преимущественно в западных областях Средней Азии.

Заслуживает внимания, что в Средней Азии источники фиксируют бытование обеих проанализированных на скифском материале систем социальной терминологии (версий Г-I и ДС) и, следовательно, двух мифологических традиций. Не связан ли этот факт с двумя этапами проникновения в Среднюю Азию восточноиранских народов, предположение о которых было недавно вскользь высказано В. И. Абаевым [1972, с. 37]?

Все сказанное позволяет представить этногенетические отношения между киммерийцами, скифами и саками в виде одной из двух предлагаемых здесь схем (следует подчеркнуть, что схемы отражают лишь этот аспект и никоим образом не исчерпывают проблемы происхождения названных народов).

Вопрос об этногенетических отношениях киммерийцев, скифов (как в узком смысле «собственно скифов», продвинувшихся в Причерноморье с востока, так и сложившегося там скифо-киммерийского единства) и саков (в конкретно-этническом понимании) требует дальнейшего изучения, но представляется бесспорным существование между ними близкого родства. Эта точка зрения хорошо согласуется с историческими, лингвистическими, археологическими и, добавлю теперь, мифологическими источниками⁹.

2. О СОСЛОВНО-КАСТОВОЙ СТРАТИФИКАЦИИ СКИФСКОГО ОБЩЕСТВА

В предыдущих разделах работы значительное место было уделено вопросу об отражении в скифской мифологии традиции о сакральной природе трехчленной сословно-кастовой структуры скифского общества, состоящего из воинов, жрецов и земледельцев и скотоводов. Вслед за Ж. Дюмезилем и Э. А. Грантовским я пришел к выводу, что этот мотив четко прослеживается в скифской генеалогической легенде, а связанная с ним социальная терминология нашла отражение в скифской ономастике. Встает, однако, вопрос: была ли свойственна эта структура скифскому обществу в действительности, или, как полагает Ж. Дюмезиль [1962, с. 199], уже во время Геродота легенда отражала лишь идеальную схему, реликт умершей традиции, восходящей к индоевропейскому периоду, и ни в коей мере не

соответствовала реальной социальной стратификации общества Скифии?

К точке зрения Ж. Дюмезиля присоединился А. М. Хазанов, который полагает, что попытки «найти в скифском обществе реально существующее трехсословное деление» отражают стремление некоторых из последователей Ж. Дюмезиля (к ним причислены Э. А. Грантовский и автор данных строк) пойти дальше самого Дюмезиля [Хазанов, 1975, с. 201]. На самом деле, по мнению А. М. Хазанова, «скифское общество было значительно более гетерогенным, чем представляется тем, кто склонен воспринимать его в рамках трехсословной индоевропейской модели» [там же]. В то же время А. М. Хазанов допускает, что «традиционная модель общества, вероятно, продолжала существовать у скифов в области идеологии. И новые социальные отношения даже во времена Геродота осмысливались по ее образцу» [там же, с. 202].

Представляется, что в таком толковании вопроса о теоретическом или реальном характере трехсословного деления скифского общества кроется легко улавливаемое противоречие. Если речь идет о *сословной* (сословно-кастовой) структуре, то, следовательно, мы говорим о категориях *правовых*, т. е. именно об идеологии, о том (и только о том), *как осозналаось строение данного общества им самим*. Как правило, ни одно общество (во всяком случае, до нового времени) само не постигло своей структуры во всей сложности. Никто не станет спорить с тем, что трехсословная модель не отражала *во всей полноте* социальных отношений, свойственных скифскому обществу и постигаемых современным научным анализом. Э. А. Грантовский [1970, с. 349] отмечает, что «кроме этих трех имелись и другие группы населения, неполноправного, зависимого, а также, очевидно, находившегося на положении рабов. Но лишь три основные были конституированы в культовой организации и ритуальных обрядах индоевропейской общины». Вполне вероятно и наличие определенной иерархии внутри каждого из трех основных сословий. Но перед лицом остального общества такое сословие выступало — и этим обществом воспринималось — как некое единство (правовое, религиозное и т. д.).

Таким образом, представляется, что проблема реальности или сугубо теоретического характера трехсословной модели для Скифии должна решаться не путем противопоставления фактической стратификации и идеологических представлений, как это делает А. М. Хазанов, а путем выяснения, функционировала ли эта модель в сфере социальной идеологии, в осмыслении структуры *сегодняшнего* общества, или она жила лишь в мифе, воспринималась как принадлежность *только мифических времен*. Анализ доступного материала (социальной терминологии, особенностей погребального обряда и т. д.) призван ответить именно на этот вопрос. При этом признание факта, что во времена

Геродота или в последующий период трехсословное деление скифского общества сохранялось, вовсе не означает утверждения, что на протяжении столетий в структуре этого общества не произошло никаких изменений. Напротив, я полагаю, что V—IV вв. до н. э. были временем превращения рыхлого племенного объединения в государство. Речь, повторяю, идет лишь о том, что новые социальные отношения, классовые по сути, должны были восприниматься сквозь призму традиционной модели. Аналогичную картину мы находим в Иране, где подобная традиция жила еще в сасанидское время, в Индии и т. д.

Итак, воспринимали ли скифы свое общество как имеющее трехсословную структуру? Чтобы ответить на этот вопрос, следует прежде всего уточнить, знало ли скифское общество в принципе социальную дифференциацию. Сведения источников на этот счет вполне однозначны. Как письменные, так и археологические данные свидетельствуют о весьма далеко зашедшем процессе расслоения скифского общества. Античные авторы, в первую очередь тот же Геродот, рисуют его достаточно сложную иерархическую структуру, отмечают наличие в нем различных социальных категорий [см.: Елагина, 1962; Хазанов, 1975]. Древние авторы указывают и на наличие в скифской среде значительной имущественной дифференциации (см., например: Ps.-Hipp., De aere, 22). Не менее красноречивы археологические материалы, фиксирующие глубокое расслоение скифского общества: на одном полюсе сосредоточиваются погребения в так называемых царских курганах, на другом — рядовые скифские могилы. Различие между этими двумя категориями памятников проявляется не только в богатстве погребального инвентаря, но и в тех его чертах, которые характеризуют не имущественное положение, а социальный статус погребенного. Так, многие черты погребального обряда и инвентаря скифских царских курганов имеют ярко выраженный социально-символический характер, подчеркивают не только и не столько богатство погребенного, сколько его высокое положение в социальной иерархии (сооружение колоссальной насыпи, наличие сопровождающих захоронений, присутствие в составе погребального инвентаря различных социальных инсигний и т. д.). Социальная символика погребального обряда ясно звучит и в описании похорон скифского царя у Геродота (IV, 71—72). В то же время следует отметить такую особенность погребений рядового населения Скифии, как их, по выражению Б. Н. Гракова [1962, с. 98], «маловоинственный характер», что отражает высокую степень общественного разделения труда, выделение воинов в специализированную социальную группу.

Таким образом, можно констатировать, что социальная дифференциация скифского общества уже во времена Геродота была достаточно глубока и в последующий период, как показывает археологический материал, продолжала углубляться¹⁰.

Приведенные сведения, конечно, не являются достаточным доказательством соответствия стратификации скифского общества традиционной сословно-кастовой структуре, отраженной в легенде. Но они заставляют усомниться в правомочности вывода о чисто теоретическом характере этой структуры. Представляется маловероятным, чтобы у народа, чье развитие шло по пути углубления социального расслоения, сложившаяся в ходе этого расслоения структура не воспринималась сквозь призму традиционной схемы, коль скоро общие очертания реальной структуры и идеальной схемы во многом совпадали, а сама эта традиционная схема находила отражение в бытующих мифах. Кроме того, если трехчленная сословно-кастовая структура скифского, как и любого иранского, общества действительно моделирует строение космоса, каким его мыслили древние иранцы, то сохранение этой структуры, как уже отмечалось, должно было пониматься ими как необходимое условие благополучия общества. В этом кроется одна из причин живучести представления о трех сословно-кастовых группах как об основных элементах общественной структуры.

Источники свидетельствуют, что это представление отражалось в Скифии не только в мифах, но и в употреблявшейся социальной терминологии. Выше уже высказывалось предположение, что эта терминология (в варианте, восходящем к версии ДС генеалогической легенды) нашла отражение в топонимике позднескифского Крыма и в имени царя Палака. Если принять предложенное в гл. I толкование названия катиаров и траспиев, то окажется, что Полиен при описании событий IV в. до н. э. употребил для обозначения низшего слоя скифского общества термин *γεωργοὶ καὶ ἰπποφορβοί*, являющийся точным греческим переводом скифского названия этой сословно-кастовой группы в традиции, отраженной версией Г-I скифской легенды. Показательно, что Фронтин (II, 4, 19) при изложении того самого эпизода скифской истории, в описании которого Полиен употребил интересующее нас выражение, определил этот же слой скифского общества выразительным термином *imbellis turba*, что прямо перекликается с археологическими данными о «маловоинственном характере» скифских погребений, принадлежащих низшим социальным слоям. Представляется вполне вероятным, что определение *ὁ ἰπποφορβός*, примененное Полиеном (VII, 12) к Сираку — герою рассказанного им эпизода из истории войны Дария с саками, также отражает не столько род деятельности этого персонажа (В. В. Струве [1968, с. 53] переводит его как «табунщик»), сколько его социальную принадлежность и заимствовано из названия соответствующей сословно-кастовой группы. Точно так же переводом на греческий заимствованного из той же традиции термина «паралаты», как указывает Э. А. Грантовский, видимо, является употребленное Геродотом (IV, 78—79) для обозначения скифской ари-

стократии и предводителей войска слово *πρωτεύωντες*, точно соответствующее по значению иранскому *parađāta* [Грантовский, 1970, с. 208].

Перечисленные примеры должны, на мой взгляд, рассматриваться как отражение той же традиции о сословно-кастовых группах, которая зафиксирована в скифской легенде. Еще существеннее привлеченные Э. А. Грантовским данные Лукиана, восходящие к эллинистической эпохе: в новелле «Скиф, или Гость» этот автор упоминает деление скифов на три социальные группы: царский род, пилефоров и толпу простых скифов, называемых восьминогими. По убедительному толкованию Э. А. Грантовского, оно совпадает с членением, отраженным в версии Г-1 скифской легенды [Грантовский, 1960, с. 14—15]¹¹. Все это свидетельствует, что традиция о сословно-кастовых группах, о происхождении которых повествует изложенный Геродотом и Диодором миф, продолжала жить в скифском обществе вплоть до последних веков скифской истории и соотносилась с действительной социальной стратификацией скифского общества.

Если принять вывод о реальности трехчленной социальной структуры скифского общества, то естественно предположить, что она нашла отражение в скифском археологическом материале, т. е. что трем сословно-кастовым группам соответствуют различные типы погребений со свойствами для каждого из них специфическими чертами, отражающими роль каждой группы в социальном организме¹². Однако конкретные попытки найти такое соответствие сопряжены с рядом трудностей и дают более скудные результаты, чем можно было бы ожидать. Выделение среди скифских погребальных комплексов двух категорий, в общих чертах соответствующих первой и третьей сословно-кастовым группам, т. е. военной аристократии (параламам Геродота, палам Диодора, «царскому роду» Лукиана) и земледельческо-скотоводческому населению (катиарам и траспиям, напам, «толпе восьминогих»), как мы уже видели, не представляет особых трудностей. При этом, однако, возможны два толкования. Либо к первой категории следует отнести только те памятники, которые традиционному именуется аристократическими — богатейшие «царские» курганы, либо же в эту группу следует включать и так называемые погребения рядовых воинов, не отличающиеся особым богатством инвентаря, но непременно имеющие в его составе определенный стабильный комплекс предметов вооружения, например погребения типа представленных в Никопольском могильнике [Граков, 1962]. Второе понимание археологического облика погребений военной аристократии, которое представляется мне предпочтительным, базируется на следующих соображениях.

На ранних этапах становления и развития классового общества социальное неравенство и эксплуатация в большей сте-

пени связаны «не с различным отношением к средствам производства и условиям труда, а с неодинаковостью социального статуса и выполняемых общественных функций» и сочетаются «сохранением массой непосредственных производителей личной свободы, экономической самостоятельности» [Данилова, 1968, с. 45]. Поэтому определение сословно-кастовой принадлежности погребенного должно опираться не на его имущественное положение, находящее отражение в богатстве погребального инвентаря, а на те элементы погребального комплекса, которые отражают место данного индивида в системе общественного разделения труда. В таких условиях вполне реальна даже ситуация, когда представители более низкого в социальном отношении и эксплуатируемого слоя оказываются богаче членов слоя господствующего. Примеры такого положения мы находим в Фессалии [Шмидт, 1934, с. 85—86], у древнемонгольских кочевников [Викторова, 1968, с. 570] и т. д. Социальный статус индивида, его сословно-кастовая принадлежность определяются прежде всего не его имущественным положением, а его происхождением, принадлежностью к определенному роду [см.: Утченко и Дьяконов, 1970, с. 7; Данилова, 1968, с. 51—52].

В свете сказанного «рядовые воинские захоронения» скифского типа погребений Никопольского могильника противостоят скорее не богатым «царским» курганам, также оставленным воинами, а уже упоминавшимся погребениям «маловоинственного характера» типа комплексов Аджигола и Петуховки [Граков, 1962, с. 98]. Именно эти последние принадлежат низшему сословию скифского общества, которое Фронтин называет *imbellis turba*. Различие же между «царскими» и «рядовыми воинскими» погребениями соответствует в таком случае упомянутой выше внутрисословной иерархии. Предложенное толкование археологического облика погребений паралатов, палов, с одной стороны, и катиаров и траспиев, напов — с другой, представляется, как сказано, более вероятным. Но нельзя совершенно исключать возможность иного толкования, согласно которому лишь выдающиеся воинские («царские») курганы являются погребениями паралатов, палов, а «третье сословие» скифского общества включало не только далекие от военного быта слои, но и массу рядовых воинов.

Очень трудно выделить среди скифских памятников погребения представителей второй сословно-кастовой группы — жрецов-авхатов, профессиональный облик которых менее четко выражен. Можно говорить о том, что эти погребения, видимо, не содержат или почти не содержат предметов вооружения и этим отличаются от могил воинов-паралатов. Однако разбросанные на обширных степных пространствах, изученные далеко не равномерно на всей территории Скифии, да к тому же зачастую почти полностью ограбленные, богатые скифские погре-

бальные комплексы не поддаются на данном этапе четкому делению на аристократические и жреческие. Кроме того, следует учитывать, что жреческих погребений, по всей видимости, должно быть значительно меньше, чем воинских или земледельческо-скотоводческих. Надо отметить, что выделение из массы погребальных комплексов захоронений, принадлежащих представителям жречества, сопряжено со значительными трудностями, а порой просто не удается даже у тех народов, где существование жрецов как самостоятельного социального слоя не вызывает никаких сомнений, например у кельтов Средней Европы [см.: Szabó, 1971, с. 23].

В настоящее время представляется возможным в качестве гипотезы предложить интерпретацию лишь одного скифского памятника как соотнесенного по структуре с трехчленным сословно-кастовым делением скифского общества [см.: Раевский, 1971в]. Речь идет о некрополе позднескифской столицы в Крыму. Его компактный характер делает задачу сопоставительного анализа различных типов погребений, входящих в его состав, и интерпретации их как соответствующих сословной стратификации общества более доступной, чем аналогичное толкование разрозненных погребений степной Скифии. Следует, однако, оговориться, что такая трактовка погребений этого некрополя встречает как существенные аргументы в свою пользу, так и ощутимые препятствия. Рассмотрим всю совокупность данных за и против такого толкования.

Некрополь позднескифской столицы включает, как известно, разнотипные погребальные сооружения, которые большинство исследователей связывают с различными социальными слоями городского населения. Однако до сих пор не было обращено специального внимания на то обстоятельство, что основных типов могил в этом некрополе именно три. К первому относится так называемый мавзолей [Шульц, 1953; Погребова, 1961]. Он содержит свыше 70 погребений, из которых одно принадлежит царю, а одно, видимо, царице. В настоящее время общепризнано, что мавзолей являлся усыпальницей позднескифского царского рода [Шульц, 1953, с. 43]. Больше по сравнению с могилами других типов того же некрополя количество найденных здесь предметов вооружения и значительное богатство ряда мавзолейных погребений соответствует толкованию погребенных здесь людей как представителей военной аристократии, к которой принадлежал и похороненный здесь же царь, — паралагов, палов, «царского рода». При этом высказанное мной в другом месте [Раевский, 1971, с. 68] соображение о наиболее вероятном характере сегментации позднескифской царской семьи и в связи с этим о существовании в городе других, еще не обнаруженных, усыпальниц типа мавзолея позволяет полагать, что совокупность всех ветвей этой семьи, или, вернее, этого рода, должна была составлять достаточно многочисленную

группу, охватывавшую всех представителей высшего слоя городского населения.

Второй тип погребальных сооружений некрополя — скальные вырубные склепы [Бабенчиков, 1957, с. 94—112]. Для их социальной интерпретации имеется весьма серьезное препятствие: все они без исключения ограблены, и мы не имеем данных о характере содержавшегося в них погребального инвентаря. Но для нас весьма существенны данные о декоре этих склепов. Выше уже говорилось о вероятной связи одного из мотивов росписи склепа № 9 с циклом мифов о Таргитае. В равной степени и остальные изображения на стенах этих склепов, как представляется, должны быть признаны имеющими в одних случаях мифологическое, в других — ритуальное содержание, но так или иначе носящими религиозный характер. Показательны в этом плане изображения танцующих женщин в склепах № 2 и 8 [там же, рис. 9 и 11]. Вряд ли можно полагать, что в Скифии танец уже утратил чисто ритуальный характер, и в особенности танец, изображаемый на стенах усыпальниц. Музыканта, изображенного в склепе № 9 [там же, рис. 12], можно сопоставить с музыкантом, принимающим участие в ритуальном действе, представленном на рассмотренной выше пластине из Сахновки, что подтверждает религиозное содержание и этого мотива. Головной убор лучника, изображенного в нише склепа № 2, украшен двумя длинными лентами [там же, рис. 8] и в этом отношении сходен с головным убором Авха, каким он описан у Валерия Флакка; напомним, что Э. А. Грантовский [1960, с. 5—6] трактует головной убор Авха как символ жреческого достоинства. Наконец, бесспорно культовый характер имеет изображение в склепе № 1: божество с лучистым ореолом вокруг головы и с предстоящим крылатым конем [Шульц, 1957, рис. 15а]. Его можно сопоставить с изображением крылатого коня на чертомлыцкой вазе и на бляхах из Куль-обы (о культе крылатого коня в Скифии см., в частности: [Раевский, 1971а, с. 275]). Кроме религиозных изображений скальные склепы неапольского некрополя содержат и культовые сооружения. Это алтарь-ниша в склепе № 5 [Бабенчиков, 1957, рис. 2] и прямое угольное возвышение-жертвенник в склепе № 2 [Бабенчиков, 1957, с. 95]. Подобные жертвенники известны на позднескифских городищах.

Сравнивая все приведенные данные с фактом полного отсутствия в мавзолее, каких бы то ни было изображений и сооружений культового характера, естественно, как представляется, сделать вывод о принадлежности склепов и мавзолея разным социальным группам, причем религиозное содержание декора склепов и воинский облик мавзольных погребений говорят в пользу толкования первых как усыпальниц жречества, а вторых как принадлежащих воинам. Можно надеяться, что находка в дальнейшем неограбленных скальных склепов позволит прове

речь предложенное толкование анализом погребального инвентаря¹³.

Третий тип могил некрополя составляют грунтовые усыпальницы, которые исследователи с полным основанием единодушно трактуют как принадлежащие рядовому населению, т. е., по традиционной скифской терминологии, катиарам и траспиям, напам, «восьминогим»¹⁴. Здесь практически нет никаких черт, указывающих на связь погребенных с отправлением культа (кроме, разумеется, тех предметов, которые составляют арсенал, так сказать, «личного ритуала», «личной магии», — амулетов, апотропеев и т. д.). В то же время ярко выражена «невоенственность» оставившего эти могилы населения: находки здесь предметов вооружения ограничиваются несколькими наконечниками стрел и единичными копьями. Показательно при этом фактически полное отсутствие здесь мечей¹⁵. Этот факт сопоставим с данными о более ранних скифских погребениях, где меч и кинжал обязательны в богатых воинских могилах, но значительно реже встречаются у рядовых воинов, основным оружием которых были лук и копьё [Мелюкова, 1964, с. 46]. Меч, таким образом, кроме своей непосредственной функции выполняет роль социального символа, указывающего на принадлежность не просто к воинам, но к высшему их слою. Это хорошо согласуется с тем фактом, что в последней триаде скифских богов меч выступает кумиром, воплощением Арея. Отсутствие мечей в грунтовых погребениях Неаполя при значительном числе их в мавзолее отражает глубокое социальное (сословно-кастовое) размежевание внутри скифского общества. Отдельные же (крайне малочисленные) находки в грунтовом могильнике стрел и копий могут быть связаны с тем, что в критические моменты представители социальных низов, в принципе чуждые военной функции, также вовлекаются в военные действия. Именно эта ситуация отражена в рассказах Поллена и Фронтинуса о войне Атея с трибаллами и находит аналогию в истории других обществ со сходной социальной структурой [см. например: Шмидт, 1934, с. 87].

Итак, анализ некрополя позднескифской столицы как будто подтверждает вывод, что трехчленная сословно-кастовая структура, нашедшая отражение в скифских мифах, существовала и в реальной действительности. Разумеется, такое толкование гипотетично и требует возможности проверки на обширном материале, однако представляется, что в принципе оно хорошо согласуется с данными других источников и вполне оправданно исторически.

Как уже отмечалось, исследователи относят зарождение трехчленной сословно-кастовой (варновой) структуры индоиранских обществ к глубокой древности. Но, рассматривая вопрос о существовании такой структуры в Скифии, мы не можем не остановиться на том, как отражались на ней события скифской

социальной истории, зафиксированные в источниках. Прежде всего здесь следует вспомнить факт подчинения скифами царскими остальных скифских племен, которое справедливо рассматривается многими исследователями как кардинальный момент в процессе социального расслоения и классовообразования у скифов [Граков, 1950, с. 10—11; Граков, 1954, с. 14]. Завоевание одних племен другими как обстоятельство, ускоряющее социальное расслоение,— явление, достаточно распространенное и широко известное. В таких случаях покоренное население вступает в роли зависимого социального слоя, эксплуатируемой массы непосредственных производителей, т. е. социальные и классические членения общества в основном совпадают [см.: Заванов, 1968, с. 92]. На большое значение завоеваний как фактора сложения социальной иерархии указывал К. Маркс, который писал, что «племенной строй сам по себе ведет к делению высшие и низшие роды — различие, еще сильнее развивающееся в результате смешения победителей с покоренными...» [Маркс, Формы..., с. 465]. В этой связи существенна и характеристика Ф. Энгельсом крепостной зависимости как формы взаимоотношений завоевателя и коренных жителей, принуждаемых обрабатывать для него землю [Энгельс, Письмо к Марксу, с. 11].

Важная роль завоевательного фактора в процессе формирования социальных отношений в Скифии находит отражение в свидетельствах о месте скифов царских в структуре общества скифов этого племени, а точнее, племенного объединения, если по Геродоту, «самые лучшие» (IV, 20), «свободные» (IV, III) почитающие прочих скифов своими рабами (IV, 20)¹⁶. Само наименование этого племенного объединения свидетельствует о высоком положении его в социальной иерархии, а достаточная локализация его на этнической карте Скифии указывает на то, что скифы царские суть также и этнический организм и что социальное и этноплеменное членение общества здесь в целом совпадают.

В таком случае подчиненные царским скифам племена (племенные объединения) должны выступать в качестве низших классовых групп. Это как будто подтверждается характером некоторых приводимых Геродотом «этнонимов». Их носители обитают на определенной территории и составляют, по видимости, этнические образования. В то же время сами названия отражают хозяйственно-культурную специфику данного «племени», его место в системе общественного производства скифов-земледельцы, скифы-пахари. К тому же первый из приведенных «этнонимов» совпадает с одним из элементов, составляющих, согласно изложенному выше толкованию, название самой нижней сословно-кастовой группы в одной из скифских традиций (катиары и траспии, т. е. земледельцы и коневоды). Если принять тезис, что в Скифии социальное, сословно-кастовое членение общества в известной мере совпадало с этническим, с

жет понятно, почему даже те исследователи, которые признают наличие в скифской генеалогической легенде социального содержания, склоняются к тому, что в ней отразилось наложение друг на друга двух этиологических мотивов — об этническом и сословно-кастовом членении [Christensen, 1917, с. 138; Benveniste, 1938, с. 534—537]. Представляется, что в действительности дело обстоит следующим образом: как памятник мифологической скифской легенды в последних генеалогических горizontах повествует о сложении трехчленной сословно-кастовой структуры; этническое же членение, в самой легенде не отраженное, существовало в той исторической ситуации, в которой эта легенда жила в Скифии в Геродотово время. Здесь структура, о которой повествует миф, действительно переплелась с этноплеменным делением. Иными словами, этническая интерпретация легенды есть результат нерасчлененного восприятия мифологических и исторических сведений, следствие переноса исторических данных в сферу мифологии.

Однако, объясняя сложение в Скифии иерархии сословно-кастовых групп как следствие завоевания одной группы скифских племен другой группой и установления между ними отношений господства и подчинения, мы сталкиваемся с определенной трудностью. Выше уже говорилось о существовании в скифском обществе двух традиций, повествующих о социальной структуре, одна из которых была истолкована мной как принадлежащая завоевателям, а другая — покоренным племенам. Следовательно, оба компонента, вошедшие в состав скифского народа, к моменту слияния представляли иерархические структуры, взаимодействие которых в процессе интеграции должно было быть достаточно сложным. Естественно, что недостаток данных не позволяет восстановить этот процесс во всей полноте. Однако следы его нашли, возможно, отражение в сохраненной Геродотом скифской этнической номенклатуре. Вместе с тем следует подчеркнуть, что предлагаемое ниже ее толкование во многом гипотетично и нуждается в дальнейшем уточнении и проверке.

Как известно, Геродот при описании этнического состава населения Скифии называет шесть «племен», в которых, как отмечалось выше, скорее следует видеть племенные объединения; это алазоны, каллипиды, скифы-пахари, скифы-земледельцы, скифы-кочевники и скифы царские. При знакомстве с этим перечнем бросается в глаза несоблюдение какого-либо единого принципа в выборе названий. Некоторые из них, будучи названиями-характеристиками, как будто передают хозяйственную специфику того или иного «племени». Однако именование одного из них «земледельцами», будучи оправданным как противопоставление кочевникам, теряет смысл в соседстве с упоминанием пахарей, так как сущность хозяйственных различий между пахарями и земледельцами совершенно неясна. К тому

же, согласно самому Геродоту (IV, 17), земледелием занимались не только собственно «земледельцы» и «пахари», но также алазоны и каллипиды. Почему же в таком случае этот способ хозяйствования специально подчеркнут лишь в названии двух этносов и чем вызвано параллельное существование фактически дублирующих друг друга по смыслу названий «земледельцы» и «пахари»? Такое же противоречие обнаруживается при обращении к названию «скифы-кочевники», которое имеет смысл как подчеркивающее противопоставление оседлым «племенам», но не отражает специфику данного этноса в обществе, где кочевой образ жизни ведет и другое «племя» — скифы царские [см. также: Хазанов, 1975, с. 118].

Все отмеченные странности скифской этнической номенклатуры находят логичное объяснение, если признать, что в нем отразились два момента. Во-первых, названия скифских «племен», перечисленные Геродотом, отражают не хозяйственную специфику того или иного племени, а его место в системе социально-экономических отношений, и, следовательно, данный перечень в известной степени отражает социальную структуру скифского общества (тогда понятно совпадение «этнонимов» с сословно-кастовой номенклатурой)¹⁷. Во-вторых, этот перечень является гетерогенным, т. е. включает элементы не одной, а двух таких структур. Учитывая рассмотренное выше сложение скифского общества на базе слияния двух компонентов: «собственно скифского» и «киммерийского», эти две структуры можно было бы трактовать как отражающие социальную организацию именно этих двух компонентов. Поскольку каждое из этих обществ, как следует из их мифологии, имело трехчленное сословно-кастовое строение, встает вопрос: не следует ли шесть «племен» Геродота рассматривать как сумму двух тернарных структур, в каждой из которых социальная стратификация совпадала с этническим делением? В таком случае скифы-пахари и скифы-земледельцы суть этносы, которые в двух трехчленных сословно-кастовых иерархиях выступали в роли низших групп — катиаров и траспиев, напов. Скифы царские и скифы-кочевники занимают в тех же структурах высшую ступень, являясь военной аристократией — паралатами, палами¹⁸.

Труднее решить вопрос о роли двух последних этносов: алазонов и каллипидов. При предлагаемом толковании они должны соответствовать жречеству. Как отметил недавно А. Н. Хазанов, в принципе вполне возможно, что в Скифии жречество не только представляло самостоятельный социальный слой, но и являлось, хотя бы первоначально, и самостоятельным племенем, как, например, маги в древнем Иране; однако мы практически не имеем данных в поддержку такой гипотезы [Хазанов, 1973, с. 46]. Интерпретируя же шесть Геродотовых «этносов» Скифии как две сословно-кастовые триады, мы как будто получаем косвенное подтверждение племенной обособленности

скифских жрецов, во всяком случае на ранних этапах скифской истории.

Толкование алазонов и каллипидов как племен, выполнявших в скифском объединении жреческие функции, подкрепляется рядом аргументов, но встречается и серьезные возражения. К числу доводов в его поддержку следует прежде всего отнести тот факт, что именно там, где, по Геродоту, обитают алазоны и каллипиды, в бассейне Гипаниса, Плиний (IV, 88) локализует авхатов, тождественных авхатам версии Г-I скифской легенды, т. е., по принятию выше толкованию, жрецов. Косвенным аргументом в поддержку толкования каллипидов и алазонов как жреческих племен может служить и то, что в области их расселения, т. е. по течению Гипаниса, сосредоточивались, как отмечалось выше, скифские святыни и культовые центры. Происхождение традиционных скифских святынь было связано, возможно, с глубокой древностью, а память о них могла восходить к древнейшей эпохе и в таком случае сохраняться как в среде субстратного населения, так и у племен-завоевателей. Именно этим можно было бы объяснить проникновение племени жрецов, принадлежавшего к суперстратному «собственно скифскому» компоненту, столь далеко в западные области Скифии, туда же, где обитали жрецы автохтонного субстрата.

Указание Геродота на факт занятия каллипидов и алазонов земледелием не опровергает толкования их как жречества. По справедливому замечанию А. М. Хазанова [1973, с. 46], предположение, что жречество как социальная группа совпадало с определенным племенем, вовсе не означает, «что все члены этого племени поголовно были жрецами, но лишь то, что это племя монополизировало отправление культа».

Как согласуются с разбираемой гипотезой этнические названия каллипидов и алазонов? Из существующих этимологий этнонима «каллипиды» лучше всего подтвердила бы толкование их как племени жрецов та, которая была предложена М. Ф. Болтенко. Согласно этой этимологии слово Καλλιπίδαи включает два корня: καλός и Λίπος — «прекрасный Лип» и патронимическое окончание -ίδαи. Каллипиды, таким образом, суть «сыны прекрасного Липа» [Болтенко, 1960, с. 47]. Лип же, по мнению Болтенко, тождествен Липоксаю скифской легенды, в поддержку чего можно привести упомянутый выше факт параллельного упоминания в источниках двух форм имени второго из братьев — Агр и Арпоксай. Но Липоксай, по легенде, — родоначальник авхатов, вследствие чего мы получаем подтверждение тождества каллипидов и авхатов [там же, с. 48] и, следовательно, толкования каллипидов как племени жрецов. Более того, в поддержку такого толкования можно привести факт, который М. Ф. Болтенко не использовал: греческое καλός среди прочих значений имеет и такое, как «хороший, благой, чистый», т. е. представляет точный эквивалент иранского vahu-

к которому, как отмечалось, восходит слово «авхаты» — наименование скифского жречества. В таком случае этноним «каллипиды» можно толковать как «потомки авха[та] Липа» или «авхаты, потомки Липа».

Однако столь удачно совпадающее по семантике с предлагаемой интерпретацией каллипидов толкование их названия встречает определенные трудности с точки зрения словообразования. В греческом языке первый элемент сложных слов, вошедший к $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$, имеет форму $\kappa\alpha\lambda\lambda\iota\text{-}$, чему есть многочисленные примеры. В таком случае теряется сила аргумент М. Ф. Ботенко, согласно которому удвоенная *лямбда* в названии каллипидов появилась вследствие слияния $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$ и $\Lambda\iota\pi\omicron\varsigma$ [Болтенко 1960, с. 47], и предположение о наличии в составе этого этнонима имени Липа выглядит недостаточно обоснованно. Чтобы принять его, следует допустить, что исходной формой была * $\kappa\alpha\lambda\lambda\iota\lambda\iota\pi\iota\delta\alpha\iota$ с последующим выпадением удвоенного слога. Насколько такое развитие возможно, судить не берусь. Поэтому при всей заманчивости этимологии, предложенной М. Ф. Ботенко, лишь с большой осторожностью можно видеть в ней подтверждение толкования каллипидов как племени, выполнявшего жреческие функции.

Значение названия «алазоны» также не является окончательно выясненным и не может служить аргументом, подтверждающим или опровергающим предлагаемую гипотезу. Если вслед за М. И. Артамоновым [1972, с. 64] принять объяснение этого этнонима из греческого языка ($\alpha\lambda\alpha\zeta\acute{o}\nu$ — «хвостун, шарлатан»), то встает вопрос: нельзя ли видеть в нем определение чужеземных жрецов в устах последователей иной религии — припонтийских эллинов? Однако это не более чем предположение.

Самым существенным аргументом против трактовки каллипидов и алазонов как племен, выполнявших в Скифии жреческие функции, является то, что каллипидов Геродот характеризует как «эллинов-скифов». В этой характеристике, согласно общепринятому толкованию, нашла отражение их наибольшая по сравнению с другими скифскими племенами эллинизация. Между тем рассказ Геродота о судьбе Анахарсиса и Скила свидетельствует, что именно в области религии чистота скифских обычаев соблюдалась наиболее строго. Это, конечно, мешает видеть жрецов в наиболее эллинизованном из скифских племен. Но следует учитывать, что в древних обществах жречество являлось своего рода интеллектуальной элитой. Поэтому именно в среде скифских жрецов достижения эллинской науки, культуры, эллинские обычаи могли найти наибольший отклик. Следовательно, достаточно вероятно высокая степень эллинизации скифского жречества *во всем, кроме собственно религиозной сферы*. При таком понимании наименование каллипидов эллинами-скифами не противоречит интерпретации их как племени

жрецов. Для их эллинизации весьма благоприятные условия создавала близость территории их обитания к Ольвии.

Итак, согласно предлагаемой интерпретации, шесть перечисленных Геродотом скифских «племен» суть не только этнические единицы, но и сословно-кастовые группы, образующие две триады. Каждая из этих триад относилась к одному из двух компонентов, из которых сложилось население Скифии¹⁹. С точки зрения социальных функций обе триады дублировали друг друга. Какой из элементов каждой синонимической пары входил в триаду, относящуюся к киммерийскому субстрату, а какой — к суперстрату завоевателей, мы определить не можем, за исключением скифов царских и скифов-кочевников (см.: [Хазанов, 1975, с. 217] — о последних как о киммерийцах по происхождению). Если принять предлагаемое толкование, то окажется, что «этногеографическая» карта Скифии, нарисованная Геродотом, в целом отражает ситуацию, сложившуюся непосредственно после завоевания и уже во времена Геродота являвшуюся анахронизмом. В ходе интеграции двух компонентов населения Скифии эта шестичленная схема должна была претерпеть существенные изменения в основном в двух направлениях: первым должно было быть слияние этносов, дублирующих друг друга с точки зрения места в социальной структуре (например, жрецов-каллиидов и жрецов-алазонов), вторым — утрата представителями высшей сословно-кастовой группы подчиненных племен (или по крайней мере частью их) своего привилегированного положения, растворение их в массе подчиненного населения. Ответить на вопрос, какая из этих тенденций преобладала в Скифии, мы не можем из-за полного отсутствия данных. Но трансформация шести «этносов» в трехчленную сословно-кастовую структуру должна была происходить в любом случае. Не исключено, что именно поэтому уже на протяжении многих десятилетий терпят неудачу попытки разместить на археологической карте шесть названных Геродотом «племен», тогда как социальная стратификация скифского общества достаточно четко прослеживается в археологическом материале (см. выше).

Повторяю, предложенное понимание шести перечисленных Геродотом скифских «племен» в значительной степени гипотетично и встречает ряд трудностей, но оно позволяет объяснить некоторые неясные моменты, и прежде всего характер их номенклатуры.

Заканчивая рассмотрение вопроса о сословно-кастовой структуре скифского общества, необходимо кратко остановиться на проблеме взаимоотношений военной аристократии и жречества, т. е. двух высших сословий. В одной из недавно опубликованных работ А. М. Хазанова [1973, с. 48—50] отмечалось, что борьба между этими социальными категориями за главенствующее положение в обществе весьма характерна для эпохи классовообра-

зования и для раннеклассовых обществ, и была сделана попытка выявить отражение этой борьбы в сохранных источниках версиях рассказа о скифском царевиче Анахарсисе и в повествовании Геродота о взаимоотношениях скифских царей с гадателями. Представляется, что в рассмотренных выше мифологических памятниках названная тенденция получила не менее яркое отражение. Речь идет об уже отмечавшемся выше расхождении в описании сословно-кастовой структуры, которое выявляется при сличении двух мифологических традиций, прежде всего при сравнении версий Г-I и ДС. В социальной сфере (в реализации модели мира на уровне сословно-кастовой стратификации) версия ДС фиксирует существование лишь двух категорий: военной аристократии и свободных общинников, несмотря на то что ее структуре в целом присуща типичная для скифской мифологии трехчленность. Тем самым из традиционной структуры вопреки ее внутренней логике изымается одно звено — жречество, т. е. делается попытка отрицания его обособленного самостоятельного существования в социальном организме. Здесь, таким образом, находит отражение та же тенденция, которая отмечена в цитированной работе А. М. Хазанова. Военное сословие стремится сосредоточить в своих руках всю полноту власти, причем для обоснования законности своих притязаний апеллирует к той же традиционной системе мифологических образов, которая ранее освящала трехчленную общественную структуру. Не исключено, что именно победа военной аристократии в этой борьбе [см.: Хазанов, 1973, с. 50] 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 [Артамонов, 1961, с. 85; Граков, 1971, с. 82], — мнения, справедливо оспариваемого Э. А. Грантовским [1960, с. 13—14] и А. М. Хазановым [1973]. Между тем даже победа воинского сословия в указанном конфликте вовсе не означала полного исчезновения скифского жречества, растворения его в массе представителей других социальных слоев; она вела лишь к утрате жрецами той высокой роли в социально-политической жизни Скифии, на которую они, опираясь на свои традиционные позиции, претендовали. Сам же факт существования жречества вплоть до последних веков истории Скифии подтверждается, как представляется, описанной выше структурой некрополя позднескифской столицы.

Характер источников не позволяет, к сожалению, уточнить, когда происходила эта борьба между военной аристократией и жречеством. Скорее всего ее следует относить к периоду наибольшего углубления социального антагонизма в скифском обществе, к эпохе сложения классовых отношений и государства в Скифии. Вслед за Б. Н. Граковым я считаю наиболее вероят-

ной датой этих процессов конец V—IV в. до н. э. Переход от племенного объединения к раннеклассовому обществу и государству, естественно, должен был сопровождаться определенной трансформацией политической организации скифов, в первую очередь института царской власти, некоторым аспектам изучения истории которого посвящен следующий раздел работы.

3. ЦАРСКАЯ ВЛАСТЬ В СКИФИИ — ТРАДИЦИЯ И ПРАКТИКА

Институт царской власти, его происхождение и структура занимают существенное место в рассмотренных мотивах скифской мифологии. Возникновение царской власти как бы венчает мифическую генеалогию, повествующую о происхождении вселенной и скифского народа. Данные источников на этот счет вполне определены и позволяют говорить о существовании в Скифии развитого комплекса представлений о царской власти как о богоданном институте. Это представление сказывается прежде всего о том, что цари Скифии мыслятся как прямые потомки богов. В версии Г-I скифского генеалогического мифа первым царем Скифии выступает Колаксай — сын Таргитая и внук Зевса-Папая; от него ведут происхождение скифские цари, и уже три его сына, между которыми разделил свое царство отец, кладут начало существованию традиционного для Скифии института троецарствия. Тожественный Колаксай Геродота герой версии ВФ Колак — «божественной крови» и ведет свое происхождение непосредственно от Юпитера, герм. Папая. Сходный мотив звучит в версии Г-II, согласно которой от младшего сына Геракла-Таргитая (а через него от Зевса) происходят «всегдашние скифские цари». В версии ДС цари Пал и Нап — потомки царя Скифа, сына Зевса. Царь — фигура священная, потому что он — потомок богов. Такова первая опора скифской концепции царской власти как богоданного института.

Однако, согласно скифской мифической генеалогии, от брака той же божественной пары (Неба и Земли) происходят не только цари, но и весь скифский народ, прародителями которого являются в версии Г-I Таргитая и три его сына, в версиях Г-II и Эп — Геракл и его сын Скиф, а в версии ДС — Скиф и его сыновья Пал и Нап. Поэтому ссылки на происхождение недостаточны для обоснования концепции, провозглашающей царя личностью, вознесенной над обществом и венчающей социальную пирамиду. В качестве второй опоры этой концепции выступает отраженный в версиях Г-I и Г-II мотив сакрального испытания, которое призвано не только освятить членение скифского общества на три сословия, но и установить господство одного из них. Как мы видели, в рассмотренных версиях мифа победа в этом испытании и, следовательно, со-

циальное главенство достается воинам, из среды которых и происходят скифские цари. Геродот прямо называет паралатов, т. е. представителей этой сословно-кастовой группы, царями, а у Лукиана это сословие именуется «царским родом». Наконец, для того чтобы из среды этого сословия выделить собственно царя, придать его личности исключительный в религиозно-магическом значении характер, в миф и ритуал вводится мотив индивидуального избранничества — реконструированный выше обряд венчания царя с богиней. Происхождение от богов, принадлежность к сословию, божественным указанием поставленному во главе общества, и бракосочетание с верховной богиней — вот три опоры, на которых покоится представление о скифских царях как о богоизбранных, высшей волею вознесенных над остальным обществом личностях.

Существование этой концепции подтверждается распространением в Скифии изображений акта инвеституры (карагодеуашский ритон, воронежский и гаймановский сосуды), а также наличием изображений водоплавающей птицы — по предложенному выше толкованию, символа власти над смертным миром — на предметах, являющихся атрибутами этого акта (ритоны, шаровидные сосуды, чаши с горизонтальными ручками).

Сказанное заставляет оспорить вывод Р. Фрая, полагающего, что идеи божественности, священности царя, в том числе тезис о его происхождении от богов, не свойственны исконной арийской мифологии и политической идеологии. По мнению Р. Фрая [1972, с. 137], в Иране они появились как заимствование из ближневосточного, в первую очередь египетского, идеологического арсенала, причем за все время существования своего государства Ахемениды не успели в полной мере воспринять эту концепцию, и расцвет ее в Иране приходится лишь на эпоху Сасанидов. Однако существование таких представлений в Скифии, где они прослеживаются, несмотря на сугубую отрывочность имеющихся данных, весьма отчетливо, по-прежнему освещает этот вопрос. Маловероятно, что эти представления явились здесь следствием чуждого влияния, воспринятого в период краткого пребывания скифов в Передней Азии, — слишком органично слиты они в скифском мифе со всей суммой космогонических и этногонических мотивов. Более вероятным представляется, что в Скифии концепция богоданного характера царской власти развилась независимо от чуждых влияний [см. также: Хазанов, 1975, с. 47; ср., однако, там же, с. 237], что заставляет считать вполне возможным существование ее элементов в собственной идеологии всех древних иранцев.

Выше уже отмечалось, что упоминание в версии Г-II чаши как атрибута, врученного вместе с луком первому скифскому царю, указывает на совмещение в его лице двух функций — мирской власти и высшего, божественного знания. Достижение этого единства, как мы видели, есть также одно из назначений

реконструированного ритуала бракосочетания царя с богиней. Царь не только носитель верховной власти в этом мире, он также носитель жреческой функции и, следовательно, посредник между подвластным ему коллективом и миром богов. Согласно версии Г-1, царь, принадлежа к одному из трех сословий, является хранителем священных атрибутов, символизирующих все три социальные категории (плуга с ярмом, секиры, чаши). Это указывает на понимание царя как личностного воплощения всего социального организма. Такое представление весьма характерно для архаических обществ, где благополучие царя, с одной стороны, и процветание, благосостояние коллектива — с другой, воспринимались как две стороны одного явления, связанные между собой взаимными отношениями причинности. Общество стабильно, ему обеспечены покой и благополучие, пока ничто не угрожает царю, в котором это общество как единый организм воплощено. Напротив, царь здоров и невредим, пока ничто не угрожает вверенному ему богами коллективу [ср. рассказ Геродота о том, как ложная клятва «царскими Гестиями», т. е. согласно предложенному выше толкованию, священными предметами, олицетворяющими триединую структуру общества, влечет за собой болезнь царя (IV, 68)].

Исходя из обоснованного выше понимания ритуала скифского религиозного праздника, можно говорить о существовании в Скифии представления о солярной природе личности царя. Не менее существенно, что в институте троецарствия воспроизведена универсальная космическая структура, имитация которой на уровне социальных и политических институтов является, согласно архаическим представлениям, непременным условием благополучия коллектива. «Древний царь выполнял роль жреца, который не только знал космологическую структуру мира... но и соотносил ее с социальным устройством общества; точнее, этот царь-жрец определял на уровне правил и религиозно-юридического права, каким образом должна быть организована данная социальная группа (или их совокупность) с тем, чтобы она соответствовала космическому порядку» [Топоров, 1974, с. 13; см. также: Топоров, 1973, с. 114—115].

Все перечисленные здесь особенности понимания института царской власти в Скифии отражают скорее ритуально-магическую, чем административно-политическую функцию скифских царей. «Его (царя.— Д. Р.) роль в обществе определялась его космологическими функциями, сходными с функцией других сакральных представителей „центра мира“ (мировое дерево, мировая гора, божество, трон и т. п.)» [Топоров, 1973, с. 115]. Царь выступает не только правителем в современном понимании слова. Он обеспечивает процветание коллектива, не только «управляя» коллективом, но выполняя ряд ритуальных актов, содержание и форма которых строго регламентированы традицией и возводятся к мифическим временам «начала» (см., на-

пример, об этом аспекте царской власти в древней Индии: [Gonda, 1966, с. 68—69]). Эта ритуально-магическая функция царя требует незыблемого существования установлений, уходящих в глубокую древность. В то же время именно институт царской власти является ареной наиболее четких проявлений новых тенденций, возникающих в ходе социальной эволюции, — тенденций зарождающейся государственности, отрицающей старые традиционные институты. Получается парадоксальная ситуация: царь должен строго соблюдать традиции, которые регламентируют его деятельность, и он же является носителем тенденций, направленных на отрицание, ломку этих традиций. Представляется, что скифский материал иллюстрирует конкретный случай такого противоречия и способов его разрешения.

Одним из традиционных установлений, связанных с организацией царской власти в Скифии и соотнесенных с представлением о строении вселенной, был институт троецарствия. В версии Г-Г для его обоснования служит рассказ о разделении обширной страны между сыновьями Колаксия. Но как одна из реализаций универсальной космической модели этот институт мог в равной степени обосновываться ссылками на деление мира и между тремя сыновьями Таргитая. Отражая представление о трехчленной организации вселенной, институт троецарствия был, с точки зрения скифов, необходимым условием благополучного существования скифского народа и Скифии как социально-политического организма. Этот институт засвидетельствован Геродотом для периода скифо-персидской войны. Как уже указывалось, отсутствие у отца истории специальных указаний об уничтожении этого установления позволяет полагать, что и в момент посещения им Причерноморья оно оставалось незыблемым. Есть, однако, основания считать, что в IV в. до н. э. оно было уничтожено.

Согласно указанию Страбона (VII, III, 18), царь Атей, правивший Скифией в этот период, властвовал над большинством причерноморских варваров, т. е. выступал, видимо, в роли *единоличного правителя* скифов. Таким предстает он и в рассказах других авторов — Полиена, Фронтинна [см.: Шелов, 1965; 1971, с. 56]. Ни о каких соправителях Атея мы в источниках данных не находим. Существенно, что появление этой фигуры на скифской исторической арене совпадает со временем, когда археологический материал фиксирует коренное изменение социально-экономических отношений в Скифии. Это изменение проявляется прежде всего в возникновении Каменского городища — политического и экономического центра Скифии — и в распространении богатейших «царских» курганов, свидетельствующем о появлении практики систематического отчуждения прибавочного продукта у непосредственных производителей в пользу правящего слоя — военной аристократии. Конец V — первая половина IV в. до н. э. — это время качественного скачка в раз-

витии скифского общества. Как указывал Б. Н. Граков, «царство эпохи Геродота — союз племен — в царстве Атея превратилось в первичное государство» [Граков, 1954, с. 23; см. также: Шелов, 1972, с. 77—78].

Рассматривая вопрос о трансформации скифского общества в период правления Атея, следует кратко остановиться на полученных в последнее время достаточно широкое распространение взглядах, согласно которым деятельность этого царя не охватывала всей Скифии, а ограничивалась Северо-Западным Причерноморьем [Анохин, 1973, с. 39; о подобных взглядах в зарубежной литературе см.: Шелов, 1971, с. 55—56]; иногда вообще ставится под сомнение историческая достоверность античных свидетельств об этом царе [Каллистов, 1969]. Если бы мнение о коренном изменении социальной характеристики скифского общества в IV в. до н. э. опиралось исключительно на эти свидетельства, оно было бы, пожалуй, действительно весьма шатким и аргументы критиков этих свидетельств могли бы существенно повлиять на предлагаемые выводы. Однако в данном случае ситуация как раз обратная: это изменение достаточно наглядно прослеживается в археологическом материале, и та или иная интерпретация письменных свидетельств об Атее только либо позволяет связывать указанное изменение с именем этого скифского царя, либо препятствует этому, но не меняет самой сущности выводов. Все же совпадение археологических свидетельств и данных об Атее представляется достаточно показательным²⁰ и оспаривающим гиперкритическое отношение к этим данным. Да и проанализированные Д. Б. Шеловым [1971] сведения о скифо-македонском конфликте наглядно характеризуют Атея как правителя обширной державы, а не незначительного царства на территории Добруджи.

Возвратимся к нашим источникам. Чрезвычайно интересен тот факт, что именно в эпоху, к которой относится деятельность Атея и сложение государства в Скифии, получают распространение сосуды с изображениями на сюжет генеалогической легенды. В свое время Б. Н. Граков, трактуя другие изображения на скифских древностях как воплощения сюжета той же легенды, относил эти памятники именно к периоду правления Атея и объяснял их распространение следующим образом: «В изображениях Геракла правильнее видеть результат представления о прямом происхождении новой, единовластно правившей ветви скифских царей от прежней фамилии, производившей себя от Зевса через Таргитая-Геракла, или результат нарочитого присвоения этого символического изображения Атеем и его семьей, если имела место узурпация царской власти, для установления фиктивной общей генеалогии с прежней династией» [Граков, 1950, с. 12]. Таким образом, по мысли Б. Н. Гракова, Атей обратился к сюжету легенды, чтобы подтвердить богоданный характер своей власти над Скифией. Если принять

предложенное выше толкование изображений на сосудах из скифских курганов, то мы получим прямое подтверждение этой гипотезы, так как в рассмотренных изображениях представлен инвеститурный акт, прямо прокламирующий получение скифскими царями символа власти из рук их божественного предка Таргитая. Правда, в дошедшем до нас изложении легенды (версия Г-1) происхождение троецарствия связывается не с сыновьями Таргитая, которые, по предложенной мной трактовке, представлены на сосудах, а с персонажами следующего генеалогического горизонта. Но, как отмечалось выше, любая тернарная структура как реализация космологической модели могла обосновываться и ссылкой на рассказ о трех сыновьях Таргитая. Рассказ этот, таким образом, по самой своей мифической природе многозначен.

Определенный парадокс заключается, однако, в том, что именно тогда, когда традиционный для скифского общества институт троецарствия насильственно упраздняется и на смену ему приходит система единовластного правления, широкое распространение получают изображения на сюжет легенды, повествующей о происхождении троецарствия. Но присмотримся к тому, как решен этот сюжет в названных композициях: всюду (особенно наглядно на куль-обской вазе) подчеркнута поражение двух старших братьев в ходе сакрального испытания и победа одного — младшего. Тем самым из рассказа о сложении института троецарствия извлекается мотив, который, будучи взят в отрыве от контекста, приобретает противоположное звучание. Традиционная легенда используется для оправдания политической системы, отрицающей саму традицию. Несколько новая расстановка акцентов приводит к коренному изменению толкования. Именно так, видимо, объясняется столь широкое распространение изображений на сюжет этой легенды в царстве Атея: она использовалась для обоснования единовластия, как прежде оправдывала троецарствие. Возможность такой трансформации мотива в известной мере таилась уже в традиционном его осмыслении, так как он обосновывал иерархию трех царей, существование среди них одного главного (Herod., IV, 7), равно как и главенство родоначальника одной из сословных групп над двумя другими.

Той же причиной объясняется, вероятно, крайняя популярность в Скифии IV в. до н. э. изображений акта священного бракосочетания. Если верно предложенное выше толкование, согласно которому этот ритуал символизировал приобщение младшего-из трех братьев священным атрибутам, то данный мотив, подчеркивающий избранничество *одного* из персонажей, наиболее важен для прокламирования идеи единовластия, возводимого к мифическим временам.

В связи с предложенным толкованием весьма важен тот факт, что все рассмотренные памятники представляют достовер-

ные изображения именно причерноморских скифов, а не неких условных варваров, так часто фигурирующих в композициях античной работы. В Атеевой державе эта особенность изображений на скифские мифологические сюжеты должна была играть не последнюю роль. Не следует забывать, что все эти предметы скифского культа вышли из иноземных мастерских, выполнены в традициях, которые лишь начинали распространяться в скифской среде. Для того чтобы при этих условиях они могли превратиться в истинно скифскую святыню в сознании рядовых скифов, к которому они апеллировали, стать действенным идеологическим оружием, они должны были обладать наглядной убедительностью, которая и обеспечивалась этнографической достоверностью изображений. Эта задача, на службу которой были поставлены высшие достижения греческого искусства, была, как мы видим, с блеском решена.

Но тот же миф о Таргитае-Геракле должен был сыграть в царстве Атея еще одну роль — в сфере внешней политики. Точно так же, как перед своими подданными этот царь представлял богоданным единовластным правителем, он стремился явиться суверенным властителем могущественного государства перед лицом своих соседей, в первую очередь перед греческими городами Северного Причерноморья — его торговыми и политическими партнерами. Решение этой задачи также требовало определенной идеологической базы, и здесь ссылок на древний скифский миф было явно недостаточно. Если в Скифии Атей выступал как потомок единственного преуспевшего в испытании сына Таргитая, а через него — самого Таргитая, то для внешнего мира его предок должен был предстать в ином облике, более близком эллинским представлениям. В то же время Атей не мог апеллировать к совершенно чуждым самим скифам представлениям, чтобы не оказаться в глазах своих соотечественников отступником, подобным Геродотову Скилу. Требовался сложный сплав скифских и греческих представлений. И здесь на помощь Атею пришли сами обитатели припонтийских колоний. Они, как видно из текста эллинизированных версий генеалогической легенды, уже обработали на свой лад то самое скифское предание, которое служило идеологической опорой установления Атеем единовластия, превратив божественного предка скифского царя в Геракла. Так был создан некий греко-скифский герой. Лучшего Атею и не требовалось. Геракл, являвшийся согласно традиции родоначальником целого ряда греческих династий, освящал и власть своего «приемного скифского потомка», делая его в глазах эллинского мира полноправным правителем.

Как бы специально в подтверждение этой гипотезы археологический материал представляет нам монеты Атея (рис. 11). Исследовавший их В. А. Анохин [1965, с. 14] пишет: «Чеканка монеты Атеем являлась для скифского государства прежде всего и в основном политическим актом». А коль скоро это так,



Рис. 11. Монета Атея (по В. А. Анохину)

то особое внимание Атей должен был обратить на выбор соответствующего изображения. На реверсе монет представлен конный скиф, стреляющий из лука. Перед нами еще один образец тех этнографически достоверных изображений скифов, о которых говорилось выше. Этот факт достаточно важен, так как впервые образ скифа выходил, так сказать, на международную арену. На аверсе монет — типичная для греческой нумизматики голова Геракла в львином шлеме.

Атей не мог бы сделать более удачного выбора. Соответствия и греческим и — через посредство параллели Таргитай-Геракл — скифским представлениям, эта монета блестяще выполняла возложенную на нее задачу как во внутри-, так и прежде всего во внешнеполитической сфере, представляя власть скифского царя богоданной и суверенной как для скифского, так и для эллинского мира. Перед Атеем был выбор в виде всего арсенала монетных изображений античного мира. Он остановился на том, который более всего соответствовал его политическим задачам и в то же время скифским идеологическим представлениям. Поэтому сходство аверса монет Атея и монет Гераклеи Понтийской не может, как представляется, служить доказательством гераклейского происхождения монет Атея, на котором настаивает В. А. Анохин [1965, с. 7—13]; а скорее говорит о заимствовании Атеем гераклейского монетного типа.

Предложенное мной несколько лет назад [Раевский, 1970, с. 99] такое толкование монет Атея вызвало резкую критику В. А. Анохина, который полагает, что тезис о заимствовании «является общей фразой, не объясняющей, кто, когда, где, при каких условиях материализовал идею Атея чеканить свои монеты» и что на самом деле сравнение монет Атея и Гераклеи демонстрирует не простое сходство, а «то, что смело может быть названо одной рукой резчика» [Анохин, 1973, с. 36, прим. 55]. В том аспекте исследования монет Атея, который

представляет интерес для данной работы (как и для моей статьи 1970 г.), вопрос о месте их чеканки не играет существенной роли: для нас важно лишь политическое звучание помещенного на них изображения, связанное с идеологией скифского общества. Не будучи специалистом в области нумизматики, я не могу брать на себя смелость решать вопрос о месте чеканки монет Атея. В своих построениях я опирался на мнение крупных авторитетов в этой области, также оспаривающих гераклейское происхождение Атеевых монет [см., например; Шелов, 1965, с. 36]. Отмечу лишь следующее: ссылка на «активную торговую, военную и политическую деятельность этого города (Гераклен.— Д. Р.) в Северном и Западном Причерноморье, хорошо известную по археологическим и письменным источникам» [Анохин, 1973, с. 37], не может, как представляется, служить достаточным основанием для вывода о столь тесных связях государства Атея с Гераклеей, что именно монетный двор этого города явился местом чеканки монет скифского царя. Источники сообщают о связях Гераклеи с северопонтийскими античными городами, а не непосредственно со Скифией. До II в. до н. э., т. е. до времени деятельности Посидея [см.: Граков, 1954, с. 27], у нас нет никаких данных о существовании у скифов собственного флота, и предположение о непосредственных контактах Скифии с городами южного побережья Понта, минуя северопонтийские города, не выходит за рамки неаргументированной гипотезы. Поэтому представляется отнюдь не доказанным гераклейское происхождение монет Атея, коль скоро в непосредственной близости от его державы существовали города с собственным развитым монетным делом, сношения которых со Скифией значительно менее гипотетичны.

Однако, повторяю, вопрос о месте чеканки монет Атея в данном случае не столь важен. Существенно же, что на внешне-политической арене царь Атей с успехом оперировал представлениями, заимствованными из эллинизированной версии скифского предания. Был ли он первым правителем Скифии, попытавшимся установить в Скифии единовластие и предстать перед античными государствами как равноправный и суверенный правитель могущественной державы? Письменные источники не дают ответа на этот вопрос, но нумизматический материал позволяет высказать одну гипотезу.

Речь идет об известных ольвийских монетах с надписью ΕΜΙΝΑΚΟ. На них представлен Геракл с львиной шкурой на плечах, стоящий на правом колене и натягивающий тетиву на лук (рис. 12). П. О. Карышковский, посвятивший этим монетам специальное исследование, датирует их временем около 410 г. до н. э. Сопоставив необычный в столь ранний период для понтийского города выбор персонажа изображения, художественную трактовку фигуры, весьма сходную с той, которая представлена на куль-обской вазе, и негреческое, скорее всего иран-



Рис. 12. Монета Эминака
(по П. О. Карышковскому)

ское, имя Эминак, П. О. Карышковский убедительно связал изображение на этой монете с той же скифской генеалогической легендой. Он предложил «видеть в Эминаке скифского царя, возводившего свой род к Таргитаю-Гераклу, или ольвийского гражданина негреческого происхождения» [Карышковский, 1960, с. 194]. Второе предположение кажется маловероятным, во-первых, в свете исследования Т. Н. Книпович [1956, с. 131], показавшей, как мало лиц негреческого происхождения было в среде ольвийской знати вплоть до I в. до н. э. Да и те многие негреческие имена, которые

мы здесь знаем в этот период, относятся ко времени не ранее IV в. до н. э. Тем менее вероятно помещение такого имени в конце V в. до н. э. на ольвийской монете. Во-вторых, мы видели, что в собственно скифской среде этот сюжет связывался именно с царским домом и с царской властью.

Совсем иная картина рисуется, если принять первый из предложенных П. О. Карышковским вариантов. Тогда монета Эминака попадает в один ряд с другими памятниками серии «скифского Геракла», причем в этом ряду она является наиболее ранним, доатеевским памятником, превращаясь тем самым в ценнейший источник по истории скифской государственности. Она показывает, что возникновение в IV в. до н. э. огромной и сильной державы Атея было закономерным завершением более ранних аналогичных попыток. Она дает нам имя одного из предшественников Атея, возможно, судя по хронологии, даже непосредственного предшественника, ставившего перед собой те же внутри- и внешнеполитические задачи (утверждение в Скифии единовластия и выход скифского государства на международную арену) и пытавшегося осуществить их теми же методами (чеканка собственной монеты в одном из припонтийских полисов) и опираясь на ту же идеологическую базу (легенда о Таргитае-Геракле), что и Атей. Такое толкование тем вероятнее, что изменения в социально-экономическом облике Скифии, которые связываются с возникновением державы Атея, прослеживаются именно с конца V в. до н. э. [Граков, 1954, с. 171], т. е. с того самого времени, которым датируются монеты Эминака. А. Г. Сальников [1960, с. 86] идет дальше и предполагает, что «Эминак был скифским царем, осуществлявшим в той или иной форме власть над Ольвией». Однако такое толкование представляется сомнительным, поскольку время выпуска этих монет следует рассматривать как период становления, упрочения

скифской государственности, когда захват скифами достаточно сильного полиса был еще маловероятным. Скорее можно, видимо, говорить об использовании Эминаком ольвийского монетного двора.

Так на разных этапах скифской истории одна и та же легенда служила базой для обоснования качественно различных, а порой и взаимоисключающих политических институтов. Но и с развитием государственности, с отходом все дальше от древних традиционных учреждений она являлась идеологической базой для утверждения богоданности новых политических форм. «Новая деспотическая власть вождя-короля, не опирающаяся на традиционное уважение, на моральный авторитет и дедовские обычаи, нуждалась в поддержке более постоянной и глубокой, чем голое насилие,— в поддержке идеологической. Такую и дала религия, освятившая сверхъестественной санкцией растущую власть вождей» [Токарев, 1964, с. 336].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Словосочетание «скифская мифология» звучит непривычно. Состояние имеющихся источников способствовало укоренению мнения, что эта мифология безвозвратно утрачена и что в лучшем случае речь может идти о толковании отдельных разрозненных сюжетов. Привлеченный в настоящей работе материал независимо от того, как отнесется читатель к предложенной здесь конкретной его интерпретации, позволяет, на мой взгляд, с полным основанием отказаться от такой точки зрения и признать оправданными попытки реконструкций *скифской мифологии как системы*. Результаты предпринятого выше опыта такой реконструкции систематизированы в табл. V, в которой последовательно излагается содержание скифских мифов. Сведение мифов в таблицу представляется целесообразным, так как в ходе исследования их изложение постоянно перемежалось с обоснованиями и мотивировками, что мешало цельности восприятия скифской мифологии в ее единстве. В таблице даны ссылки на античный источник, откуда заимствован тот или иной мотив, и на изобразительные памятники, дополняющие данные письменной традиции или подкрепляющие ее толкование. В последней графе указывается, в какой сфере религиозного и социального бытия данный мифологический мотив находит отражение:

Приведенный в таблице материал показывает, что перед нами стройная и развитая система, отражающая, как и всякая мифология, бытующую в данном обществе модель мира. Разумеется, предложенная реконструкция не отражает эту модель во всем ее объеме и во всех деталях. В ходе дальнейших исследований наши сведения о ней постоянно будут уточняться и пополняться. Но и полученные уже результаты являются, на мой взгляд, достаточно существенными. Поскольку модель мира реализуется в различных сферах общественного сознания, постольку реконструированная система — это своего рода «структурная решетка», дающая возможность толкования различных феноменов скифской общественной и культурной жизни: представлений о строении космоса и о социальной стратификации,

характера политических институтов, религиозного ритуала, содержания произведений искусства. Во всех этих сферах воспроизводятся набор основных элементов и характер связей между ними, свойственные скифской модели мира. Поэтому полученные данные о характере этой модели позволяют избежать произвольных толкований в интерпретации скифского культурно-исторического материала, априорного выбора кодов, о котором шла речь во Введении. В то же время приложение этой модели к различным сферам будет способствовать проверке правильности ее реконструкции.

Предложенная реконструкция открывает и новые возможности для мотивированной интерпретации скифского (а в известной степени и шире — евразийского) звериного стиля. Можно спорить о том, как понимались в Скифии конкретные образы этого стиля; является ли эта система иконической или символической [подробнее см.: Раевский, «Скифское» и «греческое»]; следует ли видеть в этих памятниках изображения богов, мыслившихся в облике животных, или символы этих богов либо «представлявшихся божественными космическими сил» [Хазанов и Шкурко; 1973, с. 53], или, наконец, символы отвлеченных категорий. Но представляется несомненным, что эта система моделировала, так сказать, то же мифологическое пространство, отражала ту же картину мира, что и реконструированная выше система антропоморфных персонажей скифского пантеона, т. е. что мы имеем дело с различными способами выражения одной и той же модели мира. Поэтому строгая классификация мотивов звериного стиля, выявление постоянных закономерностей их взаимовстречаемости (на уровне единой композиции, декора одного предмета и, даже на уровне целого археологического комплекса) и соотнесение этих закономерностей с ячейками реконструированной выше «структурной решетки» представляется единственным обоснованным, а потому наиболее перспективным путем к решению вопроса о семантике скифского звериного стиля.

В заключение кратко остановлюсь на вопросе о причинах распространения в Скифии на определенном этапе ее истории антропоморфных изображений религиозно-мифологического содержания. Как известно, за исключением отдельных памятников раннескифского времени (например, изображений на келермесском зеркале и топоре) и каменных изваяний, в Скифии вплоть до конца V в. до н. э. человеческие изображения встречались лишь на импортных изделиях [Граков, 1950, с. 7]. Иная картина наблюдается с конца V в. и особенно в IV в. до н. э., когда антропоморфные изображения греческой и отчасти местной работы воплощают местные мифологические образы и украшают предметы типично скифских форм. Следовательно, эти предметы не являются изделиями чуждой культуры, занесенными в Скифию, а представляют органический элемент скиф-

Содержание мифа	Источники
<p>Универсальным принципом мироздания является огонь. Это высшая, всеобъемлющая сущность, тождественная миру в целом и каждому из его элементов</p>	<p>Herod., IV, 59; Firm. Mat., V</p>
<p>Огонь имеет множественную (тройственную) природу, моделирующую строение космоса</p>	<p>Val. Fl., VI, 54; Herod., IV, 5 и 68</p>
<p>Персонификацией огня является богиня Табити — высшее божество скифского пантеона</p>	<p>Herod., IV, 59</p>
<p>Вслед за Табити почитаются Папай и Апи</p>	<p>Herod., IV, 59</p>
<p>Папай — воплощение неба, верхнего мира, предок скифов и скифских царей</p>	<p>Herod., IV, 5 и 127; Diod., II, 43; Val. Fl., VI, 49—50</p>
<p>Апи — богиня земли и воды, нижнего мира, порождающее начало. Она — дочь водного потока (Борисфена, Аракса и т. п.), обитает в пещере, имеет змеиную нижнюю часть тела и двух змей, растущих из плеч. Она — супруга Папая</p>	<p>Herod., IV, 5, 9 и 59; Diod., II, 43; Val. Fl., VI, 49 сл.; Pomp. Mela, II, 11</p>

Таблица V

РЕКОНСТРУКЦИЯ

Изобразительное воплощение	Отражение в социально-политической структуре и в религиозном ритуале
<p data-bbox="25 1070 450 1201">Многочисленные изображения «змееногой богини» (Куль-оба, Б. Цимбалка и т. д.)</p>	<p data-bbox="461 560 979 691">Почитание золотых огненных атрибутов; высшая клятва скифов — клятва «царскими Гестиями»</p> <p data-bbox="461 931 979 997">Скифские цари чтут Папая как своего предка</p>

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. Атрибут Таргитая — водоплавающая птица

Herod., IV, 5 и 59;
Diod., II, 43

По горизонтали организованный мир представляет равносторонний четырехугольник — совокупность четырех сторон света. Центр этого четырехугольника — священная точка, через которую проходит мировая ось

Herod., IV, 101;
Herod., IV, 52 и 81

Таргитай побеждает различных чудовищ, воплощающих изначальный хаос

Herod., IV, 8;
Strab., XI, II, 10;
IG., № 1293

Таргитай вступает в брак с богиней Апи, своей матерью

Herod., IV, 9;
Pomp. Mela, II, 11;
Phil. Alex., I, 85;
Aristot., Hist. anim., IX,
Aelian, De nat. anim., IV
Plin., VIII, 156

От этого брака рождаются три сына, воплощающие три зоны телесного мира: водно-земную глубину, горы (средняя, связующая зона) и небо (солнце)

Herod., IV, 5

Навершие с Лысой горы

Сосуды из Куль-обы, Чмыревой могилы, кургана Патиниотти, ритон из Карагодеуашха и т. д.

Навершие с Лысой горы

Представление о Скифии как о четырехугольнике с равными сторонами. Наличие в середине Скифии, в урочище Эксампей, культового центра

Навершия из Слоновской Близницы; роспись склепа № 9 некрополя познескифской столицы

Ритуал случки царского жеребца с собственной матерью. Запрещение инцеста в скифском обществе

Господство тернарных структур в социальной и политической организации скифского общества

Содержание	Источники
<p><i>Вариант:</i> рождаются два сына, олицетворения верха (неба, солнца) и низа (глубин)</p>	Diod., II, 43
<p>Победа над хтоническими чудовищами и рождение у Таргитая трех сыновей знаменует завершение создания организованного мира</p>	
<p>При сыновьях Таргитая богиня Табити (Небесный огонь) нисходит на землю в виде трех золотых воспламеняющихся предметов — плуга с ярмом, секиры и чаши, знаменующих ее тройственную природу, соотносенную со строением космоса</p>	Herod., IV, 5
<p>Овладеть этими предметами оказывается достоин лишь младший сын Таргитая — Колаксай (Солнце), первый царь скифов. Он вступает в брак с богиней Табити, воплощенной в золотых реликвиях</p>	Herod., IV, 5, 7 и 12
<p>От Колаксайа происходят цари-воины, от старшего сына, Липоксайа, — жрецы, от среднего, Арпоксайа, — земледельцы и скотоводы. Избранничество Колаксайа кладет начало господству его потомков — воинов — над двумя другими сословиями</p>	Herod., IV, 5—6

Изобразительные площадки	Отражение в социально-политической структуре и в религиозном ритуале
<p>27 Пластина из Сахновки, бляшки, из Куль-обы, Чертомлыка и т. д., «перстень Скила», рельеф с городища Чайка и т. д.</p>	<p>Ритуал венчания царя с богиней Табити; праздничный ритуал брачного сна «временного царя» с золотыми предметами; именование Табити «царицей скифов»</p> <p>Существование в Скифии трехчленной сословно-кастовой структуры с господством воинов</p>

Вариант. Преобладание одного из братьев над двумя другими выявляется в ходе испытания, призванного определить причастность к военному сословию. Фигурирующий в испытании лук Таргитая вручается младшему сыну как символ власти над скифами. Царь-воин получает и жреческий атрибут — чашу

Вариант. Общество делится на два сословия — воинов и земледельцев, при господстве первых, по двум братьям-родоначальникам

Колаксай делит Скифию на три царства, одно из которых делает больше других

Старшие братья Колаксяя, оскорбленные отдавшим ему предпочтением, решают погубить его

Они вступают с ним в борьбу и убивают его

Herod., IV, 10

Diod., II, 43;
Plin., VI, 50

Herod., IV, 7 и 120

Val. Fl., VI, 638 сл.

Сосуды из Куль-обы, Частых курганов, Гаймановой могилы; монеты Эминака и парфянских Аршакидов

Царь, принадлежащий по рождению к воинам, воплощает и жреческую функцию

Существование в Скифии института троецарствия

«Побратимы» на бляшках из Куль-обы и Солохи и на Сахновской пластине, изображение на гаймановской чаше

Гребень из Солохи, пластина из Гермесова кургана, бляшка из Чмыревой могилы

Ритуальное убийство «временного царя» через определенное время после праздника

ской культуры и памятник скифского религиозно-мифологического мышления.

В другом месте я попытался подробно обосновать мнение, что это изменение облика скифского искусства не связано с распространением на скифской почве под греческим влиянием нового для скифов представления об антропоморфности богов, пришедшего на смену зооморфизму раннескифской религии. Скорее влияние греческой культуры сказалось лишь в распространении традиции изображать богов, которых скифы издавна мыслили антропоморфными [Раевский, «Скифское» и «греческое»]. Но и такая смена традиции, особенно если она происходит в кратчайшие сроки, требует объяснения.

Представляется весьма показательным, что это изменение совпадает по времени с теми переменами в политической жизни скифов, которые связаны с деятельностью Атея и были охарактеризованы в последней главе. Как отмечалось, трансформация традиционных скифских политических институтов, утверждение новой политической системы искало идеологической опоры в традиционных, но по-новому трактуемых религиозно-мифологических представлениях. Эта новая трактовка не могла быть доведена до сознания широких масс средствами распространенного в Скифии в предшествующее время символического искусства звериного стиля, так как подобный памятникам этого стиля «„текст“» играет лишь мнемоническую функцию. Он должен напоминать о том, что воспоминающий знает и без него. Извлечь сообщение из текста в данном случае невозможно» [Лотман, 1973, с. 18]. Новая, непривычная трактовка традиционных мотивов могла найти выражение лишь в изображениях нарративного характера, обращающих внимание на сюжет и несущих доступную всем новую информацию. Таковыми и явились распространившиеся в Скифии под влиянием греческого искусства и при прямом участии его мастеров антропоморфные сюжетные композиции. Часть их была использована выше, в ходе реконструкции скифской мифологической системы. Интерпретация на базе этой реконструкции других таких композиций, равно как и памятников скифского звериного стиля — дело дальнейших исследований.

Введение

¹ Это отразилось, в частности, в программе III Всесоюзной конференции по вопросам скифо-сарматской археологии (Москва, декабрь 1972 г.), специально посвященной звериному стилю евразийских степей. Семантика этого стиля затрагивалась на конференции лишь в нескольких докладах, да и то в незначительной степени.

² «Знак может быть похож на обозначенный им предмет (как, например, египетские иероглифы-пиктограммы слов „солнце“, „человек“), но может быть и совершенно на него непохожим (как, например, буквы Б и В в кириллице, которые не имеют никакого сходства ни с соответствующими фонемами, ни со схемой положения органов речи)» [Нарский, 1969, с. 42].

³ Простейший пример применения к одному и тому же тексту различных кодов являет чеховская «реникса» — чтение русского слова «чепуха» на основе латинского алфавита (А. П. Чехов, «Три сестры», акт IV). Здесь текст читается на основе не того кода, который использовался при его составлении, а иного, произвольно выбранного.

⁴ «Утренняя заря — это поистине голова жертвенного коня, солнце — глаз, ветер — дыхание, рот — огонь Вайшванара, 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» («Брихадараньяка-упаньшада», I, I — цит. по: [ДФ, стр. 138]).

⁵ Привлечение данных об уровне социально-экономического развития населения евразийских степей в интересующую нас эпоху обнаруживает, в частности, неправомочность толкования звериного стиля З. Такацем. Достаточно высокая степень развития производящего хозяйства у этих народов опровергает возможность толкования их религиозных представлений как «связанных преимущественно с охотничьей деятельностью».

⁶ Необходимо разъяснить употребление в данной работе этнических терминов «скифы» и «саки». Кроме специально оговоренных и обозначенных кавычками случаев, этноним «скифы» я вслед за Б. Н. Граковым и исследователями его школы употребляю для обозначения единых этнически и политически восточноиранских племен, обитавших в степях Северного Причерноморья между Дунаем и Доном. Такое конкретное значение этого термина следует строго отличать от встречающегося в источниках его расширительного толкования, включающего в число скифов ряд других народов, как родственного населению припонтийских степей, так и иноэтничных, но близких им по культуре и образу жизни [Граков, 1947]. Что касается термина «саки», то представляется вполне обоснованным мнение, что он в источниках также употреблялся в двух основных значениях — конкретном этническом и расширительном [Пьянков, 1968, с. 14—16]. Однако вопрос о том, какое содержание вкладывалось в этот термин в обоих случаях, еще весьма

далек от разрешения. Высказывавшиеся на этот счет мнения, в частности гипотеза И. В. Пьянкова, вызывают серьезные возражения и вступают в противоречие с источниками, о чем придется говорить ниже. В литературе более распространено расширительное толкование этого этнонима, согласно которому в число саков включается население низовий Сырдарьи [Вишневская, 1973], Памира [Литвинский, 1972], Семиречья [Акишев и Кушаев, 1963] и т. д. Именно в таком значении используется этот термин в данной работе, хотя следует оговорить условный его характер. Анализ материала будет в дальнейшем способствовать уточнению конкретного содержания этого этнонима. В том аспекте, который связан с тематикой данной работы, мне предстоит вернуться к этому вопросу ниже (см. стр. 143 сл.).

⁷ По этой же причине архаическое искусство не знает портрета в современном его понимании, т. е. стремления воплотить индивидуальность. Если мы находим в древних памятниках изображения конкретных, реально существовавших лиц, то их связь с объектом выражается не в воплощении индивидуальных черт, характеризующих реальный образ, а через воспроизведение определенной суммы признаков, характеризующих социальный статус изображаемого персонажа, т. е. его место в организованном мире. Лишь в рамках этой системы вводятся элементы, отличающие конкретного индивида от ряда персонажей, тождественных ему с точки зрения положения в миропорядке.

⁸ Парадоксальные результаты получаются, однако, когда на основе этих сближений делаются выводы этноисторического характера. Так, Л. А. Ельницкий, предложив ряд сопоставлений скифских, фракийских и малоазийских теонимов, зачастую основанных лишь на сомнительных созвучиях, заключает эти построения выводом, что «тот географический ареал, который должен быть покрыт понятием „скифский“ соответственно распространению имен этих божеств, не согласуется с представлениями самого Геродота». Казалось бы, естественно усомниться в правильности построений, приведших к такому выводу, но Л. А. Ельницкий предпочитает усомниться в точности сообщаемых Геродотом сведений и делает вывод: «Необходимо подчеркнуть искусственность понятия Скифии и скифских племен у Геродота» [Ельницкий, 1960, с. 51, прим. 32].

⁹ Результативность привлечения поздних источников для реконструкции раннеиранской системы представлений наглядно продемонстрирована, например, в книге Г. Бэйли [Bailey, 1943].

¹⁰ Когда эта работа была уже завершена, вышло в свет фундаментальное исследование А. М. Хазанова [1975], с которым я еще ранее благодаря любезности автора получил возможность ознакомиться в рукописи. В нем существенное место уделено ряду проблем, затрагиваемых также на этих страницах. С удовлетворением отметив совпадение ряда наших толкований, я лишь в ограниченном объеме смог включить в данную работу полемику с А. М. Хазановым по тем вопросам, где наши точки зрения различны.

Глава I

В литературе эта легенда наиболее часто именуется этногонической или легендой о происхождении скифов. В ряде опубликованных статей такого названия придерживался и я. В настоящее время, однако, это определение представляется мне не соответствующим характеру анализируемого предания. С одной стороны, исследования Ж. Дюмезиля, Э. А. Грантовского и других авторов показали, что заключительный мотив легенды не имеет этногонического смысла, а повествует о сложении социальной структуры скифского общества. С другой стороны, этиологическое содержание предания в целом, как я попытаюсь показать ниже, не ограничивается рассказом о происхождении скифов, а имеет значительно более универсальный характер. В то же время во всех версиях легенды ее содержание облечено в генеалогическую схему. Поэтому принятое в настоящей работе определение, уже

употребляющееся в советской литературе [см.: Петров и Макаревич, 1963], вполне соответствует характеру материала и вместе с тем наиболее нейтрально по отношению к различным его толкованиям, исключает априорное предпочтение одного из них.

² К сходному выводу пришел недавно А. М. Хазанов. Говоря о первой Геродотовой версии легенды, он объяснил слабость существующих ее интерпретаций тем, что «за основу брались только отдельные части версии, остальные же, по существу, игнорировались», и подчеркнул, что «скифская этногоническая легенда в своих основных частях обладает всеми признаками мифа» [Хазанов, 1975, с. 38, 39]. К сожалению, такое понимание легенды выдержано в работе А. М. Хазанова недостаточно последовательно (автор характеризует ее то как миф, то как образчик «ранней ступени развития эпоса») [см. там же, с. 53], а вытекающие из него возможности интерпретации остались фактически нереализованными. Исходя из поставленной им перед собой задачи использования легенды как исторического источника, А. М. Хазанов пошел по другому пути, предприняв попытку реконструировать историю ее формирования. Он пришел к выводу, что скифская генеалогическая легенда «неоднородна и разновременна» [там же, с. 53], выделил в ней «пять эпизодов, пять составных частей, пять сюжетных линий, обладающих значительной самостоятельностью» [там же, с. 39], и высказал мнение, что в легенде имеется много неясностей и противоречий, проявляющихся преимущественно на стыках этих сюжетных линий. Следует, однако, учитывать, что «выяснение генезиса художественных произведений расслаивает эти произведения... на ряд стадийных пластов, так что вскрывается гетерогенность отдельных элементов произведения. Однако такое „разнимание на части“ не может вести к рассмотрению произведения словесного искусства как действующих систем... „Историческое“ и „логическое“ далеко не всегда и не во всем совпадают» [Мелетинский, 1974, с. 332]. Тем более значительным должно оказаться расхождение между анализом смысла и анализом истории формирования в том случае, когда предметом анализа выступает не просто произведение словесного искусства, а миф. Происходит это потому, что миф — пока он действительно функционирует как миф, т. е. инструмент познания окружающего мира, а не представляет лишь изложение сюжетной канвы, — есть «цельная структура, имеющая некоторый общий смысл, не разложимый по синтагматическим звеньям» [Мелетинский, 1970, с. 168]. Эта «тотальная организованность мифа» [там же, с. 169] при попытке выявления гетерогенных его элементов разрушается, и миф как система перестает существовать, превращаясь в последовательный набор эпизодов. Охарактеризовав скифскую легенду как миф, А. М. Хазанов, в сущности, анализировал ее как немифологический памятник. Материал при этом нередко оказывал противодействие толкованию чуждыми его природе методами. Представляется, что и сами «неясности и противоречия», обнаруженные А. М. Хазановым в скифской легенде, проявляются преимущественно не на стыках ее различных сюжетных линий» [Хазанов, 1975, с. 39], а именно там, где к мифологическому материалу автор подходил с немифологическими мерками. К числу этих неясностей отнесено, например, отсутствие сведений о том, «как произошло управление царством до падения с неба золотых даров и испытания трех братьев» [там же, с. 38]. Но ведь эти три брата — первые (после Таргитая) люди скифской мифологии. Речь в мифе идет о *начале мира*, о происхождении скифов, о возникновении свойственной скифскому обществу социальной структуры и политических форм. О каком управлении царством до начала мира может идти речь?

³ Кроме специально оговоренных случаев, все цитаты из античных авторов даны в переводах, заимствованных из известной антологии В. В. Латышева [1893—1906].

⁴ Такой перевод опирается на исправление, внесенное в рукописи труда Геродота. Без этого исправления данный пассаж гласит: «а от младшего — цари, которые называются паралатами» [Жебелев, 1953, с. 332—333, прим. 1; Грантовский, 1960, с. 4 и 17, прим. 12—14], что, как показал Э. А. Грантовский, вполне соответствует содержанию легенды.

⁵ В работе И. И. Толстого ошибочно дана ссылка на свод латинских надписей.

⁶ Представление о том, какие длинные «цепочки» при этом строятся, могут дать следующие примеры. М. Ф. Болтенко [1960, с. 40—41] сопоставляет имя Таргитая с монгольским эпическим персонажем Таргутаем, с байкальским топонимом Тиргитуй, с киликийскими собственными именами и т. д. Л. А. Ельницкий, повторяя старые построения А. Кристенсена, сравнивает имя Арпокса с именами библейского Арфаксада, сына Сима (Быт., 10, 22), и мидийского царя Арбака. Имя Липокса он сравнивает с засвидетельствованным Плинием кавказским этнонимом лулени, а в форме Нитоксай, представленной в некоторых рукописях,— с кавказским топонимом Нитика. Имя Колаксы также сопоставлено им с кавказскими этнонимами колхов и кораксов [Ельницкий, 1970, с. 65—66]. Такое стремление «учесть все аналогии именам, фигурирующим в рассказе Геродота», Л. А. Ельницкий рассматривает как единственно верный метод, могущий «пролить дополнительный свет на происхождение и локализацию самой легенды» [там же, с. 64].

⁷ Особняком стоит социальное толкование некоторых мотивов легенды В. Бранденштайном, который видит в трех сыновьях Таргитая представителей трех возрастных классов [Brandenstein, 1953, с. 202]. Слабо аргументированная автором, такая трактовка представляется совершенно необидительной.

⁸ Заслуживает внимания аналогия этому мотиву скифской легенды в кельтском обычном праве, бытовавшем вплоть до недавнего времени: «Древний закон Уэльса предписывает, чтобы при дележе имения между братьями младший получал усадьбу, все постройки и восемь акров земли, а также топор, котел и сошник (курсив мой.— Д. Р.), потому что отец не вправе передавать эти три предмета никому иному, кроме младшего сына, и, хотя бы они были заложены, никогда не могут быть отобраны. При разделе иного имущества младший сын не пользовался никакими привилегиями» [Ellon, 1882, с. 187 — цит. по: Мелетинский, 1958, с. 101]. Точное соответствие трех названных предметов секире, чаше и плугу с ярмом, полученным Колаксом, не вызывает сомнения. Конкретное символическое значение каждого из этих предметов здесь уже в значительной степени, видимо, утрачено, но представление о том, что в совокупности они олицетворяют единство трех сторон деятельности в рамках всякого социального организма, в данном случае — валлийской семьи, и что хранителем этого единства выступает младший сын, ощущается здесь в полной мере.

⁹ Анализируя изобразительную манеру рассматриваемых памятников, следует помнить, что они являются изделиями греческих торевтов. Поэтому значимость некоторых деталей определяется на основе анализа приемов, свойственных античному искусству. Упомянутая различная трактовка кистей на горите может быть сопоставлена с теми случаями в греческой вазопиcи, когда один и тот же персонаж присутствует в нескольких последовательных сценах. При этом иногда одинаковый декор его вооружения трактуется несколько различно [см.: Furtwängler u. Reichold, 1900—1932, табл. 141].

¹⁰ М. И. Ростовцев [1914, с. 88, прим. 1] указывал, что подобные кисти представлены, кроме воронжежского сосуда, лишь на горитах героев сцены, украшающей известную золотую пластину из Сахновки. Кисти на горитах изображены и на недавно найденном сосуде из Гаймановой могилы.

¹¹ О том, что эта деталь в рассказе Геродота принадлежит «не самому историку, а его источнику», писал, анализируя стиль повествования, А. И. Доватур [1957, с. 153].

¹² На то, что испытание, предложенное Гераклом своим сыновьям, состояло именно в надевании тетивы на лук, а не в натягивании лука как первом акте стрельбы, в литературе уже указывалось [Карышковский, 1960, с. 192—193 (автор анализирует не только содержание легенды, но и терминологию Геродота)]. Действительно, сложный лук хранится обычно в ослабленном состоянии и натягивается лишь при приведении в боевую готовность, причем акт этот требует немалой физической силы и навыка [см.: Ануцин,

1887, с. 358 сл.]. О трудности этого акта см., например, XXI песнь «Одиссеи».

¹³ Механика движения сложного лука при неудачной попытке натянуть его была проверена мной на подлинном луке из фондов ГИМ.

¹⁴ То, что в отличие от воронежского сосуда здесь у повторяющихся персонажей не тождествен декор одежды, объясняется разной художественной манерой мастеров. Автор куль-обской вазы трактует узор на одежде героев как чисто декоративный элемент. Узором, выполненным ограниченным числом приемов (косая штриховка, точечный и циркульный орнамент), художник с разной степенью тщательности заполняет всю поверхность, подлежащую орнаментации, причем выбор узора определяется удобством нанесения его на ту или иную часть изображения (на большую плоскость наносится систематический продольный или поперечный орнамент, на меньшую — бессистемный). В греческой вазопи при повторном изображении в разных сценах на одном сосуде того же действующего лица декор его одежды зачастую не повторяется [Furtwängler u. Reichold, 1900—1932, табл. 85], так что этот момент не может служить опроверженном тождества персонажей различных сцен.

¹⁵ Молодость этого персонажа по сравнению с остальными отметил и В. И. Бидзиля при предварительной публикации сосуда [Бидзиля, 1970, с. 40].

¹⁶ На куль-обской вазе мы имеем АВ, В, CD, DC.

¹⁷ Иная интерпретация изображения на гаймановской чаше была недавно предложена В. Н. Даниленко. Последнюю из рассмотренных мной пар он трактует как представляющую «двух беседующих военачальников, из которых правый передает левому свое оружие в знак военной капитуляции». В той части композиции, которую я трактую как центральную, он предлагает видеть «двух царственных собеседников, предающихся винопитию, в процессе которого старший из них (правый) признает свое поражение», а в двух коленопреклоненных персонажах — их слуг [Даниленко, 1975, с. 88]. Лишь последняя деталь совпадает с предложенной мной трактовкой. Что касается остальных элементов толкования В. Н. Даниленко, то они не кажутся убедительными. На мой взгляд, в обеих сценах никак не обозначено поражение одного из персонажей и его покорность другому. Равноправное положение действующих лиц в одной из сцен даже подчеркнуто строгой симметрией композиционного решения. Левый персонаж, положивший меч между собой и своим собеседником, отнюдь не намерен расставаться со своим оружием, в частности с булавой, на которую он опирается. Где же здесь проявления «военной капитуляции»? Наконец, весьма существенно, что кровавые скифские обычаи обращения с побежденными, описанные Геродотом (IV, 64—66), вряд ли дают основание полагать, что скифы с *побежденными садились за дружелюбные пиры* и предавались совместному «винопитию».

¹⁸ Из текста Диодора неясно, были ли Пал и Нап сыновьями Скифа или его более отдаленными потомками. Сходство генеалогической структуры версии DC и других версий позволяет, во всяком случае условно, построить и здесь прямую генеалогию.

¹⁹ Элементы унификации генеалогических схем различных версий легенды, сходные с предложенной выше, содержатся в работе В. Бранденштайна [Brandenstein, 1953]. Однако толкование им многих персонажей, и особенно зооморфных мотивов, представляется недостаточно обоснованным, а историческая интерпретация легенды в целом, соотнесение поколений в легендарной генеалогии с этапами истории Северного Причерноморья — методически недопустимым, противоречащим пониманию легенды как мифологического памятника.

²⁰ Таким образом, при строго формальном подходе в версии G-I горизонт, где фигурирует этот персонаж, следует считать не первым, а вторым. Первый же представлен здесь отцом прародительницы — Борисфеном, так же как в версии DC — породившей ее Землей. Аналогичным образом характеризуется женский персонаж следующего горизонта в версии Эп: здесь супруга Геракла — дочь Аракса. Думается, однако, что эти детали определяют сущность самой богини как порождения и олицетворения земли или

воды и могут рассматриваться как элементы ее собственной характеристики, без выделения в отдельный генеалогический горизонт.

²¹ Ср. фигурирующих в Нартском эпосе дождевиков — обитателей вод, живущих в пещерах и обладающих способностью перемещаться по подземным потокам [Нарты, 1957, с. 10—17].

²² На близость этого зороастрийского мотива и ситуации, отраженной в скифской легенде, обратил мое внимание Э. А. Грантовский при обсуждении этого раздела работы на заседании сектора историко-культурных проблем Советского Востока ИВ АН СССР.

²³ О возможном толковании этой черты облика скифской богини на основе сопоставления с общеиранскими мифологическими мотивами см.: [Равский, 1971а]. Там же изложена гипотеза о значении мотива бородатой мужской головы, изображенной в некоторых случаях в руке змееной богини.

²⁴ После находки в антиквариуме Берлинского музея происходящей из частной коллекции недостающей части херсонесского медальона [Greifenhagen, 1974] приходится, видимо, отказаться от предложенного Б. Н. Граковым толкования изображения на нем как одного из подвигов Таргитая: правильно угадав основное содержание композиции, Б. Н. Граков не мог предвидеть, что медальон имел овальную форму и что на нем представлены *два* скифа, сражающихся с грифоном; эта деталь не соответствует схеме мифа о подвигах первочеловека. Прямую аналогию содержанию этого изображения представляет сюжет композиции на калафе из Большой Близицы. Впрочем, Б. Н. Граков считал возможным толковать как иллюстрацию к мифу о Таргитае-Геракле многофигурную композицию со сценой охоты на львов на сусе из Солохи [Граков, 1950, с. 14].

²⁵ И Герийон и супруга Геракла-Таргитая змееногая богиня — трицефалы. Об облике Аракса версия Эп ничего не сообщает, но он — отец змееной богини. Если версии Г-П и Эп повествуют об одном и том же подвиге, можно предположить, что мы имеем дело с расщеплением образа, олицетворяющего в скифской мифологии хтоническое начало, на два персонажа, связанные генеалогическими узлами: змееноую богиню и ее отца (ср. версию Г-1 о Борисфене и его дочери).

²⁶ Даже в тех случаях, когда под влиянием христианской теологии этот древний персонаж осмысливается как сатана, представление о его божественной природе прослеживается достаточно четко. В качестве примера можно привести апокриф, повествующий об эпохе первотворения, «егда не бысть ни неба, ни земли», а только море Тивериадское. Увидев на этом море «голя пловуща», в облике которого выступает сатана, бог спрашивает его, кто он такой. На это сатана отвечает: «Аз есмь бог», а самого бога, с полным сознанием иерархии, называет «бог богом и господь господем». После этого весьма показательного диалога оба — и «бог богов», и просто «бог» — совместно творят вселенную [Рязановский, 1915, с. 20—21].

²⁷ К сожалению, чрезвычайно интересная работа Ю. А. Рапопорта еще не опубликована. Ссылаюсь на его доклад, прочитанный на заседании Хорезмской экспедиции ИЭ АН СССР и повторенный на сессии отделения истории АН СССР в Самарканде в 1973 г.

²⁸ По замечанию А. М. Золотарева [1964, с. 278], при антропоморфизации образа творца вселенной водоплавающая птица из его воплощения превращается в его спутника, помощника.

²⁹ В недавно опубликованной статье, посвященной изображению на карагодеуашском ритоне, В. Д. Блаватский [1974] вслед за М. И. Ростовцевым справедливо трактует представленную здесь сцену как инвеститурную, но связывает ее с культом Митры (Мифры), аналогом которого в скифском пантеоне он предположительно называет Ойтосира. Такая трактовка карагодеуашской сцены опирается лишь на содержание антропоморфной композиции, тогда как при толковании семантики этого памятника следует учитывать весь комплекс представленных здесь мотивов, в том числе фриз с изображением водоплавающих птиц. К тому же утверждение В. Д. Блаватского, что на сасанидских рельефах инвеститурное кольцо царю обычно вручает Митра [там же, с. 41], неточно: партнером царя в этих сценах, как

правило, является Ахура Mazda, реже — Анахита [см.: Луконин, 1969, с. 185 сл.]. Изображение Митры имеется на инвеститурном рельефе Арташира II в Так-и Бостане, но и здесь он является не основным участником инвеститурной сцены, а лишь сопровождающим персонажем [там же, с. 195, рис. 19]. Не вполне ясно также, почему из слов Геродота можно сделать вывод о «близости важнейших персидских божеств и скифского пантеона» [Блаватский, 1974, с. 40]. Соответствующие пассажи Геродота (I, 131 и IV, 59) указывают лишь на то, что персидских и скифских богов он отождествлял с одними и теми же богами эллинского пантеона. Это, конечно, не исключает возможной близости персидского и скифского пантеонов, так же как и наличия у северопричерноморских иранских народов культа божества, тождественного Митре. Но в таком случае следует обратить внимание на тот факт, что Афродите Урании, которую Геродот отождествлял с почитаемым персами Митрой, в Скифии, по его же мнению, соответствует не Ойтосир, а Аргимпаса. Вопрос этот требует специального изучения, включающего всесторонний анализ культа Ойтосира — Аполлона и Аргимпасы — Афродиты Урании у скифов.

³⁰ В версии ВФ происхождение от интересующих нас персонажей каких-либо «народов» или «родов» вообще не нашло отражения; но в самих их именах, как показывает сравнение с версией Г-1, чередуются собственные имена и названия «родов» [см.: Грантовский, 1960, с. 5; см. также стр. 67—69 настоящей работы].

³¹ На взаимную соотнесенность этих двух уровней уже давно указал В. И. Абаев [1949, с. 243]. Но он отметил ее применительно лишь к парам персонажей: Зевс — дочь Борисфена и Колакса — Арпоксай. Это было вызвано тем, что мифологическая сущность образов Липокса и Таргитая оставалась тогда неясной.

³² «Модель мира является... программой поведения для личности и для коллектива... Модель мира может реализоваться в различных формах человеческого поведения и в результатах этого поведения (например, в языковых текстах, социальных институтах, памятниках материальной культуры и т. д.)» [Иванов и Топоров, 1965, с. 7].

³³ Историю социального толкования скифской легенды см. также: [Хазанов, 1974].

³⁴ Далее А. Кристенсен предпринимал попытку реконструкции этногонического мотива предания. По его мнению, оно нашло отражение в именах сыновей Таргитая, тогда как названия «родов» отражают социальное членение. К Колаксаю он возводил народ сколотов, а Арпоксай толковал как предка некоего народа Агра или, скорее, Ра, название которого отражено в именах мидийского царя Арбака, библейского Арфаксада, в названии Рипейских гор и т. д. Все эти построения были недавно некритически повторены Л. А. Ельницким [1970, с. 66]. Кроме того, А. Кристенсен предпринял попытку отождествления персонажей скифской легенды с героями общеиранских мифопоэтических сказаний. По его мнению, Арпоксаю соответствует Тахма Урупа, что доказывается созвучием эпитета Урупа и реконструированного этнонима Ра, а отец Арпоксай Таргитай тождествен отцу Тахма Урупы — Хушенгу Парадата. Все эти построения недостаточно обоснованны и зачастую опираются лишь на сходное звучание имен, имеющих совершенно различное происхождение. Они не получили развития в более поздних исследованиях.

³⁵ Сложные слова двандва — это «тип... соединяющий два равноправных существительных в единицу, которую мы назовем паробразующей... Особенность двандва состоит в том, что оба члена равноправны. Именно этим отношением и определяется их специфика. Они, следовательно, не образуют совместной синтаксической конструкции в собственном смысле слова, но объединяются отношением сочинения» [Бенвенист, 1974, с. 242].

³⁶ Толкование Ж. Дюмезиля скифской легенды претерпело значительную эволюцию [см. об этом: Littleton, 1966, с. 137]. Будучи первоначально безусловным сторонником ее социальной интерпретации, он затем был поколеблен аргументами Э. Бенвениста в пользу ее этнического понимания

[например: Dumézil, 1958, с. 9], но в последних работах [1962] вернулся к своим прежним взглядам, хотя и несколько видоизмененным.

³⁷ В связи с вопросом о социальном толковании скифской легенды необходимо вкратце коснуться широко популярной после работ Ж. Дюмезиля и его школы концепции о существовании трехчленной социальной структуры и ее развернутого идеологического (в том числе религиозно-мифологического) обоснования у всех народов индоевропейской семьи и о сложении этой структуры до распада индоевропейского единства. В советской литературе концепция Ж. Дюмезиля вызвала различные отклики. Элементы такой трехчленной структуры прослеживаются на славянском материале В. В. Иванов и В. Н. Топоров [1965, с. 21—23; см. также: Топоров, 1961]. К периоду, предшествующему распаду индоевропейской языковой семьи, относит сложение трехкастовой системы Э. А. Грантовский [1970, с. 348—349]. И. М. Дьяконов, напротив, резко критикует теорию Ж. Дюмезиля, относя существование индоевропейского единства к эпохе неолита и отрицая возможность столь высокой социальной организации неолитического общества [Дьяконов, 1971, с. 127—128 и 147, прим. 21 и 23]. Сложный вопрос этот должен решаться на базе анализа обширного исторического, лингвистического и историко-религиозного материала. К сожалению, такой подробный разбор концепции Ж. Дюмезиля в целом в советской литературе до сих пор не предпринимался. В связи с нашей темой следует лишь отметить, что тезис о единстве происхождения трехчленной социальной структуры у индоиранских народов в настоящее время широко признан [см.: Бонгард-Левин и Ильин, 1969, с. 166] и не зависит от того, как относиться к построениям Ж. Дюмезиля, привлекающего весь индоевропейский материал. Если же у индоиранцев сложение этой структуры относится ко времени, предшествующему их разделению, то у любого народа иранской группы, распад которой произошел позднее, элементы ее должны прослеживаться хотя бы в зачаточной или, напротив, рудиментарной форме. Поэтому наличие следов соответствующих представлений в скифской традиции исторически вполне оправданно. Насколько эта система получила здесь развитие — самостоятельный вопрос, к которому я вернусь ниже. Необходимо также одно терминологическое уточнение. Э. А. Грантовский [1960] называет это членение скифского общества кастовым. Более подходящим представляется термин «сословно-кастовые группы» [Хазанов, 1968, с. 92; Утченко и Дьяконов, 1970, с. 6], так как у нас нет данных, насколько завершено кастовое оформление получили эти группы в Скифии. Но и этот термин в значительной степени условен.

³⁸ Утверждение А. М. Хазанова, что при толковании Э. А. Грантовским паралагов как царей «в троячной социальной системе скифов не остается места для аристократии» [Хазанов, 1975, с. 277, прим. 19], искажает точку зрения его оппонента. Э. А. Грантовский указывает, что представители военной аристократии и принадлежащие к ней цари в индоиранской традиции часто обозначались одним и тем же термином, который при греческой передаче вполне адекватно мог быть воспроизведен словом «басилевсы» [Грантовский, 1960, с. 4—5]. Да и сам А. М. Хазанов отмечает, что в лексиконе Геродота слово «басилевс» многозначно. Это «не только царь, но и верховный предводитель, вождь — словом, лицо более низкого ранга» [Хазанов, 1975, с. 198].

³⁹ Об употреблении этого термина в Иране см.: [Перицхьян, 1968]. Что касается Скифии, то вполне вероятно, что здесь он обозначал коллектив типа патронимии, прослеживаемый на археологическом материале, правда сравнительно позднем [Раевский, 1971, с. 66]. Это подтверждается данными Стефана Византийского: «Напис — поселение в Скифии, житель — напат или Напит — поселение; и напитки — этникон» (Steph. Byz., s. v. *Νάπις*). Обычно этот пассаж трактуется как объяснение некоего определенного топонима [см.: Соломоник, 1964, с. 11]. Однако не исключено, что (может быть, первоначально) *Νάπις*, *Ναπίτις* было нарицательным названием скифского поселения вообще (тогда понятно наличие двух форм его: *Νάπις* образовано от единственного, а *Ναπίτις* — от множественного числа). Такие поселения, как можно предположить по некоторым данным, были организованы

ны именно по патронимиям [Раевский, 1971, с. 66, прим. 34]. Существенны в этом плане сохранившиеся в Осетии следы культа божества Наф, покровителя *каждого* селения. По предположению В. И. Абаева [1973, с. 148], в прошлом каждое селение имело свой Наф. С течением времени этот термин мог закрепиться в Скифии за каким-либо конкретным населенным пунктом. О возможной его локализации см.: [Раевский, 1976, с. 105, прим. 22; с. 106].

⁴⁰ Иногда в источниках упоминается третий брат — Таз [Christensen, 1917, с. 110—114]. Однако в контексте рассказа о родоначальниках социальных категорий этот образ явно рудиментарен. Во-первых, Таз фигурирует не во всех традициях, а во-вторых, семантика его образа либо неясна, либо отражает в корне иную систему представлений: если Хушенг и Вегерд — основатели социальных групп, то Таз — родоначальник и эпоним иного этноса, арабов.

⁴¹ Показательно, что, согласно иранской традиции, отраженной, в частности, в «Шахнаме» [1957, строки 849—854], при разделении людей на сословия местопребыванием жрецов были определены горы. В этом также находит отражение единство космологического и социального аспектов рассматриваемой мифологической модели мира.

⁴² Не вызывает сомнения, что столь же простой моделью организованного пространства является круг. Однако при отсутствии на окружности выделенных, маркированных направлений она не может служить системой координат для локализации в этом организованном пространстве каких-либо точек. Если же на окружности выделены четыре основных направления, то она функционально становится тождественной квадрату. Круг и квадрат в таком случае можно рассматривать как два варианта единой модели организованного пространства, различающиеся лишь расстановкой акцентов.

Глава II

¹ Это толкование столь прочно укоренилось, что в большинстве русских переводов Геродота выражение «клятва царскими Гестиями» передается как «клятва богами царского очага». Такой перевод-толкование предполагает бесспорность и исчерпывающий характер подобной интерпретации, которые, однако, отнюдь не доказаны.

² С. А. Жебелев [1953, с. 34] видел известное противоречие в отождествлении *верховой* богини скифов именно с Гестией, игравшей, по его словам, весьма скромную роль в греческом богословии. Какие основания позволили Л. А. Ельницкому [1960, с. 50] видеть в «царице скифов» Гестии-Табити «хтоническую ипостась богини плодородия и повелительницу духов предков», для меня совершенно неясно.

³ Согласно одному из существующих чтений, в XXIV Гомеровом гимне Гестия именуется «владычицей» (ἡ ἀναξ). Такое чтение принял, например, В. В. Вересаев при переводе этого текста. Следует, однако, отметить, что это чтение далеко не общепризнано. Не являясь специалистом в области классической филологии, не могу настаивать на предпочтительности того или иного толкования, однако существование приведенного чтения в интересующем нас аспекте безусловно заслуживает упоминания. Приношу благодарность Ю. Г. Виноградову, на консультацию которого я в данном случае опираюсь.

⁴ Ссылка противников толкования Табити как богини огня в широком понимании на сомнительность существования такого божества в религии кочевников [см.: Geisau, 1932, стб. 1880] не выдерживает критики. Переход восточноиранских племен к кочевому хозяйству произошел сравнительно поздно, после распада восточноиранского единства, тогда как оформление основных свойственных им верований, в частности формирование пантеона (по крайней мере основных его компонентов), судя по числу общеиранских и даже индоиранских мотивов в религии скифов, относится к значительно более раннему времени.

⁵ Специальный интерес представляет тот факт, что в Скифии это божество воплощено в женском образе, тогда как ведический Агни и иранский Атар — божества мужские. Мы знаем и другие случаи существования женского воплощения индоевропейского божества огня — та же Гестия, римская Веста. Но здесь они утратили свое верховное положение, тогда как в Скифии оно специально подчеркнуто Геродотом. В. И. Абаев [1962, с. 448] и С. А. Жебелев [1953, с. 39] видят в этой особенности скифского пантеона пережиток матриархальных тенденций. Но в литературе отмечалось, что роль женских персонажей в мифологии и религии не является прямым отражением положения женщины у данного народа [Хазанов, 1975, с. 88]. Для нас же существенно именно то, что определенные аспекты культа женского божества огня служили у скифов цели укрепления мужской царской власти.

⁶ Такое понимание стихии огня, восходящее, судя по наличию его следов у разных индоевропейских народов, к периоду их единства, было практически утрачено в греческой религии, сохранившись лишь в виде рудиментарных мотивов, связанных с Гестией (ее первородство и т. д.). Оно возродилось в некоторых философских системах Греции, причем, как иногда полагают, не без иранского влияния [Duchesne-Guillemin, 1962, с. 201—203]. Кроме общезвестных построений Гераклита Эфесского, толковавшего огонь как первоначество, заслуживает внимания псевдоэтимологическое рассуждение Платона, возводящего имя Гестии к понятию OYSIA — «сущность вещей» (Plat. Crat., 401, с—d). Этот пассаж интересен указанием на то, что философское толкование огня как первоэлемента связывалось все с той же Гестией.

⁷ Утверждение М. И. Ростовцева, что Табити — иранское божество, попавшее в иранский пантеон скифских богов от местного доскифского населения [Rostovtzeff, 1922, с. 107], никак не аргументировано.

⁸ Вообще стало уже традицией каждое из женских божеств скифского пантеона толковать как богиню-прародительницу. Л. А. Ельницкий [1960, с. 48—49], например, трактует так и Аргимпасу-Афродиту.

⁹ На важность этого пассажа Геродота и на содержащееся в нем противопоставление характеристик Зевса и Гестии обратил специальное внимание В. П. Петров [1970, с. 54—55]. Однако его вывод, что Зевс — предок царей, тогда как Гестия — прародительница простого народа, никак не аргументирован и, кроме того, также интерпретирует образ Табити на генеалогической основе, из текста Геродота не следующей. Ср. также трактовку Б. Н. Граковым [1971, с. 86] Табити-Гестии как «матрилинеального предка каждой данной скифской семьи».

¹⁰ В том же словаре приводятся следующие значения слова «царь»: «вообще, государь, монарх, верховный правитель земли, народа или государства... Царь, сильный, могучий, старший, властвующий; славнейший, отличнейший между своими...» [Даль, 1955, т. IV, с. 570—571]. Сходные значения этого слова мы находим в «Словаре русского языка» С. И. Ожегова и в «Словаре современного русского литературного языка».

¹¹ Полное отсутствие в труде Геродота случаев употребления слова «царица» в третьем из зафиксированных В. И. Далем значений, т. е. как определения лица, первого в какой-либо сфере, хорошо согласуется с характерным для древности представлением о сакральном характере царской власти. Оно требовало достаточно жесткой регламентации в употреблении всех терминов, связанных с этой властью. Поэтому использование в древности терминов «царь», «царица» в сугубо бытовом, «светском» значении, указывающем просто на первенство в определенной сфере, маловероятно. О сакральном характере царской власти применительно к Скифии см. ниже (гл. IV, 3). В свете сказанного представляется, что, если бы в ответе Иданфирса отразилось лишь представление о Табити как о верховном из скифских божеств, как о «хозяйке» скифов, мы должны были бы ожидать здесь употребления термина, менее социально определенного, более нейтрального по отношению к сакрализованной царской власти с ее регламентированной терминологией, например, тех, которыми определялась Гестия у Эврипида (ἡ θεσπινα) или в предположительном чтении Гомера (ἡ ἀντιξ) — «владычица, повели-

тельница, госпожа». Менее строго употребление Геродотом «царской» терминологии в тех частях его рассказа, где повествуется не о варварском, а об эллинском мире, практически утратившем представление о сакральности царской власти [Доватур, 1957, с. 53—54].

¹² В этом плане весьма показателен пример из истории Египта. Когда на престоле фараонов оказалась Хатшепсут, она именовалась *царем, сыном Ра*, носила мужское имя и изображалась в мужской одежде и с подвязанной бородой, т. е. имитировала правителя-мужчину [Тураев, 1935, т. I, с. 262; Матье, 1961, с. 248].

¹³ Подобные бляшки были найдены в Верхнем Рогачике [ОАК за 1913—1915 гг., с. 135, рис. 221], Первом Мордвиновском кургане [Макаренко, 1916, с. 271, рис. 5], Мелитопольском кургане [Тереножкин, 1955, с. 33, рис. 12] и в раскопанном В. И. Бидзилой в 1971 г. кургане в урочище Носаки (комплекс не описан; о находке там интересующей нас бляшки см.: [Онайко, 1974, с. 83]).

¹⁴ Содержание этой развернутой композиции представляет несомненный интерес для реконструкции скифской мифологии, и к нему придется вернуться ниже. Однако до настоящего времени сахновской пластине уделялось в литературе значительно меньше внимания, чем она того заслуживает. Причиной этого явились высказанные в начале века сомнения в ее подлинности [см., например: Ростовцев, 1913, с. 13]. Вопрос этот подробно рассмотрен С. С. Бессоновой и мной в специальной статье [Бессонова и Раевский]. Мы приходим к выводу, что композиционные и технические особенности изображения на пластине хорошо объясняются тем, что перед нами не первичный памятник, а механическое воспроизведение рельефного фриза, украшавшего металлический сосуд античной работы типа куль-обского или воронежского. Такое толкование не только снимает вопрос о поддельности сахновской пластины, но и проливает дополнительный свет на характер процесса распространения в Скифии сюжетных антропоморфных композиций [см.: Раевский, «Скифское» и «греческое»].

¹⁵ Сведения об индийских свадебных обычаях, связанных с употреблением зеркала, любезно сообщены мне доцентом кафедры индийской филологии Института стран Азии и Африки при МГУ Н. М. Сазановой, лично наблюдавшей эти обряды.

¹⁶ В мою задачу не входит выяснение генезиса и магического значения этого обряда. Не исключено, что в конечном счете он восходит к широко распространенным у различных народов представлениям о вредности невесты, и в частности ее взгляда. Подобные представления бытовали, например, в древней Индии [Westermarck, 1921, т. II, с. 528]. В таком случае зеркало в свадебном ритуале имеет охранительную функцию.

¹⁷ Такое же, как в индоиранской традиции, использование зеркала в свадебной обрядности засвидетельствовано и русской этнографией [Кагаров, 1929, с. 183]. Это обстоятельство, так же как и приведенный выше пример со святочным гаданием, наводит на мысль и о более широком, выходящем за пределы индоиранского ареала, распространении обычая употребления зеркала в брачном ритуале. В таком случае не далекой ли реминисценцией той же традиции является помещение зеркала в центре композиции на европейских свадебных портретах эпохи Ренессанса (например, на портрете четы Арнольфини кисти Яна ван-Эйка 1434 г.)? По указанию Н. М. Гершензон-Чегодаевой [1972, с. 90—91, табл. 81], такие портреты служили, в частности, для удостоверения факта бракосочетания изображенных на них людей. Вполне вероятно, что здесь слились две функции зеркала: старая — отводящая ему роль своеобразного свидетеля при венчании, в значительной степени, вероятно, уже забытая, и новая — чисто композиционная, столь характерная для живописи Ренессанса, где зеркало как бы замыкает изображенное на картине пространство, вводит в изображение «четвертую стену».

¹⁸ О том, что представленные на сахновской пластине жертвователи сюжетно связаны с центральной группой композиции, хотя и обращены к ней спиной, см.: [Бессонова и Раевский].

¹⁹ М. И. Артамонов полагает, что греческий мастер, узнавший вслед за

Геродотом в скифской Аргимпасе элинскую Афродиту, «наделил ее отличительным атрибутом последней» [1961, с. 64]. Только на этом основании исследователь трактует рассматриваемые бляшки как изображения Аргимпасы и даже постулирует нерасчлененность, синкретичность женских образов скифского пантеона.

²⁰ Я не касаюсь вопроса о семантике многочисленных среднеазиатских терракот, изображающих так называемую богиню с зеркалом, и не рассматриваю предлагавшихся в литературе их интерпретаций. Новейшая работа, посвященная этим статуэткам, принадлежит Х. Ю. Мухитдинову [1973; там же см. предшествующую литературу]. Эти фигурки в отличие от скифских памятников представляют одиночные изображения женщины с зеркалом. Однако нам неизвестна ситуация, в которой эти статуэтки использовались в обряде. Нет оснований полностью исключить вероятность их связи с брачным ритуалом, хотя столь же возможно, что в этих терракотах воплощен совершенно иной образ, семантически отличный от рассмотренного скифского.

²¹ Предложенное толкование не только представляет историко-религиозный интерес, но и позволяет высказать некоторые дополнительные замечания. Во-первых, оно открывает перед нами новую страницу «скифской этнографии», позволяя реконструировать свадебный обряд скифов, не описанный в источниках. Во-вторых, эта реконструкция, возможно, объясняет наличие зеркал во многих скифских женских погребениях. Учитывая распространенный у некоторых народов обычай хоронить женщину в ее свадебном наряде [см., например, об осетинском обычае: Магомедов, 1966, с. 354, прим. 1], можно предположить, что именно свадебное зеркало сопровождало скифянок в могилу. В таком случае зеркала в скифских женских погребениях могут сыграть роль важного демографического показателя, свидетельствуя, что здесь похоронена замужняя женщина.

²² Подчеркнутая девственность греко-римских аналогов Табити — Гестии и Весты — не может служить опровержением наличия брачного мотива в относящемся к ней скифском мифологическом комплексе. С одной стороны, вполне вероятно самостоятельное развитие этого образа в мифологии различных индоевропейских народов. С другой стороны, и это наиболее существенно, сама эта особенность греко-римского культа скорее подтверждает, как это ни парадоксально, определенную его связь с мотивом брака, так как нарочито подчеркиваемая девственность того или иного мифологического персонажа или связанных с его культом людей есть отражение их *предназначенности* для особого, сакрального брака. Подтверждение этому мы находим в самых различных религиях, от первобытных верований [Штернберг, 1936, с. 167—168] до христианства с его культом пресвятой девы.

Не опровергает предложенного построения и то, что из всех богов Олимпа Гестия наименее антропоморфна и, казалось бы, с трудом может быть представлена в роли супруги смертного человека. Эта сторона мифологического образа легко подвергается существенной трансформации и модификации даже в пределах одной религиозной системы. Трудно представить себе более абстрактное божество, чем Фарн древних иранцев — воплощение божественной благодати, нисходящей на царя. Но и он в кушанскую эпоху получил антропоморфный облик и изображался на монетах [см.: Литвинский, 1968, с. 75—76, там же литература]. Тем более вероятно различие в степени антропоморфизма между богами различных религий, даже если эти боги имеют единый прообраз.

²³ Наиболее полную сводку данных о фарне см.: [Bailey, 1943], а в советской литературе: [Литвинский, 1968; там же ссылки на обширную специальную литературу]. Об огненной природе фарна см., в частности: [Duchesne-Guillemin, 1962]. Расхождения в толковании фарна различными авторами затрагивают аспекты, не влияющие на предлагаемое здесь толкование.

²⁴ Я далек, разумеется, от мысли возводить всю брачную обрядность индоиранского мира к реконструированному на скифском материале значению. Хорошо известна, например, ведическая брачная традиция [«Ригведа», X, 85; см.: Елизаренкова, 1972, с. 360 сл.], имеющая свою солярную симво-

лику. Но элементы традиции, аналогичной скифской, в приведенном материале, на мой взгляд, ощутимы.

²⁵ Толкование Е. А. Поповой [1974, с. 222] этого предмета как скифского лука основано, на мой взгляд, на недоразумении: это изображенное ритона, несколько поврежденное в верхней правой части. Подтверждением этого, как кажется, может служить изображение на погребальном венке из Керченской гробницы 1837 г. [Ростовцев, 1913, табл. V, 1], относящееся, правда, к сармато-боспорской среде, но хронологически и сюжетно близкое рельефу с Чайки. Здесь представлен всадник с поднятым ритоном, стоящий перед алтарем. В композиции на венке отсутствует противостоящая всаднику женская фигура, но сам венок являлся принадлежностью женского погребения. Подобно тому как обладатель «перстня Скила», по предложенному выше толкованию, выступал в роли брачного партнера изображенной на перстне богини с зеркалом, обладательница керченского венка могла восприниматься как партнерша всадника в сцене перед алтарем. Мнение М. И. Ростовцева [1913, с. 25—26], что композиция, послужившая образцом изображения на венке, была сходна с композицией на ритоне из Карагодеуашха, не представляется удачным. Между изображениями на венке и ритоне много принципиальных различий, указывающих на разную семантику (наличие или отсутствие алтаря, фигур поверженных врагов и т. д.).

²⁶ Показательно, что круглые и прямоугольные «очажки», обнаруженные А. М. Мандельштамом в курганах Бишкентской долины в Южном Таджикистане и убедительно интерпретированные им на основе той же индийской символики, имеют противоположное чайкинскому рельефу расположение: в мужских погребениях прямоугольные, а в женских — круглые. Тот же символический язык служит здесь для выражения принципиально иной идеи, связанной с ролью мужчины и женщины в домашней ритуальной практике [Мандельштам, 1968, с. 126].

²⁷ Сведения Геродота об истоках Гипаниса противоречивы. Они расположены в пределах Скифии (IV, 52), но по течению Гипаниса выше скифов-пахарей живут невры (IV, 17—18), область расселения которых не входит в пределы земли скифов (IV, 51).

²⁸ Следующие из этих данных параметры «скифского четырехугольника» расходятся с теми, которые приведены в другом месте труда Геродота. Согласно самому Геродоту, сторона четырехугольника имеет протяженность 20 дней пути (IV, 101), а данные о длине течения Гипаниса приводят к выводу, что меридиональная сторона тянется на 9 дней пути. Это, однако, не опровергает приведенного толкования, так как данные Геродота о расстояниях между различными местностями Скифии и в других пунктах не согласуются с приведенными им же параметрами четырехугольника. Так, согласно Herod., IV, 101, половина южной стороны его — расстояние от устья Борисфена на восток до Меотиды — равна 10 дням пути, а по Herod., IV, 18—19 — на восток от Борисфена 3 дня пути до р. Пантикапа и еще 10 дней — до р. Герра.

²⁹ В связи с высказанным предположением о наличии в скифской мифологии мотива убийства младшего из сыновей Таргитая его братьями следует специально остановиться на одном моменте. Некоторые исследователи обращают особое внимание на то обстоятельство, что в версии Г-I скифской легенды подчеркивается добровольный характер признания старшими братьями победы младшего [Петров и Макаревич, 1963, с. 22; Петров, 1968, с. 38; Хазанов, 1975, с. 48]. Не противоречит ли этот факт предложенной реконструкции? Мотив добровольности, если он восходит к скифскому мифу, а не привнесен Геродотом, относится к социальной сфере: он подчеркивает божественное происхождение преобладания воинов-паратов в скифском обществе. Это уже не столько мифология, сколько социально-политическая идеология, хотя и со ссылкой на богоданную природу этого установления. Мотив же убийства младшего брата, предлагаемый в моей реконструкции, относится к более глубинным уровням мифа — к космологической и в известной степени эсхатологической сфере. В условиях, когда отраженная в мифе модель реализуется в различных сферах, расхождение, подобное отме-

ченному, представляется вполне допустимым и не искажающим инвариантной схемы мифа.

Глава III

Подробнее вопрос о толковании изображения парфянского лучника рассмотрен мной в специальной статье [Раевский, «Парфянский лучник», находящейся в печати.

² По справедливому замечанию Г. А. Кошеленко, «монета испокон веков являлась не только денежным знаком, но и средством пропаганды определенных идей... Вся система символов, помещенных на монете, отражала определенные идеологические концепции своей эпохи» (добавлю: и своей среды.— Д. Р.) [Кошеленко, 1971, с. 212].

³ Недавно Е. В. Зеймаль предложил гипотезу о иных прототипах парфянских монет с изображением лучника (доклад на конференции, посвященной 2500-летию Иранского государства, Ленинград, сентябрь 1971 г.; доклад этот еще не опубликован). Однако любое решение вопроса не влияет на толкование семантики этого мотива, так как его популярность в чекане Аршакидов должна объясняться, исходя из толкования его на парфянской почве.

⁴ По традиции, происхождение которой мне неясно, в отечественных исследованиях часто это название в переводах Плиния передается как «эвхоты» [Латышев, 1947—1949, с. 874; Болтенко, 1960, с. 50]. Однако во всех просмотренных мной изданиях Плиния представлено одинаковое написание — *Euchatae*.

⁵ Ссылка на параграфы труда Плиния дана по изданию В. В. Латышева. В большинстве изданий Плиния (например, в издании «The Loeb Classical Library») дается иное членение текста. IV, 88 по Латышеву соответствует IV, 12 других изданий; VI, 22 = VI, 7; VI, 50 = VI, 19.

⁶ А. М. Хазанов [1975, с. 206] видит в таком распространении этой номенклатуры свидетельство скифской миграции из зяккартских областей к Нижнему Дону.

Глава IV

Предпринятая недавно Л. С. Клейном [1975] попытка доказать, что никакого переселения скифов в Причерноморье с востока вообще не было и что Геродот просто неверно истолковал скифские предания о возвращении из перднеазиатских походов, представляется абсолютно необидительной. Автор не учитывает, что та же традиция была известна уже Аристею, причем в несколько отличной трактовке (см.: Herod., IV, 13). Если это сообщение приписал Аристею Геродот, то неясно, почему оно не тождественно рассказу самого Геродота, а несколько модифицировано. Если же оно действительно восходит к поэме Аристея, то вопреки мнению Л. С. Клейна не может являться следствием ошибки Геродота. Существовало, что обе версии — и Аристея и Геродота — повествуют о вытеснении скифов в Европу массагетами или исседонами, т. е. определено народами, обитавшими к востоку от Волги.

² Проявляющаяся в некоторых работах тенденция связывать киммерийцев исключительно с Северо-Восточным Причерноморьем и районами, тяготеющими к Северному Кавказу [Дьяконов, 1956, с. 230—232 и 238; Членова, 1971, с. 331], не имеет опоры в источниках. Она игнорирует прямые указания на прошлое обитание киммерийцев в западных областях Скифии, например свидетельство Геродота о «могилах киммерийских царей» на Тирасе, хотя эти указания не менее достоверны, чем все вообще сведения источников о киммерийцах.

³ Ближкое изложенному толкование вопроса о сложении скифского этноса предложил недавно А. М. Хазанов. В скифах-кочевниках он также видит

потомков доскифского киммерийского населения [Хазанов, 1975, с. 216—217]. Однако другие племена, подчиненные скифам царским, он локализует в лесостепи [там же, с. 229—230] и с киммерийцами не связывает. Скифский народ, по А. М. Хазанову, таким образом, сложился не из двух компонентов, а более гетерогенен. Молчание источников на этот счет не подтверждает такого толкования, но и не опровергает его.

⁴ Вопрос об этнокультурном единстве скифов Причерноморья в историческом и археологическом аспекте разносторонне освещен в ряде работ Б. Н. Гракова.

⁵ Мое понимание отличается от сформулированного в приведенной цитате лишь тем, что я не разделяю киммерийцев и те земледельческие племена, которые в скифском племенном объединении заняли подчиненное положение. На мой взгляд, вторые — это потомки первых.

⁶ Отрицая переднеазиатские корни скифского звериного стиля, А. И. Тереножкин настаивает на формировании его в тех же «глубинах Азии». Можно ли, однако, уловить там его истоки? В этом плане А. И. Тереножкин особое значение придает (цитированное выступление на III скифо-сарматской конференции) бронзовой бляхе с изображением свернувшегося в кольцо кошачьего хищника из кургана Аржан [см.: Грязнов и Маннай-оол, 1973; с. 200, рис. 4] как наиболее раннему памятнику этого стиля. Но даже если бы удалось неоспоримо доказать, что среди комплексов, содержащих предметы звериного стиля, Аржан является одним из древнейших, нельзя не учитывать, что находка здесь же переднеазиатских тканей наглядно демонстрирует исторические связи населения, оставившего этот памятник, с тем регионом, где обнаруживаются прообразы большинства мотивов звериного стиля. Представляется, что концепция, связывающая формирование этого стиля с искусством Передней Азии, на сегодня остается единственной археологически и исторически обоснованной и лучше всего согласующейся с имеющимися данными.

⁷ Данные надписи Ашшурбанипала опровергают, во всяком случае, предложенное И. В. Пьянковым понимание «собственно саков», т. е. племен, для которых этот этноним служил самоназванием, как жителей области «от Семиречья на севере до Гиндукуша на юге» [Пьянков, 1968, с. 14], так же как и утверждение, что «видеть в этом термине самоназвание других групп „скифских“ племен нет основания» [там же, прим. 17]. Впрочем, сам И. В. Пьянков отмечал, что рассмотренная надпись противоречит его концепции [там же, с. 18].

⁸ В последней своей книге Б. Н. Граков [1971, с. 15] писал, что именование некоторыми античными авторами среднеазиатских саков скифами «всецело базируется на сходстве быта». Общеизвестна заслуга Б. Н. Гракова в источниковедческом анализе употребления термина «скифы» и в уточнении его этнического значения [см., например: Граков, 1947]. Б. Н. Граков последовательно выступал против размытого, лишённого исторической и этнической конкретности употребления этого термина. Однако представляется (в частности, в свете сказанного выше), что приведенный пассаж страдает некоторой крайностью. Этногенетическая близость скифов и саков в принципе несомненна. Какова была степень этой близости и как сказывалась она в этнонимии, в частности в соотношении этнонимов «скифы» и «саки», должны показать дальнейшие исследования.

⁹ В свете сказанного нельзя не остановиться на некоторых положениях недавно опубликованной статьи К. А. Акишева [1973], специально посвященной вопросам соотношения культуры азиатских саков и европейских скифов. Основное внимание автор уделяет различиям в культуре европейского и азиатского регионов «скифского мира» и упрекает исследователей, занимавшихся этой проблемой, в том, что «поиски только общего и близкого создали мнение о монокультурности, о существовании скифской Ойкумены на огромной территории от Понта Евксинского до Серских скифов. Региональное разделение на европейскую Скифию и Скифию азиатскую носило географический характер, а не историко-культурный» [там же, с. 44]. Можно только приветствовать попытки всестороннего выявления самобытных черт в культуре различных областей «скифского мира» и поиски этнических

корней этой самобытности. При этих поисках не следует, однако, впадать в другую крайность и игнорировать вытекающую из исторических и лингвистических данных этническую близость по крайней мере некоторых народов скифо-сакского круга. К. А. Акишев пишет, что «теория о единстве культур скифского времени евразийских степей основывалась исключительно на блеске золота и бронзы, на таких элементах культуры, как „скифская“ триада, при этом недостаточно учитывались менее яркие, но не менее важные ее компоненты, как погребальный обряд, керамические сосуды, предметы быта» [там же]. Наблюдение это, в целом бесспорно верное, сопровождается ссылкой на работу Б. Н. Гракова и А. И. Мелюковой [1954]. Между тем весь пафос этой работы состоял именно в том, чтобы показать этнокультурные различия внутри «скифского мира», заметные *несмотря* на общность указанной триады. Ссылка же на нее в статье К. А. Акишева (возможно, вопреки воле автора) приписывает этой работе Б. Н. Гракова и А. И. Мелюковой прямо противоположное звучание.

¹⁰ Археологические материалы свидетельствуют, что примерно те же явления имели место в среде среднеазиатских сакских обществ. Следы социально-имущественной дифференциации отмечаются исследователями в комплексах саков нижней Сырдарьи [Толстов, 1962, с. 200—201]. Подобная же картина выявлена К. А. Акишевым в памятниках долины р. Или: здесь «царские» усыпальницы типа Бешатыра сочетаются с могильниками рядового населения [Акишев и Кушаев, 1963, с. 25—105].

¹¹ Как уже говорилось, предложенная Э. А. Грантовским трактовка свидетельства Лукиана не была принята Ж. Дюмезилем. Причины такого критического отношения лежат в указанном выше расхождении между толкованием Э. А. Грантовского и отстаиваемой Ж. Дюмезилем схемой строения индоевропейского общества вообще и скифского в частности. Согласно этой схеме, пилофоры должны быть не жрецами, а волнами. Однако выше уже отмечалось, что представление об обязательном и всеобъемлющем характере этой схемы необоснованно.

¹² Как указывалось выше, попытка такого толкования структуры сакского могильника Уйгарак была предпринята Е. Е. Кузьминой [1975].

¹³ Склепы рассматриваемого некрополя — как скальные, так и грунтовые, о которых ниже, — являлись коллективными, по всей видимости семейными, усыпальницами [см.: Раевский, 1971, с. 62 сл.]. Поэтому существенным препятствием для окончательного толкования скальных склепов как принадлежащих жречеству является нерешенность вопроса: были ли скифские жрецы представителями особых родов и семей, т. е. было ли отправление культа наследственной функцией, или они были выходцами из других сословно-кастовых групп? Если видеть в энареях, упомянутых Геродотом (I, 105) и Псевдо-Гиппократом (De aere, 22), представителей именно этого сословия, то, по указанию последнего, они «происходят из благороднейших и тех, которые посредством верховой езды достигли величайшего могущества», т. е. из среды военной аристократии. Впрочем, А. М. Хазанов, внимательно проанализировавший недавно все сведения источников о скифском жречестве, и в частности об энареях, полагает, что корпорация последних имела наследственный характер [Хазанов, 1973, с. 45]. О том же ранее писал Э. А. Грантовский [1960, с. 14].

¹⁴ Строго говоря, грунтовые погребения этого некрополя неоднотипны. Но эти различия связаны преимущественно с этнической пестротой состава населения города, в первую очередь с обитанием здесь скифов и сарматов [Раевский, 1971б, с. 146—149]. Нас в данный момент интересуют прежде всего могилы, в которых преобладают скифские этнокультурные элементы — так называемые грунтовые склепы.

¹⁵ Два меча, найденные в грунтовом могильнике, происходят из подбойных могил с достаточно ярко выраженным сарматским обликом [Бабенчиков, 1949, с. 116, рис. 76; Сымонович, 1963, рис. 3(16)]. В них предметы вооружения вообще более многочисленны. Однако здесь неуместно разбирать различия в уровне социального развития скифов и сарматов, обитавших в городе.

¹⁶ В литературе неоднократно справедливо отмечалось, что термин «рабы» в данном контексте не следует понимать буквально, что речь здесь идет о зависимых, подчиненных племенах [Смирнов, 1935, с. 13; Тереножкин, 1966, с. 41]. В то же время исторические и этнографические параллели свидетельствуют, что Геродот, видимо, достаточно точно передал бытовавшую в Скифии социальную терминологию. Так, у древнемонгольских кочевников род-завоеватель именовал всех представителей покоренных родов «рабами рода» [Викторова, 1968, с. 570].

¹⁷ Случаи, когда социальный (кастовый) термин выступал в качестве этнонима, в истории индоиранских народов достаточно известны [см., например: Грантовский, 1961, с. 6—7, прим. 19].

¹⁸ Такое толкование на первый взгляд вступает в противоречие с указанием Геродота, что в качестве завоевателей, выступивших, по изложенному выше толкованию, в роли суперстрата при формировании скифского народа, в Скифию из Азии пришли лишь кочевые скифы. Мной же предлагается толкование объединения скифов царских как включающего и оседло-земледельческий элемент. Это, однако, можно объяснить тем, что Геродот характеризовал данное объединение, исходя из специфики образа жизни господствующего в нем этноса и высшего социального слоя. Так, описывая быт уже сложившегося в Причерноморье скифского объединения и указав, что в его состав входят и кочевые и оседло-земледельческие элементы, он основное внимание уделял тем, кто вел кочевой образ жизни, и зачастую как бы «забывал» об оседлых скифах [Артамонов, 1947, с. 4].

¹⁹ Возможно, прав А. М. Хазанов [1975, с. 115—117], полагающий, что алазоны и каллипиды — отдельные племена, тогда как остальные «этносы» — суть племенные объединения или группировки. Но вряд ли оправданно утверждение, что таких «этносов» в Скифии было не шесть, а семь, т. е. включение в их число на равных основаниях также и герров [там же, с. 51 и 113—114]. Герры не упомянуты Геродотом при систематическом описании населения Скифии, а появляются в ином контексте. Вряд ли это случайно. Вполне вероятно, что они, как и алазоны и каллипиды, были отдельным племенем. Но в отличие от двух последних герры не представляли самостоятельной единицы в сословно-кастовой организации, чем и можно объяснить невключение их в системный перечень скифских «этносов». Таких племен, как герры (племен в собственном смысле слова), в Скифии, вероятно, обитало много. Но упомянуты Геродотом только три — алазоны и каллипиды как обособленные в социальной структуре и герры как обитавшие в области размещения царских гробниц. Остальные племена Геродот просто не называет.

²⁰ Мнение, согласно которому царство Атея «возникло не на основе коренных социально-экономических изменений скифского общества, а было создано в результате политических и военных усилий самого царя» [Анохин, 1973, с. 41], строится на полном игнорировании свидетельств обширного археологического материала.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Маркс, Введение — Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов),— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 12.
- Маркс, Формы...— Маркс К. Формы, предшествующие капиталистическому производству,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 46, ч. I.
- Энгельс, Письмо к Марксу — Энгельс Ф. Письмо к К. Марксу от 22 декабря 1882 г.,— К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 35.
- Абаев, 1949 — Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, т. I, М.—Л., 1949.
- Абаев, 1958 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I, М.—Л., 1958.
- Абаев, 1962 — Абаев В. И. Культ «семи богов» у скифов,— «Древний мир», М., 1962.
- Абаев, 1965 — Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке востока и запада, М., 1965.
- Абаев, 1971 — Абаев В. И. О некоторых лингвистических аспектах скифо-сарматской проблемы,— «Проблемы скифской археологии», М., 1971 (МИА, № 177).
- Абаев, 1972 — Абаев В. И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов,— «Древний Восток и античный мир», М., 1972.
- Абаев, 1973 — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. II, М.—Л., 1973.
- Аверинцев, 1975 — Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья,— «Античность и Византия», М., 1975.
- Акишев, 1973 — Акишев К. А. Саки азиатские и скифы европейские (общее и особенное в культуре),— «Археологические исследования в Казахстане», Алма-Ата, 1973.
- Акишев и Кушаев, 1963 — Акишев К. А. и Кушаев Г. А. Древняя культура саков и усуней долины реки Или, Алма-Ата, 1963.
- Анохин, 1965 — Анохин В. А. Монеты скифского царя Атея,— НС, вып. 2, Киев, 1965.
- Анохин, 1973 — Анохин В. А. Монеты Атея,— «Скифские древности», Киев, 1973.
- Анучин, 1887 — Анучин Д. Н. О древнем луке и стрелах,— Тр. V АС, М., 1887.
- Аристотель, 1940 — Аристотель. О возникновении животных, М.—Л., 1940.
- Артамонов, 1947 — Артамонов М. И. О землевладении и земледельческом празднике у скифов,— УЗ ЛГУ, № 95, СИИ, вып. 15. 1947.
- Артамонов, 1950 — Артамонов М. И. К вопросу о происхождении скифов,— ВДИ, 1950, № 2.
- Артамонов, 1953 — Артамонов М. И. Этнический состав населения Скифии,— «Доклады VI Научной конференции ИА АН УССР», Киев, 1953.

Артамонов, 1961 — Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов, — АСГЭ, вып. 2, Л., 1961.

Артамонов, 1966 — Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. Текст М. И. Артамонова, Ленинград — Прага, 1966.

Артамонов, 1968 — Артамонов М. И. Происхождение скифского искусства, — СА, 1968, № 4.

Артамонов, 1972 — Артамонов М. И. Скифское царство, — СА, 1972, № 3.

Артамонов, 1973 — Артамонов М. И. Сокровища саков, М., 1973.

Артамонов, 1973а — Артамонов М. И. Киммерийська проблема, — «Археологія», Київ, 1973, № 9.

Артамонов, 1974 — Артамонов М. И. Киммерийцы и скифы, Л., 1974.

Бабенчиков, 1949 — Бабенчиков В. П. Новый участок некрополя Неаполя скифского, — ВДИ, 1949, № 1.

Бабенчиков, 1957 — Бабенчиков В. П. Некрополь Неаполя скифского, — ИАДК, Киев, 1957.

Бахтин, 1965 — Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, М., 1965.

Бенвенист, 1974 — Бенвенист Э. Общая лингвистика, М., 1974.

Бертельс, 1960 — Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы, М., 1960.

Бессонова и Раевский — Бессонова С. С. и Раевский Д. С. О золотой пластине из Сахновки (в печати).

Бидзиля, 1970 — Бидзиля В. И. Скифские сокровища, — «Наука и жизнь», 1970, № 3.

Бідзіля, 1971 — Бідзіля В. І. Дослідження Гайманової могили, — «Археологія», Київ, 1971, № 1.

Блаватский, 1947 — Блаватский В. Д. Искусство Северного Причерноморья античной эпохи, М., 1947.

Блаватский, 1969 — Блаватский В. Д. О северной границе Скифии Геродота, — «Древности Восточной Европы», М., 1969.

Блаватский, 1974 — Блаватский В. Д. Сцена инвеституры на карагодеуашском ритоне, — СА, 1974, № 1.

Бларамберг, 1889 — Бларамберг И. П. О положении трех тавро-скифских крепостей, упоминаемых Страбоном, — ИТУАК, вып. 7, Симферополь, 1889.

Бокшанин, 1962 — Бокшанин А. Г. К вопросу о времени и обстоятельствах возникновения Греко-Бактрийского и Парфянского государств, — «Древний мир», М., 1962.

Болтенко, 1960 — Болтенко М. Ф. Herodoteana, — «Матеріали з археології Північного Причорномор'я», вип. III, Одеса, 1960.

Бонгард-Левин и Грантовский, 1974 — Бонгард-Левин Г. М. и Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. Загадки истории древних ариев, М., 1974.

Бонгард-Левин и Ильин, 1969 — Бонгард-Левин Г. М. и Ильин Г. Ф. Древняя Индия, М., 1969.

Брагинская, 1975 — Брагинская Н. В. Проблемы фольклористики и мифологии в трудах О. М. Фрейденберг, — ВДИ, 1975, № 3.

Брашинский, 1967 — Брашинский И. Б. Сокровища скифских царей, М., 1967.

Васильков, 1974 — Васильков Я. В. Происхождение сюжета Кайратапарвы (Махабхарата 3.39—45), — «Проблемы истории языков и культуры народов Индии», М., 1974.

ВИИ, 1956 — Всеобщая история искусств, т. I, М., 1956.

Викторова, 1968 — Викторова Л. Л. Становление классового общества у древнемонгольских кочевников, — ПИДО, т. I, М., 1968.

Вишневская, 1973 — Вишневская О. А. Культура сакских племен низовий Сырдарьи в VII—V вв. до н. э. по материалам Уйгарака, М., 1973 (Тр. ХАЭЭ, т. VIII).

Гайдукевич, 1949 — Гайдукевич В. Ф. Боспорское царство, М.—Л., 1949.

Гершензон-Чегодаева, 1972 — Гершензон-Чегодаева Н. М. Нидерландский портрет XV в., М., 1972.

Граков, 1947 — Граков Б. Н. Термин Σκῆθαι и его производные в надписях Северного Причерноморья, — КСИИМК, XVI, М.—Л., 1947.

Граков, 1950 — Граков Б. Н. Скифский Геракл, — КСИИМК, XXXIV, М., 1950.

Граков, 1954 — Граков Б. Н. Каменское городище на Днепре, М., 1954 (МИА, № 36).

Граков, 1962 — Граков Б. Н. Скифские погребения на Никопольском курганном поле, — МИА, № 115, М., 1962.

Граков, 1968 — Граков Б. Н. Легенда о скифском царе Арианте, — «История, археология и этнография Средней Азии», М., 1968.

Граков, 1971 — Граков Б. Н. Скифы, М., 1971.

Граков и Мелюкова, 1954 — Граков Б. Н. и Мелюкова А. И. Об этнических и культурных различиях в степных и лесостепных областях Европейской части СССР в скифское время, — «Вопросы скифо-сарматской археологии», М., 1954.

Грантовский, 1960 — Грантовский Э. А. Индо-иранские касты у скифов, — «XXV МКВ. Доклады делегации СССР», М., 1960.

Грантовский, 1961 — Грантовский Э. А. Древнеиранское этническое название * Parsava — Parsa, — КСИИМК, XXX, М., 1961.

Грантовский, 1970 — Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии, М., 1970.

Грантовский, 1975 — Грантовский Э. А. О восточноиранских племенах кушанского ареала, — «Центральная Азия в кушанскую эпоху», т. II, М., 1975.

Грязнов и Маннай-оол, 1973 — Грязнов М. П. и Маннай-оол М. Х. Курган Аржан — могила «царя» раннескифского времени, — УЗ ТувНИИЯЛИ, вып. XVI, Кызыл, 1973.

Гуревич, 1969 — Гуревич А. Я. Время как проблема истории культуры, — ВФ, 1969, № 3.

Гуревич, 1972 — Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры, М., 1972.

Даль, 1955 — Даль В. И. Толковый словарь русского языка, М., 1955.

Даниленко, 1975 — Даниленко В. Н. Исторические сюжеты некоторых шедевров эллино-скифской торевтики, — «150 лет Одесскому археологическому музею АН УССР. Тезисы докладов юбилейной конференции», Киев, 1975.

Данилова, 1968 — Данилова Л. В. Дискуссионные проблемы теории докапиталистических обществ, — ПИДО, т. I, М., 1968.

Дашевская, 1958 — Дашевская О. Д. К вопросу о локализации трех скифских крепостей, упоминаемых Страбонам, — ВДИ, 1958, № 2.

Дворецкий, 1958 — Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь, т. I, М., 1958.

Дебед, 1971 — Дебед Г. Ф. О физических типах людей скифского времени, — «Проблемы скифской археологии» М., 1971 (МИА, № 177).

Доватур, 1957 — Доватур А. И. Повествовательный и научный стиль Геродота, Л., 1957.

ДФ, 1972 — Древнеиндийская философия. Начальный период, М., 1972.

Дьяконов, 1956 — Дьяконов И. М. История Мидии, М.—Л., 1956.

Дьяконов, 1971 — Дьяконов И. М. Восточный Иран до Кира, — «История Иранского государства и культуры», М., 1971.

Елагина, 1962 — Елагина Н. Г. Письменные источники о социальных категориях в Скифии в VI—V вв. до н. э. — «Историко-археологический сборник», М., 1962.

Елизаренкова, 1972 — Ригведа. Избранные гимны, пер., комм. и вступит. ст. Т. Я. Елизаренковой, М., 1972.

Ельницкий, 1948 — Ельницкий Л. А. Некоторые проблемы истории

скифской культуры (о книге Б. Н. Гракова «Скифы». Київ, 1947).— ВДИ, 1948, № 2.

Ельницкий, 1960 — Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов,— СА, 1960, № 4.

Ельницкий, 1970 — Ельницкий Л. А. Скифские легенды как культурно-исторический материал,— СА, 1970, № 2.

Жебелев, 1953 — Жебелев С. А. Геродот и скифские божества,— Жебелев С. А. Северное Причерноморье, М.—Л., 1953.

Жебелев, 1953а — Жебелев С. А. Скифский рассказ Геродота,— Жебелев С. А. Северное Причерноморье, М.—Л., 1953.

Золотарев, 1964 — Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология, М., 1964.

Иванов, 1962 — Иванов В. В. Культ огня у хеттов,— «Древний мир», М., 1962.

Иванов, 1969 — Иванов В. В. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях,— НАА, 1969, № 5.

Иванов, 1969а — Иванов В. В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии,— ТЗС, т. IV, Тарту, 1969 (УЗТГУ, вып. 236).

Иванов, 1972 — Иванов В. В. Бинарные структуры в семиотических системах,— «Системные исследования. Ежегодник, 1972», М., 1972.

Иванов, 1974 — Иванов В. В. Категория времени в искусстве и культуре XX века,— «Ритм, пространство и время в литературе и искусстве», Л., 1974.

Иванов, 1974а — Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva — «конь» (жертвоприношение коня и дерево aśvattha в древней Индии),— «Проблемы истории языков и культуры народов Индии», М., 1974.

Иванов и Топоров, 1965 — Иванов В. В. и Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М., 1965.

Иванов и Топоров, 1974 — Иванов В. В. и Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, М., 1974.

Иванов М. С., 1961 — Иванов М. С. Племена Фарса,— Тр. ИЭ АН СССР, т. LXIII, М., 1961.

Ильинская, 1965 — Ильинская В. А. Культовые жезлы скифского и предскифского времени,— «Новое в советской археологии», М., 1965 (МИА, № 130).

Кагаров, 1929 — Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности,— «Сборник Музея антропологии и этнографии», вып. VIII, Л., 1929.

Каллистов, 1968 — Каллистов Д. П. Рабство в Северном Причерноморье в V—III вв. до н. э.,— Каллистов Д. П. и др. Рабство на периферии античного мира, Л., 1968.

Каллистов, 1969 — Каллистов Д. П. Свидетельство Страбона о скифском царе Атее,— ВДИ, 1969, № 1.

Карышковский, 1960 — Карышковский П. О. О монетах с надписью EMINAKO,— СА, 1960, № 1.

Кессиди, 1972 — Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (становление греческой философии), М., 1972.

Кисляков, 1959 — Кисляков Н. А. Семья и брак у таджиков,— Тр. ИЭ АН СССР, т. XLIV, М.—Л., 1959.

Клейн, 1975 — Клейн Л. С. Легенда Геродота об азиатском происхождении скифов и Нартский эпос,— ВДИ, 1975, № 4.

Клинггер, 1903 — Клинггер В. [П.] Сказочные мотивы в истории Геродота, Киев, 1903.

Книпович, 1956 — Книпович Т. Н. Население Ольвии в VI—I вв. до н. э. по данным эпиграфических источников,— МИА, № 50, М.—Л., 1956.

Кошеленко, 1968 — Кошеленко Г. А. Некоторые вопросы истории ранней Парфии,— ВДИ, 1968, № 1.

Кошеленко, 1971 — Кошеленко Г. А. Царская власть и ее обоснова-

ние в ранней Парфии,—«История Иранского государства и культуры», М., 1971.

Кубланов, 1955 — Кубланов М. М. Золотая бляшка из Чмырева кургана (некоторые черты заупокойного культа у скифов),—КСИИМК, 58, М., 1955.

Кузьмина, 1964 — Кузьмина Е. Е. О южных пределах распространения степных культур эпохи бронзы в Средней Азии,—«Памятники каменного и бронзового века Евразии», М., 1964.

Кузьмина, 1972 — Кузьмина Е. Е. О синкретизме образов скифского искусства в связи с особенностями религиозных представлений иранцев,—«Тезисы докладов III Всесоюзной конференции по вопросам скифо-сарматской археологии (скифо-сибирский звериный стиль)», М., 1972.

Кузьмина, 1975 — Кузьмина Е. Е. [Рец. на:] О. А. Вишневская, Культура сакских племен низовьев Сырдарьи по материалам Уйгарака, М., 1973,—СА, 1975, № 2.

Латышев, 1893—1906 — Латышев В. В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе (т. I, Греческие писатели, СПб., 1893—1900; т. II, Латинские писатели, СПб., 1904—1906).

Латышев, 1947—1949 — Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе, изд. 2 (ВДИ, 1947, № 1 — 1949, № 4).

Лесков, 1971 — Лесков А. М. Предскифский период в степях Северного Причерноморья,—«Проблемы скифской археологии», М., 1971 (МИА, № 177).

Литвинский, 1964 — Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев,—СЭ, 1964, № 3.

Литвинский, 1968 — Литвинский Б. А. Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям Южной России и Средней Азии), Душанбе, 1968.

Литвинский, 1972 — Литвинский Б. А. Древние кочевники «Крыши мира», М., 1972.

Литвинский, 1975 — Литвинский Б. А. Памирская космология (опыт реконструкции),—«Страны и народы Востока», вып. XVI, М., 1975.

Лобачева, 1960 — Лобачева Н. П. Свадебный обряд хорезмских узбеков,—КСИЭ, XXXIV, М., 1960.

Лосев, 1957 — Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957.

Лотман, 1973 — Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс,—«Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки», М., 1973.

Луконин, 1969 — Луконин В. Г. Культура сасанидского Ирана, М., 1969.

Луконин, 1971 — Луконин В. Г. Искусство древнего Ирана (основные этапы),—«История Иранского государства и культуры», М., 1971.

Люшкевич, 1971 — Люшкевич Ф. Д. Этнографическая группа ирон.—Тр. ИЭ АН СССР, т. XCVII, Л., 1971.

Магомедов, 1966 — Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа, Орджоникидзе, 1966.

Макаренко, 1916 — Макаренко Н. Е. Первый Мордвиновский курган,—«Гермес», 1916, т. 19, № 12.

Мандельштам, 1966 — Мандельштам А. М. Погребения срубного типа в Южной Туркмении,—КСИА, 108, М., 1966.

Мандельштам, 1967 — Мандельштам А. М. Новые погребения срубного типа в Южной Туркмении,—КСИА, 112, М., 1967.

Мандельштам, 1968 — Мандельштам А. М. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане (МИА, № 145. Тр. ТаджАЭ ИА АН СССР и Института истории им. А. Дониша АН ТаджССР, т. IV), Л., 1968.

Манцевич, 1962 — Манцевич А. П. Золотой гребень из кургана Солоха, Л., 1962.

Матье, 1961 — Матье М. Э. Искусство древнего Египта, Л.—М., 1961.

- Мелетинский, 1958 — Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки, М., 1958.
- Мелетинский, 1963 — Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса, М., 1963.
- Мелетинский, 1970 — Мелетинский Е. М. Клод Леви-Стросс и структурная типология мифа, — ВФ, 1970, № 7.
- Мелетинский, 1971 — Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении, — «Типология и взаимосвязи литератур древнего мира», М., 1971.
- Мелетинский, 1974 — Мелетинский Е. М. Структурная типология и фольклор, — «Контекст-1973», М., 1974.
- Мелюкова, 1964 — Мелюкова А. И. Вооружение скифов. САИ Д1-4, М., 1964.
- Миллер, 1887 — Миллер В. Ф. Осетинские этюды, вып. III, М., 1887.
- Мищенко, 1886 — Мищенко Ф. Г. Легенды о царских скифах у Геродота, — ЖМНП, 1886, № 1.
- Мухитдинов, 1973 — Мухитдинов Х. Ю. Статуэтки женского божества из Саксонохура, — СЭ, 1973, № 5.
- Нарский, 1969 — Нарский И. С. Проблема значения «значения» в теории познания, — «Проблема знака и значения», М., 1969.
- Нарты, 1957 — Нарты. Эпос осетинского народа, М., 1957.
- Николаев, 1968 — Николаев В. П. К вопросу о характере скотоводческих культов (культ коня и женское божество скифов), — «Сборник докладов на IX и X Всесоюзных археологических студенческих конференциях», М., 1968.
- Онайко, 1974 — Онайко Н. А. Заметки о технике боспорской торевтики, — СА, 1974, № 3.
- Периханян, 1968 — Периханян А. Г. Агнатические группы в древнем Иране, — ВДИ, 1968, № 3.
- Петров, 1968 — Петров В. П. Скифи. Мова і етнос, Київ, 1968.
- Петров и Макаревич, 1963 — Петров В. П. и Макаревич М. Л. Скифская генеалогическая легенда, — СА, 1963, № 1.
- Пигулевская, 1956 — Пигулевская Н. В. Города Ирана в раннем средневековье, М.—Л., 1956.
- Погребова, 1961 — Погребова Н. Н. Погребения в мавзолее Неаполя скифского, — МИА, № 96, М., 1961.
- Попова, 1974 — Попова Е. А. Рельеф с городища «Чайка», — СА, 1974, № 4.
- Пракашвати Пал, 1958 — Пракашвати Пал. Индусский свадебный обряд, — СЭ, 1958, № 4.
- Пьянков, 1968 — Пьянков И. В. «Саки» (содержание понятия), — Изв. АН ТаджССР, ООН, вып. 3(53), Душанбе, 1968.
- Пятышева, 1971 — Пятышева Н. В. Материал склепа № 1012 и его значение для истории Херсонеса эллинистического времени, — «История и культура Восточной Европы по археологическим данным», М., 1971.
- Раевский, 1970 — Раевский Д. С. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеология царства Атея, — СА, 1970, № 3.
- Раевский, 1971 — Раевский Д. С. Позднескифская семья по археологическим данным, — СЭ, 1971, № 2.
- Раевский, 1971а — Раевский Д. С. Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства, — «Искусство и археология Ирана. Всесоюзная конференция (1969 г.). Доклады», М., 1971.
- Раевский, 1971б — Раевский Д. С. Скифы и сарматы в Неаполе (по материалам некрополя), — «Проблемы скифской археологии», М., 1971 (МИА, № 177).
- Раевский, 1971в — Раевский Д. С. Этнический и социальный состав населения Неаполя скифского (по материалам некрополя). Автореф. канд. дисс., М., 1971.
- Раевский, 1972 — Раевский Д. С. О семантике одного из образов скифского искусства, — «Новое в археологии», М., 1972.

Раевский, 1976 — Раевский Д. С. Неаполь или Палакий?, — ВДИ, 1976, № 1.

Раевский, «Парфянский лучник» — Раевский Д. С. К вопросу об обосновании царской власти в Парфии («парфянский лучник» и его семантика), — «Средняя Азия в древности и в средние века» (в печати).

Раевский, «Скифское» и «греческое» — Раевский Д. С. «Скифское» и «греческое» в антропоморфных композициях на скифских древностях (к проблеме антропоморфизации скифского пантеона) (в печати).

Рапопорт, 1971 — Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуари), М., 1971 (Тр. ХАЭЭ, т. VI).

Ростовцев, 1913 — Ростовцев М. И. Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре, — ИАК, 49, СПб., 1913.

Ростовцев, 1914 — Ростовцев М. И. Воронежский серебряный сосуд, — МАР, 34, СПб., 1914.

Ростовцев, 1918 — Ростовцев М. И. Эллинизм и иранство на юге России, Пг., 1918.

Ростовцев, 1925 — Ростовцев М. И. Скифия и Боспор, Л., 1925.

Рохлин, 1965 — Рохлин Д. Г. Болезни древних людей, М.—Л., 1965.

Рязановский, 1915 — Рязановский А. Ф. Демонология в древнерусской литературе, М., 1915.

Садек Хедаят, 1958 — Садек Хедаят. Нейрангистан, — Тр. ИЭ АН СССР, т. XXXIX, М., 1958.

Сальников, 1960 — Сальников А. Г. Монеты скифских царей, чеканенные в Ольвии, — ЗОАО, т. I, Одесса, 1960.

Смирнов, 1935 — Смирнов А. П. Рабовладельческий строй у скифов-кочевников, М., 1935.

Снесарев, 1969 — Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, М., 1969.

Соломоник, 1964 — Соломоник Э. И. Новые эпиграфические памятники Херсонеса, Киев, 1964.

Степанян, 1971 — Декоративное искусство средневековой Армении. Автор текста Л. Степанян, Л., 1971.

Струве, 1968 — Струве В. В. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии, Л., 1968.

Сухарева, 1940 — Сухарева О. А. Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии, — СЭ, III, М.—Л., 1940.

Сымонович, 1963 — Сымонович Э. А. Фибулы Неаполя скифского, — СА, 1963, № 4.

Тереножкин, 1955 — Тереножкин А. И. Скифский курган в г. Мелитополе, — КСИА АН УССР, вып. 5, Киев, 1955.

Тереножкин, 1966 — Тереножкин А. И. Об общественном строе скифов, — СА, 1966, № 2.

Тереножкин, 1970 — Тереножкин А. И. Киммерийцы, — Тр. VII МКАЭН, т. 5, М., 1970.

Тереножкин, 1971 — Тереножкин А. И. Скифская культура, — «Проблемы скифской археологии», М., 1971 (МИА, № 177).

Тереножкин, 1973 — Тереножкин А. И. К истории изучения предскифского периода, — «Скифские древности», Киев, 1973.

Токарев, 1964 — Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие, М., 1964.

Толстов, 1948 — Толстов С. П. Древний Хорезм, М., 1948.

Толстов, 1962 — Толстов С. П. По древним дельтам Окса и Яксарта, М., 1962.

Толстой, 1966 — Толстой И. И. Черноморская легенда о Геракле и змееной деде, — Толстой И. И. Статьи о фольклоре, М.—Л., 1966.

Толстой и Кондаков, 1889 — Толстой И. и Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства, вып. II, Древности скифо-сарматские, СПб., 1889.

Топольский, 1973 — Топольский Е. О роли внеисточниковознания в историческом исследовании, — ВФ, 1973, № 5.

- Топоров, 1961 — Топоров В. Н. Фрагмент славянской мифологии, — КСИС, вып. 30, М., 1961.
- Топоров, 1972 — Топоров В. Н. О происхождении нескольких русских слов (к связям с индоиранскими источниками), — «Этимология 1970», М., 1972.
- Топоров, 1973 — Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний, — ТЗС, т. VI, Тарту, 1973, (УЗТГУ, вып. 308).
- Топоров, 1974 — Топоров В. Н. Славянские комментарии к нескольким латинским архаизмам, — «Этимология 1972», М., 1974.
- Топоров, 1975 — Топоров В. Н. К балканским связям хеттск. PURULLIA-, лат. PARTIA, PALILIA и др., — «Античная балканистика 2. Предварительные материалы» (Ин-т славяноведения и балканистики), М., 1975.
- Тревер, 1940 — Тревер К. В. Памятники греко-бактрийского искусства, М.—Л., 1940.
- Троицкая, 1971 — Троицкая А. Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины верхнего Зеравшана, — Тр. ИЭ АН СССР, т. ХСVII, Л., 1971.
- Трубачев, 1968 — Трубачев О. Н. Названия рек правобережной Украины, М., 1968.
- Тураев, 1935 — Тураев Б. А. История древнего Востока, Л., 1935.
- Удальцов, 1947 — Удальцов А. Д. Основные вопросы этногенеза славян, — СЭ, VI—VII, М.—Л., 1947.
- Уитроу, 1964 — Уитроу Дж. Естественная философия времени, М., 1964.
- Утченко и Дьяконов, 1970 — Утченко С. Л. и Дьяконов И. М. Социальная стратификация древнего общества. XIII МКИН, М., 1970.
- Фрай, 1972 — Фрай Р. Наследие Ирана, М., 1972.
- Фрэзер, 1931 — Фрэзер Дж. Золотая ветвь, вып. I, М.—Л., 1931.
- Хазанов, 1964 — Хазанов А. М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов, — СЭ, 1964, № 3.
- Хазанов, 1968 — Хазанов А. М. Военная демократия и эпоха классового образования, — ВИ, 1968, № 12.
- Хазанов, 1972 — Хазанов А. М. Обычай побратимства у скифов, — СА, 1972, № 3.
- Хазанов, 1973 — Хазанов А. М. Скифское жречество, — СЭ, 1973, № 6.
- Хазанов, 1973а — Хазанов А. М. Состав и особенности формирования руководящего слоя в эпоху классового образования, — «Конференция „Возникновение классового общества“. Тезисы докладов», М., 1973.
- Хазанов, 1974 — Хазанов А. М. Скифское общество в трудах Ж. Дюмезиля, — ВДИ, 1974, № 3.
- Хазанов, 1975 — Хазанов А. М. Социальная история скифов, М., 1975.
- Хазанов и Шкурко, 1972 — Хазанов А. М. и Шкурко А. И. Социальные и религиозные основы скифского искусства, — «Тезисы докладов III Всесоюзной конференции по вопросам скифо-сарматской археологии», М., 1972.
- Черненко, 1968 — Черненко Е. В. Скифский доспех, Киев, 1968.
- Членова, 1967 — Членова Н. Л. Происхождение и ранняя история тагарской культуры, М., 1967.
- Членова, 1971 — Членова Н. Л. Памятники I тысячелетия до н. э. Северного и Западного Ирана в проблеме киммерийско-карасукской общности, — «Искусство и археология Ирана. Всесоюзная конференция (1969 г.). Доклады», М., 1971.
- Шахнаме, 1957 — Фирдоуси, Шахнаме, т. I, М., 1957.
- Шахнаме, 1960 — Фирдоуси, Шахнаме, т. II, М., 1960.
- Шелов, 1950 — Шелов Д. Б. К вопросу о взаимодействии греческих и местных культов в Северном Причерноморье, — КСИИМК, XXXIV, М.—Л., 1950.
- Шелов, 1965 — Шелов Д. Б. Царь Атей —!НС, вып. 2, Киев, 1965.

- Шелов, 1971 — Шелов Д. Б. Скифо-македонский конфликт в истории античного мира, — «Проблемы скифской археологии», М., 1971 (МИА, № 177).
- Шелов, 1972 — Шелов Д. Б. Социальное развитие скифского общества, — ВИ, 1972, № 3.
- Шмидт, 1934 — Шмидт Р. В. Из истории Фессалии, — ИГАИМК, вып. 101, М., — Л., 1934.
- Штернберг, 1936 — Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.
- Шульц, 1947 — Шульц П. Н. Работы Тавро-скифской экспедиции (1945—1946 гг.), — «Памятник искусства. Бюллетень ГМИИ им. А. С. Пушкина», вып. 2, М., 1947.
- Шульц, 1953 — Шульц П. Н. Мавзолей Неаполя скифского, М., 1953.
- Шульц, 1957 — Шульц П. Н. Исследования Неаполя скифского (1945—1950 гг.), — ИАДК, Киев, 1957.
- Шульц, 1969 — Шульц П. Н. Бронзовые статуэтки Диоскуров из Неаполя скифского, — СА, 1969, № 1.
- Якобсон, 1972 — Якобсон Р. К вопросу о зрительных и слуховых знаках, — «Семиотика и искусствознание», М., 1972.
- Яценко, 1959 — Яценко И. В. Скифия в VII—V вв. до н. э., М., 1959 (Тр. ГИМ, вып. 36).
- Яценко, 1971 — Яценко И. В. Искусство скифских племен Северного Причерноморья, — «История искусства народов СССР», т. I, М., 1971.
- Bailey, 1943 — Bailey H. W. Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books, Oxford, 1943.
- Bartholomae, 1904 — Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904.
- Benveniste, 1938 — Benveniste E. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales, — JA, 1938, vol. 230.
- Blaramberg, 1831 — Blaramberg J. de. De la position des trois forteresses Tauro-Scythes dont parle Strabon..., Odessa, 1831.
- Boardman, 1970 — Boardman J. Greek Gems and Finger Rings. Early Bronze Age to Late Classical, London, 1970.
- Bolton, 1962 — Bolton J. D. P. Aristeas of Proconnesus, Oxford, 1962.
- Brandenstein, 1953 — Brandenstein W. Abstammungssagen der Scythen, — WZKM, 1953, Bd 52.
- Brentjes, 1967 — Brentjes B. Die iranische Welt vor Mohammed, Leipzig, [1967].
- Canarache, 1950 — Canarache V. Monetele Sciților din Dobrogea, — «Academia Republicii Populare Române. Institutul de Istorie și filosofie. Studii și cercetări de istorie veche», I, 1950.
- Christensen, 1917 — Christensen A. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, pt. I, Stockholm, 1917, («Archives d'études orientales», vol. 14).
- Christensen, 1934 — Christensen A. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens, p. II, Stockholm, 1934.
- Dalton, 1964 — Dalton M. O. The Treasure of the Oxus, London, 1964.
- Dhorme, 1949 — Dhorme E. Les Religions de Babylonie et d'Assyrie, Paris, 1949 («Mana». Introduction à l'histoire des religions, т. I).
- Duchesne-Guillemin, 1962 — Duchesne-Guillemin J. Fire in Iran and in Greece, — EW, 1962, vol. 13, № 2—3.
- Dumézil, 1930 — Dumézil G. La préhistoire indo-iranienne des castes, — JA, 1930, vol. 216.
- Dumézil, 1941 — Dumézil G. Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, 1941.
- Dumézil, 1958 — Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958.
- Dumézil, 1962 — Dumézil G. La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?, — IJ, 1962, vol. V, № 3.
- Dumézil, 1966 — Dumézil G. La religion romaine archaïque, Paris, 1966.
- Elton, 1882 — Elton Ch. Origin of English History, London, 1882.

- Farnell, 1909 — Farnell L. R. *The Cults of the Greek States*, vol. V, Oxford, 1909.
- Frankfort, 1969 — Frankfort H. *Kingship and the Gods*, Chicago — London, 1969.
- Frazer, 1922 — Frazer J. G. *The Golden Bough*, pt I, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. II, London, 1922.
- Frye, 1969 — Frye R. N. *Iran to Persia, Continuity of Traditions*, — «K. R. Cama Oriental Institute. Golden Jubilee Volume», Bombay, 1969.
- Furtwängler u. Reichold, 1900—1932 — Furtwängler A. u. Reichold K. *Griechische Vasenmalerei*, München, 1900—1932.
- Gardner, 1878 — Gardner P. *Catalogue of Greek Coins. The Seleucid Kings of Syria*, London, 1878.
- Geisau, 1932 — Geisau. Tabiti, — RE, Reihe II, Bd IV₂, Stuttgart, 1932.
- Ghirshman, 1964 — Ghirshman R. *Persia from the Origins to Alexander the Great*, London, 1964 («Arts of Mankind», vol. 5).
- Gonda, 1966 — Gonda J. *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, Leiden, 1966 (Reprinted from «Numen», III—IV).
- Greifenhagen, 1974 — Greifenhagen A. *Fragmente eines skythischen Goldbleches aus Chersones in Berlin und Moskau*, — «Archäologischer Anzeiger», Berlin, 1974, H. I.
- Hopkins, 1931 — Hopkins E. W. *The Divinity of Kings*, — JAOS, 1931, vol. 51.
- James, 1958 — James E. O. *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, New York, 1958.
- Keith, 1925 — Keith A. B. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, 1925.
- Kirfel, 1920 — Kirfel W. *Die Kosmographie der Inder*, Bonn u. Leipzig, 1920.
- Kramers, 1954 — Kramers J. H. *Iranian Fire-Worship*, — Kramers J. H. *Analecta Orientalia*, vol. I, Leiden, 1954.
- Littleton, 1966 — Littleton C. S. *The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley — Los Angeles, 1966.
- Miller et Mortillet, 1904 — Miller A. et Mortillet A. *Sur un bandeau en or avec figures scythes découvert dans un Kourgan de la Russie Méridionale*, — «L'homme préhistorique», 1904, № 9.
- Minns, 1913 — Minns E. H. *Scythians and Greeks*, Cambridge, 1913.
- Molé, 1952 — Molé M. *Le partage du monde dans la tradition iranienne*, — JA, 1952, vol. 240.
- Newell, 1941 — Newell E. T. *The Coinage of the Western Seleucid Mints from Seleucus I to Antiochus III*, New York, 1941 («Numismatic Studies», № 4).
- Nyberg, 1938 — Nyberg H. S. *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938 («Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft», 43).
- Porada, 1948 — Porada E. *Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections*, Washington, 1948.
- Powell, 1938 — Powell J. E. *Lexicon to Herodotus*, Cambridge, 1938.
- Reichelt, 1911 — Reichelt H. *Avesta Reader*, Strassburg, 1911.
- Rostovtzeff, 1922 — Rostovtzeff M. *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922.
- Schroeder, 1938 — Schroeder E. *An Aquamanile and Some Implications*, — «Ars Islamica», vol. V, pt I, Michigan, 1938.
- Sircar, 1972 — Sircar D. C. *Guardians of the Quarters*, — «Religious Life in Ancient India», Calcutta, 1972.
- Szabó, 1971 — Szabó M. *The Celtic Heritage in Hungary*, Budapest, 1971.
- Takats, 1961 — Takats Z. *Emblems and Insignia. Nomads of the Steppe and Far Eastern Civilization*, — EWA, vol. IV, New York, e. a., 1961.
- Thompson, 1933 — Thompson R. S. *The British Museum Excavations*

of Nineveh 1931—1933,— «Annals of Archaeology and Anthropology», Liverpool, 1933, vol. XX.

Venkatasubbiah, 1965 — Venkatasubbiah A. On Indra's Winning of Cows and Waters.— ZDMG, 1965, Bd 115.

Westermarck. 1921 — Westermarck E. The History of Human Marriage. vol. II, London, 1921.

Widengren, 1959 — Widengren G. The Sacred Kingship of Iran.— «The Sacred Kingship. Studies in the History of Religions», Leiden, 1959, (Suppl. to «Numen», vol. IV).

Widengren, 1961 — Widengren G. Eschatology. Iran.— EWA, vol. IV, New York e. a., 1961.

Widengren, 1965 — Widengren G. Die Religionen Irans, Stuttgart, 1965.

Wiseman, 1958 — Wiseman D. J. Götter und Menschen im Rollsiegel Westasiens, Praha, 1958.

Wroth, 1903 — Wroth W. Catalogue of the Coins of Parthia, London, 1903.

Zgusta, 1955 — Zgusta L. Die Personennamen griechischer Städte der Nördlichen Schwarzmeerküste, Praha, 1955.

СОКРАЩЕНИЯ

АО — «Археологические открытия», М.

АСГЭ — «Археологический сборник Государственного Эрмитажа», Л.

ВДИ — «Вестник древней истории», М.

ВИ — «Вопросы истории», М.

ВИИ — «Всеобщая история искусств»

ВФ — «Вопросы философии», М.

ГИМ — Государственный Исторический музей.

ГМИИ — Государственный музей изобразительных искусств.

ДФ — «Древнеиндийская философия».

ЖМНП — «Журнал Министерства народного просвещения», СПб.

ЗОАО — «Записки Одесского археологического общества», Одесса.

ИА АН СССР — Институт археологии Академии наук СССР.

ИАДК — «История и археология древнего Крыма», Киев.

ИАК — «Известия Археологической комиссии», СПб.

ИГАИМК — «Известия Государственной академии истории материальной культуры», Л.

Изв. АН ТаджССР, ООН — «Известия АН ТаджССР, Отделение общественных наук», Душанбе.

ИТУАК — «Известия Таврической ученой архивной комиссии», Симферополь.

КСИА — «Краткие сообщения Института археологии», М.

КСИИМК — «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», М.—Л.

КСИНА — «Краткие сообщения Института народов Азии», М.

КСИС — «Краткие сообщения Института славяноведения».

КСИЭ — «Краткие сообщения Института этнографии», М.

МАР — «Материалы по археологии России».

МИА — «Материалы и исследования по археологии СССР», М.—Л.

МКАЭН — Международный конгресс антропологических и этнографических наук.

МКВ — Международный конгресс востоковедов.

МКИН — Международный конгресс исторических наук.

- НАА — «Народы Азии и Африки», М.
НС — «Нумизматика и сфрагистика», Киев.
ОАК — «Отчеты Археологической комиссии», СПб.
ПИДО — «Проблемы истории докапиталистических обществ», М.
СА — «Советская археология», М.
САИ — «Свод археологических источников», М.
СЭ — «Советская этнография», М.
ТЗС (УЗТГУ) — «Труды по знаковым системам» («Ученые записки Тартуского государственного университета»), Тарту.
Тр. АС — «Труды Археологического съезда».
Тр. ИЭ АН СССР — «Труды Института этнографии АН СССР», М.—Л.
Тр. ТаджАЭ — «Труды Таджикской археологической экспедиции», Л. (М.—Л).
Тр. ХАЭЭ — «Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции», М.
УЗ ЛГУ СИН — «Ученые записки Ленинградского государственного университета, Серия исторических наук», Л.
УЗ ТувНИИЯЛИ — «Ученые записки Тувинского НИИ языка, литературы и истории».
EW — «East and West», Rome.
EWA — «Encyclopedia of World Art», New York, Toronto, London.
ИИ — «Indo-Iranian Journal», s-Gravenhage.
JA — «Journal Asiatique», Paris.
JAOS — «Journal of American Oriental Society», New Haven.
RE — «Realencyclopädie, der classischen Altertumswissenschaft». Stuttgart.
WZKM — «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Wien.
ZDMG — «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», Leipzig.

- Абаев В. И. 14, 18, 62, 63, 65, 67, 76, 88, 145, 185, 187, 188
 Алкман 24, 112
 Акишев К. А. 193, 194
 Анахарсис 158, 160
 Анохин В. А. 167, 168
 Антнох I 126
 Антнох II 126
 Арбак 182, 185
 Ариант 114
 Аристей 24, 192
 Аристотель 47, 51
 Аристофан 90
 Арриан 131
 Артамонов М. И. 10, 27, 29, 41, 89, 93, 96, 108, 110—112, 115, 142, 158, 189
 Арташир II 185
 Аршак I 127
 Аршакиды 125—128, 131, 177
 Атей 154, 164—170, 178, 195
 Ахемениды 162
 Ашшурбанипал 193
- Бартоломе Х. 85
 Бенвенист Э. 25, 27, 66, 185
 Бессонова С. С. 189
 Бидзиля В. И. 36—39, 183
 Блаватский В. Д. 184
 Бларамберг И. П. 135
 Болтенко М. Ф. 49—51, 157, 158, 182
 Бранденштайн В. 66, 182, 183
 Бэйли Г. 180
- Ван Эйк Я. 189
 Вересаев В. В. 90, 187
 Виденгрэн Г. 95—97
 Виноградов Ю. Г. 187
- Гайдукевич В. Ф. 57
 Гарднер П. 125
 Гейзау 106
 Гераклит 188
 Геродот 8, 20, 21, 23, 24, 27—29, 33, 35, 36, 39, 41, 42, 45—47, 51, 56—58, 61, 66, 69, 72—76, 82—84, 87—89, 93, 94, 99—101, 103, 106—111, 113—117, 120—122, 128—130, 134—137, 139, 140, 145—149, 154—165, 180—183, 185, 187—192, 194, 195
 Гершензон-Чегодаева Н. М. 189
 Гесиод 46
 Гигес 94
 Гиппократ см. Псевдо-Гиппократ
 Гиршман Р. 5, 83
 Гомер 188
- Граков Б. Н. 10, 12, 13, 19, 28—30, 34, 41, 55, 84, 108, 114, 115, 136, 138—144, 147, 160, 165, 179, 184, 188, 193, 194
 Грантовский Э. А. 22, 23, 25, 27, 41, 62—68, 70, 75, 137, 143, 145, 146, 148, 149, 152, 160, 180, 181, 184, 186, 194
- Даль В. И. 94, 188
 Дальтон М. О. 124
 Даниленко В. Н. 183
 Дарий I 20, 84, 87, 93, 128, 148
 Дашевская О. Д. 135
 Дебеч Г. Ф. 141
 Диодор 20, 23, 24, 26, 28, 54, 55, 76, 79, 134, 138, 149, 183
 Доватур А. И. 182
 Дьяконов И. М. 186
 Дюмезиль Ж. 23, 24, 27, 64—66, 68—71, 75, 82, 105, 108, 111, 145, 145, 180, 185, 186, 194
- Елизаренкова Т. Я. 15, 107, 119
 Ельницкий Л. А. 13, 25, 180, 182, 185, 187, 188
- Жебелев С. А. 106, 187, 188
 Жуковский В. А. 97
- Згуста Л. 14
 Зеймаль Е. В. 192
 Золотарев А. М. 60, 78, 184
- Иванов В. В. 58, 106, 186
 Иланфирс 42, 87, 93, 102
- Кандавл 94
 Карышковский П. О. 169, 170
 Кир II 128
 Кисляков Н. А. 97, 104
 Клейн Л. С. 192
 Клингер В. П. 41, 45, 46
 Книпович Т. Н. 170
 Кошеленко Г. А. 192
 Кривцова-Гракова О. А. 141
 Кристенсен А. 27, 65—67, 182, 185
 Ксенофонт 91
 Кубланов М. М. 118
 Кузьмина Е. Е. 5, 6, 129, 194
 Курций Руф, Квинт 29, 127, 130, 131
- Латышев В. В. 42, 181, 192
 Лесков А. М. 141
 Лосев А. Ф. 45
 Лукиан 70, 149, 194

- Макаревич М. Л. 25
 Мандельштам А. М. 143, 191
 Манцевич А. П. 116
 Маркс К. 3, 154
 Маршак С. Я. 112
 Мелюкова А. И. 28, 74, 194
 Миллер В. Ф. 14, 19, 28, 41, 56
 Миниз Э. 84
 Мищенко Ф. Г. 28
 Моле М. 72, 82
 Морган П. 83
 Мухитдинов Х. Ю. 190
 Мюлленгоф К. 14
- Николаев В. П. 106
 Нитокрис 94
 Ньюэлл Э. Т. 126, 127
- Палак 134, 148
 Пауэлл Дж. Э. 94
 Петров В. П. 19, 25, 188
 Пиндар 89
 Платон 90, 188
 Плиний Старший 51, 77, 129, 134, 157, 182, 192
 Плутарх 136
 Полиен 68—70, 128, 148, 153, 164
 Помпей Трог 127
 Помпоний Мела 52, 54
 Попова Е. А. 105, 191
 Псевдо-Гиппократ 194
 Птолемей 131
 Пьянков И. В. 180, 193
- Рапопорт Ю. А. 60, 63, 184
 Рос В. 125
 Ростовцев М. И. 9, 10, 14, 23, 30, 31, 34, 36, 60, 93, 95, 96, 182, 184, 188, 191
- Сазанова Н. М. 189
 Сальников А. Г. 170
 Сасаниды 162
 Селевкиды 125, 126
 Семирамида 94
 Сирак 129, 148
 Скил 99, 158
 Софокл 90
 Спарганис 128
- Стефан Византийский 135, 186
 Стефани Л. 52
 Страбон 56, 57, 127, 131, 154
 Струве В. В. 148
- Такац З. 4, 179
 Тереножкин А. И. 140—142, 193
 Толстов С. П. 41
 Толстой И. И. 25, 41, 56, 182
 Томирис 94, 128
 Топоров В. Н. 11, 58, 80, 103, 113, 120, 186
 Тугдамме (Лигдамис) 143
- Уитроу Дж. 11
- Фарнелл Л. Р. 91
 Фасмер М. 14
 Филон Александрийский 50, 51
 Фирдоуси А. 15, 33
 Фирмик Матерн 56, 92, 120
 Флакк, Валерий 22—24, 26, 42, 45, 67—70, 107, 115, 117, 152
 Фрай Р. 162
 Фрейденберг О. М. 123
 Фронтин 148, 150, 153, 164
 Фрэзер Дж. 108
- Хазанов А. М. 51, 64, 70, 73, 111, 146, 156, 157, 159, 160, 180, 181, 186, 192—195
 Харматта Я. 14
 Хатшенсут 189
 Хопкинс Э. 102
- Чехов А. П. 179
 Членова Н. Л. 5
- Шелов Д. Б. 165
 Шредер Э. 50
- Эврипид 90, 188
 Элиан 51
 Эминак 170, 171, 177
 Энгельс Ф. 154
- Юстин 127, 131
- Яценко И. В. 5, 6, 141

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Авкс 46 (см. также Оры)
 Авх 22—24, 41, 43, 67, 68, 139, 152
 Агафирс 22, 25, 40, 43, 117
 Агни 90, 91, 102, 107, 119, 188
 Ажи-Дахака 82
 Аид 89
 Ашахита См. Ардвисура Алахита
- Апи 46, 47, 49, 52, 57, 58, 61—63, 93, 119—122, 174, 175 (см. также Змееногая богиня, Гея)
 Аполлон 121, 122, 125, 126, 185 (см. также Гойтосир)
 Апри 43, 69, 117, 157 (см. также Арпоксай)

- Аракс 25, 48, 49, 56, 174, 183, 184
 Аргимпаса 57, 121, 122, 185, 188, 190
 (см. также Афродита)
 Аргонавты 32
 Ардвисура Анахита 46, 101, 185
 Арей 113, 121, 122, 153
 Армаити 46 (см. также Спендармат)
 Арпоксай 20, 40, 41, 43, 62, 63, 65, 68,
 69, 117, 120, 121, 157, 176, 185
 Артмипаса 122 (см. также Аргм-
 паса)
 Арфаксад 182, 185
 Атар 188
 Афродита 57, 121, 122, 185, 188, 190
 (см. также Аргимпаса)
 Ахура Мазда 50, 60, 83, 84, 185

 Борисфен 20, 24, 40, 43, 44, 46, 47, 49,
 174, 183—185

 Вайшванара 178
 Варуна 119
 Вегерд 77, 187
 Веста 93, 188, 190
 Вишну 119

 Гайомард 50, 51
 Гелиос 56
 Гелон 22, 40, 43, 117
 Гера 89
 Геракл 19, 21, 22, 24, 36, 38—41, 43,
 44, 48, 49, 54—58, 61, 62, 74, 77,
 82, 100, 106, 117, 121, 122, 140,
 161, 155, 167—170, 182—184 (см.
 также Таргитай)
 Гернон 21, 56, 82, 184
 Геркулес 52 (см. также Геракл, Тар-
 гитай)
 Гестия 87—94, 102, 103, 106, 107, 120,
 121, 163, 174, 187, 188, 190 (см.
 также Табити)
 Гефест 91
 Гей 42, 46, 47, 57, 121 (см. также
 Апи)
 Гойтосир 121, 122 (см. также Апол-
 лон, Ойтосир)

 Даралс 22, 41, 43, 68, 69
 Датий 22
 Деметра 89
 Диоскуры 77
 Донбетры 184
 Дрваспа 68

 Ехидна 25, 40, 43, 48, 52, 53, 56 (см.
 также Змееногая богиня)
 Зевс 20, 23, 24, 40—44, 46—50, 53—55,
 79, 87, 89, 93, 102, 121, 161, 185,
 188 (см. также Папай)

 Змееногая богиня 19, 21—24, 33, 40,
 43—45, 47, 50, 52, 53, 55—57,
 79, 106 (см. также Апи, Ехидна)

 Индра 57, 83, 102, 119, 122
 Иннина 101
 Иштар 143
 Йима (Йама) 123

 Кабиры 51
 Карпо 46 (см. также Оры)
 Кекроп 53
 Колакс 22—24, 40—43, 45, 57—69,
 107, 117, 161 (см. также Колак-
 сай)
 Колаксай 20, 21, 24, 26, 27, 40, 43, 52,
 62, 63, 65, 69, 71, 72, 100, 104, 107,
 108, 110—113, 115—118, 120, 121,
 161, 164, 176, 177, 182, 185 (см.
 также Колаксе)
 Кронос 89

 Липоксай 20, 26, 27, 40, 41, 43, 62,
 57—69, 78, 117, 120, 121, 157, 176,
 185

 Митра (Мифра) 184, 185

 Нап 24, 40, 43, 134, 161, 183
 Наф 187
 Нитоксай 182

 Ойтосир 122, 184, 185 (см. также Гой-
 тосир)
 Орион 128
 Ора (Оры) 22, 40, 43—47

 Пал 24, 40, 43, 118, 134, 161, 183
 Папай 42, 44, 46, 49, 50, 58, 61—63,
 93, 102, 115, 119—122, 161, 174,
 175 (см. также Зевс, Юпитер)
 Перс 22
 Посейдон 89

 Ра 189
 Рея 89
 Рустам 33

 Сим 182
 Скиф 20, 22, 25, 36, 40, 43, 54, 55, 79,
 161, 183
 Сохраб 33
 Спендармат 50 (см. также Армаити)

 Табити 87—89, 91—94, 100—102, 104,
 106—108, 116, 119—122, 174, 176,
 187, 188, 190 (см. также Гестия)
 Тагнамсад 122, 123, 139
 Таз 187
 Талло 46 (см. также Оры)

Таргитай 19, 20, 40, 41, 43, 44, 52,
54—58, 51—63, 65, 67, 70, 72, 77,
81—86, 100, 107, 113, 115—117,
119—122, 124, 127, 128, 152, 161,
164—168, 170, 175, 176, 181, 182,
184, 185, 191 (см. также Геракл,
Геркулес)
Таргутай 182
Тахма Урупа 185
Тезей 32
Техмине 33
Тидр 117
Траетаона 73, 81—86, 115, 128 (см.
также Феридун)
Трита 82, 83, 86

Уран 44

Фарн 190
Феридун 33, 72, 73, 82, 86, 115 (см.
также Траетаона)

Хайк 128
Хушенг 65, 77, 185, 187

Эрихтоний 53
Ээт 22

Юпитер 22, 23, 40—44, 47, 54, 161
(см. также Зевс, Папай)

Язон 117

УКАЗАТЕЛЬ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ

Аджигол, могильник 150
Александропольский курган 125
Амударьинский клад 124, 125, 130
Аржан, курган 193
Ахские гробницы 128

Бесшатыр, могильник 194
Бишкентские курганы 191
Близница Большая, курган 184
Близница Слоновская, курган 175

Воронежские курганы см. Частые
курганы

Гайманова могила, курган 9, 36—39,
58, 61, 75, 115, 127, 177, 182, 183
Гермесов курган 118, 177

Карагодеуашх, курган 9, 37, 44, 59—
51, 63, 175, 191
Келермесские курганы 173
Керменчик («Неаполь скифский»), го-
родище и некрополь 13, 83, 128,
135, 151—153, 175, 194
Керченская гробница 1837 г. 191
Куль-оба, курган 9, 10, 32, 34—37, 52,
59, 95, 100, 116, 125, 152, 174—
177, 183

Лабинская станица, комплекс золо-
тых бляшек (случайная находка)
52
Лысая гора, курган (случайные рас-
копки) 44, 84, 115, 175

Мелитопольский курган 189
Мерджаны, курган (случайные рас-
копки) 9, 106
Мордвиновский Первый курган 189
«Неаполь скифский» см. Керменчик
Никопольский могильник 149
Носаки, курганы 189

Патиниотти, курган 59, 175
Петуховка, могильник 150

Рогачик Верхний, курган 189

Сахновский курган 95, 99, 100, 115,
116, 152, 176, 177, 182

«Скила перстень» (случайная наход-
ка) 99, 176, 191
Солоха, курган 9, 116, 117, 177, 184

Уйгарак, могильник 129, 194

Херсонес, город и некрополь 52, 184

Цимбалка Большая, курган 174

Чайка, городище 105, 106, 176, 191
Частые курганы (Воронежские) 9,
30—34, 127, 177, 182, 183
Чертомлык, курган 9, 52, 53, 95, 176
Чмырева могила, курган 37, 59, 118,
175, 177

SUMMARY

D. S. Rayevsky

ESSAYS ON IDEOLOGY OF SCYTHIAN AND SAKA TRIBES. ATTEMPT OF RECONSTRUCTION OF SCYTHIAN MYTHOLOGY

The ideology of the peoples that inhabited the steppe-belt of Eurasia in the first millennium B. C. has not been studied thoroughly enough. This is due to the scarcity and character of the extant sources. In order to reconstruct the religious and mythological ideas and notions of these peoples, animal style monuments are being studied as a rule, which, undoubtedly, have a religious meaning. However, the range of the offered interpretations of the semantics of these monuments demonstrates to some extent an arbitrary and groundless nature of these interpretations. Hence, it is not the animal style monuments that at this stage form the foundation for the reconstruction of the mythology of the steppe-belt peoples, but on the contrary, the reconstruction of this mythology on the basis of studying other sources that may enable us to comprehend the semantics of animal style.

The data necessary for this reconstruction are most fully represented in Pontic Scythia. They can be taken in the works by ancient authors containing short summaries of Scythian myths, often distorted or fragmentary, and in an analysis of the content of anthropomorphous compositions, adorning various artifacts, made by both Greek and local masters and found during the archaeological study of Scythia. The author of the book disputes the widespread view that a majority of these compositions contain genre scenes of Scythian life, and interprets them as illustrations to Scythian myths or as reproductions of Scythian religious rituals. The fact that the Scythians belonged to the peoples of the Iranian language group makes it possible to draw the data about myths and beliefs of other peoples of the Indo-Iranian world, which were better preserved thanks to the existence of the written languages of these peoples, in order to interpret the ancient and pictorial records of Scythian mythology.

The book attempts to reconstruct, on the basis of the sources mentioned, mythological ideas of the Scythians in the areas north of the Black Sea as a whole system; it also examines the questi-

ons of how these ideas were projected to various spheres of socio-political ideology. The legend about the origin of the Scythians presented in different versions and with varying degree of completeness by Herodotus (IV, 5—7, 8—10), Diodorus (II, 43), Valerius Flaccus (Arg., VI, 48—68 and 621—656) and in an epigraphic source (IG, XIV, 1293A, ll. 94—97) is most thoroughly analysed. Contrary to a majority of scholars interpreting this legend as one about the origin of various Scythian tribes or numerous peoples in areas north of the Black Sea (B. N. Grakov, M. I. Artamonov, E. Benveniste, and others) or about the formation of the ternary social organisation of Scythian society (G. Dumézil, M. Molé, E. A. Grantovsky), the author asserts that it has a much wider meaning. In his opinion, this legend is the central cosmogonic myth of Scythian mythology. According to Scythian cosmogony, reflected in this legend, the initial stage of the formation of the Universe was the conjugal union between the celestial god Papaïos and goddess Api, the latter having been an embodiment of the lower, chthonic world, a personification of the water elements and life-giving earth. Targitaos, born of this union, was the first man and the god, who personified the middle zone of the Cosmos, the material world, the world of human beings. His birth signified the establishment of cosmic order, a three-tier organisation of the Universe. Horizontally, the model of the organisation of the world was a rectangular figure with equal sides, similar to the ancient Indian idea of the four «guardians of the world» and elaborating Herodotus' data about the configuration of Scythia (Herod., IV, 101).

The next stage in Scythian cosmogony is the struggle waged by Targitaos against various chthonic monsters. Then, according to Scythian mythology, Targitaos marries his mother (the motif of initial incest, typical of Iranian mythology) and produces an offspring — three sons: Kolaxais, Arpoxais and Lipoxais, incarnations of the three zones of the material world — the sun (sky), the depth of water (earth) and the mountain as an equivalent of the world tree. This fact is reflected in their names. The birth of these brothers completes the process of the formation of the well-organised Cosmos. In this myth is reflected the model of the world typical of Scythian mythology, which is realised in the various spheres of the social and political organisation of Scythian society. The division of the Scythians into three estates (castes): the paralats (military aristocracy, including the kings) who were put by the will of God at the head of society; the auchats (priests), and the catiars and traspies (plain land tillers and cattle-breeders), originating from the three sons of Targitaos, should be regarded as related to the idea of a three-tier structure of the Universe. Other realisations of this model are the institution of triregnum and a ternary organisation of the corporation of fortune-tellers.

Two parallel trends can be traced in Scythian mythology,

which are very close to each other in their cosmological parts, but different in those which are connected with the subject of social stratification. The distinction is manifested in the use of two systems of social terminology (one was preserved by Herodotus, the other by Diodorus) and in a description of the sacral trial which the three brothers had to pass and which was to decide who of them deserved to rule the Scythians. The author connects one of these traditions with the nomadic tribes of the so-called Royal Scythians, who came from the East, beyond the Volga, while the second is related to the tribes that lived in the areas north of the Black Sea, and were the remnants of the pre-Scythian Cimmerian tribes conquered by the Royal Scythians. These mythological traditions were close to each other, which means that both these groups were ethnically close too, and corroborates the opinion of a number of scholars that the Cimmerians belonged to the Iranian-language group. In the author's view, the Scythians known to the ancient world in historical time should be regarded as a uniform ethnos that took shape as a result of the merging of these two components.

The book devotes much attention to an analysis of the cult of Tabiti who, according to Herodotus (IV, 59), was the supreme goddess of the Scythians. The author says she was the goddess of the fire in all its manifestations, and not only the goddess of the hearth. Fire in Scythian mythology, in accordance with an Indo-Iranian tradition, was identical with each part of the Universe, separately and together. An incarnation of Goddess Tabiti as this triunity was three golden inflammable objects that had fallen from the skies, according to a Scythian myth, and got into the hands of Kolaxais. The fact that the Scythian king Idanthyrsus, in a message to Darius, called Tabiti «the Queen of the Scythians» (Herod., IV, 127) testifies, in the author's view, to the existence in Scythia of the «wedding» of the king to that goddess.

This ritual was widely depicted on different Scythian objects and is interpreted as the initiation of the king to the supreme god of the Scythians. It was this ritual that was the main part of an annual Scythian religious festival (Herod., IV, 7). The festival was connected with the solar nature of the Scythian king which originated from the mythical first king of the Scythians — Kolaxais (cosmologically, it was the personification of the Sun) and with calendar rituals. Certain customs connected with that festival and the data supplied by Valerius Flaccus (Arg., VI, 638) make it possible to assume that among the subjects of Scythian mythology there was one of the assassination of Targitaos' younger son by his two brothers, which was depicted on Scythian artifacts. The venue of the Scythian annual festival was, most probably, Exampaïos, the cult centre for all Scythians (Herod., IV, 52, and 81), regarded also as the centre of the Universe, a place having a maximum of sacral features.

The book contains a special section analysing the elements which bring the reconstructed Scythian mythology closer to myths and rituals of the ancient peoples of Central Asia, and first and foremost, the Saka tribes. This affinity can be seen in the Saka tribes having similar social terminology as that contained in Scythian myths, in the similarity of sacred attributes of the estates (castes) and in the institution of triregnum existing among these tribes. The motif contained in one of the versions of the Scythian legend is most probably depicted on Parthian coins. All these coincidences testify to a considerable cultural and, what is quite possible, ethnic affinity of the Pontic Scythians to the Central Asian Saka tribes.

A system of three estates (castes) reflected in the Scythian myth existed throughout the entire history of Scythia, and the Scythians accepted the evolution of their society through that system. Thus, the structure of the necropolis in the capital of the late Scythian kingdom in the Crimea accords with that system. Its burial sites can be divided into three groups. The king and representatives of military aristocracy were buried in the mausoleum. Plain people were buried in the ground sepulchres. Burial vaults hewn in the rocks, judging by pictures on religious and mythological themes, belonged to priests.

A section in the book is devoted to an analysis of the interpretations of king's power in Scythia as an institution of divine origin. This interpretation is reflected in the myths about kings as descendants of gods, in the ritual of the king's deification through a sacral wedding, in pictures of investiture scenes on cult vessels and coins. In the course of the transformation of the political organisation in Scythia, which was going on in the 4th century B. C., scythian kings turned for support in establishing a new order to the same myths which previously sanctified traditional ancient institutions.

The reconstruction of the Scythian mythological system attempted by the book is, of course, incomplete and tentative in many respects. But already now it permits to explain many data of ancient authors about the beliefs and customs of the Scythians and interpret many pictures on religious themes. This reconstruction gives an idea about the Scythian model of the world and makes it possible to interpret the phenomena and facts of the material and spiritual culture of the Scythians, and partly of some other peoples of the Eurasian steppe-belt.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Глава I. Скифская генеалогическая легенда	19
Дополнение I. Таргитай и Траетаона	81
Глава II. «Гестия, царица скифов»	87
Дополнение II. Скифский религиозный праздник и судьба Коласая	110
Глава III. К реконструкции скифо-сакской религиозно-мифологической системы	119
1. О скифской модели мира	119
2. Скифская мифология и саки Средней Азии	123
Глава IV. Некоторые вопросы истории скифов в свете изучения скифской мифологии	133
1. Скифы, саки и киммерийцы	133
2. О сословно-кастовой стратификации скифского общества	145
3. Царская власть в Скифии — традиция и практика	161
Заключение	172
Примечания	179
Библиография	196
Сокращения	206
Именной указатель	208
Мифологический указатель	209
Указатель археологических памятников	211
Summary	212

Дмитрий Сергеевич Раевский

ОЧЕРКИ ИДЕОЛОГИИ СКИФО-САКСКИХ ПЛЕМЕН Опыт реконструкции скифской мифологии

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редактор *Я. Б. Гейшери*. Младший редактор *С. П. Какачкиашвили*.
Художник *М. В. Горелик*. Художественный редактор *И. Р. Бескин*.
Технический редактор *М. В. Погоскина*. Корректор *Д. Я. Броун*.

Сдано в набор 23/XI 1976 г. Подписано к печати 1/II 1977 г. А-11603. Формат 60×90¹/₁₆.
Бум. № 1. Печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 15,73. Тираж 4000 экз. Изд. № 3907. Зак. 837
Цена 1 р. 57 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К-45, ул. Жданова 12/1

3-я типография издательства «Наука»
Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

Цена 1 р. 57 к.