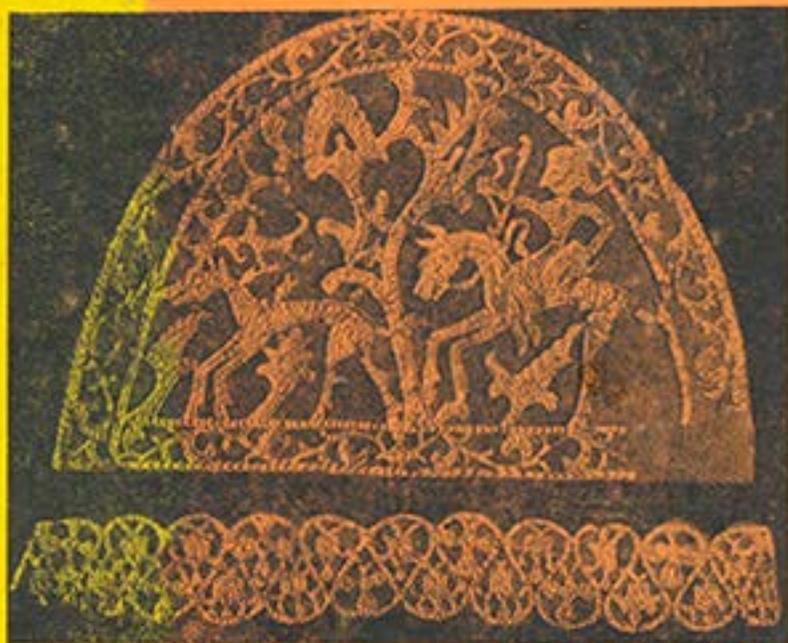




С.С. БЕССОНОВА

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ



АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

С. С. БЕССОНОВА

РЕЛИГИОЗНЫЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
СКИФОВ

КНЕВ
НАУКОВА ДУМКА
1983

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

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

Ответственный редактор А. С. Руслева

Рецензенты Д. С. Раевский, Е. В. Черненко

Категория литературы
о социальных проблемам
в зарубежных странах,
археологии и документалистике

0507000000-213
М221 (04)-83 62-82

Издательство «Наукова думка», 1983

ВВЕДЕНИЕ

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

Как древнейшая и наиболее удаленная от базиса форма идеологической надстройки религия была «фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных... Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил» [4, с. 328—329].

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

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

Ираноязычные скифы доказано лингвистами еще в прошлом столетии (Ф. Мюллер, К. Мюллергоф, В. Ф. Миллер), что позволяет сравнивать религию скифов с древней религией иранских племен, отраженной в Авесте, древнеиндийской религией Вед [385], а также религией предков осетин, оставшихся нартский эпос [232; 233]. Эти и последующие исследования лингвистов [478; 469; 425] придали скифологии более надежные основания. Особенно велико значение работ В. И. Абаева, собравшего обширный сравнительно-исторический материал и восстановившего на основе современного осетинского языка древнюю грамматику и словарный состав этого североиранского языка, родственного скифскому [5; 7].

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

они могут служить источниками для исследования различных религиозных представлений.

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

* В работе использованы следующие издания: Ригведа [122], Актараведа [37], Упанишад [343], Грхья-сутры [177], Авеста [81; 43; 44; 68]; отрывки из Буддахины и Декарда приведены по: [302; 442].

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

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

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

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

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

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

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

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

* В основном эту точку зрения развивал О. Н. Трубачев, который пытается выделить скифском этническом массиве реликты индрийского языка, присущего, по его мнению определенной части Скифии, так называемым Старой Скифии, а также некоторым соседним племенам, в частности таврам [10 с. 117—118].

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

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

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

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

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

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

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

После возвращения из Передней Азии скифы какое-то время обитали на Северном Кавказе и в Прикубанье [79, с. 24—25, 70—84; 237], а затем утвердили свое господство в степях Северного Причерноморья. Местное население, покоренное скифами, в большинстве своем также было ираноязычным, что способствовало быстрой даусторней ассимиляции в материальной культуре и идеологии. Это хорошо прослеживается в погребальном обряде, производстве керамики, украшениях. Общественный строй Скифии можно характеризовать как раннеклассовое общество с рабовладельческой тенденцией, в котором четко выделялись основные сословия [324, с. 3—26]. Возникновение государства у скифов относится ко времени переднеазиатских походов [319, с. 49; 36, т. 2, с. 44].

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

Данная теория создана в основном на

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

Ж. Дюмезиль возвращался к скифской проблематике в течение многих лет [400; 404; 406; 407; 409], его взгляды на социальную структуру скифского общества изменялись [272, с. 65—70]. В конечном итоге он пришел к выводу, что скифов разделение на три сословия был символическим, «идеальным».

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

Параллельно с изучением скифской мифологии и социальной структуры шло изучение артаского эпоса. Вслед за В. Ф. Миллером, доказавшим близкое генетическое родство не только осетинского и скифо-сарматских языков, но и их эпосов [232, 233], углубленное его изучение в полном объеме продолжили Ж. Дюмезиль [401; 404; 409; 119], В. И. Аббаев [4; 5; 8], Е. М. М. Летипский [221] и др.

Ж. Дюмезиль [119, с. 58—67, 257; 259] выделял новые скифо-осетинские мифологические параллели. При исследовании древнего осетинского эпоса и выявлены четкие следы трехчастности индоевропейской идеологии [44 р. 439—575; 119, с. 153—253]. Одна подобной социальной структуры в с

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ЛЕГЕНДА
О ПРОИСХОЖДЕНИИ
СКИФОВ

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

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

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

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

По исследованию этих преданий имеется обширная литература. Наиболее значительными являются работы В. Али [381], А. Кристенсена [392], Ж. Дюмезия [400; 406; 407], М. Моде [442], В. Брандштатера [386], М. И. Артамонова [29, 30], Б. И. Гракова [94], С. А. Жебелева [127], М. Ф. Болотина [62, 63], Э. А. Грантовского [97], В. П. Петрова и М. Л. Макаревича [253], Д. С. Раевского [272].

Детальный анализ всех аспектов легенды не входит в задачу данного исследования, так как ряд вопросов социального и этнического плана довольно исчерпывающе освещен в указанной выше литературе. Легенда рассматривается прежде всего как источник для определения религиозных воззрений скифов. Много в этом плане сделал Д. С. Раевский [272], собравший и рассмотревший все варианты вместе и их фрагменты как источник для реконструкции скифской мифологии. Применение структурно-типологического метода позволило Д. С. Раевскому сопоставить разнородный материал и выявить суть каждой из версий, степень их сходства и причины расхождений, а также семантику каждого персонажа. Как справедливо заключает исследователь, перед нами — не случайный набор эпизодов и сюжетов, а центральный, концептуальный миф скифской идеологии [272, с. 791*].

* Попытка реконструкция на основе разнородного материала единого мифа, точнее, методики его реконструкции, предпринята Д. С. Раевским, вызывает, однако, возражение. Если разделять текстов на генеалогическо-гипотезы для сравнительно-семантического

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Если исходить из гипотезы об идиоарийском этносе как более древнем по сравнению с иранским, то может представлять интерес сопоставление имени Таргитая с именем мегалита Таргатаю из рассказа Полиена [63, с. 42; 124, с. 65; 469, С. 54], которое О. Н. Трубачев трактует как идиоарийское [341, с. 60].

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

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

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

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

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

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

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

Отсутствие жены у Таргитая можно объяснить двояко. Упоминание женских предков вовсе не обязательно в генеалогиях обществ с патриархальным счетом родства. Тем более упоминание супруги

первого человека (если она вообще была) в легенде, главный акцент в которой сделан на происхождение социально-политического строя общества. Возможно и иное объяснение — характерное для архаических мифов чудесное рождение потомков отцом без участия матери. Так, в египетском нартовском эпосе, генеалогические легенды которого близки скифским [5, с. 242], подчеркивается рождение героев одним отцом. В одном из преданий* сыновья старейшего норта Урхарга — «Волка» [5, с. 49], положившие начало роду нартов, близнецы Ахсар и Ахсартга рождаются из семени отца без участия матери [222, с. 69]. Рождение героя на скалы, оплодотворенной отцом (хурритский Илликумун, нартский Сослан, сын Митры и т. д.), считается хуррито-кавказским или скифо-пранским мифологическим мотивом [224, с. 86—87]. К патриархальным относится мотив чудесного рождения героя из тела отца: рождение Батрада, сына норта Хамына, Тешубы, сына Кумарби [222, с. 72; 224, с. 86]; Кай Силахна, сына Кай Уси (Яшт, XIX, 54—63) и др. Не менее характерно чудесное рождение потомков одиноким отцом в космогонических мифах: у скандинавского великана Имира (лингвистическая параллель индонезийского Ийми-Ими), «дочка и сын возникли под мышкой, нога же с ногой шестиглавого сына турсу родились» [313, «Речи Вафрудира», 33]. Из тела принесенного в жертву Гаймарда, пробраза человека, была сотворена первая человеческая пара [392, в. 1, р. 252, 110—112].

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

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

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

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

* Такая же «укороченная» генеалогия характерна и для авестийской мифологии, отраженной в Яштах. В древнейшем из них (Фраверди-Яшт), посвященном Фраваши, мифические царей возглавляет Ияма. Здесь же упоминается (Яшт, XIII, 87) Гай-Мартаана (Гаймард), который первым слышал мысли и учения Ахура-Маады и из которого (Ахура-Мада) созидала ... семья иранских земель» [112, с. 345]. Оба эти образа относятся к наиболее архаичным в иранской мифологии. В более поздних Яштах (и в том же Фраверди-Яште) как первый царь фигурирует Хаосьянх, за которым следует династия Ахеменидов (Яшт, V, 2; IX, 3; XIII, 137, XV, 7, 9;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

разернутые эпипеты — «светлейший среди рожденных», «солнечноподобный среди людей» (Исна, 9,5) — указывают на его солнечную природу. В авестийской традиции Йима выступает как первый обоготворенный человек, царь золотого века, когда люди и животные были бессмертными (Видевдат, II). Но в основном он был известен как первый царь, избранный Ахура-Маздой быть защитником, охранителем и надсмотрщиком телесного, смертного мира (Видевдат, II, 24, 25), т. е. посредником между богами и людьми, согласно иранской концепции царской власти. Выразительна его роль как демиурга в культурного героя. Ахура-Мазда передал ему магические золотые предметы, с помощью которых Йима трижды расширил границы земли (Видевдат, II, 10—11). Он устроил вару — квадратное в плане поселение, куда перенес семена всего живого и тем самым спас жизнь на земле во время суровой зимы. Согласно позднейшей традиции он — владетель всех магических предметов [392, ч. 2, р. 128—133], в том числе золотого сошника, которым он впервые взрвал землю [222, с. 50]. Осетинский Сослан, по некоторым вариантам, также получил от богов семена полезных злаков, плуг и другие орудия земледелия [40, с. 50]. Три сокровища нартов были известны как «сокровища Сослана».

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

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

Далее, упомянутые герои действуют в основном не силой, а магическими средствами. Колаксай также получает преимущество благодаря чудесному знанию, а не физической силе, как, например, его типологический двойник Скиф в «аллианской» версии*. Типологическое сходство образов Йимы и Колаксы** определяется также на основе их роли в повогоднем празднестве, с которым, как можно считать уже надежно установленным, связан миф о Колаксе.

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

* Черты богатырства были и в образах Колаксы (Val. Fl., VI, 48—60) и Сослана, что было неизбежно в героическую эпоху, но все главные подвиги нартов, например, совершил не Сослан, а Батрадз.

** Особено показательно, что это сходство устанавливается совпадением ряда признаков скифской легенды и II фарагара Видевдаты, который признается сейчас одним из древнейших фрагментов доэоарийского эпоса [192, с. 114].

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

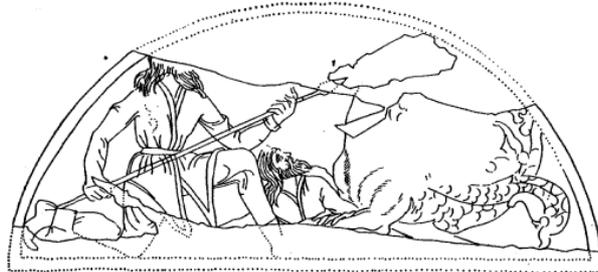


Fig. 1. Поединок героя и чудовища. Гайманова Могила.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Сомнение вызывает, однако, исходный момент этой реконструкции —

* Собственно, даров было четыре: «плуг ярмо, секира и чаша. Но, как убедительно доказал Э. Бенвенист, плуг и ярмо могли обозначать одно целое [383, р. 533].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Лук являлся символом военного сословия в эпоху, когда колесницы и всадники были основной боевой силой. И как таковой в индоиранском мире он был одной из insignий царской власти. Это — символ царя-победителя, символ военного могущества вообще, о чем свидетельствуют изображения Дария I с луком в сцене триумфа над поверженным врагом [463, Taf. 1, 2, 3, 5, 7, 51; 431, табл. I, 15—17].

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

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

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

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

В ритуально-мифологическом плане скифского искусства отдавалось предпочтение действию с луком, как оружию

* Ссылка Д. С. Раевского на гаймаповскую чашу северна (см. ниже).

* Согласно древним представлениям всякий дар заключал в себе частицу дарителя [194, с. 2]. Скифские дары тоже могли содержать частицу божества, и поэтому им воздавали почести, как богам [414, p. 245; 106, с. 169].

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

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

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

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

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

* Такова же примерно судьба двух вариантов предания о сыновьях Феридуна: широко известной эллиптической традиции, отраженной у Фирдоуси, и жреческой версии Бухадихина и Денкара о происхождении Слова сыновьям Фретона и установлении «закона арийцев» [442, р. 456—457].

Глава II

СКИФСКИЕ БОЖЕСТВА

Геродот характеризует скифскую религию следующим образом: «Скифы почитают только следующих богов: прежде всего — Гестию, затем Зевса и Гею (Гея у них считается сунутой Зевса); после них — Аполлона и Афродиту Пособию, Геракла и Арея. Этих богов признают все скифы, а так называемые парские скифы приносят жертвы еще и Посейдону. На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс (и, по моему, совершенно правильно) — Панай, Гея-Ани, Аполлон — Гойтосер, Афродита Небесная — Аргимнаса, Посейдон — Тагимасад» (Герод., IV, 59).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Аналогия есть в древнеиндийском эпосе Махабхарата. Это дочь солнца Тапати, которую Ж. Дюмезиль по функциональному сходству составляет с героиней оетинского нартего эпоса Адирухе [13, с. 229].

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

Очаг как источник огня (жизни) был местом почитания предков, возглавляемых, однако, не Гестией, а божественным «отцом семейства» — Зевсом Отеческим, у которого искали покровительства. В коровских гимнах он упоминается с эпитетом *ἑφῆστιος* и *ἀνεστῆτος* [454, S. 2610]. Общественная роль культа Гестии во времена Геродота была выражена довольно отчетливо [417, р. 238].

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

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

с. 120]. Античные авторы — Ксенофонт, Диодор (Diod., I, 94) — определяли почитание персами огня как почитание Гестии. Интересен контекст этого сообщения у Ксенофонта: «Персы молятся отеческой Гестии и Зевсу отеческому и другим богам» (Киропедия, VI, 1, 1); «Кир прежде почитл жертвами Гестию, потом Зевса царского» (VII, 5, 43); «Кир приносит жертвы вначале Зевсу царскому, затем другим богам» (I, 3, 27). Здесь Гестия не предстает как высшее божество. Речь идет об обычном в индоевропейской традиции упоминании огня в начале или в конце ритуала [436, с. 63; 408, р. 317—318]. Геродот упоминает о поклонении огню как одной из обожествленных стихий, причем при перечислении огонь назван пятым по счету (Herod., I, 137).

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

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

Черты древнего божества огня ярко представлены в культе ведического

Агни — великого божества, равного по числу другим богам, первого жреца (Ригведа, VI, 9), хранителя священного знания, посредника между богами и людьми. В традиционной классификации ведических богов он занимает главное место среди божеств, относящихся к земной сфере [122, с. 44; 65, с. 34], и в то же время он присутствует на небе, в водах. Тройственность — «три головы», «тот же свет» и т. д. — характерна для него черта (Ригведа, X, 45). В культовой практике почитание Агни — это в основном почитание огня жертвенного алтаря. Большая огненная жертва «агништом» относилась к числу централизованных ритуалов [432, р. 346]. Значительная роль Агни в культовой практике объясняется прежде всего исключительно большим значением жертвоприношений в ведийской религии. Такие его качества, как абстрактность и вездесущность, способствовали возникновению теософских концепций об огне как основе мироздания, что отразилось в поздних гимнах Ригведы и в других сочинениях [336, с. 35]. Хотя Агни и стоит «во главе» и имеет эпитеты «царь над вишнями»* (Ригведа, II, 2, 3), он никогда не выступает как глава пантеона, «царь богов».

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

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

* «Виши» — *vīśas* — дом, семья, род, племя, подаваемые пары и люди вообще [231, с. 51]. Этот эпитет, следовательно, тождествен эпитету Табяти — «царица скифов».

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

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

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

Таким образом, сущность скифской Гестии не проясняется полностью ни при сравнении с индоиранскими богами (разница полов), ни с божествами типа Гестии и Весты (положение в пантеоне) или Ариины (имя скифской богини и паличие в пантеоне Аргимпасы, более близкого аналога божеств типа Ариины).

Обратимся снова к анализу сведений Геродота о культуре Табяти и к археологическим свидетельствам о почитании огня скифами.

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

Скифские святилища огня неизвестны. Следы почитания огня очага или алтаря обнаружены на Намском городище [95, с. 63], а также на поселении

скифского времени в Лесостепи [366, с. 194—195; 367, с. 205—233].

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

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

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

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

Огнь Гестии в афинском принае и очаг Весты в Риме считались премирными дренего царского очага, храм Весты находился рядом с царским дворцом [412, в. 5, p. 347—350; 413, p. 200—206].

В древнехеттских ритуальных текстах о культе огня, имеющего индоевропейскую основу, упоминаются поклонения обожаемому Трону и Очагу, причем поддержание огня в очаге заменяет благополучие страны и связано с сохранением родовой и государственной традиций, т. е. с соблюдением завещания царя [134, с. 266—268]. Но несомненно их теснейшая связь с личностью царя, а через него — с представлениями о благополучии всего народа. Это характерная черта комплекса сакральных царей или культа воцарей, в котором царь — физический носитель безопасности и благополучия всего народа, и в первую очередь плодородия земли.

Связь Табити-Гестии с царским очагом и личностью царя ясно проступает в рассказе Геродота о клятвах «царскими гестиями» (Herod., IV, 63). Нет достаточных оснований видеть в «царских гестиях» священные золотые предметы, упавшие с неба [127, с. 33], а тем более воплощение самой богини [272, с. 106—109].

Поскольку Геродот специально не оговаривает значение термина «гестии», то его следует понимать в его исконном, привычном для современников Геродота значении: клятвы очагом (жертвенником, алтарем) или его божествами. Так понимали это место В. Ф. Миллер и Ж. Дюмеэль, сравнивавшие скифскую клятву со священной клятвой осетин [233, с. 205; 119, с. 37], а также спещалисты-филологи, обычно переводящие это словосочетание как «божествами царского очага» [111, с. 674].* В этой связи интересно привести рассказ Геродота об основании македонской династии Пердиккой: он трижды зачерпнул ме-

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

Почему «гестий» несколько? Вряд ли это было «множество связанных очагов» [366, с. 194] или множество родовых очагов, объединенных в политическом и религиозном смысле очагом царским. Речь идет о совершенно конкретных объектах почитания. Множественность «гестий», на наш взгляд, лучше всего согласуется с представлениями о родовых божествах — охранителях очага [323]*, которые отождествлялись с ним.

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

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

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

* Сходное толкование предложил Б. Н. Граков [96а, с. 86] по аналогии с несколькими «видами домашнего очага» в древнегреческой религии. Ср. с клятвой древних греков, где πατρῶν ἑστίαν означает «очагом отчего дома» [111, с. 674].

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

В последнее время одной из основ скифской концепции царской власти как богоданного института признается священникский брак, как необходимое условие получения власти царем [272, с. 104, 161—162; 216].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Что же касается так называемых сцен приобщения богине в изобразительном искусстве, то в них вряд ли можно видеть Табиту, вопреки мнению ряда исследователей [92, с. 20—21; 367, с. 194; 272, с. 95 и сл.]. Этому предположению препятствует, прежде всего, слабо выраженная антропоморфность божества огня, в особенности пидионраских. Даже в античных религиях, с их развитым антропоморфизмом, Гестия и Веста почти не фигурируют в мифологии и в культовом искусстве. В скифском культовом искусстве в сценах приобщения известно одно антропоморфное божество, в основу иконографии которого была положена иконография античной Афродиты (см. ниже). Божество это может быть отождествлено с полу-восточной Афродитой-Аргимпасой, первым божеством, антропоморфный облик которого в скифском искусстве появился еще в VII в. до н. э. и которое скорее всего и было покровительницей царя.

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

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

* Ср. дочь солнца Танаит в Махабхарате.

** Например, в ритуале франского Поурца было несколько центральных действующих лиц, одно из которых изображало царя — Солнце, а другое (и с ним отождествлялся царь) — героя Траэтову, побеждающего дракона, убиваю солнечного героя Йяма и вступающего в брак с освобожденными женами дракона [472, р. 252—253].

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

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

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

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

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

* Ср.: в индийской мифологии «*апасарас*» — водные нимфы, живущие на деревьях.

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

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

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

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

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

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

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

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

* О ее соответствии греческой Themis см.: Литвинский В. А. Полярная космология (ошт реконструкция). — Страны и народы Востока, 1975, вып. 16, с. 254.

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

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

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

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

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

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

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

Особый интерес представляет сопоставление культов Афродиты-Аргимпасы и Афродиты-Анатуры, почитавшейся в азиатской части Боспора с VI в. до н. э. [351, с. 136 и сл.]. С первой половины IV в. до н. э. засвидетельствован культовый эпитет этого божества — Урания [КБН, № 974, 972]. В одной из надписей IV в. до н. э. Афродита имеет уже двойной эпитет — Урания, владычица Анатуры [КБН, № 1111]. Характерно, что все три надписи IV в. до н. э. происходят с Таманского п-ова. Пять надписей IV в. до н. э., найденные в Керчи [КБН, № 7, 13, 17, 1041, 1043], содержат имя Афродиты без эпитетов (правда, в двух надписях после имени богини — лагуна). На Европейской части Боспора ее эпитет «Урания, владычица Анатуры» засвидетельствован лишь во II в. до н. э. [КБН, № 75]. Следовательно, существовало различие между культами Афродиты европейской части Боспора и его азиатской части. Исследователи предполагают, что в основе культа Афродиты Анатуры лежал культ местного божества [31, с. 71; 123, с. 48—49; 97 а, с. 83; 377, с. 221—222] — скифской Афродиты или близкого ей божества *.

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

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

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

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

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

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

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

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

Предположение о сепарации скифских божеств находит подтверждение в теории тривалентности древних индоевропейских божеств, выдвинутой Ж. Дюмезилом и поддержанной другими исследователями [124, с. 113—120]. Согласно ей, древнейшие индоевропейские верховные божества соединяли в себе все три функции (суверенитет, физическая сила, плодородие). К богиням, воплощавшим все три функции (по с преобладанием одной), Дюмезиль относит индийских Сарасвати и Друпадди, авестийских Анахиту и Арамату, римскую Юнону и оэтинскую героиню Сатулу [119, с. 245—246].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

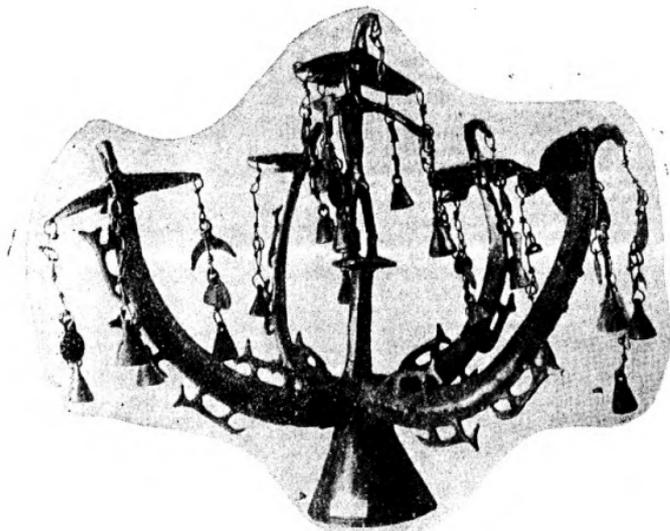


Рис. 2. Навершие из уроч. Лысая Гора.

связан обширный комплекс шаманских представлений о божестве, занятоящем собой вселенную [334, с. 20 и сл.]. На этом дереве находится бог грозы, поражающий змея у корней дерева [357, с. 400]. В то же время божество на дереве обладает пророческими, водами функциями — обычно это первоучитель колдовства, первый шаман (напр., скандинавский Один) [225, с. 48—49]. В развитых пантеонах этот образ более всего соответствует верховному божеству, творцу богов и людей, семантическим эквивалентом которого является орел, обитающий на мировом дереве. Он, как «царь птиц», сам выступает нередко

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

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

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

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

* Следы древнеиранского божества Вайю (ведийский Ваю) прослеживаются в именах мифических исполнителей существ различных иранских народов: «ваю» у осетин, «войт», «хойт» у таджиков [281, с. 93]. Это божество ветра, бури и грозы существовало у всех индоевропейцев.

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

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

Исследователи подчеркивают солнечную природу Гойтосира [329, 1899, с. 44; 375, с. 14; 31, с. 78; 181, с. 100]. Греческий аналог Гойтосира — Аполлон также сопоставлялся с Гелиосом, и это сопоставление относится ко времени не ранее V в. до н. э. [206, с. 299], а Митра в Ригведе и Авесте тесно связан с небом, солнцем, светом [170, с. 83]. Отсюда и четырехкопная колесница Митры и Гелиоса, и соотносительность их с четырьмя сторонами света и т. д. Архаическое же содержание культа Митры [170, с. 75—83] и Аполлона [206, с. 267 и сл.; 90, с. 96—117] позволяет реконструировать и иные функции скифского божества. Функция пастуха, охранителя скота четко выражена в упоминающихся эпитетах Митры (Яшт, X) и в мифологии греческого Аполлона [206, с. 286; 90, с. 97]. Важность ее очевидна, так как скот был основой благосостояния скифского общества. С функцией охранителя стад связана функция лучника, стрелометателя и победителя чудовищ. Об этом могут свидетельствовать такие косвенные данные, как легенда о жреце Аполлона гиперборейце Абарисе, который обошел мир со священной стрелой Аполлона в руке во время голода и эпидемии* (Herod., IV, 63), а

* О связи мифологического цикла Аполлона Гиперборейского со скифскими шаманскими поэмами см.: Mehl K. Scythica. — In: Her-

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

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

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

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

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

страшился по всему эллинистическому миру, слившись с образами аналогичных божеств или героев, восходящих к образу общинноевропейского божества **Индры-Веретраги.**

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

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

В скифской мифологии комплекс Индры-Веретраги был представлен образом Геракла (и, возможно, иными

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

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

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

* Ср. с Колаксем, который восходил, очевидно, к древнему иранскому божеству, но в скифской религиозной системе был персонажем одного из низших иерархических уровней. К тому же уровню эшико-мифологических персонажей относились и аналоги Таргитая и скифского Геракла из иранского эпоса: Трастаона, Хаосьях.

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

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

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

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

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

* Подробнее см.: Вессолова С. С. Деятели религий и эстетики скифской идеологии.— Археологія, 1980, вип. 34, с. 10—11.

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

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

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

ществе * [127, с. 35; 34, с. 77]. Геродот не называет имени из-за значительного функционального совпадения культов греческого Ареса и скифского.

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

* В древнегреческом языке «арес» — одно из наименований меча [111, с. 232].

гов [412, в. 5, р. 405]. На холме близ Тегиа почитался Арес Афеиос («богатый», «обильный»), культ которого имел хтонический оттенок (Paus., VIII, 44, 7).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Если вопрос о соотношении Арея с воздушной сферой особых сомнений не вызывает, то отождествление его с олим из индоиранского божества остается спорным. Одни исследователи видят в нем грозное божество типа ведического Индры [409, p. 570—575; 119, с. 253—

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

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

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

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

посной силы «опасных покойников», для символического прокалывания врага, как жертвоприношению божеству и т. п.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Геродот называет Арея последним в числе семи скифских верховных богов, что вряд ли соответствовало уделению весу его культа в общественной жизни. Возвышение Арея вполне естественно в так называемую героическую эпоху скифской истории, когда идеалы воинского сословия приобретают общенациональный характер, когда «война и организация для войны... становятся регулярными функциями народной жизни» [3, т. 24, с. 193]. Если в древнейшую эпоху Арей как племенное божество охранял воплощая все три главные функции, то теперь он приобретает ярко выраженную «специализацию», становится божеством военной удачи и военной добычи, символом владычества над своей (и захваченной) территорией.

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

Тагмасад (Θαγμασάδος, разночтение — Θαγμάσα, θαγμασάδας) — Посей-

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

Не больше возможностей таится и в сравнительно-мифологическом анализе. Для этого есть следующие данные: отождествление с греческим Посейдоном; указание на особую роль в скифском пантеоне — Тагмасад не входил в семерку верховных божеств, его почитали лишь царские скифы (Herod., IV, 59). Последнее указание следует сопоставить с особой ролью Гермеса у фракийцев — его чтят лишь фракийские цари, в отличие от остального народа, и считают своим родоначальником (Herod., V, 7). Очевидно, Тагмасад также был родоначальником царских скифов [270, с. 275; 246, с. 4]. Какие же черты скифского божества обусловили отождествление его с греческим Посейдоном? Посейдон — наиболее хтоническое и матриархальное божество греческой религии и прежде всего — божество плодородия воды, не только морей, но и рек и вообще всех пресных потоков [412, в. 4, р. 4—6]. Посейдон теснейшим образом связан с такими богинями, как Ге, Деметра, Гера, Медуза — его возлюбленная, Афина — его дочь (Herod., IV, 180), из них некоторые имеют змеиные черты — Медуза, Афина, Черная Деметра. Если же учесть роль водного начала как порождающей стихии в скифских генеалогических легендах и в пантеоне, то как прародитель Тагмасад вполне мог быть божеством, связанным с водной стихией.

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

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

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

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

[202, с. 29; 270, с. 275; 249, с. 25; 220, с. 133]. Однако у Геродота Ливия — не только страна кочевников, а в первую очередь страна с развитым мореплаванием, большими реками, в том числе Нилом, и озером Тритонидой (Herod., IV, 176—180). И Посейдон здесь именно водное божество: ему совершают жертвоприношения жители вокруг озера Тритониды, от союза с богиней этого озера рождается Афина (Herod., IV, 180, 188).

«Водный» и «конский» аспекты культа греческого Посейдона связаны с обычаем принесения в жертву коней водным источникам (Paus., VIII, 7, 2) [412, в. 4, р. 15, 18]. Персидские магты во время похода Ксеркса принесли в жертву белых коней реке Стримол в Фессалии, очевидно, согласно местному обычаю (Herod., VII, 113). Однако и в индоиранских религиях образ коня также имеет самое непосредственное отношение к воде [181, с. 98—99], хотя олицетворением водной стихии чаще выступает бык*. В Авесте упоминается «быстроконый» дух воды Апан Напат (Ylt., V, 72; Ясна, 2, 5; 65, 12, 13), герой Тинтрия, побеждающий демона засухи, предстает в образе белого коня (Ylt., XIV, 9). Б. А. Литвинский сравнял Посейдона с иранским Маадой и индийским Варуной — создателем вод [203, с. 255]. В фольклоре иранских народов стойко сохраняется образ водного коня, иногда крылатого, выходящего из источника и оплодотворяющего земных кобылиц [40, с. 162 и сл.], т. е. почитание «водного коня» могло быть искони присуще и кочевым скифам-царским наравне с другими индоиранцами**. Под-

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

* Греческий Посейдон мыслился в основном быком. В зороастрийских текстах верный бык, положивший начало всему суну му, родился в центре земного мира, на берегах большой реки Дайтии (Бундахшиш, I, A 21) [339, с. 81].

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

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

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

Примечательно отождествление двух perso-

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

* См. также: Русаева А. С. Вопросы религии культа Ахилла в Северном Причерноморье.— В кн.: Скифский мир. Киев, 1975, с. 176—177.

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

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

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

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

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

ла, и Арей [272, с. 419—423; 217, с. 148—120].

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

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

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

мами было более сложным и в рассказе Геродота не отражено.

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

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

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

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

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

* В основу выделения уровней положены следующие признаки: степень абстрагированности функций или элементов уровня; характер связи с коллективом или его частями; степень индивидуализированности воплощений элементов данного уровня; особенности временных характеристик элементов уровней; связь с определенными жанрами текстов; степень актуальности для человека (139, с. 185).

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

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

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

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

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

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

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

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

Какое божество можно считать главой скифского пантеона? На этот счет у нас нет определенных сведений. Во всяком случае, вряд ли таким божеством могла быть Гестия, вопреки распространенному мнению [9, с. 449; 272, с. 119 и сл.; 247, с. 120]. Она не была «царицей богов» и с ней не связывалась идея верховного суверенитета, а именно эти элементы являлись главными в понятии «верховного божества»*. Уже в период индоевропейской общности идея верховного суверенитета воплощалась в мужском божестве — Митре. Позднее в иранском мире это Митра, а в ведическом Митра-Варуна, оттесненные затем Индрой. Не стояли во главе пантеона ни иранская Алахшта, ни могущественные женские божества Переднего Востока тина Интар, Нишлиль и т. д.

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

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

ной идеологией», что, конечно, не обладало свидетельством о высокой роли женщин в общественной жизни.

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

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

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

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

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

* В. Ф. Мядлер сравнивал этот способ с «женским» гаданием с холстом у осетян [233, с. 202].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ритуал частных и общественных жертвоприношений во времена Геродота был несложен. Жертвующий * сам удаляет жертвенное животное, одновременно вызывая к соответствующему божеству, затем мясо варят в котлах и бросают на землю часть жертвенного мяса, посвящаемого божеству (Herod., IV, 60). Без участия жрецов ночью богослужение в честь Матери Богов совершал Анахарис. В сцене пришествия жертвоприношения на сахновскую золотую пластину (см. ниже) все участники этого действа одеты в обычные скифские костюмы, в том числе жертвователю, пещуций барана.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

му, особое значение придавалось пребыванию умерших в курганах, которые служили объектами почитания в культуре предков.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

У нас нет данных об анимистическом почитании природы у скифов, которое тесно смыкалось с почитанием душ умерших предков (представления о перевоплощении душ), как это было у других индоиранских народов. В Авесте упоминаются почитание Фраваны — духов всех видов растений, животных и людей, в том числе богатырей и вождей. Фраваны — источник будущего, что существует, она творит всеобщее рождение (Яшт, XIII; Ясна XXVI). Основная их функция — защита. Они все время сражаются с дэмами за свою родную землю, за свой родной дом. «...Они подобны доблестному воину, который, переписанный, оборонит свое нажитое имущество» (Яшт, XIII, 67—68).

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

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

* Обряд царских похорон у скифов в ряде деталей совпадает с древнеиудейским обрядом ашвамеда [179, с. 73—74].

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

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

Погребения старше 60-ти лет встречаются очень редко, причем в основном это захоронения мужчин, принадлежавших к верхушке воинского сословия.

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

В природе культ героев входит почи-

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

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

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

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

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

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

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

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

Аналогично находим в партском эпосе: Смырдона ставит у ног погребенного Сослана, его врага, вместо надгробного памятника [119, с. 106], т. е. антропоморф-

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

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

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

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

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

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

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

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

В Скифии элементы деспотизма в государственном строе прослеживаются уже в V в. до н. э. и усиливаются во времена Атея * [94; 95, с. 171; 309, с. 37, 243—244]. Скифская религия, однако, предполагает более тесные отношения между богами и человеком. Об этом свидетельствует сама система политеизма, без строго определенного верховного божества, непосредственное обращение к божеству при жертвоприношении, происхождение царей и людей вообще от богов **. Что касается дистанции между царями и подданными, то социальное расщепление было действительно значительным, а власть царя — деспотической, но ни в одном из античных источников нет намека на уподобление скифского царя божеству в глазах подданных или соседних народов. Могущественный Атея, если верить Плутарху, гордился тем, что не отличается от простого паствука [189, с. 289].

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

* Аналогичные явления наблюдались, очевидно, и на Боспоре, где царь Персид, скончавшийся в 338 г. до н. э., объявлял себя богом (Strabo, VII, 6, 4). С ним же связана попытка установления единоличного правления, т. е. тиранических порядков, что привело к междоусобной войне его наследников (Diod., XX, 22—24).

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

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

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

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

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

Важнейшим письменным источником для суждения о характере обрядов, связанных с культом плодородия, служит рассказ Геродота о скифском празднике (IV, 7). После исследования М. И. Артамонова [29, с. 2—49] этот праздник стали трактовать в основном как весенний земледельческий, связанный с ежегодными переделами угодий в скифских земледельческих общинах. Точка зрения М. И. Артамонова была поддержана и развита Б. А. Шрамко и

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

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

Где проводился этот праздник? Ряд авторов [96, с. 102 и 112; 120, с. 82; 272, с. 113—115] таким местом считают урочище Эксампей (Священные пути), где, по их мнению, находился общескифский религиозный центр. Здесь стоял гигантский осуд вместистостью свыше шестипяти амфоров, изготовленный из наконечников стрел по велению царя Арианта, чтобы определить численность скифов (Herod., IV, 52, 87).

Нет никаких сомнений, что Эksamпей был одним из важных религиозных центров так называемой Архаической Скифии, что было связано как с его пограничным положением между скифами-пахарями и алаонами, так и прохождением здесь важных торговых путей [361, с. 502—504]. Но был ли он общескифским религиозным центром времен Геродота? Во всяком случае, Геродот, подробно рассказывая о котле, ни словом ни упоминает о проведении здесь праздника в честь священного золота. О месте хранения святынь он имел смутное представление — «в самом большом из трех царств» (Herod., IV, 7). Во времена Геродота самым обширным было, несомненно, то царство, которым владело самое большое и самое многочисленное племя скифов-царских, считавших всех прочих скифов своими рабами. Кочевья их находились к востоку от Диспра, за рекой Геррос и простирались до Местийского озера и Танаиса (Herod., IV, 20). Здесь были и так называемые царские владения, однако вряд ли подлежит сомнению, что скифские цари считали своей территорией всю Скифию и имели несколько ставков. Во второй половине V в. до н. э. политический центр Скифии тяготел к району Архаической Скифии. С конца V в. до н. э. определяется роль Каменского городища на Нижнем Днепре — торгово-ремесленного и, возможно, административного центра степной Скифии [95]. К этому району тяготели и крупные курганные могильники кочевых скифов V—VI вв. до н. э. А если учесть, что весенний праздник у скотоводов обычно проводился перед перекочевкой, т. е. на зимниках, то следует признать, что местом его проведения скорее могли быть степные районы, куда скифы откочевывали на зиму.

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

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

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

Сон «царя» возле святынь был разновидностью священного брака, целью которого было оплодотворение земли [29; 22]. Брак, судя по типологическим параллелям, имел ницшеузовый оттенок — он воспроизводил первый брак героя-прародителя и породившего его божества земли [215, с. 50—51]. Такое толкование следует признать наиболее убедительным, так как оно подтверждается надежными индоевропейскими параллелями: это уже упоминавшиеся оплодотворение земли семенем убитого Гайомарда и другие аналогии [194, с. 214]. Уснувший возле золота «царь» тем самым предопределял свою «долю», так как архаическому мышлению сон представлялся не только как эквивалент производительного акта, но и как предельной смерти, временная смерть [348, с. 83]*. Был ли это сон пахаря, потерявшего силы во время ритуальной вспашки земли [22, с. 20], или сон стража, первым терпящего силу во время бодрствования [96а, с. 45]?

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

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

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

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

Значение ритуального сна как предельной смерти прослеживается в среднеазиатских преданиях, связанных с празднествами культа плодородия. В рассказе Страбона о происхождении персидского праздника «сакайя», который древняя традиция упорно связывает со скифами или саками [101], сообщается об избиении воинами Кира уснувших от опьянения саков (Strabo, XXIII, 20—22). В середине века в Хорезме существовал праздник Минчак-Ахиб («ночь Минны»), суть которого состояла в оплакивании лежского богества плодородия, выступавшего в облике царичей или знатной женщиной по имени Мина, которая погибла, опьянев и уснув на земле в холодную осеннюю ночь [56, с. 257]. В обоих случаях присутствует мотив шра и опьянения как причины сна и затем гибели, вернее, жертвоприношения.

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

«тропа Джемшида», на котором тот путешествовал подобно «второму солнцу», согласно преданию, положило начало празднованию Ноуруза [69, с. 117]. Ияма (Джемшид), выйдя в походы и идя путем солнца, впервые взрезал землю золотым солнником [221, с. 50]. В индийской традиции некоторые параллели дает, очевидно, путешествие коня в ритуале ашвамеджа, соотносящееся с годовым циклом «правления» священного цари, которого этот конь замещал в жертвоприношении [138, с. 94]. В скифском ритуале в основу объезда «царем» всадником своих владений, очевидно, положен дневной цикл солнца [272, с. 112].

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Сцену весеннего выгона скота на пастбища
* Св. Георгий (Егорий) считается покровителем лошадей.

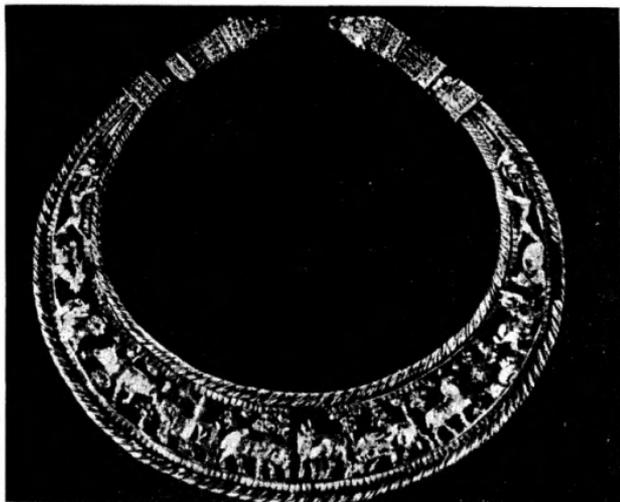


Рис. 4. Пектораль из Большой Близицы.

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

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

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

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

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

Рис. 5. Пектораль из Толстой Могилы.



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

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

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

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

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

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

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

С большей долей вероятности с культуром плодородия можно связать изображения танцующих менад (рис. 6). Они найдены в трех степных курганах IV в. н. э. (Деев, Гайманова Могила, Денисова Могила) и одном лесостепном (Рыжиковский). Все изображения очень схожи между собой, по выполнению тре-



Рис. 6. Танцующие менады.

1, 2 — Гайманова Могила; 3 — Денисова Могила; 4 — Большая Близица; 5 — Деев курган.

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

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

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

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

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

* Совпадение с украшениями головных уборов из Большой Близницы, где погребены представительницы эллинизированной скифской знати, бывшие жрицами культа, близкого к числу элевсинских мистерий [249], не может служить решающим аргументом. Но и пренебрегать им не следует, учитывая идеологическую близость представлений, связанных с культом плодородия (ср. мерджанский ритон и карагодэуашская пластина), а также одинаковый примерно уровень развития скифского и скифо-меотского обществ.

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

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

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

Глава IV

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

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

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

Образы скифского искусства звериного стиля рассматривают иногда как пле-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Связь этих сцен с царским культом не вызывает сомнений, поскольку встречается на таких царских вещах, как перстень из Тонстой Могилы, среди тауировок, покрывавших тело царя в одном из Пазырыкских курганов [182, с. 81].

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

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

Возвратимся, однако, к проблеме антропоморфизации скифского искусства, которая включает в себя два основных аспекта: степень развития антропоморфных представлений о мире и степень религиозности скифского искусства. Духовная культура скифов изучена еще недостаточно, но сказанное выше о зооморфном восприятии мира исключает существование чисто жанровых, как зооморфных, так и антропоморфных сюжетов в их искусстве. Убедительные обоснования религиозной основы скифского искусства приводит Д. С. Раевский [272, с. 40—12].

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

Многочисленные примеры сосуществования зооморфного и антропоморфного символизма дают гимны Ригведы,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ниже рассматриваются некоторые наиболее значительные образы и композиции скифского искусства культовомифологического содержания.

Вадычница зверей. Наиболее ранние композиции этого типа представлены на зеркале и ритоне из Келермского кургана № 1, датированного концом VII в. до н. э.**

Зеркало, изготовленное греческим мастером, отражает идеологию верхушки скифской знати Прикубанья, хотя в него уже проникли передне- и малоазийские

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

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



Рис. 7. Зеркало из Келермесского кургана.

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

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

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

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

Главная особенность декора келермесского зеркала — членение его по-

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

крестом. Во многих традициях зеркало как вселенная [133, с. 116, 168 и сл. 334, с. 40—41]. Такую же символику имело и членение круглой поверхности паверший ручек зеркал северопричерно-морского типа из скифских погребений VI в. до н. э. на Северном Кавказе [7; рис. 14.4]. Их боковые ручки в вид двух столбиков, украшенных сверхдисксами, разделены на восемь секторов. Можно указать ряд переднеазиатских и италийских аналогий начала I тыс. до н. э. с радиальным членением поля и обрамления и помещением деталей композиции в треугольных секторах вокруг центральной солярной эмблемы: розетки-звезды, круга, антропоморфног

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





Рис. 9. Ритон № 1 из Келермесского кургана.

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

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

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

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

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

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

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

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

* Ср., например, изображение Иштар с двумя выступающими лучами за спиной, напоминающими крылья, на рельефе из Эшшутны [398, fig. 98].

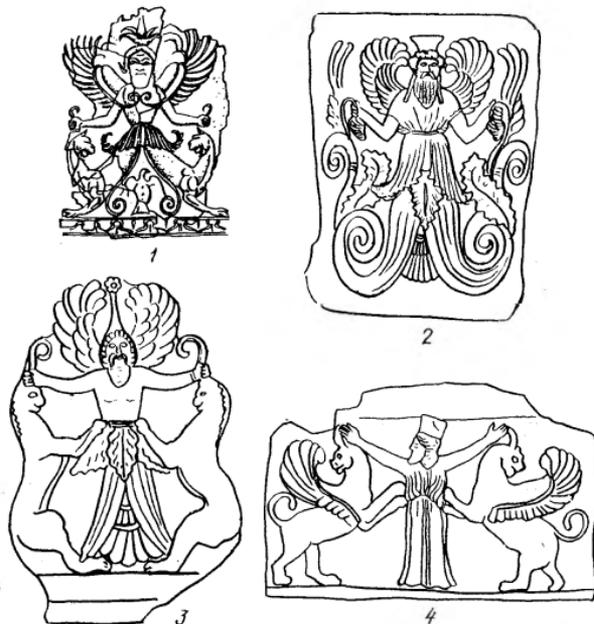


Рис. 10. Изображения полуантропоморфных божеств.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Рис. 11. Головка золотой булавки. Луристан.

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

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

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

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

завяного мирового дерева с тремя отростками и сидищами на них птицами с кольчатыми в клювах; навершие с втулкой в виде бубенца, украшенного фигурной водоплавающей птицей; бронзовые подвески в виде кружков и лунниц; железное кольцо, оббитое золотом; два крючка: золотой и серебряный, один конец которого в виде голов фантастического животного с птичьим клювом, а другой — в виде оленя; согнутый же



Рис. 12. Владычица зверей.
1, 2 — Александропольский курган.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

религий: небесные светила, мировое дерево с птицами, а также его семантический эквивалент — богиня с оленями или другими животными. Божество с оленями можно считать воплощением Арзипасы [31, с. 68—69; 243, с. 168; 83, с. 289] — богини животного и человеческого плодородия, loanимствовавшей некоторые черты культа и иконографию переднеазиатской Владычицы зверей *. Отождествление с богиней Алия [96а, с. 83] менее убедительно, так как Владычица зверей — воплощение иного (живородящего) аспекта плодородия, хотя происходит она от тех же Великих Богинь, обязанных своим могуществом связи с землей.

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

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

Зооморфный трон, на котором сидит богиня, напоминает изображения Кибелы эллинистическо-римского периода. Однако в античной иконографии лишьazole трона Кибелы всегда изобража-

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

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



Рис. 13. Эфесский идол. Монета Адриана.



Рис. 14. Кавказская поясная пряжка.

лись в фас, изредка богиня сидит на одном льве [476, S. 174—175]. На Боспоре культ Кибелы известен по крайней мере с V в. до н. э. [85, с. 136], но широкое распространение получила с III—II вв. до н. э. [465; 261, с. 13]. Аналогичная картина наблюдалась в Ольвии [288, с. 35—40]. Главными атрибутами богини были тимпан и чаша, лев чаще изображался в виде маленькой фигурки, лежащей на коленях богини [260, табл. 36, 6; 40, 5; 190, табл. 16, 5, 6; 17; 18, 1, 2; 34, 3; 288, рис. 1—3]. Редкие изображения с двумя львами позд-неэллинистического времени из Керчи имеют мало общего с интересующей нас схемой [165, табл. 11, 2; 304, табл. 64].

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

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

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

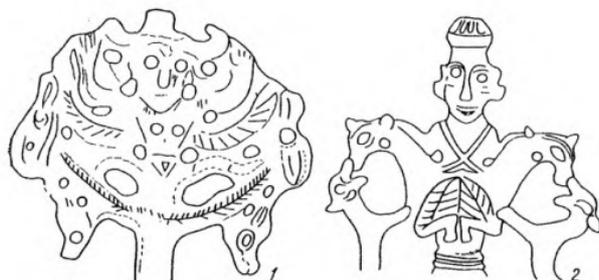


Рис. 15. Владычица зверей.

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

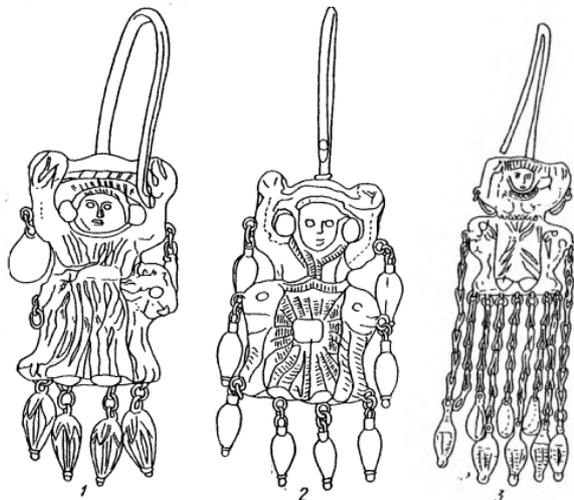


Рис. 16. Владычица зверей в позе оранты.

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



Рис. 17. Луристанское навершие.

сам же калаф иногда вообще исчезает (мастигионские серьги). Наиболее интересными аналогиями являются упомянутые кавказские прикки с изображением оранты между двумя протомами оленей с солярными знаками на боках (см. рис. 4) или позади быка [МАК, VIII, табл. СXXXIV, 2]. Близкие образы известных среди памятников типа луристанских бронз. Это изображения орант двух типов: облаженные мужские и женские фигуры [419, p. 53, fig. 65; p. 377, fig. 494—495] и крылатые рогатые женские божества, венчающие навершия типа «тотемического дерева» (рис. 17) с ветвями в виде звериных голов на длинных шеях [419, p. 46, fig. 54]. Последние можно считать моделью мирового дерева, которое в индоевропейской мифологии часто отождествляется с женщиной или андрогинным существом и по сторонам которого расположены животные. В скифском пантеоне образ богини-оранты, сидящей на львах, более всего мог соответствовать небесной Афродите-Аргимасе, покровительнице животного и человеческого плодородия, божеству, имевшему в своем облике львиные переднезачаточные черты.

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

О том, что эта композиция была, очевидно, ископи присуща иранскому ис-

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

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

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

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

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

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

На кульбобских пластинах запечатлен наиболее «скифский» облик этого образа, воспринимаемого в данном случае, благодаря обилию деталей и их выразительности, как определенных персонаж. Это яркий образец переплетения греческих и скифских представлений. Греческий мастер придал змееногому божеству несвойственные ему маленькие птичьи крылышки и птичий хвост, сблизив тем самым с сиреной. Все изображения обнаруживают несомненные восточные (иранские (?) черты): составные части этого образа — львы и грифоны** — являлись спутниками Владычицы (или Владыки) зверей; рогатые львы — характерный образ ахеменидского искусства, а рогатый змей упоминается в Авесте (Янт, XIX, 40); руступе из плеч головы львиноголовых грифонов имеют близкие аналоги в иранском эпосе: злодей Ажи-Дахака, убийца Джемшида, имел на плечах драконьи головы [345, с. 57; 270, с. 273—274]. В изобразительном искусстве последние детали находят параллели лишь в луристанских навершиях (см. рис. 17) [419, p. 46, fig. 54; 207, рис. 275].

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

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



Рис. 18. Кованый валовник из Дымбаловой Могины.



Рис. 19. Змееногая богиня. Куль-Оба.

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

Скифская змееногая богиня — хтоническая разновидность Владычицы зверей типа Рея, Кибелы и т. д., наиболее соответствующая ее мифологическим полиморфным образам типа греческой Ехидны, Медузы и др.** Этим объясняется, очевидно, совпадение элементов иконографии Медузы и Владычицы зверей на келермесском ритуале и пластинке из кургана Семьяколенный.

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

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

* Такой набор зверей не характерен для переднеазиатской Владычицы зверей. Чаше грифоны представляются как агрессивные существа в сочетании с музскими или андрогинными божествами.

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

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

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

* Эта иконографическая схема становится преобладающей в изображении змееногих существ в искусстве Северного Причерноморья в первые века н. э. (ОАК, 1860, табл. I, XXVI, 8; ОАК, 1891, с. 56, № 33; 100, с. 219).

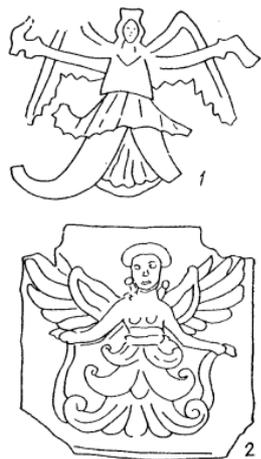


Рис. 20. Змееногая богиня. 1 — Большая Баланица; 2 — некрополь Херсонеса.

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

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

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



Рис. 21. Полуантропоморфное божество. Гайманова Могила.

ва отождествляется с человеком, чаще женщиной [334, с. 65; 138, с. 112—116; 141—122].

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

Луристанские памятники подтверждают также, что в скифских изображениях змееной богини основной аспект — порождение [272, с. 53]. Прежде всего, во всех случаях головы животных или растительные побеги направлены вниз по отношению к телу женщины, т. е. они вырастают из него, а не наоборот. Поза женщины с разведенными в стороны и поднятыми вверх руками и ногами — так называемая поза деторождения, что засвидетельствовано неолитическими изображениями Чатал-Гуока в Передней Азии [437, р. 109, fig. 23; р. 125, fig. 38]. Среди луристанских памятников есть аналогичное изображение рождения человеческого существа [424, fig. 77]. Следовательно, можно полагать, что такой же смысл имели близкие по схеме луристанские изображения типа «стотемического древа», увенчанные кры-

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

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

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

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

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

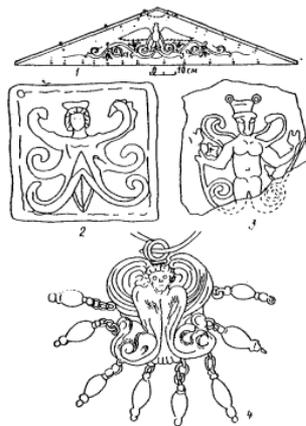


Рис. 22. Полуантропоморфные божества. 1 — Гаманский саркофаг 1868 г.; 2 — ст.-нр. Елизаветинская; 3 — некрополь Херсонеса; 4 — с. Вуторь.

дычи зверей бог погибает от хищного животного *.

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

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

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

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

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

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

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

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

* Эти маски более похожи на изображения речных божеств, однако в эллинистическом искусстве существовала сходная изображения рогастого Диониса-Быка с плющевым венком в волосах [412, табл. XXXIV, B].

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

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

Что касается иконографии персонажей на бляшках, то женская фигура, несмотря на скифский наряд, может быть сопоставлена с каноничными для античного искусства V—IV вв. до н. э. изображениями на надгробных и росписях склепов стоящих и сидящих женщин с зеркалом в руке [356, рис. 81; 431, Taf. 14]. На рельефе из Виллы Альбапи V в. до н. э. (рис. 24, 1) в подобной позе изображена Афродита, сидящая подле алтаря с зеркалом в руке. Под ее креслом сидит заяц — животное, тесно связанное с эротической символикой [457, p. 131]. В росписи на атлантийской вазе [350, с. 44] изображены Афродита, сидящая с зеркалом в руке, и Адонис, поднимающий ей зайца (рис. 24, 2). Известны и изображения сидящих женщин с зеркалом и фиалой* на монетах второй половины V в. до н. э., воспроизводящие статуарные типы [456, taf. XXI, 476]. Таким образом, ближайшие прототипы этой фигуры следует искать в античной иконографии. Изображение же юноши, пьющего из ритона перед лицом сидящего божества, для античного искусства, насколько нам известно, не характерно, хотя в целом ритоны обычны для хтонических божеств и героизированных умерших [397, S. 2486—2516].

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

* Ср. с двумя атрибутами богини на саванской пластине.



Рис. 23. Приобщение к божеству.
1 — Куль-Обе; 2 — Первый Мордановский курган; 3 — Чертомлыка.

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



Рис. 24. Афродита с зеркалом.

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



табл. 31, 2]. Сходство подчеркивают и соединенные руки, которые, правда, сложены на животе, тогда как у античных протом они касаются груди. Статуэтки-подуфигуры применялись в греческом искусстве для изображений хтонических божеств [70, с. 48—49]. Факелы были атрибутами многих античных божеств, в том числе Артемиды, Кибелы*, Деметры, Персефоны. В севернопричерноморской торевтике IV в. до н. э., известны изображения Коры с факелом у плеча: чисто эллиническое по стилю близки из Большой Елзваницы [ОАК за 1865, атлас, табл. II, 8] и эллиническое же, но значительно более стилизованные изображения из Елизаветовского кургана, где голова Кору изображена строго в фас [283, табл. IX, 1; 242, с. 66, рис. 13]. Факел был атрибутом Кору-Персефоны — божества подземного мира, а также других хтонических божеств.

* Близкая чертомлыкской композиции на циптах светляльинок римского времени из Ольвия: сидящая Кибела, слева Аттис, справа факел, по сторонам богини два льва [161, с. 72, рис. 17].

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

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

Уникальность композиции, нечеткость изображения и некоторые противоречия

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

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

Рис. 25. Сахновская пластина.



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

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

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

Им же было высказано предположение, что это могли быть сцены «приобщения к власти» [282, с. 139], на котором он по-настоящему, по считая «очень вероятным» и относил в основном к толкованию сцен на мерджанском рисунке [282, с. 7]. Причем главным аргументом в пользу такого толкования в конечном счете послужило сходство мерджанского саднича и саднича на карагодешанском рисунке в сцене инициации [282, с. 138]. Появление этих сцен в греко-скифском искусстве он связывал с переднеазиатским, в частности с позднеегипетским искусством, приводя в качестве аналогии рельеф из Мараша или Малатии с изображением жреца или миста, пьющего перед сидящей богиней [282, с. 7]. Термин «приобщение», как наиболее нейтральный, получил признание (в дальнейшем им будем пользоваться в мы). М. И. Артамонов определяет эти сцены как «приобщение к божеству через вкушение жертвенной пищи» [31, с. 62], Б. Н. Граков — как «обряд приобщения к власти и покровительству богини» [96а, с. 83]. Таким образом, версия об инициации не была забыта, а в последнее время ей отдают предпочтение [181, с. 111; 272, с. 95; 216, с. 5], причем различные исследователи выводят заключение о получении власти из различных идей (см. ниже).

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

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

Зеркало. В семантике зеркал можно выделить два основных значения: символ солнца, плодородия, эротика и женского начала. Данные этнографии и семантики украшения зеркал, а также сама его форма свидетельствуют, что зеркало воспринималось как изображение солнца или солнечного божества [27, с. 18; 300, с. 116], ему приписывалась способность влиять на плодородие и повышать сексуальной силы [204, с. 103]. В этом значении зеркало играло особую роль в свадебных обрядах, в том числе у иранских народов [86; 205, с. 320—325; 272, с. 97—100];

магический и мантический предмет, способный отражать целый мир и предсказывать прошлое и будущее, соединяющий образ и душу человека [DS, IV, р. 1424—1425; 413, р. 93; 201, с. 97 и сл.]. Это, например, волшебное зеркало Александра Македонского в иранской традиции [392, в. 2, р. 131—133] или зеркало нарской Сатаны, взгляду в которое, она видела все на свете [4, с. 36]. В античных философских учениях зеркало использовалось как символ, в котором можно было созерцать вечность и сущность всего. Отсюда роль зеркала в орфическом учении о возрождении к новой жизни после смерти, а также в орфических мистериях, причем характерно, что в легендах обыгрывается именно момент зрительного в зеркало — младенец Загрей был растерзан титанами, когда смотрел в зеркало [206, с. 147, 172].

О гаданиях с зеркалом в святилище Деметры в Патрах сообщает Пausаний (VII, 21, 12). В хеттской мифологии известен образ «первоначальных богинь Подземного царства» (аналогичных греческим перкам). Одна из них держит вретено, другое — «наполненное зеркало» (очевидно, миска, наполненное водой, в которых все отражается) [106, с. 169—170].

Оба упомянутых значения зеркала хорошо прослеживаются в скифо-сармат-

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

Таким образом, зеркало в руках богини на скифских изображениях было, скорее всего, ее постоянным атрибутом, выражением ее функций. Вряд ли можно согласиться с мнением, что зеркала всегда были атрибутами определенной ситуации, т. е. бракосочетания, даже в тех случаях, когда богиня изображена одна, как на «перстне Скила» [272, с. 99]. В переднеазиатском искусстве и искусстве иранских народов эллинистического времени известны многочисленные изображения богинь с зеркалами [398, р. 127; 424, р. 195, 196; 263, с. 127, рис. 6, 7; 239, с. 120—121; 28, с. 93—94]. Такие встречаются изображения двух сидящих или стоящих друг против друга женщин, у одной из которых в руках зеркало [428, S. 27, Taf. 18; 440, Taf. V, 3].

Особенно выразителен найденный в Керчи рельеф первых веков нашей эры с изображением сидящего хтонического божества с зеркалом в одной руке и змеей у трона. По сторонам — Гермес и женская фигура, очевидно Гекаты [363, с. 16—17, рис. 61***.

* Известны также редкие находки зеркала в погребениях девочек (курган 4, погребение 6 из группы Первого Юрдинского кургана, погребение 5 кургана Вилливая Могила) и мужчин в Николаевском могильнике из Днестра [229, с. 135], в кургане 6 у г. Ядлово [353, с. 177].

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

*** По определению В. В. Шкорниды, это Сабазий. Но на иезическом рельефе не видно ни борозды, ни фригийского колпана. Композиция полностью соответствует позднеэллинистическим рельефам с изображением Кибелы, Гермеса и Гекаты [161, рис. 10—12].

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

Округлый сосуд. Семантика чаши во многом совпадает с семантикой зеркала. В равной степени они использовались для гадания (ср. «наполненные зеркала» как магические чаши-зеркала в хеттском мифе). Образ чаши-мира встречается в Ригведе — это Дхитиша, богиня плодородия и в то же время чаша для возлияний [340, с. 74]. В персидских текстах упоминается чаша в числе магических предметов, созданных Пимой, и обладавшая той же силой, что и зеркало Александра [392, vol. 3, р. 129—133]. Чаша была в числе атрибутов, получивших первым царем Скифом от Геракла (Herod., IV, 10). Геродот называет этот сосуд фозаль, т. е. это какой-то открытый широкогорлый сосуд без ручек, по его указанию на обычной скифов носить эти чаши на поясе не подтверждается археологически. Возможно, Геродот имел в виду обычай определенной части общества, например, священнослужителей, носивших на поясе сосуда — атрибуты культуры. На поясе могли также носить ритон, во всяком случае, находки витонных ритонов — подвесок к поясу — известны среди кавказских древностей скифского времени [466, Abb. 52—54].

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

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

Ритоны. Независимо от того, считаются ли скифские ритоны заимствованным с Востока [149, с. 13] или предполагаются их местное происхождение [211, с. 215—216], уже в VI в. до н. э. их культовая роль весьма вероятно, как у кельтских ритонов, изображений на скифских каменных изваяниях). Ритуальное назначение имел огромный карагодешахский ритон IV в. до н. э. с изображением двух противостоящих всадников.

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

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

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

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

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

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

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



Рис. 26. Союз Керы и Диониса.

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

Что касается богини с зеркалом (или с зеркалом и сосудом), то исследователи видят в ней либо Табита [367, с. 167; 272, с. 85—109], либо Аргимасу [282, с. 16; 31, с. 65], в изображениях богини с

факелом — Табити [320, с 44; 31, с. 64].
Очевидно, богиня с зеркалом должна
скорее соответствовать Афродите-Аргим-



Рис. 27. Пластинка из Карагодеушха.

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

Можно согласиться с мнением
М. И. Ростовцева, что это божество сле-
дует видеть во всех сценах «приобщения»
богини [282, с. 16].

Могущественные божества жизни и
плодородия всегда имеют хтонический
характер, который был весьма существен-
ным в культе Восточной Афродиты
[418, vol. 2, p. 651]. В Авесте эсхатоло-
гические представления связывались
прежде всего с Анахитой — божеством
небесных вод и плодородия. Она — свя-
щенный источник, в котором возрожда-
ются все живые существа. Перед ней в
агробном мире душа умершего предста-
ет в виде молодого человека [278, с. 29].
Умершие жепщины изображались на осе-
суариях в образе Ардвисуры Анахиты
[278, с. 82].

В скифских сценах «приобщения»
мужской персонаж явно подчиненная
фигура (в некоторых случаях это под-
черкивается разномасштабностью изо-
бражений). По общему мнению, это
скорее герой, чем божество, первый че-
ловек и первый умерший, он же первый
царь и предок-родоначальник. В этой
сцене он выступает как партнер богини,
который по мифологическим канонам
должен иметь черты солнечного божест-
ва, олицетворявшего обновление в
природе. Это мог быть Колаксай или
аналогический ему персонаж [272].

В сакском мире излюбленным образом
для представления умерших предков
был Сильвус — полупьяное дозорно-
строительное божество солища и подземного
мира, который почитался как основатель
хорезмийской династии и культ которого
имел ярко выраженный мистический
характер [326, с. 203—205; 115, с. 34—
44]. На бляшках типа кульбовских сцена
мистического приобщения передана на-
более реалистично. В остальных слу-
чаях мужской персонаж обычно с боро-
дой и при оружии, что придает всей
сцене несколько иной оттенок. Напри-
мер, на сахновской пластине при тех же
атрибутах богини лук и, возможно, жезл
и руках мужчины как символы власти
придают изображению более проклама-
тивный характер.

Богиня и Диоскуры. Единственная
композиция подобного рода известна на
золотой пластине от женского голов-
ного убора из кургана Карагодеушх
(рис. 27).

Пластинка служила украшением остро-
конечного головного убора, аналогичного
тому, который украшает голову женщи-
ны — центрального персонажа компози-
ции нижнего яруса пластины. Совпадает
даже такая деталь, как членение пла-
стины на три яруса. В верхнем ярусе
изображена женская фигура в грече-
ском хитоне и гиматии, окутывающем
плечи и нижнюю часть фигуры.

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

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



Рис. 28. Богиня и Диоскуры. Деталь пластины
из Карагодеушха (по А. П. Мащевцу).

от нее южнее. В отличие от жепщины,
они сидят в более свободных позах (ре-
конструкция Е. С. Матвеева) [212, с. 130,
рис. 2].

У сидящего слева юноши к наборному
поясу прикреплен горит — деталь, не
отмеченная прежними исследователями.
А. П. Мащевец полагает, что это край
плаща [212, с. 132]. Но, во-первых, кро-
ме этого конца, никаких признаков пла-
ща больше нет. Во-вторых, по форме и
размерам этот предмет очень напоминает
горит, что подтверждает его пололе-
нием слева у пояса и в особенности
рядом выразительных деталей, которые
особенно ясны на рисунке-реконструк-
ции Е. С. Матвеева. Одна из стенок го-
рита прямая, что вряд ли оправдано
при изображении края плаща. Двойной
контур горита — обозначение отделения
для стрел, а край «руки» — прямоуголь-
ный кланас с застежкой в углу. И глав-
ное, и на рисунке, и на фото хорошо
видно крепление горита к поясу [284,
табл. I—III; 54, с. 53, рис. 11]. Таким
образом, он имеет те же атрибуты — лук
и ритон, что и партнер богини на сах-
новской пластине.

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

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

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

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

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

яруса» имеет некоторое иконографическое сходство с греческой Гюхе [282, с. 14—15; 460, р. 105; 144, с. 237; 212, с. 131]. Фигура второго яруса напоминает архаические изображения Гелноса [460, р. 105] или Нийи [212, с. 131], но без обычных атрибутов — лучистого венца и крыльев. Вполне убедительно предположение о существовании античных скульптурных прототипов этих божеств [144, с. 237], а также женского божества из нижнего яруса [160, с. 87], композиция которого также не избежала античного влияния. Что же касается центральной женской фигуры, то еще М. И. Ростовцев отметил ее восточную торжественность и ритуальность [284, с. 120—121].

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

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

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

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

Фигуры богини и сидящего слева от нее молодого скифа с ритоном и горитом полностью соответствуют уже упоминавшимся композициям «приобщения богине» (чертомляцкая бляшка), отличаясь заключением в том, что здесь мужчина двое, причем второй также с сосудом, но шаровидным, и, возможно, с ритоном. На наш взгляд, на карагодшахской пластине оба мужских персонажа должны рассматриваться как равноправные партнеры богини, т. е. равные по рангу и принадлежające к миру богов или героев*. Для индоевропейских религий особенно характерны троицы божеств: Великой богини и двух богов-близнецов. Это индийские Анвини, греческие Диоскуры и т. д. Колесница Анвинов имеет три сиденья, с ними едет лучезарная женщина, «дочь Солнца» Сурья (Ригведа, IV, 43, 2), они же являются сватами Сомы (Жуны) перед Сурью (Ригведа, 85, 9). В ритуале вакхического персидского праздника сакайи, происхождение которого связывают со скифо-сакским миром, были представлены брак Алахиты с богами плодородия Хорватом и Амзаретом (божества, аналогичные Анвианам и Диоскурам) и смерть царя [279, с. 275—283]. В силу дуалистичности близнецы связаны как с жизнью и плодородием,

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

так и со смертью. Несомненно также отношение богов-близнецов к царскому культу (см. Кулды героев). Не исключено, что это то же удвоение божества, как и на карагодшахском ритоне, а также на «дакийских иноксах», где они отражают символический дуализм, свойственный мистерияльным культам [448, р. 68] и, по существу, могут быть сопоставлены с персонажами типа Диоскуров или Каброев. В целом изображению можно трактовать «как небесную свадьбу», внеприменным атрибутом которой является и солнечная колесница [142, с. 529].

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

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

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



Рис. 29. Богиня и Диоскуры. Согдийская чаша.

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

Композиция карагодеуашской пластины имеет довольно близкие аналогии в изображениях на свинцовых плитках из Подунавья, так называемых дакийских иконках, связанных с мистериальными культами [282, табл. II—VII; 443, taf. 1]. Они чаще всего трех- или четырехъярусные, но главное, это совпадение иконографических схем и элементов композиции. В нижнем ярусе представлена сцена мистической транс-

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

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

Таким образом, общая композиция и сюжеты карагодеуашской пластины обнаруживают сходство, с одной стороны, с эллинистическими сюжетами (иршеству богини и Диоскуров, вознесение на колеснице, богиня судьбы), которые в целом характерны для погребальных и мемориальных памятников, объединенных темой апофеоза; с другой — налицо сходство с дакийскими иконками, где этот набор сюжетов является каноническим, а содержание объясняется из восточных культов с большим удельным весом иранского компонента [282, с. 30 и сл.; 443]. Для композиции нижнего яруса вполне вероятно индоиранское содержание, сводящееся к свадебному пирыству богини и двух богов-близнецов. Возможно, карагодеуашская пластина была одним из ранних образцов подобных композиций *. Языком мифа

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

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

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

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

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

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



Рис. 30. Свинцовая пластина из Митровице.

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

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

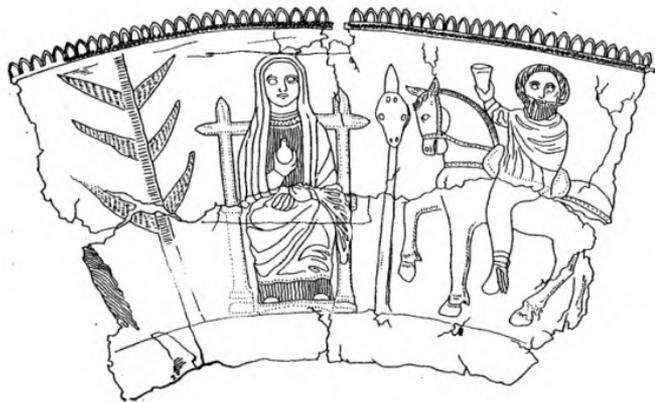


Рис. 31. Оковка ритога из Мерджанского кургана.

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

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

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

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

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

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

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

Повозка на трехбратнем надгробном рельефе безусловно связана с большим значением повозок и лошадей в погребальном ритуале скифо-сакских племен, что в свою очередь объясняется важной ролью коня и повозки в идеологии индоиранских народов [447, S. 287; 201; 178; 181]. Конь в индоевропейских мифологических теснейшим образом связан с женскими божествами [138, с. 112—116, 121—122]. Иногда богиня изображалась восседающей на колеснице, как, например, ведическая богиня зари Ушас (Ригведа, III, 61, 2; VII, 75, 4, 6) и дочь солнца Сурья (Ригведа, X, 85), а также иранская Анахита, колесница которой запряжена белыми конями, а диадема украшена изображением колесницы (Ишт, V, 30). Однако, в интересующее нас время изображения женских божеств в повозках для иранского мира, за исключением Северного Причерноморья, не характерны. Можно назвать



Рис. 32. Рельеф из Трехбратнего кургана.

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

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

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

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

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

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

пластина, обивка ритона из Мерджан); героизация умерших (карагадауашская пластина, трехбратний рельеф).

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

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



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

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

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

ными прагами на ахеменидских плиндрах [395, pl. XVI], образующих симметричную композицию, с двумя трунами вверху и фигурой воина, поднимающего руку в жесте адорации. В позе адорантов-всадников изображались иногда героизированные умершие на античных надгробных начала IV в. до н. э. [397, S. 2557—2558, Abb. 4].

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

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

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

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

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

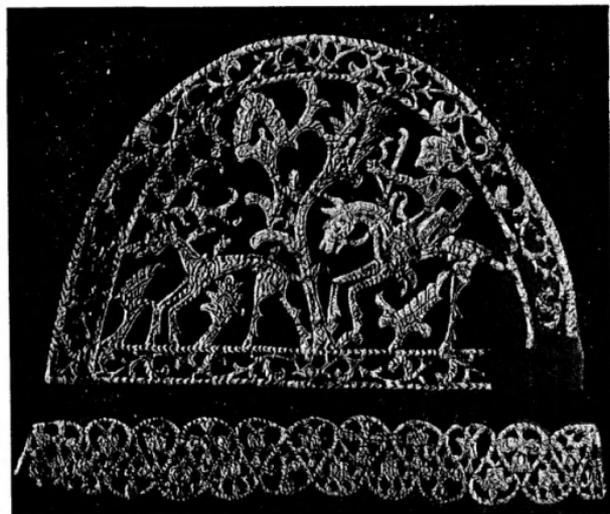
Что касается соотношения североприморских богов-всадников к фракийским, то вопрос остается открытым, однако несомненно, что они имели ряд общих моментов, обусловленных содержанием аристократического культа героев-всадников IV в. до н. э. (за исключением мерджанского ритона), отличающегося от фракийских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

Всадники-охотники. Выделяются следующие варианты: героическая охота —

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

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

Рис. 34. Пластина из кургана у с. Гюювка.



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

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

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

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

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 5—338.
2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и контрклассической немецкой философии. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21 с. 269—317.
3. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 23—478.
4. Абаев В. И. Нарский эпос.— Изв. СНИИ, 1945, 10, вып. 1.— 80 с.
5. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.— Т. 1.— 601 с.
6. Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра.— Arch. Orient., Praha, 1956, s. 24, N4, s. 23—56.
7. Абаев В. И. Проблемы нарского эпоса.— В кн.: Нарский эпос. Орджоникидзе. Сеп.-Осет. кн. изд-во, 1957, с. 34—36.
8. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.— Т. 1. 655 с.; Т. 2. М.: Наука, 1973. 448 с.; Т. 3. Л.: Наука, 1973. 338 с.
9. Абаев В. И. Культ семи богов у скифов.— В кн.: Древний мир. М.: Изд-во вост. лит. 1962, с. 445—450.
10. Абаев В. И. Скифо-европейские язысы: На стыке Востока и Запада.— М.: Наука, 1965.— 168 с.
11. Абаев В. И. О некоторых лингвистических аспектах скифо-сарматской археологии.— В кн.: Проблемы скифской археологии. М.: Наука, 1971, с. 10—13. (МИА, № 177)
12. Абаев В. И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов.— В кн.: Древний Восток и античный мир. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972, с. 26—37.
13. Абаев В. И. Жорж Дюмезиль. Предания Скифии и соседних народов: Rev. na: Georges Dumézil. Romans de Skythie et d'alentour.— Paris: Payot, 1978.— 380 p.— NAA, 1979, № 3, с. 227—232.
14. Аверинцев С. К. К истолкованию мифа об Эдипе.— В кн.: Античность и современность. М.: Наука, 1972, с. 90—103.
15. Асгартамыч О. Е. На Памире.— М.: Наука, 1975.— 198 с.
16. Акишев К. А. Семантика и функция искусства «завершеного стиля» саков Семиречья.— В кн.: Тез. докл. конф. «Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана». JL, 1975, с. 16—18.
17. Акишев К. А. Курган Иссык — Issyk mound — Искусство саков Казахстана.— М.: Искусство, 1978.— 131 с.
18. Акритис П. Г. Аграрный праздник в Ка-

- барде.—Учен. зап. Кавказ. НИИ, 1948, т. 5, с. 265—269.
19. *Алексеев А. Ю.* О скифском Аресе.— *АКСЭ*, 1980, вып. 21, с. 39—47.
 20. *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири.— *Новосибирск: Наука*, 1980.— 317 с.
 21. *Археологическая летопись Южной России*— Киев: Белшешковский, 1901.— Т. 3, с. 209—215.
 22. *Андриенко В. П.* Земледельческие культы племен лесостепной Скифия VII—V вв. до н. э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук, Харьков, 1975.— 32 с.
 23. *Аниськов А. Ф.* Семейные «охранители» у эвиеков и проблема генезиса культа предков.— *СЭ*, 1950, № 3, с. 28—43.
 24. *Аниськов А. Ф.* Шаманский чум и проблема происхождения шаманского обряда.— *Тр. ИЭ. Новая сер.*, 1952, 18, с. 199—239.
 25. *Анохин В. А.* Монеты Атея.— В кн.: *Скифские древности*. Киев: Наука, 1973, с. 20—21.
 26. *Антонова Е. В.* О характере религиозных представлений неолитических обитателей Анатолии (по материалам Чатахююна и Хаджидара).— В кн.: *Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье*. М.: Наука, 1979, с. 17—33.
 27. *Анурин Д. Я.* Очерк шаманства у енисейских остяков.— *МАО*, 1914, т. 2, с. 1—89.
 28. *Арсенев Т. М., Шелев Д. Б.* Исследования в Танаисе.— *АО* 1973 г. М., 1974, с. 93—94.
 29. *Артамонов М. И.* О земледелии и земледельческом празднике у скифов.— *Учен. зап. Ленингр. ун-та*, 1948, № 95. Сер. ист. наук, вып. 15, с. 3—20.
 30. *Артамонов М. И.* Этногеография Скифия.— *Учен. зап. Ленингр. ун-та*, 1949, № 85, с. 123—171.
 31. *Артамонов М. И.* Антропоморфные божества в религии скифов.— *АКСЭ*, 1961, вып. 2, с. 57—87.
 32. *Артамонов М. И.* Сокровища скифских курганов в собраниях Государственного Эрмитажа.— *Прогр.*: Ленинград: Артия: Сов. художник, 1966.— 120 с., 331 табл.
 33. *Артамонов М. И.* Скифо-сибирское искусство звериного стиля.— В кн.: *Проблемы скифской археологии*. М.: Наука, 1971, с. 24—35. (МИА; № 177).
 34. *Артамонов М. И.* Сокровища саков.— М.: Искусство, 1973.— 289 с.
 35. *Артемонов С. А.* Этнографическая наука и культурная динамика.— В кн.: *Исследования по общей этнографии*. М.: Наука, 1979, с. 24—60.
 36. *Археологія Української РСР*.— К.: Наук. думка, 1971.— 72, 500 с.
 37. *Атхарсбада*.— *Иб.* I Пер. с санскрита, комм. и вступ. статья Т. Я. Енараенко.— М.: Наука, 1976.— 406 с.
 38. *Байбачко Е. И.* Происхождение эллинистического культа царей.— В кн.: *Сборник в честь Бузескула В. П.* Харьков, 1914 (Доп. «Вестн. делов»), с. 767—791.
 39. *Бардасидасе В. В.* По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовых графическое искусство грузинских племен.— Тбилиси: Изд-во АИГ УССР, 1957.— 305 с.
 40. *Беланский А. М.* Хутталская лошадь в легенде и историческом предании.— *СЭ*, 1948, № 4, с. 162—167.
 41. *Беленский Э.* Очерки по осетинскому языку.— М.: Наука, 1965.— 168 с.
 42. *Бернштам А. И.* Золотая диадема из панамакского погребения на р. Кагарлянце.— *ИСИМНИК*; 1940, вып. 5, с. 23—31.
 43. *Бертельс Е.* Отрывки из Авесты.— *Восток*, 1924, кн. 4, с. 5—12.
 44. *Бертельс Е. Ф.* История персидско-толькитской литературы.— М.: Изд-во вост. лит., 1960.— 556 с.
 45. *Бессонова С. С.* Изображения Афины за материалами Шангичного Причерноморья.— *Археология*, 1975, 17, с. 23—38.
 46. *Бессонова С. С.* Образ саково-птаха в мистичте Шангичного Причерноморья скифской поры.— *Археология*, 1977, 23, с. 10—24.
 47. *Бессонова С. С.* Скифский Арей.— В кн.: *Археологические исследования на Украине в 1976—1977 гг.*: Тез. докл. XVII конф. ИА АН УССР. Ужгород, 1978, с. 60—61.
 48. *Бессонова С. С.* Религиозные представления населения степной Скифия: Автореф. дис. ...канд. ист. наук.— Киев, 1979.— 24 с.
 49. *Бессонова С. С.* Деятели религий аспетиты скифской идеологии.— *Археология*, 1980, 34, с. 3—17.
 50. *Бессонова С. С.* О скифских повах.— В кн.: *Древности Степной Скифия*. Киев: Наук. думка, 1982, с. 102—117.
 51. *Бессонова С. С.* Серги с изображением Владычцы зверей из скифских погребений IV в. до н. э.— В кн.: *Новые памятники древней и средневековой художественной культуры*. Киев: Наук. думка, 1982, с. 45—56.
 52. *Бессонова С. С., Кирилли Д. С.* Надгробный рельеф из Трехбратского кургана.— В кн.: *Скифия и сарматы*. Киев: Наук. думка, 1977, с. 128—139.
 53. *Бессонова С. С., Раевский Д. С.* Про зодоту плавнину з Сакхії.— *Археологія*, 1977, 21, с. 49—50.
 54. *Bibela V. I.* Дослідження Гайманової Могиля.— *Археологія*, 1971, 1, с. 44—56.
 55. *Видыш В. И., Болтрих Ю. В., Мовалеский В. В., Савосский В. П.* Курганный могильник в урочище Носаки.— В кн.: *Курганный могильник Рясные Могили и Носаки*. Киев: Наук. думка, 1977, с. 61—158.
 56. *Вурци Абриелан.* Избранные произведения.— Ташкент: Изд-во АН УССР, 1957.— Т. 1. 487 с.
 57. *Ваватовский В. Д.* Античная археология Северного Причерноморья.— М.: Изд-во АН СССР, 1961.— 239 с.
 58. *Ваватовский В. Д.* Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья.— *СА*, 1964, № 2, с. 13—26; № 4, с. 25—35.
 59. *Ваватовский В. Д.* Сцена инвеституры на караголеуванском ритоне.— *СА*, 1974, № 1, с. 38—44.
 60. *Воловский В. Л.* Земледельческая религия Афин.— *Зап. вост.-филос. фак. Императ. Петрогр. ун-та*. Пг., 1916, ч. 130.— 241 с.
 61. *Вольдерев А. В.* Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана.— В кн.: *История иранского государства и культуры*. М.: Наука, 1971, с. 250—261.
 62. *Волченко М. Ф.* Herodotealea.— Одесса: Одес. археол. музей, 1960, с. 33—55 (МАСШ; Вып. 3).
 63. *Волченко М. Ф.* Herodotealea.— Одесса: Одес. археол. музей, 1962, с. 16—32 (МАСШ; Вып. 4).
 64. *Волтрих Ю. В., Отроченко В. В., Савосский В. П.* Исследования Рогачинского курганного поля.— *АО* 1976 г. М., 1977, с. 268—270.
 65. *Вонгар-Леинг Г. М.* Древнеиндийская триадидалия: Философия. Наука. Религия.— М.: Наука, 1980.— 332 с.
 66. *Вонгар-Леинг Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифия до Индии: Загадки истории древ. ариев.— М.: Мысль, 1974.— 124 с.
 67. *Вонгар-Леинг Г. М., Палин Г. Ф.* Древняя Индия: Ист. очерк.— М.: Наука, 1969.— 736 с.
 68. *Вражский И. С.* Из истории таджикской народной поэзии.— М.: Изд-во АН СССР, 1956.— 496 с.
 69. *Вражский И. С.* Исследования по таджикской культуре: К проблемам межкультурных связей народов Сов. Востока.— М.: Наука, 1977.— 288 с.
 70. *Бриггова Н. Н.* Греческая терракота.— М.: Искусство, 1969.— 180 с.
 71. *Бромлей Ю. В.* Этнос в этнографии.— М.: Наука, 1973.— 283 с.
 72. *Бурчак В. П.* Общий каталог монет, при надписях эллинистическим коловнам, существовавшим в древности на северном берегу Черного моря в пределах нынешней Южной России.— *Одесса*, 1884.— 201 с., XXXII табл.
 73. *Валкер Г. К.* Судьба образов звериного стиля в древнерусском искусстве.— В кн.: *Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии*. М.: Наука, 1976, с. 250—257.
 74. *Васильков В. П.* Происхождение сюжета Катараптария (Махабхарата, 3, 39—45).— В кн.: *Проблемы истории языков и культур народов Индии*. М.: Наука, 1974, с. 139—158.
 75. *Вельцкая П. Н.* Языковая символика славянских архаических ритуалов.— М.: Наука, 1978.— 214 с.
 76. *Венедиков И.* Священство при Ляляче.— *Изв. Археол. ин-т. София*, 1952, кн. 18, с. 195—213.
 77. *Венедиков Н.* Тракийската гробница край Казанлък.— *София*: Фотоиздат, 1974.— 11 кн.
 78. *Венедиков И., Герасимов Т.* Тракийское искусство.— *София*: Бълг. художник, 1973.— 407 с.
 79. *Виноградов В. Б.* Центральный и Северо-Восточный Кавказ в скифское время (VII—V вв. до н. э.).— *Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во*, 1972.— 389 с.
 80. *Вирсаладзе Е. В.* Варский янос и охотничья сказания в Грузии.— В кн.: *Сказание о вартах*— янос народов Кавказа.— М.: Наука, 1969, с. 245—254.
 81. *Всеобщая история литературы* / Под ред. В. Ф. Юрты.— *Сиб.*, 1880.— Т. 1, ч. 1.
 82. *Восточская Т. Н., Лобова И. В., Скворцов С. А., Раевский Усть-Альминского горюдина и некрополя*.— *АО* 1976 г. М., 1977, с. 280—289.
 83. *Вьязмичина М. Н.* Ранние памятники скифского звериного стиля.— *СА*, 1963, № 2, с. 289—290.
 84. *Гайдукевич В. Ф.* Плурат. Итоги археологических исследований 1948—1953 гг.— М.: И., 1958.— 335 с.— (МИА; № 85).
 85. *Гайдукевич В. Ф., Мухомолов И.* Мармекий в свете советско-польских исследований 1956—1958 гг.— В кн.: *Исследования по археологии СССР*. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1961, с. 127—138.
 86. *Гаунов Р. А.* Средняя персидская свадьба.— *МАЭ*, 1930, т. 9, с. 187—197.
 87. *Гашкрандцев В. В., Янов В. В.* Древняя Персия. Азия в индоевропейской проблеме. Временные и ареальные характеристики общиндоевропейского языка

- по лингвистическим и культурно-историческим данным. — ВДИ, 1980, № 3, с. 3—27.
88. **Ганжа О. Д.** Киевский музей истории вещей драгоценностей. — Киев: Мистецтво, 1974. — 21 с., 173 пл.
89. **Герценберг Л. Г.** Морфологическая структура слова в древних иранских языках. — Л.: Наука, 1971. — 274 с.
90. **Гиндыш Л. А.** Миф о поединке и мифология долада на материале I—III гомеровских гимнов. — В кн.: Славянские и балканские языковеды: Литч. балканистика в сравн. грамматике. М.: Наука, 1977, с. 96—117.
91. **Гомер.** Введение / Пер. с древнегреч. В. А. Жуковского. — М.: Госполитиздат, 1959. — 336 с.
92. **Городцов В. А.** Дакко-сарматские элементы в русском народном творчестве. — Тр. ГИМ, 1926, вып. 1, с. 7—36.
93. **Гочевэ З.** Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота. — Фрако-скифские культурные связи. София, 1975, с. 142—152. (Studia Thracica, T. 4.)
94. **Грозdek В. П.** Скифский Геральд.—КСИИМГ, 1950, вып. 34, с. 7—18.
95. **Гроков В. Н.** Каменское городище на Днестре. — М.: Изд-во АН СССР, 1954. — 240 с. — (МИА; № 36).
96. **Гроков В. Н.** Легенда о скифском паре Ариадне. — В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968, с. 101—115.
- 96a. **Гроков В. Н.** Скифы. — М.: Изд-во Моск. ин-та, 1971. — 168 с.
97. **Гратковский Э. А.** Индо-иранские касты у скифов. — М.: Изд-во вост. лит., 1960. — 22 с. — (XXV МКВ. Докл. делегации СССР)
98. **Гратковский Э. А.** Ранняя история иранских племен Персидской Азии. — М.: Наука, 1970. — 395 с.
99. **Гратковский Э. А.** О восточноиранских племенах кушанского ареала. — В кн.: Центральная Азия в кушанскую эпоху. М.: Наука, 1975, т. 2, с. 76—93.
100. **Гравс Н. Д.** Раскопки в Нимфее. — АО 1966 г. М., 1967, с. 218.
101. **Григорьев В. В.** О скифском народе сакахов. — Сиб., 1871 (Тш. Императ. акад. наук). — 203 с.
102. **Гринцер П. А.** Эпос древнего мира. — В кн.: Типология и взаимосвязь литератур. М.: Наука, 1974, с. 155—204.
103. **Гумилев Л. П.** Древние тюрки. — М.: Наука, 1967. — 504 с.
104. **Гуревич А. Я.** Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье (некоторые проблемы структуры феодальной общины). — Сред. века, 1968, вып. 31, с. 180—198.
105. **Гуревич А. Я.** Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — 318 с.
106. **Гетербок Г. Г.** Хеттская мифология. — В кн.: Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977, с. 161—198.
107. **Древности Восточного Кавказа.** Хранившиеся в Государственном Эрмитаже: В 2-х т. с атласом. — Сиб., 1854. — Т. 1. CLIV—280 с.; Т. 2. 340 с.
108. **Древности Геродотовой Скифии:** Сб. описаний археол. раскопок и находок в черноморских стенах. Сиб., 1866. — Т. 1, 28 с. — Т. 2. 1872—118 с. с рис. (МАР; № 2).
109. **Дискуссионные проблемы этнографической мифологии:** (По материалам обсуждения на «Круглом столе», орг. ред. журн. «Народы Азии и Африки». Статья и выписка). — ИАА, 1980, № 5, с. 102—130; № 6, с. 67—102.
110. **Дорри Дж.** Персидская сатирическая проза. — М.: Наука, 1977. — 246 с.
111. **Древнеперсидско-русский словарь:** В 2-х т. — М.: Гос. изд-во нар. и иностр. словарей, 1958. — Т. 1. 1043 с.; Т. 2. 1905 с.
112. **Древин М.** Мифология древнего Ирана. — В кн.: Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977, с. 337—365.
113. **Дьяконов И. М.** История Мидии. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. — 485 с.
114. **Дьяконов И. М.** Восточный Иран до Кира: (К возможности новых постановок вопр.). — В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971, с. 122—154.
115. **Дьяконов М. М.** Образ Сивиллы в среднеазиатской мифологии. — КСИИМГ, 1950, вып. 9, с. 4—64.
116. **Дьяконов В. П.** Погребальный обряд тузильцев как историко-этнографический источник. — Л.: Наука, 1975. — 164 с.
117. **Дьяконова Н. В., Смирнова О. И.** К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согде. — СА, 1967, № 4, с. 74—83.
118. **Джамшид Ж.** Брат и сестра (абхазские сказания о нартах). — Изв. СОИИИ, 1968, 27, с. 181—187.
119. **Джамшид Ж.** Осетинский эпос и мифология. — М.: Наука, 1978. — 273 с.
120. **Елагина И. Г.** О родоплеменной структуре скифского общества по материалам четвертой книги Геродота. — СЗ, 1963, № 3, с. 76—82.
121. **Елизаренкова Т. Я.** Емь рад у ведическом божестве Варуне (Váruna). — В кн.: Труды по востоковедению. Тарту, 1968, т. 1, с. 113—120 (Учен. зап. Тарт. ун-та; Вып. 201).
122. **Рисовда.** Избр. гимны / Пер. коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. — М.: Наука, 1972. — 418 с.
123. **Ельницкий Л. А.** Из истории древнескифских культов. — СА, 1960, № 4, с. 448—455.
124. **Ельницкий Л. А.** Скифские легенды как культурно-исторический материал. — СА, 1970, № 2, с. 64—74.
125. **Ельницкий Л. А.** Скифия Евразийских степей: (Историко-археол. очерк). — Новосибирск: Наука, 1977. — 256 с.
126. **Жданко Т. А.** Номадызм в Средней Азии и Казахстане: (Некоторые ист. и этногр. проблемы). — В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. — М.: Наука, 1968, с. 274—281.
127. **Жебелев С. А.** Северное Причерноморье. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. — 388 с.
128. **Журнаев А. Ф.** Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение. — В кн.: Славянские и балканские фольклор. М.: Наука, 1978, с. 71—94.
129. **Загаковская Т. Д.** О происхождении некоторых элементов кукуцкого обряда у болгар: (К вопросу о франкских традициях у народов Юго-Восточной Европы). — СЗ, 1967, № 3, с. 34—46.
130. **Загаковская Т. Д.** Некоторые древнебалканские элементы в фольклоре и этнографии южных славян и восточных романцев. — В кн.: Этническая история и фольклор. М.: Наука, 1977, с. 185—202.
131. **Зорграф А. Н.** Античные монеты. — М.; Л., 1951. — 263 с. — (МИА; № 16).
132. **Иванов В. В.** Дноися и параднионсиям. — Баку, 1923, с. 120—121.
133. **Иванов С. В.** Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. — 838 с.
134. **Иванов В. В.** Кульг огня у хеттов. — В кн.: Древний мир. М.: Изд-во вост. лит., 1962, с. 266—272.
135. **Иванов В. В.** Хеттский язык. — М.: Изд-во вост. лит., 1963. — 222 с.
136. **Иванов В. В.** Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. — ТЗС, 1909, т. 4, с. 44—69. (Учен. зап. Тарт. ун-та; Вып. 236).
137. **Иванов В. В.** Об одном типе архаических аналов искусства и пиктограммы. — В кн.: Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972, с. 105—133.
138. **Иванов В. В.** Омыг истокования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от аша — «копы» (жертвоприношение кола) и дерево аśvattha в древней Индии. — В кн.: Проблемы
- история языка и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974, с. 73—138.
139. **Иванов В. В., Топоров В. Н.** Славянские языковые моделирующие семантические системы. — М.: Наука, 1965. — 246 с.
140. **Иванов В. В., Топоров В. Н.** Исследования в области славянских древностей. — М.: Наука, 1974. — 342 с.
141. **Иванов В. В., Топоров В. Н.** Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте. — ТЗС, 1977, вып. 8, с. 103—119.
142. **Иванов В. В., Топоров В. Н.** Индоевропейская мифология. — В кн.: Мифология народов мира. — М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 527—533.
143. **Иванова А. П.** Местные элементы в декоративной скульптуре Восточной Боснии. — СА, 1951, 15, с. 188—203.
144. **Иванова А. П.** Образы мифологии в искусстве Восточной Боснии. — Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1954, № 160. Сер. ист. наук, вып. 20, с. 224—262.
145. **Иванова А. П.** Скульптура и живопись Восточной Боснии. — Киев: Изд-во АН УССР, 1961. — 152 с.
146. **Ильинская В. А.** Скифские курганы около г. Борисполя. — СА, 1966, № 3, с. 152—171.
147. **Ильинская В. А.** Навершения из Майкопского и Новочеркасского музеев. — СА, 1967, № 4, с. 293—301.
148. **Ильинская В. А.** Образ кошачьего хищника в раннескифском искусстве. — СА, 1971, № 2, с. 64—85.
149. **Ильинская В. А.** О священной чаше у скифов. — В кн.: Античные города Северного Причерноморья и варварский мир / Крат. тез. докл. к науч. конф. Л.: Гос. Эрмитаж, 1973, с. 13—15.
150. **Ильинская В. А.** Раннескифские курганы бассейна р. Тисыни. — Киев: Наук. думка, 1975. — 214 с.
151. **Ильинская В. А.** Современное состояние проблемы скифского янтарного стекла. — В кн.: Скифо-сибирский янтарный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 9—20.
152. **Ильинградцев К.** Материалы из арабских источников для изучения Сасанидской Персии / Примеч. и переводы. — ЗБОРАО, Сиб., 1908, т. 18, вып. 2/3, с. 413—432.
153. **Иордан** о происхождении и деяниях геттов / Вступ. статья, пер. с латиня и коммент. Е. Ч. Скрижинской. — М.: Изд-во вост. лит., 1960. — 436 с.
154. **Казаров Е. Г.** Кульг фетиней, растений и животных в древней Греции. — Сиб., 1913 (Сопат. тш.). — 326 с.
155. **Карышковский П. О.** О монетах с над-

- письмо EMINAKO.—СА, 1960, № 1, с. 179—195.
156. *Патанов М. Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен.—Сиб., 1907.—Ч. 9.
157. *Кельдобинг.* Кировадия.— М.: Наука, 1976.—332 с.
158. *Канисер В.* Скальные мотивы в «Истории» Геродота.— Киев; 1903. (Тип. Императ. ун-та).—220 с.
159. *Кировова Ю. В.* Этногенетические процессы в древней Америке.— В кн.: Проблемы истории и географии Америки. М.: Наука, 1979, с. 133—141.
160. *Кобылина М. М.* Новый памятник боспорского искусства — стела Агафа.— ВДИ, 1948, № 4, с. 85—90.
161. *Кобылина М. М.* Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н. э.— М.: Наука, 1976.—245 с.
162. *Ковбэ Ю. И.* Некрополь Ольги V—IV ст. до н. э.— К.: Наука, думка, 1974.—181 с.
163. *Колесов А. А.* Георгиев день у южных славян (обычай, связанные с животноводством).—СЗ, 1978, № 2, с. 25—38.
164. *Коллинский Ю. Д.* Искусство Эгейского мира в Древней Греции.— М.: Искусство, 1970.—90 с., 348 ил.—(Памятники мирового искусства).
165. *Ковдаков Н. П.* Греческие терракотовые статуэтки в их отношении к искусству, религии, быту.—СЗОНД, 1879, II, с. 75—179.
166. *Короков Н. К.* Краткая заметка о современном состоянии шаманства у сибиряков в Илийском округе и Тарбагатае.—Сиб., 1912.
167. *Коссов М. О.* Семейная община в патриархализме.— М.: Изд-во АН СССР, 1963.—219 с.
168. *Ковшелев Г. А.* Серебряная ваза с Дюкюрена.—СА, 1968, № 2, с. 266—269.
169. *Ковшелев Г. А.* Парская власть и ее обожование в ранней Парфии.— В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971, с. 213—218.
170. *Ковшелев Г. А.* Ранние этапы развития культуры Митры.— В кн.: Древний Восток в античный мир. М.: Наука, 1972, с. 75—83.
171. *Ковшелев Г. А.* Залингитская эпоха в современной науке (некоторые проблемы).— В кн.: Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока.— М.: Наука, 1976, с. 45—52.
172. *Курбаев А. П.* Культовые места горного Дагестана.— КСНММК, 1946, вып. 12, с. 31—40.
173. *Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа.— М.: Изд-во АН СССР, 1960.—520 с.
174. *Круц С. И.* Палеоантропологические материалы Верхнедальневосточной экспедиции 1973—1974 гг.— В кн.: Курганы юга Днепропетровщины. Киев: Наук. думка, 1977, с. 151—171.
175. *Кривошеев В. А.* История религии: В 2-х т.— М.: Мысль, 1975.—Т. 1. 409 с.
176. *Крылова Л. П.* Керновский ялел (стела).— В кн.: Энеолит и бронзовый век Украины. Киев: Наук. думка, 1976, с. 36—46.
177. *Курбаский Д.* Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов.— Юрьев, 1904.—260 с.
178. *Курьмина Е. Е.* О сипкретизме образов скифского искусства в связи с родственными представлениями иранцев.— В кн.: Тез. докл. III Всесоюз. конф. по вопросам скифо-сарм. археологии (скифо-сиб. звериный стиль). М.: Изд-во АН СССР, 1972, с. 51—52.
179. *Курьмина Е. Е.* О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе.—СА, 1976, № 3, с. 68—75.
- 179а. *Курьмина Е. Е.* Скифское искусство как отражение одной из групп иранцев.— В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии.— М.: Наука, 1976, с. 52—65.
180. *Курьмина Е. Е.* Семантика изображения на серебряном диске и некоторые вопросы интерпретации амударьинского калада.— В кн.: Искусство Востока и античность. М.: Наука, 1977, с. 16—25.
181. *Курьмина Е. Е.* Ковь в религии и искусстве саков и скифов.— В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 96—129.
182. *Курьмина Е. Е.* Дреперианские и перелангаитские элементы в искусстве ирано-язычных народов первой пол. I тыс. до н. э.— В кн.: III Всесоюз. конф. «Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР в древнейшие времена»: Тез. докл. М., 1979, с. 42—45.
183. *Кураковский Ю. А.* Азаны по сведениям классических и византийских писателей.— Киев, 1899. (Тип. Импер. ун-та).—73 с.
184. *Лапко-Данилевский А. С.* Скифские древности.—Сиб., 1887. (Тип. Ф. Балюнского в К.).—193 с.—(ЗОРСА; Т. 4).
185. *Лапко-Данилевский А. С.* Курган Карагодлуах.—Сиб., 1894.—193 с. (МАР; Вып. 13).
186. *Лагмеев В. В.* Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе: В 2-х т.—Сиб., 1893—1906.—Т. 1. Греческие писатели, 1893—1900, 946 с.; Т. 2. Латинские писатели, 1904—1906, 271 с.
187. *Лагмеев В. В.* Гржданская присела Херсонесская.— В кн.: ПОИТИКА: Сборник науч. и крит. статей по истории археологии, географии и этнографии Скифии, Кавказа и греч. колоний на побережьях Чер. моря. СПб. Императ. археол. комис., 1909, с. 142—167.
188. *Лагмеев В. В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе: 2-е изд. ВДИ, 1947, № 1: 1949, № 4.
189. *Лагмеев В. В.* Известия древних писателей о Скифии и Кавказе: Доп.—ВДИ, 1952, № 2, с. 265—323.
190. *Леви Е. И.* Терракоты из Ольвии.— В кн.: Терракоты Северного Причерноморья. М., 1970, ч. 1, с. 33—56. (САИ; Вып. Г1-11).
191. *Лелеков Л. А.* К истокам возникновения погребального обряда в Тагикском.—СЗ, 1972, № 1, с. 128—131.
192. *Лелеков Л. А.* К оценке исторических судеб зороастризма в Средней Азии в I тыс. до н. э.— В кн.: Тез. докл. сессии, посвящ. итогам полевых археол. исслед. 1972 г. в СССР. Ташкент, 1973, с. 114—116.
193. *Лелеков Л. А.* Наследие звериного стиля в искусстве Средневековья в Древней Руси.— В кн.: Скифо-Сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 258—270.
194. *Лелеков Л. А.* Рец. на кн.: Раевский Д. С. Очерки идиологии скифо-сакских племен (опыт реконструкции скифской мифологии).— М.: Наука, 1977.—195 с.—НАА, 1978, № 1, с. 208—213.
195. *Лелеков Л. А.* Ранние формы иранского эпоса.— НАА, 1979, № 3, с. 173—188.
196. *Лелеков Л. А.* Преемственность символических образов в культуре Ирана.— В кн.: III Всесоюз. конф. «Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР в древнейшие времена»: Тез. докл. М., 1979, с. 46.
197. *Лелеков Л. А.* Агия.— В кн.: Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 120.
198. *Лелеков Л. А., Раевский Д. С.* Скифский расказ Геродота: Фольклор элементы и ист. информативность.— НАА, 1979, № 6, с. 68—78.
199. *Леско О.* Скарий курганів Херсонщини.— К.: Мистецтво, 1974.—113 с.
200. *Либерец П. Д.* Локальные особенности звериного стиля средневековой культуры и отражения связей с внешним миром.— В кн.: Скифо-Сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 138—146.
201. *Литвинский В. А.* Зеркало в верованиях древних ферганцев.—СЗ, 1964, № с. 97—104.
202. *Литвинский В. А.* Капгайско-сарматский фари.— Душанбе: Доини, 1968—119 с.
203. *Литвинский В. А.* Памятная космология (опыт реконструкции).— Страны и народы Востока, 1975, вып. 16, с. 251—259.
204. *Лобачева Н. П.* Свадебный обряд херсонисских убоков.— КСНЭ, 1960, вып. с. 43—47.
205. *Лобачева Н. П.* Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. В кн.: Домусульманские верования, обряды в Средней Азии. М.: Наука, 197 с. 298—333.
206. *Лосев А. Ф.* Античная мифология в историческом развитии.— М.: Учпедгиз РСФСР, 1957.—397 с.
207. *Лукин В. Г.* Искусство Ирана.— В кн.: Искусство древнего Востока. II: Искусство, 1968, с. 105—121. (Памятники мирового искусства).
208. *Лукин В. Г.* Искусство древнего Ирана (основные этапы).— В кн.: История иранского государства и культуры.— М.: Наука, 1971, с. 105—121.
209. *Материалы по археологии Кавказа.* М. 1900.— Вып. 8, 234 с.
210. *Макимова М. И.* Серебряное зеркало Келермеса.—СА, 1954, вып. 21, с. 281—305.
211. *Макимова М. И.* Ритон в Келермесе.—СА, 1956, вып. 25, с. 215—235.
212. *Машинский А. П.* О пластине из курган Карагодлуах.— АСГЭ, 1964, вып. 1 с. 128—138.
213. *Машинский А. П.* Деревянные сосуды скифской эпохи.— АСГЭ, 1966, вып. 8, с. 23—30.
214. *Машинский А. П.* Мастогиноско курганы по материалам на собрания Государственного Эрмитажа.— АСГЭ, 1973, вып. 1: с. 12—46.
215. *Маравоз П.* За семантика на женский образ в сикского искусство.— Проб. искусств. София, 1976, № 4, год. 9, с. 45—52.
216. *Маравоз П.* Хероглифами от Летиция.— Археология, София, 1976, год. 18, кн. 4 с. 4—13.
217. *Мариневич Л. П., Ковшелев Г. А.* О структуре скифского пантеона.— В кн.: История и культура античного мира М.: Наука, 1977, с. 118—121.
218. *Марков Г. Е.* Некоторые проблемы общедоступной организации кочевников Азии.—СЗ, 1970, № 6, с. 79—89.

219. Мачинский А. Д. О смысле изображений на некоторых привнесенных греко-скифской торевтике и о значении их для понимания истории скифов IV—III вв. до н. э. — В кн.: Античные города Северного Причерноморья и варварский мир: Крат. тез. докл. к науч. конф. Л.: Гос. Эрмитаж, 1973, с. 25—30.
220. Мачинский А. А. Пентостар из Толстой Могилы и женские божества Скифия. — В кн.: Культура Востока. Древность и раннее средневековье: Сб. статей. Л.: Аврора, 1978, с. 134—150.
221. Мелегинский Е. М. Место парфянской скаulptуры в истории эпохи. В кн.: Парфянский эпос. Ординиониды: Сев.-Осет. кн. изд-во, 1957, с. 38—73.
222. Мелегинский Е. М. Проникновение героического эпоса. — М.: Изд-во вост. лит., 1963. — 462 с.
223. Мелегинский Е. М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири. — В кн.: Проблемы сравнительной филологии. М.; Л.: Наука, 1964. — 443 с.
224. Мелегинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении. — В кн.: Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М.: Наука, 1974, с. 68—130.
225. Мелегинский Е. М. Скифологическая мифология как система. — ТЭС, 1975, вып. 7, с. 38—51.
226. Мелегинский Е. М. Поэтика мифа. — М.: Наука, 1975. — 406 с. (Исслед. по фольклору и мифологии Востока).
227. Мелегинский Е. М. Палеоантикский мифологический эпос. — М.: Наука, 1979. — 229 с.
228. Мелюкова А. И. Раскопки курганов у с. Бутуры Григорьевского района. — В кн.: АИМ, 1972 г. Кашинев: Штигица, 1974, с. 84—85.
229. Мелюкова А. И. Поселение и могильник скифского времени у села Николаевка. — М.: Наука, 1975. — 259 с.
230. Мерляков И. В. Археологические находки в Дидо. — СА, 1951, вып. 15, с. 281—291.
231. Миллер В. Ф. Очерки арийской мифологии. — М., 1876 (Тип. Миллера). — Т. 1. 379 с.
232. Миллер В. Ф. Осетинские этюды: В 3-х т. — М., 1881—1887. Ч. 1. 1881. 164 с.; Ч. 2. 1882. 302 с.; Ч. 3. 1887. 216 с.
233. Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин. — ЖМНП, 1882, 222, авг., с. 191—207.
234. Мозолевский Е. М. Связь скифо-автантичной думки. До интерпретаций пентостар из Толстой Могилы. — Весник, 1978, № 2, с. 191—204.
235. Мозолевский Е. М. Товста Могилка. — К.: Наук. думка, 1979. — 250 с.
236. Мора Е. Л. Следы шаманских представлений в эпической традиции древней Руси. — В кн.: Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1977, с. 64—72.
237. Мураш В. Ю. Скифы на Северном Кавказе (VII—V вв. до н. э.). — Археология, 1978, 27, с. 22—35.
238. Мураш В. Ю. Стенная Скифия VII—V вв. до н. э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Киев, 1979. — 21 с.
239. Мураш В. Ю. Терракоты Сансолохура и их интерпретации. — В кн.: Тез. докл. в честь посвящ. итогам полных археол. исслед. 1972 г. в СССР. Ташкент, 1973, с. 120—121.
240. Пашкина В. Б. Литература Ирана. — В кн.: Литература Востока в средние века. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1970, т. 2, с. 29—40.
241. Павловский П. И. Орфические гимны. — Варшава, 1900. (Тип. Варш. учеб. округа). — Т. 4. 242 + LXXXIV с.
242. Овайко Н. А. Автантичный импорт в Приднестровье и Побужье в IV—II вв. до н. э. — М.: Наука, 1970. — 212 с. (САИ; Д-27).
243. Овайко Н. А. Антропоморфные изображения в мезо-скифской торевтике. — В кн.: Художественная культура и археология античного мира. М.: Наука, 1976, с. 166—179.
244. Овайко Н. А. О воздействии греческого искусства на мезо-скифский звериный стиль: (К постановке вопр.). — СА, 1976, № 3, с. 74—85.
245. Овайко Н. А. Аполлон Гиперборейский. — В кн.: История и культура античного мира. М.: Наука, 1977, с. 153—160.
246. Осетинские нарские сказания. — М.: Сов. писатель, 1949. — 311 с.
247. Отроченко В. В., Савацкий Н. П., Томашевский В. А. Курганный группа Русские Могилы у с. Балки. — В кн.: Курганные могильники Русские Могилы и Подольск. Киев: Наук. думка, 1977, с. 16—60.
248. Понизава Л. Н. К истории художественного ремесла колхидской и юбской культур: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — Тбилиси, 1975. — 30 с.
249. Перельцова А. А. Терракоты из кургана Большая Близица и Гомеровский Гимн Деметры. — Тр. ГЭ, 1962, т. 7, с. 46—91.
250. Петренко В. Г. Украшения Скифии VII—III вв. до н. э. — М.: Наука, 1978. — 143 с. (САИ; Д-5).
251. Петренко В. Г. Изображение богини Панды из кургана в Старополье. — КСИА, 1980, вып. 162, с. 15—19.
252. Петров В. П. Имена скифских божеств у Геродота. — Археология, 1963, т. 15, с. 19—32.
253. Петров В. П., Макаревич М. Л. Скифская генеалогическая легенда. — СА, 1963, № 1, с. 20—31.
254. Петруши В. Я. Миф о воскресающем звере и происхождение одного жертвенного ритуала. — В кн.: Проблемы истории СССР, вып. 44. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974, с. 33—55.
255. Попова Е. А. Рельеф с горловица «Кавка». — СА, 1974, № 4, с. 222—230.
256. Попова Е. А. Об истоках традиций и эволюции форм скифской скульптуры. — СА, 1976, № 1, с. 108—122.
257. Путешествие в Восточные страны Плавид Карфия и Вильгельма Рубрука. — М.: Географиз, 1957. — 270 с.
258. Прон В. И. Русские аграрные праздники. — Л.: Наука, 1963. — 320 с.
259. Прудо В. И. Терракоты из Тиританы. — М.: Наука, 1970, с. 90—94 (САИ; Г-11. Ч. 2).
260. Прудо В. И. Статуэтки из Мирмекия. — М.: Наука, 1970, с. 94—100 (САИ; Г-11. Ч. 2).
261. Прудо В. И. Терракоты городов и поселений Боспора как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. — М., 1974. — 21 с.
262. Прусов В. И. Проблемы типологии этнографических фольклора. — Р кн.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977, с. 12—13.
263. Прусов В. И. Маргянская богиня. — СА, 1959, № 29/30, с. 119—140.
264. Прусов В. И. Халдзянская Афина. — ВДИ, 1963, № 2, с. 155—166.
265. Прусов В. И. О культуре Вактрии в свете археологии. — ВДИ, 1974, № 3, с. 125.
266. Пятыхшева Н. В. Культ греко-травно-скифского божества в Херсонесе. — ВДИ, 1947, № 3, с. 213—218.
267. Пятыхшева Н. В. Материал склепа № 1012 и его значение для истории Херсонеса эллинистического времени. — В кн.: История и культура Восточной Европы по археологическим данным. М.: Сов. Россия, 1971, с. 89—109.
268. Рагозина З. П. История Мидии, второго вавилонского царства и возникновение персидской державы. — Спб.: Изд-во А. Маркса, 1903. — 522 с.
269. Раевский Д. С. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеологии царства Авет. — СА, 1970, № 3, с. 90—101.
270. Раевский Д. С. Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства. — В кн.: Искусство и археология Ирана: Всесоюз. конф.: Докл., 1969. М.: Наука, 1970, с. 275—280.
271. Раевский Д. С. О семантике одного из слоев скифского искусства. — В кн.: Новое в археологии. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972, с. 63—68.
272. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-авестийских племен: (Опыт реконструкции тип. мифологии). — М.: Наука, 1977. — 216 с.
273. Раевский Д. С. Из области скифской мифологии (два семантических интерпретации пентостар из Толстой Могилы). — ВДИ, 1978, № 3, с. 115—133.
274. Раевский Д. С. «Скифский» и «герцеский» сюжетных изображений на скифских древностях (к проблеме антропоморфизации скифского шаптана). — В кн.: Актуальность и античные традиции в искусстве и культуре народов Советского Востока. М.: Наука, 1978, с. 63—71.
275. Раевский Д. С. О античных предобладаниях в скифском искусстве зооморфных мотивов. — В кн.: III Всесоюз. конф. «Искусство Ирана и его связь с искусством в родов СССР с древнейших времен»: Тез. докл. М., 1979, с. 73—74.
276. Раевский Д. С. Об интерпретации памятников скифского искусства. — НАА, 1977, № 4, с. 70—82.
277. Раевский Д. С. Эллинистический бог в скифии? — ВДИ, 1980, № 4, с. 49—71.
278. Рапаногр Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуариум). — М.: Наука, 1971. — 128 с. (Тр. ХАЭЗ; Т. 6).
279. Рапаногр Ю. А. К вопросу о дийонисийском культе в священном дворе Тоуран-калы. — В кн.: Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. М.: Наука, 1978, с. 275—284.
280. Раппенберг Ф. А. О плне и нравах в пещерной национальной эпохее. — Музе антропологии и этнографии при Рос. акад. наук, 1918, 5, вып. 1, с. 375—394.
281. Раппенберг Ф. А. Величины в талкинской фольклорной мифологии. — В кн.: Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1972, с. 92—96.
282. Расточаев М. И. Представление о монархическом власти в Скифии и на Востоке. — ИАК, Спб., 1913, 49, с. 1—62, 133—140.
283. Расточаев М. И. Античная депортация: живопись и монументальное искусство. — Изв. Рат. Архел. комис., 1913. — Атлас. 11 табл.; Т. 1, 1914, XVII + 537 с.
284. Расточаев М. И. Воронежский серебряный сосуд. — МАР, 1914, вып. 34, с. 79—91.

- 284а. *Ростовцев М. Н.* Эллинизмо и иранство на юге России. — Пг.: Огни, 1918. — 189 с.
285. *Ростовцев М. Н.* Скифия в Боспор. — Л.: Изд-во Рос. Акад. истории мат. культуры, 1925. — 621 с.
286. *Руденко С. И.* Горноальпийские находки и скифы. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — 266 с.
287. *Руденко С. И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — 359 с.
288. *Русева А. С.* Куаль Кибела в Ольвии. — Археология, 1972, 7, с. 35—45.
289. *Русева А. С.* Вопросы развития культуры Ахилла в Северном Причерноморье. — В кн.: Скифский мир. Киев: Наук. думка, 1975, с. 174—185.
290. *Русева А. С.* Орфиям и культ Диониса в Ольвии. — ВДИ, 1978, № 1, с. 87—104.
291. *Рыбаков Б. А.* Космогония и мифология земледельцев эвлоита. — СА, 1965, № 1, с. 13—33.
292. *Сабеев Д. Ч.* История древней Ассирии. — М.: Наука, 1979. — 248 с.
293. *Саввинков А. Г.* Монеты скифских царей, чекановшие в Ольвии. — СА, 1960, 4, с. 85—95.
294. *Семенов Д. А.* Несколько слов о древне-критских клычатых формулах. — ЗРАО, 1894, 7, вып. 1/2, с. 52.
295. *Сидячьева Л. Ф.* Некрополь Нимфея. — М.; Л., 1959, с. 5—107 (МНА, № 69).
296. *Сидячьева Л. Ф.* Археологические раскопки на территории Нижнего Поволжья. Саратов, 1917 (Тш. № 1 Полиграфиздата). — 134 с.
297. Предисловие. — В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 5—8.
298. *Скудова В. М.* Терракоты на Нимфея. — В кн.: Терракоты Северного Причерноморья. М.: Наука, 1970, с. 83—89 (САИ; ГИ-14, Ч. 2).
299. *Смирнов К. Ф.* Савроматы. — М.: Наука, 1964. — 379 с.
300. *Смирнов К. Ф.* Бронзовое зеркало из Мечетая. — В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968, с. 116—127.
301. *Смирнов К. Ф., Попов С. А.* Сарматское святилище огня. — МИА, 1969, № 469, с. 210—216.
302. *Сислерва Г. П.* Реалисты домусульманских верований у узбеков Хорезма. — М.: Наука, 1960. — 336 с.
303. *Соболевский А. И.* Русско-скифские этюды. — Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности Акад. наук, 1924, 25, с. 1—44.
304. *Сokolov Г. И.* Античное Причерноморье. — Л.: Аврора, 1973. — 191 с.
305. *Соломонович Э. И.* О таперния скота в Северном Причерноморье: (По поводу некоторых загадок аяков). — ИАДК. Симферополь, 1957, с. 210—218.
306. *Соломонович Э. И.* Из истории реалистичной жизни в Северопаинских городах позднейантичного времени (по антиграфическим памятникам). — ВДИ, 1973, № 4, с. 55—77.
307. *Сорокин С. С.* Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры. — В кн.: Культура Востока: Древность и раннее средневековье. Л.: Аврора, 1978, с. 172—191.
308. *Сорокина П. П.* Навезище босфорского надгробия с фигурой сирены на сооружения Государственного исторического музея. — Тр. ГИМ, 1960, вып. 31, с. 85—98.
309. *Социальная история скифов.* — М.: Наука, 1975. — 343 с.
310. *Спицын А. А.* Шаманам в отношении к русской археологии. — ЗРАО, 1899, т. 8, вып. 1, с. 169—175.
311. *Ставиский Б. Я.* О датировке и происхождении эриятягского серебряной чашы с изображением нечепила царя. — СГЭ, 1960, 17, с. 67—71.
312. *Ставиский Б. Я.* Кушанская Бактрия: Пробл. история и культуры. — М.: Наука, 1977. — 296 с. с ил.
313. *Старшая Элда.* Древнеисландские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. — 259 с.
314. *Стефан Л.* Описание некоторых художественных произведений, найденных в 1864 г. в Юнью России. — ОАК за 1864. СПб., 1865, с. 11—35.
315. *Геродот.* История: В 9-ти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского. — Л.: Наука, 1972. — 600 с.
316. *Струве В. В.* Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. — Л.: Наука, 1968. — 255 с.
317. *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация / Пер. с англ. С. А. Лясковова. — М.; Л.: Изд-во иностр. лит., 1949. — 372 с.
318. *Терезожкин А. И.* Скифский курган в г. Мелитополе. — КСИИМК, 1955, вып. 5, с. 23—34.
319. *Терезожкин А. И.* Об общественном строе скифов. — СА, 1966, № 2, с. 33—49.
320. *Терезожкин А. И.* Скифская культура. — В кн.: Проблемы скифской археологии. М.: Наука, 1971, с. 15—24.
321. *Терезожкин А. И.* Общественный строй скифов. — В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 3—28.
322. *Тезов Б. В.* Об акурных поющих прыжках на Юго-Осетии. — СА, 1969, № 4, с. 49—61.
323. *Токарев С. А.* К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита. — СА, 1964, № 2, с. 12—30.
324. *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие. — М.: Наука, 1964. — 399 с.
325. *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира. — М.: Госполитиздат, 1964. — 559 с.
326. *Толстов С. П.* Древний Хорезм. — М.: Полиграфиздат, 1948. — 352 с.
327. *Толстой И. И.* Остров Белый и Таурика на Эвксинском Понте. — Пг., 1918 (2-я Гос. тш.). — 162 с.
328. *Толстой И. И.* Черноморская легенда о Геральде и амедееве. — В кн.: Статьи о фольклоре. М.: Наука, 1966, с. 232—248.
329. *Толстой И. И., Кондаков Н. П.* Русские древности в памятниках искусства. — СПб., 1889, вып. 2. — 117 с.
330. *Томсон Дж.* Исследования по истории древнегерманского общества. — М.: Изд-во иностр. лит., 1958. — 659 с.
331. *Толоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «символов дерева». — ТЭС, Тарту, 1971, т. 5, с. 9—61.
332. *Толоров В. Н.* К происхождению некоторых поэтических символов. — В кн.: Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972, с. 77—104.
333. *Толоров В. Н.* О космологических источниках раннеисторических описаний. — ТЭС, 1973, т. 6, с. 109—142. (Уч. зап. Тарт. ун-та, вып. 308).
334. *Толоров В. Н.* О брахмине. К истокам концепции. — В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974, с. 20—74.
335. *Толоров В. Н.* Кеттск. rigullia, лат. ралля, ралля и их балканские истоки. — В кн.: Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977, с. 125—142.
336. *Толоров В. Н.* Геометрические символы. — В кн.: Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 272—273.
337. *Толоров В. Н.* Древю жизни. — В кн.: Мифы народов мира.
338. *Толоров В. Н.* Животные. — В кн.: Мифы народов мира.
339. *Тревер К. В.* Голотиах — паству-чарь. — Тр. ОБГЭ, 1940, т. 2, с. 71—85.
340. *Тревер К. В.* Памятники греко-бактрийского искусства. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. — 178 с.
341. *Трубецкой О. П.* О силлах и их языке. — ВД, 1976, № 4, с. 39—83.
342. *Трубецкой А. А.* История древнего Востока. 3-е изд. — М.; Л.: ОГИЗ, 1936. — Т. 2. 321 с.
343. *Успенский В.* Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Я. Саркиса. — М.: Наука, 1967. — 310 с.
344. *Филов В.* Надгробные могилы при Дунавлии в Пловдиве. — София, 1934.
345. *Фирдоуси Абулкасим.* Шахнамэ / Пер. тадж. (Барс) под ред. И. Братиславского. С. Жернинского. — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — Т. 1. 974 с.
346. *Флинтгер Н. Д.* Сиро-хеттские памятники Эриятяга. — Тр. ОБГЭ, 1939, т. 1, с. 21—43.
347. *Фрай П.* Наследие Ирана. — М.: Наука, 1972. — 468 с.
348. *Фреденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. — Л.: Худ. лит., 1936. — 450 с.
349. *Фролова Н. А.* Монеты скифского царя Сихаура. — СА, 1964, № 1, с. 44—55.
350. *Фрээр Дж.* Золотая ветвь. Вып. 1. 4—Л.: Изд-во науч. о-ва «Атенет», 1928. — Вып. 1. 194 с.; — Вып. 2. 140 с.; — Вып. 3. 198 с.; — Вып. 4. 282 с.
351. *Харко Л. П.* К вопросу о культуре Афродиты на Боспоре Киммерийском. — КСИИМК, 1946, вып. 13, с. 137—141.
352. *Цибеско В. П.* Обряд Акротрия в культуре трипольских племен. — МАСП, 1977, вып. 8, с. 170—176.
353. *Черненко Е. В.* Скифские курганы V ст. д. н. е. по плану и. Жданова. — Археология, 1970, 23, с. 176—181.
354. *Черненко Е. В., Ключко В. П.* О поделке золотой пластины на Сакхновке. — СА, 1979, № 4, с. 270—274.
355. *Челново Л. П.* Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. — М.: Наука, 1967. — 299 с.
356. *Чубова А. П., Иванова А. П.* Античная живопись. — М.: Искусство, 1966. — 194 с.
357. *Шачневич М. И.* Первоисточники мифологии и философии. — Л.: Наука, 1971. — 240 с.
358. *Шевел Д. Б.* К вопросу о взаимодействиях греческих и местных культур в Северном Причерноморье. — КСИИМК, 1950, вып. 34, с. 62—69.
359. *Шевел Д. Б.* Монетное дело Боспора. VII—II вв. до н. э. — М.: Изд-во АН СССР, 1956. — 221 с.
360. *Шимло Б. П.* Истоки культуры предков (и материалов сибирских и финно-угорских народов). Автореф. дис. ... канд. зап. наук. — Л., 1972. — 24 с.
361. *Шидик К. И.* Географические аспекты сообщения Геродота о горском источнике на Гипанисе. В кн.: XIX Междунар. конф. антиковедов сов. стран: Тез. доклад. Ереван, 1976, с. 502—504.
362. *Шкода В. Г.* К вопросу о культурных следах в согдийской живописи. — СГЭ, 1980, вып. 45, с. 60—63.
363. *Шкорпила В. В.* Отчет о раскопках в Кер

- чи и на Таманском полуострове.— ИАК, 1914, вып. 56, с. 1—74.
364. *Шайбт А. В.* К вопросу о происхождении перского звериного стиля.— МАЭ, 1927, вып. 6, с. 125—162.
365. *Шайбт Р. А.* Металлическое производство в мифе и религии античной Греции.— ИГАНИМ, 1931, 9, вып. 8/10, с. 13—71.
366. *Шрамко Б. А.* Следы земледельческого культа у лесостепных племен Северного Причерноморья в равнин железном веке.— СА, 1957, № 1, с. 178—198.
367. *Шрамко Б. А.* Древности Саварского Дона.— Харьков: Изд-во Харьк. ун-та, 1962.— 404 с.
368. *Шрамко В. А.* Про час поиня орного землеробства на півдні Східної Європи.— Археологія, 1972, 7, с. 19—72.
369. *Шрамко В. А.* Новые находки на Бельском городище и некоторые вопросы формирования и семантики образов звериного стиля.— В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 194—209.
370. *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии.— Л.: Изд-т народов Севера, 1939.— 572 с.
371. *Шульц П. Н.* Надгробный рельеф из Марино.— СХМ, 1963, вып. 3, с. 3—10.
372. *Шульц П. Н.* Надгробный рельеф из с. Поповка.— В кн.: Культура античного мира. М.: Наука, 1966, с. 278—286.
373. *Шульц П. Н.* Скифские изваяния Причерноморья.— В кн.: Античное общество. М.: Наука, 1967, с. 225—228.
374. *Шульц П. Н.* Бронзовые статуэтки Дюкскура из Неволя Скифского.— СА, 1969, № 1, с. 120—136.
375. *Юревич В.* Об именах иностранных на надписях Ольвии, Боспора и других греческих городов Северного Причермья Понта Евксинского.— ЗООИД, 1872, 8, с. 14—15.
376. *Яковенко Э. В.* Гранированные костяные пластины из «Гаймаповой Могила».— В кн.: Междунар. конф. античников соц. стран: Теа. док. Ереван, 1976, с. 534—539.
377. *Яценко В. И.* Заметки по греческой лексике и ономастике.— В кн.: История и культура античного мира. М.: Наука, 1977, с. 216—224.
378. *Яценко В. И.* Скифия в VII—V вв. до н. э.— М., 1959.— 120 с.— (Тр. ГИМ.; Вып. 36)
379. *Яценко В. И.* Искусство скифских племен Северного Причерноморья.— В кн.: Искусство народов СССР. М.: Наука, 1971, т. 1, с. 99—136.
380. *Ackerman P.* Cult figurines.— In: A survey of persian art from prehistoric times to the present. Tokyo: Meiji-Shobo, 1938, p. 195—223.
381. *Aly W.* Volkmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinem Zeitgenossen.— Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.— S. 313.
382. *Barbulescu M.* Der Dianakult im äolischen Dazien.— Dacia. N. ser., Bucuresti, 1972, 16, S. 203—223.
383. *Benveniste E.* Traditions indo-iraniens sur les classes sociales.— JA, Paris, 1938, 230, p. 529—549.
384. *Benveniste E., Renou L.* Vrtra et Vrtragna.— Paris, 1934.
385. *Bonnell E.* Beiträge zur Altertumskunde Russlands von den ältesten Zeiten bis uns Jahr 400 V. Chr.— St-Peterburg: Strogonoff, 1882.— Bd 1. 504 S.
386. *Brandenstein W.* Die Abstammenssagen der Scythen.— WZKM, 1953.
387. *Brittfaul R.* The mothers: A study of the origins sentiments and institutions.— London: Allen; New-York: Macmillan, 1927.— Vol. 3. 196 p.
388. *Burian J., Mouchova B.* Zahadni etruskov.— Praha: Mladá fronta, 1966.— 272 S.
389. *Campbell L. A.* Mithraic iconography and ideology.— Leiden: Brill, 1968.— 444 p.
390. *Casson M. A.* Macedonia, Thrace and Illyria.— Oxford: Univ. press, 1926.— 357 p.
391. *Chapoutier Ch.* Dioscours au service d'une déesse.— Paris: Boccard, 1935.— 380 p.
392. *Christensen A.* Les types du premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens.— Stockholm: Norsted, 1917.— Vol. 1. 219 p.; Leipzig, 1934.— Vol. 2, p. 196.
393. *Contenau G.* La civilisation des Hitites et des Hurrites du Mitanni.— Paris, 1948.— 201 p., pl. 16.
394. *Cumont F.* Textes et monuments relatif au mystère de Mitra.— Bruxelles, 1899.
395. *Dalton O. M.* The treasure of the Oxus.— 1st ed.— London: British Museum, 1926.
396. *Dalton O. M.* Treasure of the Oxus.— 3rd. ed.— London: Trustees British Museum, 1964.— 15 p., pl. 76.
397. *Deneken F.* Heros.— AL, 1884—1890, Bd 1, 2 Abt., S. 2441—2589.
398. *Deshayes J.* Les civilisations de l'Orient antique.— Paris: Arthaud, 1969.— 674 p.
399. *Duchêne-Guillemin J.* Fire in Iran and in Greece.— East and West. N. ser., 1962, 13, N 2/3, p. 198—206.
400. *Dumézil G.* La préhistoire indo-iranienne des castes.— JA, Paris, 1930, 216, p. 109—130.
401. *Dumézil G.* Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques.— Paris: 1930.— Vol. 2.
402. *Dumézil G.* Jupiter, Mars, Quirinus: Essai sur dieux indo-européenne de la société et sur les origines de Roma.— Paris: Gallimard, 1941.— 264 p.
403. *Dumézil G.* L'étude comparée des religions indo-européennes.— Nouv. rev. Française, 1941, 29, p. 385—399.
404. *Dumézil G.* Les senariens scythiques et la gressosse du Narte Hamyo.— Latomus, Brussels, 1946, 5, p. 249—255.
405. *Dumézil G.* Jupiter, Mars, Quirinus.— Paris: Presses univ. France, 1948.— 190 p.
406. *Dumézil G.* L'idéologie tripartite des Indo-Européens.— Collect. Latomus, Bruxelles, 1958, 31, p. 90—92.
407. *Dumézil G.* La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?— Indo-Iranian J., 1962, N 5, p. 187—202.
408. *Dumézil G.* La religion romaine archaïque.— Paris: Payot, 1966.— 492 p.
409. *Dumézil G.* Mythe et Epopée.— Paris: Gallimard, 1968.— 653 p.
410. *Duri F. N., Glisic J., Todorovic J.*— In: Romaia prahistorike, Association des sociétés archéologiques de Yougoslavie. Bеоград, 1975, p. 145—149.
411. *Evans A. J.* The ring of Nestor.— JHS, Paris, 1925, 45, p. 11—66.
412. *Farnell R. H.* The cults of Greek states.— Oxford: Clarendon press, 1896—1909.— 1896, Vol. 2.— 560 p.; 1907, Vol. 4.— 457 p.; 1909, Vol. 5.— 495 p.
413. *Frazer J. G.* The Golden Bough.— In: The magic art and evolution of kings, 1922, vol. 2.
414. *Frankfort H.* Kingship and the Gods.— Chicago: Univ. Chicago press, 1958.— 350 p.
415. *Furtwängler A.* Ares.— AL, 1886—1890, Bd. 1, s. 478—494.
416. *Getsau, Tahiti.*— In: Realeencyclopedie der classischem Altertumswissenschaft.— Stuttgart, 1932, Reihe 2, Bd. 2.
417. *Gernet L.* Anthropologie de la Grèce antique.— Sur le symbolisme politique: le Foyer cosmique.— Paris: Francois Maspero, 1968, p. 382—402.
418. *Ghirshman R.* Iran.— London: Methuen, 1954.— 430 p.
419. *Ghirshman R.* Iran Protoiranien, Meder und Achämeniden.— München: Beck, 1964.— 452 S.
420. *Godard A.* Bronzes du Luristan.— Ars Asiatica, 1931, 17.
421. *Godard A.* L'art de l'Iran.— Paris: Arthaud, 1962.— 521 p.
422. *Gropp G.* Die Funktion des Feuertempel der Zoroastrier.— AMI. Neue Folge, 1969, 2, S. 147—173.
423. *Grousset R.* An outline of the history of Persia: The median period.— In: A survey of Persian art. Tokyo: Meiji-Shobo, 1938, p. 62—68.
424. *Hantzar F.* Kankausu-Luristan.— ESA Helsinki, 1934, 9, S. 47—112.
425. *Harmatta J.* Studies in the language of Iranian tribes in South Russia.— Acta orient. Acad. sci. hung., 1952, 1, p. 261—314.
426. *Herzfeld E.* Archeological history of Iran.— London: Oxford univ. press, 1935.— 112 p.
427. *Hild J. A.* Fortuna.— In: DS, 1891, vol. 3, 1, p. 1264—1277.
428. *Hittler St.* Das Löwentorkon Mykene.— Antike Welt, Jahr. 4, H. 4, 2, S. 21—30
429. *James O.* Myth and ritual in the ancient Near East.— London: Thames & Hudson, 1958.— 352 p.
430. *Jettmar K.* Indo-iranische Traditione bei Kafiren und Darden.— In: VII MKA3H. M.: Hayka, 1970, S. 78.
431. *Knigge U.* Der Keraimekos von Athen.— Antike Welt, 1973, Jahr. 4, H. 4, S. 2—20.
432. *Kramers J. H.* Iranian Fire-Worship.— In: Analecta Orientalia. Leiden: Brill, 1951, p. 342—363.
433. *Kimmel H. M.* Ersatzrituale für hebräischen Rituale.— Wiesbaden, 1967.
434. *Littlenton C. S.* The new comparative mythology.— Berkley: Los Angeles: Univ. California press, 1966.— 235 p.
435. *Lommel H.* Die Jüst's des Avesta.— Göttingen; Leipzig, 1927.— 280 S.
436. *Marshall L.* Mohenjo-Daro and the Indu civilisation.— London, 1931.— Vol. 1. 364 p.
437. *Mellaart J.* Catal-Hüyük: A Neolithic town in Anatolia.— London: Thame & Hudson, 1967.— 232 p.
438. *Meili K.* Scythica.— Z. klass. Philol. 1935, 70, Hermes.
439. *Minns E. H.* Scythians and Greeks.— Cambridge: Univ. press, 1913.— 720 p.
440. *Möbius H.* Über Form und Bedeutung der Sitzenden Gestalt in der Kunst des Orients und der Griechen.— AM. 1916, 41, S. 119—219.
441. *Möbius H.* Eine dreisitzige Basis in Athen.— AM, 1926, 51, S. 120—129.
442. *Molé M.* Le partage du Monde dans la tradition iranienne.— JA, 1952, 240, p. 455—463.

442. *Mallenhoff K.* Über die Herkunft und Sprache der pontischen Scythien und Sarmaten.— In: Monatsbericht der Kaiserlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, 1866, S. 549—576.
443. *Nilsson M.* The Minoan-mycaean religion and its survival in Greek religion.— Lund : Gleerup, 1927.— 582 p.
445. *Nilsson M.* Greek popular religion.— New York, 1940.— 320 p.
446. *Nitu A.* Reprezentările feminine dorsale pe ceramica neo-eneolitică carpato-balkanică.— In: Memoroa antiquitatis. Bucaresti : Muzeul archeologic, Piața Neamț, 1970, vol. 2, p. 75—99.
447. *Nyberg H. S.* Die religionen des alten Iran.— 1h MVAG, Leipzig, 1938, 43, S. 190—323.
448. *Ochsenrath E. L.* Lead plaques of the Danubian Horsemen type at Sirmium.— In: Sirmium. Beograd, 1971, vol. 2, p. 51—66.
449. *L'Orange H. P.* Studies on the iconography of cosmic kingship in the Ancient World.— Oslo, 1953.— 187 p.
450. *Perrot G., Chézy Ch.* Histoire de l'art dans l'antiquité.— Paris, 1885.— Vol. 3, 921 p.
451. *Papov D.* The Great Mother Goddess Bendida.— In: Thracian legendes. Sofia : Sofia press, 1976, p. 105—126.
452. *Porada E.* Nomades and Nomads c. B. 1000 B. C. C. Istanbul : Inst. his. et archéol., néerlandais, 1964, p. 70, pl. 20.
453. *Polrats J. A. H.* Über ein corpus aerum Luristanensium.— In: Iranica Antiqua. Leiden: Brill, 1963, vol. 3, fasc. 1, p. 83.
454. *Preuner A.* Hestia.— AL, 1884—1890, Bd 1, Ab. 2, S. 2605—2653.
455. *Radët G.* Cybèle : Etude sur les transformations plastiques d'une type divin.— Bordeaux : Feret, 1909.— 130 p.
456. *Regling R.* Die Antike Münze als Kunstwerk.— Berlin: Leipzig, 1924.— 156 S. Taf. 145.
457. *Reinach S.* Répertoire de reliefs grecs et romains.— Paris : Leroux, 1912.— Vol. 3, 546 p.
458. *Robinson D. M.* Excavations at Olynthos.— Baltimore : Hopking press, 1941, vol. 10, p. 30—39.
459. *Ross Taylor L.* The Mother of the Lares.— AJA, 1925, 29, p. 299—311.
460. *Rostozoff M.* Iranians and Greeks in South Russia.— Oxford : Clarendon press, 1922.— 260 p. XVI, 32 pl.
461. *Roussel P.* L'Hestia à l'Omphalos.— RA, 1911, v. 2.
462. *Salts A. von.* Die Göttermutter des Agoraios.— IDI, 1913, 28, S. 1—25.
463. *Sarre F.* Die Kunst des Alten Persien.— Berlin : Cassirer, 1923.— 74 S. IX. Taf. 152.
464. *Studzicka Fr.* Kyrene, eine altgriechische Göttin.— Leipzig : Brockhaus.— 224 S. X, mit Taf.
465. *Škorpil V.* Kybelin kult v ěísi Bosporské.— In: Šborník prací filologických dvornímú radovi prof. J. Královi. Praha, 1913, s. 190—203.
466. *Tallegen A. M.* Caucasian monuments.— ESA, 1930, 5, p. 107—182.
467. *Trendall A. D.* Archeology in South Italy and Sicily.— In: Archaeological reports for 1972—1973. London, 1973, p. 33—49.
468. *Treue W.* Achse Rad und Wagen : Fünd-tausend Jahre Kultur- und Technikgeschichte.— München, 1965.— 394 S.
469. *Vasmer M.* Die Iranier in Südrussland. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven.— Leipzig, 1923.— Bd. 1, 79 S.
470. *Voulot F.* Femme tenant un serpent.— RA, 1883, 3 ser, août, p. 65 sq.
471. *Weltmann K.* Three «Bactrian» Silver Vessels with Illustrations from Euripides.— Art Bull., 1943, 25, N 4, p. 307—320.
472. *Widengren G.* The Sacral kingship of Iran.— In: Regalia Sacra. Leiden, 1959, p. 242—259.
473. *Widengren G.* Eschatology : Iran.— In: Encyclopedia of World Art. New York etc. : McGraw-Hill Book co, INC, 1961, p. 808—811.
474. *Widengren G.* Die Religionen Irans.— Stuttgart : Kohlhammer, 1965.— 393 S.
475. *Windkens A. J., von.* Les nomes des Saces et des Scythes.— Beitr. Namenforsch., 1940, 1.
476. *Winter F.* Die Typen der figuralien Terrakotten.— Berlin : Stuttgart : Spe-mann, 1903.
477. *Zgusta L.* Zwei skythische Götternamen πασιγίος und 'Ανι.— Arc. Orient., Praha, 1933, 21, S. 270—275.
478. *Zgusta L.* Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste.— Praha : Ceskosl. akad. ved, 1955.— 466 S.
480. *Кубышев А. П. и др.* Отчет о работе Херсонской археологической экспедиции в 1974 г.— НА ИА АН УССР, № 1974/8.
481. *Отроченко В. В.* Отчет о работе Запорожской экспедиции в 1976 г.— ИА ИА АН УССР, № 1976/6.
482. *Прицадова О. Я., Зарайская Н. П., Прицалова А. И.* Отчет о раскопках кургана Дулугорбая Могилы.— НА ИА АН УССР, № 1977/6, в.
483. *Тереножики А. П.* Отчет о раскопках Средне-Днепровской археологической экспедиции.— НА ИА АН УССР, № 1963/8.
484. *Черненко Е. В., Евдокимов Г. Л. и др.* Отчет о работе Верхне-Тарасовской экспедиции в 1973 г.— НА ИА АН УССР, 1973/12.
485. *Шанюшикова О. Г.* Отчет о работе Ингульской экспедиции за 1973 г.— НА ИА АН УССР, № 1973/8.
486. *Шанюшикова О. Г.* Отчет о работе Ингульской экспедиции за 1975 г.— НА ИА АН УССР, № 1975/3.

Архивные материалы

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

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

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

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

3

Глава I

ЛЕГЕНДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ СКИФОВ

10

Глава II

СКИФСКИЕ БОЖЕСТВА

25

Глава III

ФОРМЫ СКИФСКОЙ РЕЛИГИИ

60

Глава IV

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

77

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

119

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

121

СПИСОК СОКРАЩЕНИИ

136

Светлана Сергеевна Бессопова

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФО

Утверждено к печати
Ученым советом
Института археологии
АН УССР

Редактор

Г. Н. ТЕЛИЖЕНКО

Оформление художника

Г. М. БАЛЮНА

Художественный редактор

С. П. КВИТКА

Технические редакторы

Г. Р. БОДНЕР, В. А. КРАСНОВА

Корректоры

И. В. ТОЧАНЕНКО, Л. В. МАЛЮТА

Информ. бланк № 5052.

Сдано в набор 19.01.82. Подл. в печ. 08.02.82.
ВФ 00023. Формат 70×90^{1/8}. Бум. тип. № 1. Объем
нов. тираж. Выс. печ. Усл. печ. л. 10,24. Усл. кр.-от.
10,77. Уч.-изд. л. 11,84. Тираж 3350 экз. Зак. 345.
Цена 1 руб. 70 коп.

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

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

1 р. 70 к.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ

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

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

НАУКОВА ДУМКА

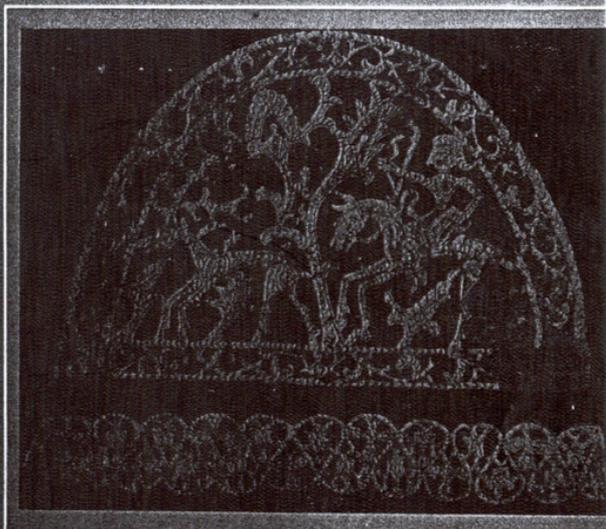


С. С. БЕССОНОВА



С. С. БЕССОНОВА

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ



АРХЕОЛОГИЯ

