

С. С. БЕССОНОВА

# РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ

КНЕВ  
НАУКОВА ДУМКА  
1983

С-  
в-  
к-  
я-  
о-  
  
н-  
рй  
е-  
вх  
ад-  
а-  
и-  
ве  
а-  
и-  
се-  
уд-  
[1,  
  
сь  
ге-  
и  
ия  
се-  
вх,  
вх,  
де-  
ис-  
ний  
ем  
ст-  
ри-  
  
му  
сы  
сам  
ине  
нев  
но-  
сть  
ли-  
ую  
об-  
чки  
сти  
ий-

3

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

Ответственный редактор А. С. Руслева  
Рецензенты Д. С. Раевский, Е. В. Черненко

Редакция литературы  
о социальных проблемах  
иностраных стран,  
археология и документалистика

0507000000-213  
M221(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» [1, с. 328—329].

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

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

3

Ираноэтиме скифов доказано лингвистами еще в прошлом столетии (Ф. Мюллер, К. Мюллергоф, В. Ф. Миллер), что позволяет сравнивать религию скифов с древней религией иранских племен, отраженной в Авесте, древнеиндийской религией Вед [365], а также религией предков осетин, оставшихся на южном берегу Кавказа, в частности в архаичном эпосе [232, 233]. Эти и последние исследования лингвистов [478; 468; 425] придают скифологии более надежные основания. Особенно велико значение работ В. И. Аббаева, 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 не располагаем собственно письменными источниками, т. е. текстами, написанными на скифском языке, что чрезвычайно затрудняет исследование. Некоторые сведения имеются у античных авторов, которые, естественно, не могли с большой точностью передать чуждые им обычаи, поскольку писали о них с чужих слов. Это так называемые паративные источники. Из них наиболее ценные сведения о скифской религии содержатся в IV книге «Истории» Геродота, в отрывках из сочинений Псевдо-Гиппократа «О воздухе, водах и местностях», «Исторических библиотек» Диодора Сицилийского, в некоторых повелениях Лукяна, в «Аргонавтике» Валерия Флакка\*. Немаловажным источником является и археологический материал, происходивший 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 ритуальными «переходами», инвентурой, посвящением,

\* Перевод сочинений античных авторов дается по: [345; 186—189].

4

они могут служить источниками для исследования различных религиозных представлений.

Религиозные представления относятся к наиболее консервативной сфере идеологии, поэтому данные о скифской религии можно назвать, как показывают исследования, из материалов далеко отстоящих по времени от скифской эпохи. Это источники времени индоевропейской общности, в основном реконструируемые на основе более поздних (до середины II тыс. до н. э.), и древнеиранские. Последние, конечно, представляют наибольшую ценность. Назовем, прежде всего, Авесту — свод религиозных гимнов, молитв и различных предписаний, записанный в среднеиранский период, но содержащий много древних, иногда периода индоевропейской 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 ираноэтимных народов Средней Азии [68; 302; 278]. Особое место среди источников по религии иранцев, дошедших в устной передаче до наших дней, принадлежит нарскому осетинскому эпосу. Наряду с общеиранскими чертами в нем содержится черты, отличающие его с эпосом европейских народов [195; 119]. Ф. Энгельс писал, что «первоначальные религиозные представления, по большей части общности каждой

\* В работе использованы следующие издания: Ригведа [122], Ахтаравада [37], Упанишад [343], Грхья-сутры [177], Авеста [81; 43; 44; 68]; отрывки из Бундахишна и Денкард приведены по: [382; 442].

данной родственной группе народов, после распада этой группы развивается у каждого народа своеобразно, соответственно вынашивается на его долю жизненными условиями» [2, с. 313].

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

Правильно отметив синкретизм скифской культуры [284 а, с. 70; 285, с. 302—305] исследователь его, однако, абсолютно не определил скифской религии культуру 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 общности, пришедшей колонизаторской иранской элиты, господствовавшей над исконным земледельческим населением, с совершенно иным культурным укладом [284, с. 76; 285, с. 308].

\* Под культурным различием М. И. Ростовцев понимал в данном случае различие этнокультурных элементов, что следует из его призыва к исследованию иранской и старшей самобытной культуры в Днепровском Правобережье и Побужье [284а, с. 76].

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

Не оспаривается и целью и господствующее мнение об этническом единстве Скифии, хотя в последние 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. Скифия в этих областях, сопровождавшаяся, вероятно, проникновением сюда степного населения, становится особенно заметной.

Далее, М. И. Ростовцев отождествлял отдельные моменты скифской религии в частности ее богов (исходя из общей тенденции выводить скифские общественные институты и государственности из Персии) с синкретическими божествами персов эпохи эллинизма [284 а, с. 7, 74—75]. Очевидно, речь идет о дальнейшем развитии в духе генетически родственной религии общего иранского 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 скифское этническое население реликты индоевропейского языка, приписывая, по его мнению, определенной части Скифии, так называемую Старую Скифию, а также некоторым соседним племенам, в частности таврам и мегарам [10 с. 117—118].

чение имеет несомненно лингвистами традиционной точки зрения о происхождении иранских и индоевропейских народов, которые их праотцами считают на Среднюю Азию, а Юго-Восточную Европу. Ареал формирования восточноиранского единства занимает сравнительно ограниченную территорию между Средним Поволжьем, Доном, Северным Приуральем и Зауральем, что соответствует восточной области срубных и западной области андроновских племен [188, с. 359]. Отсюда в конце II — начале I тыс. до н. э. шло расселение иранских племен в Мидию, Парфию, Персию, Среднюю Азию и на восток до границ Китая [12]. Появление же скифов на Азии в конце VIII — начале VII в. до н. э. — лишь одно из проявлений 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 злоголов [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; 413, с. 241; 425; 10, с. 120; 11, с. 11; 99, с. 80—81].

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

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

6

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

В настоящее время в скифологии наиболее признанное получили две основные теории происхождения скифской культуры. Одна из них, условно именуемая «автохтонной» и являющаяся наиболее число сторонников, исходит из непрерывного развития скифской культуры в Северном Причерноморье (исследования Б. П. Гракова и М. И. Артамонова). Вторая — «центрально-азиатская» — доказывает появление основных элементов скифской культуры в Северном Причерноморье извне, с востока, из «глубин Азии». Наиболее активным сторонником последней теории был А. И. Тереножкин. Обе теории не исключают друг друга, так как ни одна из них не отрицает наличия в скифской культуре как привнесенных черт (оружие, конский убор, звериный стиль в искусстве), так и местных. Дело в том, какие именно элементы считать определяющими для скифской культуры, которая в целом признается новообразованием, как и другие культуры начала раннего железного века Евразии. Окончательно она формируется во второй половине VII в. до н. э. На развитие искусства скифов несомненное влияние оказало среднеазиатское искусство, в особенности позднехеттское и урартское, а также оформившееся ранее на той же основе искусство ираноэтимных 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, покровное скифам, в большинстве своем также было ираноэтимным, что способствовало быстрой двусторонней ассимиляции из материальной культуры и идеологии. Это хорошо прослеживается в погребальном обряде, производстве керамики, украшениях. Общественный строй Скифии можно характеризовать как раннеклассовое общество с рабовладельческой тенденцией, в котором четко выделялись основные сословия [321, с. 3—26]. Возникновение государства у скифов относится ко времени среднеазиатских 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); физическая сила (в широком смысле этого слова). В основе такого оферха лежало разделение древнего индоевропейского общества на три основных слоя: жрецов, воинов, скотоводов и земледельцев, т. е. непосредственных производителей. Каждый из этих слоев был представлен в мифе и эпосе определенными богами или героями. В теологических системах, однако, трехчленная схема проявляется в значительно меньшей степени, чем в социальных.

Данная теория создана в основном на

источниках индоевропейских обществ, где четко отражена сословно-кастовая структура [400, р. 109—130]. Ж. Дюмезилом и его последователями [383; 442], исходя из «скифской» версии легенды Геродота [IV, 5—7], считали, что скифское общество представляло собой трехчленную структуру. Служа вельями, лишь частью населения, присущего, по его мнению, скифским «родам» и соответствующим им священным символам, соотношении их с теми или иными функциями ил персонажами авестийской и скифской мифологии.

Ж. Дюмезилом 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 было 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 истерты.

Параллельно с изучением скифской мифологии и социальной структуры шло изучение иаргского эпоса. Вследствие генетического родства не только осетинского и скифо-сарматских языков, но и их эпосов [232, 233], углубленное его изучение в полном объеме продолжил Ж. Дюмезилом [401; 409; 149]. В. И. Аббаев [4; 5; 8], Е. М. Мелетинский [221] и др.

Ж. Дюмезилом [119, с. 58—67, 257; 259] выделил новые скифо-осетинские мифологические параллели. При исследовании древнего осетинского эпоса выявлены четкие следы трехчленной индоевропейской идеологии [44 с. 439—475; 149, с. 153—253]. Одна подобной социальной структуры в с

мом общественном строе осетин обнаружить не удалось. Последнее, возможно, послужило одним из оснований считать, что трехчленная схема у осетин и скифов выявилась лишь архаическим наследием, но очень стойким ввиду отсутствия у них жреческого сословия, способного устойчиво поддерживать эту традицию [149, с. 252].

Основные положения концепции Ж. Домезиля 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 организации, 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 Лукиана замкнутых осовоно-кастовых групп [407]. Положение о соотнесенности трех космических зон с тремя социальными функциями постепенно получило признание.

Первые попытки реконструкции скифской мифологии как системы и части идеологии иранского мира предпринял Д. С. Раевский [272], выступив против восторженной в науке тенденции примитивизации скифской религии. Д. С. Раевский развил точку зрения Ж. Домезиля и Э. А. Грантовского о скифском обществе как обществе с четкой выраженной трехчленной идеологией. Главное внимание он уделял доказательству того, что трехчленные структуры являлись органической частью идеологии и поэтому существовали не только в мифологии, но и в реальной жидкой действительности. Жгучесть трехчленной схемы в социально-полити-

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

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

Как видим, достигнуты значительные успехи в области изучения специфики мировоззрения индоиранцев, высвечиваются 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.

## Глава 1

### ЛЕГЕНДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ СКИФОВ

При изучении любой религии перво-степенное значение имеет ее 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 легенды о происхождении скифов и краткое описание скифского пантеона, оставленное Геродотом.

Так называемая легенда о происхождении скифов остается неоценимым источником для суждения о религиозных воззрениях скифов и их идеологии вообще. В древних обществах, не имевших письменной истории, легенды обоблачены в мифологической форме произведенный и исторический опыт поколений [223, с. 443]. Материал этот чрезвычайно сложен для исследования по многим причинам. Прежде всего, «первобытный миф идеологически синкретичен в том смысле, что он содержит в зародышевой форме и элементы искусства, и элементы религии, и донаучные представления о происхождении природы и общества и их законах» [221, с. 48]. Скифские предания многослойны и представляют собой совокупность сюжетов и мотивов, кроме того, они сохранились в передаче античных авторов, т. е. подвержены 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 — эллино-скифской (Herod., IV, 8—10), третью можно назвать историческим преданием (Herod., IV, 11—12). К последней бланко приводимое Геродотом (IV, 12) предание Архистея Прокопиевского, но

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

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

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

противниками скифов в нем названы не массагеты, а исседоны. Иной вариант легенды дает Диодор Сицилийский (Diod., II, 43). Отдельные элементы этой мифологемы сохранились у Валерия Флакка (Val. Fl., VI, 48—63), Турция Руфа (Hist. Alex., VII, 8, 17—18), Феопомпа Мелы (Pomp. Mel., II, II), 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. Домезиля [400; 406; 407], М. Моле [442], В. Врандештайна [386], М. И. Артамонова [29, 30], Б. П. Гракова [94], С. А. Жебелева [127], М. Ф. Болтенко [62, 63], Э. А. Грантовского [97], В. П. Петрова и М. Л. Макаревича [259], Д. С. Раевского [272].

Детальный анализ всех аспектов легенды не входит в задачу данного исследования, так как ряд вопросов социального и этического 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. 79]\*.

\* Попытка реконструкции на основе разнородного материала единого мифа, точнее, методики его реконструкции, предпринятая Д. С. Раевским, вызывает, однако, возражение. Если разделить тексты на генеалогические горизонты для сравнительно-семантического

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

анализа их содержания оправдано специфичностью текстов, то унификация версий с точки зрения полноты отраженной в них генеалогической схемы вряд ли приемлема. Нельзя признать, что различие значимо относительным рода мифологических персонажей в преданиях, бытовавших у различных племен и в разное время. Продукты и перестановки в генеалогических схемах (обычное явление в фольклорных произведениях) здесь неизбежны. Споры поэтому такие моменты реконструкции, основанные на унификации генеалогической схемы, как провозглашение Таргиты божеством среднего мира, мотив incesta Таргиты и его матери [49].

\* Чет. пос. Лелекова Д. А. Религиозные формы иранского эпоса. — НАА, 1973, № 3, с. 486.

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

щая роль героя-богатыря, который являлся фигурой первого человека и творца («эллиническая» 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 происхождении скифов с востока из-за Аракса (Herod., IV, 11—12), одинаково передаваемое как скифами, так и эллинами. Этому преданию отдает предпочтение и Геродот. Характерно также указание на тысячаletний срок, прошедший со времени царствования первого человека Таргита до похода Дария. Тысячаletние циклы были характерны для членения легендарной истории Ирана. Тем самым царствование Таргита отнесено к первому циклу — «доисторическому», мифическим временам. А сам поход Дария — переломный момент в истории Скифии, с которого начинается «новое время».

Нетрудно заметить, что черпаемые 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 истинное 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 «молочности» скифов (Herod., IV, 5), несмотря на более чем тысячаletнюю 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 — руково-дство к действию и объект почитания, созданная на покорной скифами земле и передаваемая из поколения в поколение жречеством.

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

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

\* Вряд ли также можно считать различные по сюжету, да и по жанру предания Геродота, Диодора и Флакка вариантами одного мифа, как полагает Д. С. Раевский [272, с. 49]. Скорее, это варианты на тему происхождения царской власти. И вряд ли эти варианты составляли «единое целое».

ствительно, в скифском мифе порождение первым человеком Таргитом 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 владык трех миров уже существовала скифская земля (в «скифской» версии), в «эллинической» 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 легитимности, т. е. его мифология служила средством выражения сакральной, а в конечном счете социальной истории. Сюжет передачи легитимности был вообще характерен для раннего иранского эпоса» [195, с. 186]. Этот миф также довольно выразителен в версиях Диодора и Флакка, содержащих эпизоды о рождении Скифа и Коласа — 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 отражением. Особенно ярко эта социальная направленность легенды выражена в «скифской» версии, большая часть которой повествует об испытании трех сыновей Таргита, о торжестве младшего из них — Коласа и его деянниях. 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. 424].

По мифологическому содержанию скифская легенда может быть отнесена к категории этногонических мифов. Они существуют: наряду с развитыми космогоническими, но нафос преобразования хаоса в космос представлен в них в отрывочном 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. Рождение социально-политических и религиозных институтов отнесено к «первым временам» и тем самым утверждается их несомненность и святость. Сама же легенда, в том виде, в каком ее передает Геродот, уже движется по пути (в особенности «эллиническая» версия) и 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, почтавшихся задолго до возникновения официального пантеона.

Таргит. О нем достоверно известно лишь то, что он — первый человек, сын божественных родителей и отец трех сыновей — родоначальников скифов. Отождествление его с Гераклом по «эллинической» версии легенды [158, с. 12, 100; 94] принято большинством исследователей и поэтому образ Таргита 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, несуществующего в копной нововке, подобно кочевнику. Функциональная близость этих двух образов очевидна, хотя полное тождество и не обязательно. Геракл не просто подменил собой Таргита или аналогичного ему скифского героя, но и принеся в легенду мотивы и сюжеты собственного мифического цикла. Так, например, пришло скифских приключений Геракла к деяниям одного из его знаменитых подвигов, а именно, к победе над Герпионом. Конечно, этот эпизод выбран из биографии Геракла не случайно, а в соответствии со скифским мифом [232, ч. 3, с. 128; 326, с. 295; 328, с. 236; 272, с. 56]. Здесь также важны такие детали как борьба с хтоническим чудовищем (широко распространенный фольклорный мотив), угон скота (деталь, характерная для партекого 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 союзу Геракла и змееной богини с персонажами иранской мифологии — мужским божеством, которое почиталось как «уношение быков», и женским со змеями [232, ч. 3, с. 123; 272, с. 56]. Однако, за исключением свидетельства Фирмиана Материя и скифской легенды, змеиность женского персонажа в иранской мифологии или изобразительно искусство видно 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 Таргит трактуются из иранского как «долгомощный» [469, S. 17; 5, с. 163]. Некоторые исследователи относят Таргита к персонажам доскифской мифологии [94, с. 18; 62, с. 41]. Это — древний мифологический образ героя-перопреемца. Три его сына, имена которых лингвисты трактуют как Глубина, 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 насильно (за исключением архаического образа змееной в «эллинической» версии). Врожденность их видна хотя бы из того, что женские персонажи, в отличие от божественных или полубожественных прародков (Зевс, Геракл), относились 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 ирано-скифском эпосе как более древнем по сравнению с иранским, то может представлять интерес сопоставление имени Таргит с именем месяца Таргата из поэмы Пинемна [63, с. 42; 124, с. 65; 469, S. 54], которое О. Н. Трубачев трактует как ирано-скифское [341, с. 60].

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

Соотношение матриархальных и патриархальных мотивов в легендах различно. Матриархальные мотивы ярче выражены в «эллинической» версии. Змееной одна владеет страной, но ее настоящим Геракл вступает с ней в брак, она же дает сыновьям имена и воспроизражает их судьбой, правда, по указанию их отца\*. Сыновья змеены и Геракла по существу вступают в общество по матриархальному признаку. Однако отсюда не следует вывод, что тема отцовства во времена Геродота еще не была выражена [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 incest. В привычном incest в среде богов и героев — обычное явление (именно как прародитель божества). Брак первой человеческой пары в иранских сказаниях нередко представлялся как incestуозный. Чаще

\* Возможно, в легенде был и мотив обучения сына матерью, обычный для мифических сюжетов, почему-то отброшенный, о чем свидетельствует замечание Геродота (или его информатора): «Это только и сделала мать на благо Скифа» (Herod., IV, 12).

\*\* В фольклоре часто находят отражение именно архаические обычая как отрицание прошлого [262, с. 42—43].

это брат и сестра — ведические Яма и Ями, иранские Ийм и Иймак, Мамия и Мамийна, парские Сатана и Урмамаг. Па высшем уровне — уровне божеств — представляла более древняя разновидность incestа типа мать — сын, отец — дочь [392, v. 1, p. 31, 51, 110—116; 392, v. 2, p. 22; 118, с. 181—187; 119, с. 73—80]. Это, например, брак Ормузда (Имба) и его дочери Снегардара (Земля), в результате которого родился прототип человека, великан Гаюмар. Семь Гаюмаров оплодотворило его мать-землю и дало начало людям (Денкард, III, 80, 3—4). Творение мира в Ригведе (V, 42, 13) представлено как результат incestа [334, с. 61].

Возможно, мотив incestа 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 Гей, а в греческом он — порождение Гей, т. е. при отождествлении греческих богов со скифскими Панай был отождествлен с божеством из числа «младших» олимпийцев, а его супруга Апи — с божеством доолимпийским. В генеалогических же легендах скифов мотив incestа не нашел отражения. Родители первого человека Таргита — Зевс и дочь Бриосфена. Образом экагогамного брака может служить брак иранского Геракла и змееной: явно чужеродного существа. Намек на incest мифологических героев усматривают в следующих обстоятельствах: тождественности женских персонажей различных версий легенды [272, с. 49], в упоминании о супруге Таргита [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 Таргита можно объяснить двумя. Упоминание женских предков вовсе не обязательно в генеалогических частях патриархального счета родства. Тем более упоминание супруги

первого человека (если она вообще была) в легенде, связанной с которой сделан из бронзолитейного соляно-политического строя общества. Возможно и иное объяснение — характерное для архаических мифов чудесное рождение потомков отцом без участия матери. Так, в египетском нартексе эпохе, генеалогические легенды которого близки скифским [5, с. 242], подчеркивается рождение героев одним отцом. В одном из преданий\* сыновья старейшего царя Урхага — «Волка» [5, с. 43], появившиеся в начале роду царей, близнецы Ахсар и Ахсарат рождаются из семени отца без участия матери [222, с. 69]. Рождение героя из скалы, оплодотворенной отцом (хурритский Илликумми, нартекс Сосан, сын Митры и т. д.), считается хуррито-кавказским или скифо-иранским мифологическим мотивом [224, с. 86—87]. К патриархальным относится мотив чудесного рождения героев из тела отца: рождение Батрада, сына царя Хамяца; Тешуба, сына Ку-марби [222, с. 72; 224, с. 86]; Кай Сионахца, сына Кай Уси (Ишт, XIX, 54—63) и др. Не менее характерно чудесное рождение потомков одним отцом в космогонических мифах: у скиандавского великана Имра (лигвистическая параллель индоиранского Имы-Имы), «дочка и сын возникли под мышкой, нога же с ногой шестилугового сына турсу роили» [313, «Речи Вафтрудира», 33]. Из тела принесенного в жертву Гаймарда, праобраза человека, была сотворена первая человеческая пара [392, в. 1, р. 52, 140—142].

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

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

также приравнивался к incestu [14, с. 90—103]. Опи, в отличие от двух других известных нам жен царя Арзанифа, была скифячкой, т. е. могла принадлежать к царскому роду в 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 Хаошьянхом [407; 392, в. 1, р. 133—140] и Траатоной-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 Траатоны-Феридна, благодаря мотиву трех сыновей и их испытания. Но ни Хаошьянх, ни Траатоны нигде не предстают как первые люди, в отличие от скифского Таргитая. Был ли это архаический образ, аналогичный Гаймарду иранской мифологии — праобразу человека? Скифские герои обнаруживают лишь отдельные его черты: связь рождения Таргитая с водным источником, быки, которых гонит Гералк [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 умноженность генеалогия характерна и для авестийской мифологии, отраженной в Иштах. В древнейшем из них (Фравардин-Ишт), посвященном Фравани, мифический царь возглавляет Иму. Здесь же упоминается (Ишт, XIII, 87) Гай-Маргана (Гаймард), «который первым слышал мысли и учения Ахура-Мазды и из которого (Ахура-Мазда) сошел ... семи иранских земель» [112, с. 345]. Оба эти образа относятся к наиболее архаичным в иранской мифологии. В более поздних Иштах (и в том же Фравардин-Иште) как первый царь фигурирует Хаошьянх, за которым следует династия Ахеменидов (Ишт, V, 21; 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 царей» — Урызмагом, Урхагом и т. д.\*

Для исследования комплекса скифского первоочеловека большой интерес представляет образ Колаксай. Его образ — свидетельство сложной эволюции образов мифологических героев, в результате которой между ними произошло разделение функций и установление определенной иерархии. В легенде Геродота Колаксай предстает как сын прародителя 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 Колаксайем, свидетельствуют упоминания поэта VII в. до н. э. Алкмана [488, 1947, № 1, с. 297] и Флакка («Аргонавтика»), причем в последнем случае он предстает как военный предводитель и богатырь.

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

XVII, 24, 25). В этих генеалогических мотивах творения мира и людей практически отсутствуют, главные их темы — борьба за фарт, смена властей. Поднее, в эпоху реставрации архаической иранской мифологии снова возмущаются образы Гаймарда и Имы (Джемшида), которые объединяют в себе черты первого человека, культурного героя, а также творца (Буддхадина, 31, 6—7; Декард, VIII, 13, 2—8; VII, 1, 9—16).

\* Интересно, что в кавказском фольклоре Урзмаг 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.

Колаксай (по Геродоту) — устройство «патриарха» [94, с. 18], и в этом плане может быть сопоставлен с образами «старейших царей» — Урызмагом, Урхагом и т. д.\*

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

Ряд выразительных моментов связывают Колаксайа с такими персонажами иранской мифологии, как авестийский Има и нартекс Сосан. Има и его ведический аналог Яма принадлежат к кругу божеств\*, почитавшимся разными этническими группировками индоиранцев в период их близких контактов [114, с. 154; 195, с. 48]. Поэтому присутствие аналогичного образа в мифологии скифов довольно вероятно. Как и Яма, Има теснейшим образом связан с культурным предком (Ишт, XIII, 130 и сл.). Его родословная — «сын Виванганта» —

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

развернутые эпитеты — «светлейший среди рожденных», «солнцелюбивый среди людей» (Исна, 9, 5) — указывают на его солнечную природу. В авестийской традиции Има выступает как первый обожествленный человек, царь золотого века, когда люди и животные были бессмертными (Видевдат, II). Но в основном он был известен как первый дар, избранный Ахура-Маздой быть защитником, охранителем и валимитриком телесного, смертного мира (Видевдат, II, 24, 25), т. е. посредником между богами и людьми, согласно иранской концепции царской власти. Выразительна его роль как демурга в культурного героя. Ахура-Мазда передал ему магические золотые предметы, с помощью которых Има 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 зымы. Согласно позднейшей традиции он — владелец всех магических предметов [392, в. 2, р. 128—133], в том числе золотого сонника, которым он впервые взрезал землю [222, с. 50]. Осетийский Сосан, по некоторым вариантам, также получил от богов семена полезных злаков, плуг и другие орудия земледелия [10, с. 50]. Три сокровища царей были известны как «сокровища Сосана».

Остается непонятным, были ли в числе делений Колаксай первая женщина и заприжка быков [215, с. 50]. Во всяком случае, если в скифском кочевом обществе первое из упомянутых делений 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 чистокотловидных обрядах [128, с. 71]. Несомненно одно — плуг (рапо) приобрел магическое значение и стал объектом мифологических построений в эпоху предшествующую переходу общества и

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 Имы и Колаксайа\*\* определяется также на основе их роли в новогоднем празднестве, с которым, как можно считать уже надежно установленным, связан миф о Колаксайе.

Можно также провести аналогии между способом выделения земельных наделов Имой и Колаксайем, в обоих случаях мерой мерой сторон является «конский бег», а сам надел разделяется на три части. Има разделял 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 (новогоднего праздника домусульманского периода) с именами первых царей — Каюмарса и Дюбридида (Гаймарда и Имы), что отозвучившись

\* Черты богатирства были и в образах Колаксайа (Val. Fl., VI, 48—60) и Сосана, что было неизбежно в героическую эпоху, но все главные подвиги царей, например, совершил не Сосан, а Батрад.

\*\* Особенно показательно, что это сходство устанавливается совпадением ряда элементов скифской легенды и 4-й главы Видевдаты, который признается сейчас одним из древнейших фрагментов доисламской эпохи [192, с. 114].

\*\*\* Как божество — строитель квадратного ограждения соудма Има приравнивался к числу персонажей общедоверенной эпохи [195, с. 183].

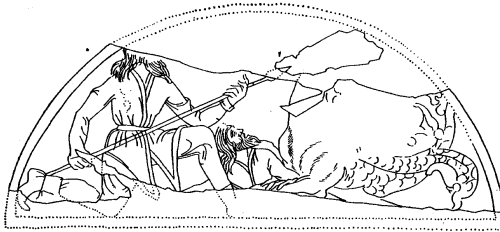


Рис. 1. Поединок героя и чудовища. Гаймарова Могила.

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

Существенным моментом, объединяющим два персонажа — Иму и Колаксайа — является сюжет об овладении фартом. В древней авестийской традиции первым хранителем фарта (хварно) был Има [61, с. 256—257]. Колаксай, получивший священные огненные дары с неба, также по существу является владельцем фарта — основы могущества царя.

Образы Имы, Колаксайа и Сосана объединяет мотив трагической гибели, характерной для солнечного умирающего и воскресающего божества. Особенно ярко этот мотив отражен в сказании о нутешности Сосана в царство мертвых [4, с. 54] и его жизни под землей [222, с. 47]. Сосан погиб от Балсагона (солнечного) колеса, которое отрезало ему ноги, и Батрад устанавливает это колесо на его могиле — одну половину 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 «коном» Сосана) устанавливались на четырех колесах, к которым были приращены половинки колеса (Негод, IV, 72). К этому же семантическому кругу относится и предание о гибели Имы, распятого пополам братом Сийтуром или драконом Ажи-Дахагом (Ишт, XIX, 47; Исна, 9, 7—8), а также роль колеса в культе Митры (Ишт, XIX, 67) [119, с. 70, 76]. Персонаж, изображавший Колаксайа на скифском празднике, погибал до истечения года, что указывает на связь этого события с солнечным циклом.

Вполне вероятно, что мотив трагической гибели был и в цикле сказаний о Колаксайе, судя по развитию этого сюжета в иранском эпосе [272, с. 115—118]. Но его убийства не обязательно должны быть братья. В поэме Флакка он гибнет от рук Иэона [489, с. 306—307]. Сосан 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 плитках серег на Повоселек и костной пластине из Гаймаровой Могилы (рис. 1). Особенно интересна последняя сцена, в которой объединены два действия: поражение героя в

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

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

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

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

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

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

Двуличные и трюничные схемы социального членения общества сосуществовали у всех индоевропейских народов, в том числе у иранцев Авесты [392, в. 1, р. 143—144]. И это может свидетельствовать в пользу того, что двойное противопоставление для всех индоевропейских народов было основополагающим как в ритуальной организации, так и в социальных институтах. Трюничность 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 Пал братьями-близнецами? Роль близнецов как оспаривателей 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 парных божеств скифами отражены в солидной и эволюционной символической искусстве [184] и, возможно, в изображениях так называемых побратимов и парных мужских божеств или гербов.

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, в. 187, note 1; 419, с. 155—158; 383, р. 532—534; 97; 272, с. 71] и уходит корнями в период индоевропейской общности. Поэтому попытки выделить две различные традиции (местную и припалатскую) по наборам священных даров в различных версиях легенды не принесли существенных результатов.

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

Возникает два взаимосвязанных вопроса. Прежде всего, кем же посланы дары? В «эллинской» версии их владельцем был Геракл, но передает их сыновьям его супруга, амедея, по распоряжению владельца. Последнее обстоятельство позволяет предполагать, что в более древних версиях легенды она же была и владычицей даров. Типологические параллели свидетельствуют, что в архаических мифах именно женские божества часто оказываются владельцами волшебных предметов (Раус, VIII, 4, 7) [330, р. 283; 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 (например, падение бога-кузнеца, например, эллинского Гефеста [412, с. 5, р. 376]), связанный с представлением о металлическом небе и его божестве [365, с. 16 и сл.].

В индоевропейской мифологии небо надежно связывается с мужским началом, в отличие от женского начала земли: «Весь небесный свод они называют Зевсом» (Герод., I, 131). В одном из древнейших разделов Авесты магические дары посылает Ишме Ахура-Мазда (Видеват, II), а в латинских преданиях — Ишме Зене [158, с. 98; 119, с. 156—157]. В шумерском предании (наркене) писанию до падения лежал 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 «скифской» вариантов легенды и рассказа о скифском празднике предложил новую трактовку сюжета о спящих царях. Предпочтение божества, давшего Колкасу перадедую царскую власть, понимается как бракосочетание его с огненной богиней Табити, воплощенной в трех дарах\*. Решающими аргументами для такой реконструкции послужили огненная природа богини и ее трюничность как богини огня, хорошо представленная в индоевропейских источниках.

Сомнение вызывает, однако, исходный момент этой реконструкции —

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

\* Возведение родословной родо-племенной знати и солнечным божеством — общия тенденции, отмечаемая уже с эпохи бронзы [325, с. 18].

\*\* Прямых доказательств такого разделения функций скифских героев нет, оно выводится на основе типологических иррациональных параллелей. В нартекском эпосе таково примерно соотношение двух главных богатырей Сослана и Ватрада. Первый с чюгами солнечного божества, второй — грозового. А в авестийском — Ишме и Траотова.

отомждствие 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 понималось как бракосочетание.

Скорее, в этом предании отражены общеранние представления\*\* о фарице — некой безличной силе, небесной благодати (имеющей огненную природу, а иногда и вполне конкретное материальное воплощение)\*\*\*, исходящей от 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 фари (Ишт, XIX, 26—33) [435, с. 171]. Та же идея фари отражена в сообщении Аммиана Марцелина (Амп. Марс., XXIII, 6, 34) о хранимом магми на никогда не погасающих очагах упавшего с неба огня, малая частица которого, как приносящая благополучие, была преподнесена азиатским царям. В более раннем тексте (Ишт, V) перечисляются правители, которые владели фаром после Ахура-Мазды. В их числе вторым, после Хаочильца Парадаты, назван Йма [195, с. 181—182]. А покровительницей царей выступает богиня Ардинсура Анахата, дарующая им фари. Скифскому преданию, по-видимому, наиболее соответствует архаическое иранское сказание о писании Ахура-Мазды золо-

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

\*\* О понятии фари в идеологии скифов см.: Литвинский В. А. Индоевропейско-сарматский фари. Душанбе, 1988 — 149 с.

\*\*\* В среднеиранский период фари известен как отдельное божество.

тых магических предметов Йме, царю золотого века (Видеват, II, 7).

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

Иной момент ритуала — единоборство претендентов на звание царя — отражен в «эллинском» варианте предания. Важность ритуала, его соотносимость 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 обряд ритуального состязания лучников существовал, например, в Самарканде таскского времени у потомков среднеазиатского скифа [326, с. 319].

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

происходит и наречение имен. В индоевропейском мире описывавшее было одним из важных моментов в обрядах посвящения; в ведическом ритуале Упанаяна — посвящения мальчика в брахманические учения; у иранцев Авесты — посвящения юношей в общину последователей Зороастра [177, с. 77—81, 168—182]. Поясу, на котором завязывалось несколько мужских узлов, придавалось важное оцистительное 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 могучими властями брака. С помощью стрельбы из лука происходит добыча новостей и царства: состязание женихов Пенелоны (Одиссея, XX — XXI), Драупади (Махабхарата, I, 176—182), поединки хеттского царевича Гурпахаха [102, с. 182—184].

Семантически брак, борьба и победа в архаическом сознании во многом были связаны [348, с. 74], поэтому не исключено, что и скифском поединке 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 конницы и всадники были основной боевой силой. И как таковой в индоевропейском 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, Таб. 1, 2, 3, 5, 7, 51; 431, табл. I, 15—17].

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

Скифский парь Скифарб и Дарий, по Итесию, решают судьбу своих царств испытанием крепости лука [186, т. 1, с. 354]. Важное значение придавалось ритуальной стрельбе из лука как акту отпугивания злых сил в древнеиндийской церемонии коронации рьялсауби, в древнегерманском ритуале священия брака богов [429, р. 109, 119]. Аналогичный обряд, возможно, представлен на золотых бляхах из Куль-Обы: два лучника, стреляющие в противоположные стороны. В Авесте (Ишт, III) упоминается о том, как границы иррациональных 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 (сусуд из Куль-Обы, монета Эминака); стрельба из лука (бляха из Куль-Обы, монета Атея), в том числе в сценах охоты (сусуд из Солохи, пластинка из Гюновки); проверка Гералом примыны стрелы (Казанная Монета) [479, табл. XXII, 2]. Сакральность этого действия подтверждается иранскими поверьями сасанидского времени: «год, в начале которого оги (т. е. парь — С. Б.) занимались выделкой луков и стрел, бывал годом охоты, добычи, одоления хищных зверей и победы над врагом» [152, с. 143]. Таким образом, семантика лука многогранна и разнородна, семантика лука могла иметь сакральное значение. Мотив передачи лука в скифском изобразительном искусстве единичен (воронжский сусуд)\*.

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

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

\* Смысла Д. С. Раевского на таблинскую чашу неперва (см. ниже).

ем более традиционным, с богатой символикой общепаранского 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 саков [326, с. 294—295].

Исследователи в основном сходятся во мнении, что «эллинический» вариант, связанный непосредственно с кочевыми парскими скифами, играл большую роль в царской идеологии и более соответствовал политическим делам 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. Большая сакральность этого предания подчеркивается и его связью с одним из наиболее сакрализованных ритуалов годового празднества, а также тем обстоятельством, что оно, подчеркивая единство происхождения всех частей скифского союза, могло претендовать на роль общескифского. Эллиническая же версия, содержащая элементы волшебной сказки, скорее эзическая, нарративная, что и обеспечило ей большую популярность в эллинистическом мире, в фольклоре которого были известны сходные мотивы и сюжеты, а также преимущественное отображение в искусстве и монетной чеканке\*. Эта легенда отражала западное направление культурно-исторических связей населения архаической Скифии.

\* Такова же примерно судьба двух вариантов предания о сыновьях Феридуна: широко известной эзической традиции, отраженной у Фирдоуси, и жреческой версии Бурдакшина и Денкарда о испослании Сына сыновьям Фретава и установлении «закона арийцев» [442, р. 456—457].

## Глава II

### СКИФСКИЕ БОЖЕСТВА

Геродот характеризует скифскую религию следующим образом: «Скифы почитают только следующих богов: прежде всего — Гестию, затем Зевса и Гею (Гей у них считается супругой Зевса); после них — Аполлона и Афродиту Песбию, Геракла и Арю. Этих богов признают все скифы, а так называемые парские скифы приносят жертвы еще и Посейбону. На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс (и, по моему, совершенно правильно) — Палай, Гей-Ап, Аполлон — Готистир, Афродита Небесная — Аргимнаса, Посейдон — Тагмасада» (Herod., IV, 59).

Насколько достоверны эти сведения? Подлинность имен скифских божеств не раз подвергалась сомнению [123, с. 46; 127, с. 30—31]. Однако лингвистический анализ подтверждает их подлинность. Другой аспект вопроса — насколько достоверна «расшифровка» этих имен. Господствующей остается точка зрения С. А. Жебелова, недавно поддержанная Д. С. Раевским [272, с. 57]. По С. А. Жебелову, 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-ольтимонит [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 Артаинфа). Им не обязательно было вступать с Геродотом в долгие богословские споры о природе скифских богов. За два века сосуществования скифской и эллинистической культур в Северном Причерноморье

25

греки наверняка отождествили местных богов с эллинистическими, авалогично 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 в таких деталях, как количество скифских богов. Вряд ли можно сомневаться, что речь идет именно о строго обозначенном количестве богов, божественной седемнице, столь характерной для религиозных систем индоиранских [232, ч. 2, с. 25; 447, S. 282; 9, с. 445—447] и других индоиранских народов [139, с. 29, сл. 55; 136, с. 68]. Этих семерых богов почитали все скифы, т. е. она 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 леба Азура-Мазды. Э. Бонналь характеризует скифскую религию как «природную», но отмечает в ней «духовную» основу, напоминая персидской [385, S. 329]. Авторы «Русских древностей», исходя из роли персидско-азнатского искусства во внешнем оформлении скифской религии, придерживались мнения об азнатском происхождении скифских культов [329, с. 44].

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

е [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 обнаруживают связь 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 поднимать 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 дозорострайского Ирана, для которых характерно олицетворение сил природы (небо, земля) или социальных категорий (домашний очаг, война). Специфику скифского пантеона — высокоположенности 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.: Толкачев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1964, с. 7.

правомерно 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 классовых обществ и обществ, подошедших к созданию государства. Соответственно некоторые из них составляли «скорее переходные формы к религии классового общества» [324, с. 16—17 и сл. 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 возможности анализа на функциональном уровне. Наименее ядрен 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, Арю).

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, прививая в данном случае заключения в языковой (диалектной или иной) специфике этих архаических имен. Не будучи лингвистом, в вопросах этимологии автор полагается на мнения специалистов. Кроме того, в задачу данного исследования входит, во-первых, анализ существующих толкований и, во-вторых, сопоставление 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.

**Табита (Tabiti).** Это божество скифов чтят «более всего» и соответствует оно греческой Гестии (Herod., IV, 59). Царь Идартфирс, отвечая Дарию на его вызов, своими владыками называет «Зевса, моего предка, и Гестию — царя Скифов» (Herod., IV, 127). Клятва «парскими гестиями» считалась у скифов важнейшей, нарушение ее приводило к болезни царя и каралось смертной казней (Herod., IV, 68). Из приведенных данных очевидно, что значение 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 отождествляет с греческой Гестией признают убедительным и в Табиту видит в основном божество очага. Но само содержание культа греческой Гестии при этом либо не раскрывается [9, с. 449], либо сводится к почитанию очага, также без раскрытия этого сложного понятия [329, с. 48; 303, с. 6; 417, S. 1880; 127, с. 33—34]. Наиболее обстоятельное сопоставление культов скифской Табиты и греческой Гестии провел М. И. Артамонов [31, с. 58—74], который отмечает такие общие моменты этих двух культов, как воплощение единства всего социального организма, тесная связь с порождающим началом, в том числе с землей [460, р. 107; 123, с. 50; 252, с. 22; 215]. Иногда в культе Гестии подчеркивается хтоническая сущность как повелительницы духов предков, по аналогии с римской Вестой [123, с. 50], черты покровительницы земледелия [366, с. 197; 367, с. 166—167].

По существу, упомянутые исследователи считают Табиту одной из разновидностей Великой Богини-матери, т. е. олицетворением женского порождоющего начала в природе. Прежде всего, высокую роль Табиты 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 (последствием царского очага) главным объектом почитания во всем государстве [31, с. 58]. Выказываются мнения, что Табити была прародительницей [31, с. 58], всеобщей праматерью [252, с. 23] или даже матрициальным 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 богини 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. Бонилля [385, С. 333], который видел в Табити одно из индоиранских божеств — божество света и огня.

Все лексические аналоги имени Табити являются индоевропейскими [7, т. 3, с. 247]. Невранским считал это имя, пожалуй, лишь М. И. Ростовцев [460, р. 107]. Личности в основном признают связь имени Табити с санскритским корнем *-tar-* в значении «стрель», «стрелять», «жечь» и аналогичным иранским корнем *-tar-* [443, С. 108; 232, с. 3, с. 134; 329, с. 44; 469, С. 16—17; 5, с. 21, 24, 184].

28

Имя Табити восходит к тому же корню, что и *Taras* («жар», «тепло») — один из существенных элементов ведического космогонии, тесно связанный с соляным светом, а также с понятием горячего начала как порождающего жизни и обновляющего ее (ср. зиниты бога Агни — *tarasvat*, *tarishva* (Ригведа, VI, 4—5). Скорее всего, имя Табити следует рассматривать как зинит-приложение к слову «божество». Как «согревательница» трактуют это имя Инобсон и Абаев [10, с. 112]. Г. Виденгрин переводит его как «пламенная» [474, С. 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 Гестия сравнивает скифское божество и Геродот.

В античной теософии Гестия — одно из древнейших божеств, старшая дочь титанов Кроноса и Реи, сестра Зевса, Герм 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 Таниги, которую Ж. Демезиль по функциональному сходству соотносит с героиней южнотюркского эпического эпоса Адыркэс [13, с. 229].

Агни — великого божества, равного по чину другим богам, первого жреца (Ригведа, VI, 9), хранителя священного знания, посредника между богами и людьми. В традиционной классификации ведических богов он занимает главное место среди божеств, относящихся к земной сфере [122, с. 44; 65, с. 34], и в то же время он присутствует на небе, в водах. Тройственность — «три головы», «тройный 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 «агнитомом» 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 вседушевость, способствовали возникновению теософских концепций об огне как основе мироздания, что отразилось в поздних гимнах Ригведы и в других сочинениях [336, с. 35]. Хотя Агни в слове «во главе» и имеет зиниты «над глазами» \* (Ригведа, II, 2, 3), он никогда не выступает как глава пантеона, «царь богов».

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

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

\* «Вши» — *vish-* — дом, семья, род, племя, поданные при и люди вообще [231, с. 51]. Этот зинит, следовательно, тождествен зиниту Табити — «царица скифов».

30

главами пантеонов, верховными божествами. Сближению скифской Табити с ведическим Агни и иранским Атаром мешает и то обстоятельство, что Табити — женское божество. Огонь, как активное творческое начало, как правило, отождествлялся с мужским началом. В иранских источниках встречается отождествление огня со смерной [389, р. 59—65], а в ведическом ритуале возжигание огня на алтаре рассматривалось как соние, где женщины соответствовали алтарю, а мужчины — огонь [334, с. 391]. В тех же случаях, когда божества огня предстают в женском облике, это не «чуждое» божество огня, но, подобно Гестии и Весте, тесно связаны с очагом и всем комплексом представлений, прежде всего с культом предков. Характерно, что в итоге философских спекуляций в античной философии прочно утвердилось отождествление двух главных порождающих начал — Огня и Земли [422, р. 385 sq.]. \* Следует вспомнить богиню Анахиту в иранской религии, тесная связь которой с огненной стихией вызвала к жизни гипотезу о ней как о древней богине огня [432, р. 353—355]. Теория эта не получила признания, Анахита считается главным образом богиней плодородных вод. В хеттской религии центральной фигурой была солнечная богиня Хебат, или «богиня из Аринны», называвшаяся в надписях «царицей земли хеттов, неба и земли, госпожой царей и царин» [429,

\* В античном мире теософские концепции «мировой Гестии», огня как основной космической силы получают законченное выражение лишь у философов эллинистического периода. Не последнюю роль сыграло при этом представление об очаге как сакральном центре [454, С. 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, появившихся, очевидно, под иранским влиянием [389, р. 203].

элементов, мать Кроноса, Реи и Деметры (Diod., VI, fr. 1). Это отождествление Гестии и Ген становится особенно популярным в философских спекуляциях (Diod., fr. 338; 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 Отецским, у которого искали покровительства. В гомеровских гимнах он упоминается с эпитетом *εβροτος* и *εβροτος* [454, С. 2610]. Общественная роль культа Гестии во времена Геродота была выражена довольно отчетливо [417, р. 238].

Больше архаических черт божества огня сохранилось в культе римской Весты, имевшей высокий моральный авторитет и тесную связь с культом пенатов и идентифицировавшейся с Матерью Ларов [459, р. 310]. Сохранились отчетливые следы почитания ее вместе с мужским божеством Палесом — единственым священной змен как покровительницы плуга [387, р. 48]. Ее жрицы-весталки обслуживали наиболее священные культы Доброй Богини (Ovid., Fasti, VI, 627) и иногда становились женами римских царей.

В древних индийской и иранской мифологиях хорошо передали 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 абстрактными 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,

р. 131]. Это божество, однако, считается равнозначным восточной богине 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) и наличие в пантеоне Артимасы, более близкого аналога божества типа Аринны).

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

Скифам, как и другим индоиранцам, были свойственны представления об огне как возрождающей и очищающей стихии, судя по использованию огня в погребальном ритуале VII—V вв. до н. э. (частичное сожжение погребального сооружения). Более отчетливо культ огня прослеживается в погребальном ритуале ранних сакских [191] и сарматских племен [299, с. 251—253; 304], 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 «захватывание» этого древнего индоиранского обычая и в направлении с востока на запад его ареала. В скифском погребальном ритуале IV в. до н. э. следы сожжения встречаются крайне редко, а сами сожжения нет вообще. Чаще его символами служили мочочки красной, желтой и белой красок, ожаженные плуцы. Но и эти находки немногочисленны. Более отчетливо прослеживаются следы солярного культа: кольцевые ровники и каменные круги, находки колес.

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

с. 120]. Античные авторы — Ксенофонт, Дидор (Diod., I, 94) — определяли почитание персами огня как почитание Гестии. Интерпретация этого сообщения у Ксенофонта: «Персы молотят отеческой Гестии и Зевсу отеческому и другим богам» (Киропедия, VI, 1, 2); «Кир президе плуцы жертвам Гестии, 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 [139, с. 63; 408, р. 317—318]. Геродот упоминает о поклонении огню как одной из общеправильных стихий, причем при перечислении огня назван зинитом по сестру (Herod., I, 131).

В официальных надписях эпохи Ахеменидов упоминается не отдельно огонь, за исключением одной надписи времен Дария [432, р. 343—344], а лишь высочайшее божество Ахура-Мазда, которому поклонялись через священный огонь (Йеса, 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 во дворе гасил (Diod., XVII, 114, 4). В пехлевийских текстах, где дана сложная классификация огней, упоминается огонь *Varhris* — «царь огней». Церемония его зажигания называлась восхождением на трон [399, р. 202].

Черты древнего божества огня ярко представлены в культе ведического

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

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

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

Семья была моделью и основой греческой государственной организации [445, р. 75], что, определенно представляло о *κοινωνία* — символа единства Эллады как социального и политического организма [454, С. 2630; 417]. В период спинокизма Тезея прекращение существования огней всех приращенных, кроме афинского, символизировало государственное единство Атики (Thucyd., II, 15; Plut., Theb., 24). Иное дело, что Эллада тогда не знала, исключая краткие периоды иноземного господства, политического единства. Более vividно, по сравнению с культом Гестии, роль в общественной жизни играл культ римской Весты, что объясняется, очевидно, стойкостью семейно-родовых культов в римской общине, которая ведала свое

31



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

Огонь Гестии в афинском пританее и очаг Весты в Риме считались премирными древнего царского очага, храм Весты находился рядом с царским дворцом [412, в. 5, р. 347—350; 413, р. 200—206]. В древнехеттских ритуальных текстах о культе огня, имеющего индоевропейскую основу, упоминается поклонения боже- ственному Трону и Очагу, причем под- держание огня в очаге знаменует благо- получие страны и связано с сохране- нием родовой и государственной тради- ций, т. е. с соблюдением завета царя [134, с. 266—268]. Но несомнен- ных теснейшая связь с личностью царя, а через него — с предшественниками о благополучии всего народа. Это харак- терная черта комплекса сакральных царей или культа вослед, в котором царь — физический носитель безопас- ности и благополучия всего народа, и в первую очередь Гестии земли, и в первую очередь Гестии царского очага и личность царя ясно просматрива- ются в рассказе Геродота о клятвах «царским гестиям» (Нерод., IV, 68). Нет до- статочно оснований видеть в «царских гестиях» священные золотые предметы, унаишие с неба [127, с. 33], а тем более воплощение самой богини [272, с. 106—109].

Поскольку Геродот специально не оговаривает значение термина «гестия», то его следует понимать в его исконном, привычном для современников Геродота значении: клятвы отцом (жертвенником, алтарем) или его божеством. Так понимали это место В. Ф. Миллер и Ж. Дюмеазиль, сравнивавшие скифскую клятву со священной клятвой осет- ин [233, с. 205; 119, с. 37], а также специа- листы-филологи, обычно переводящие это словосочетание как «боже- ствам царского очага» [111, с. 674].<sup>32</sup> В этой связи интересно привести рассказ Геродота об основании македонской династии Пердиккой: он трижды зачернул ме-

чом золу на царского очага и положил себе за паху, тем самым научив право на обладание царским очагом (отца) и всем царством (Нерод., VIII, 137—138) [158, с. 93—94]. Теснейшая связь между обрядом, совершенным у царско- го очага, и царской властью здесь оче- видна.

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

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

Остается рассмотреть титул Табита «царца». Обычно именно в нем видит указание на главенство Табита в скиф- ском пантеоне, понимая слово «царца» в его традиционном значении «влады- чина», «покровителя». Именно в таком значении этот термин неоднократно применяет Геродот (I, 184—187, 205—208, 211—214).

Табита названа «царским очагом» потому, что она исконно принадлежала \* Сходное толкование предложил Б. Н. Граков [94, с. 86] по аналогии с несколькими «визмами» домашнего очага в древнегрече- ской религии. Ср. с клятвой древних греков, где *πατρῶν ἑστῶν* означает «очагом отчего дома» [111, с. 674].

к числу богинь — «царца», «владычица» или «матерей». Эти эпитеты по суще- ству были синонимами, что является на- учением института «священных царца» [387]. Эпитеты «царца» и «владычица» несомненно указывают на демиургиче- ские, космогонические функции боже- ства. Эти функции имели, пожалуй, все Великие Богини, олицетворявшие при- роду и всепорождающее женское начало. Они выступают на первый план в пери- од сложения развитых космогоний, ко- гда возникает фигура единой космо- ской богини, управившей всем в мире, причем Богиня могла отождествляться с любым значительным божееством [206, с. 65]. В таком смысле были космоиче- скими богинями хеттская Хебат, ира- ская Анахита, фракийская Бендидя, римская Юнона, хотя демиургическая их роль и заслонена деятельностью бога-творца. Например, Анахита — лишь «покровительница творений», а их творец — Ахура-Мада (Ишт, V, 89). «Царствование» Великих Богинь рас- пространено в широком смысле этого слова [451, р. 109—119].

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

Священный брак — сложное поня- тие. В космогонии — это первый брак богов, давший начало всему сущему, в мифологии — брак божеества и смертно- го, часто первого царя или родоначаль- ника. Основным смыслом ритуалов свя- щенного брака во многих обществах через своего земного партнера (царя или царя) различный благ общества, ко- торые те представляли — от военного мо- гущества и обильного урожая до мно- гочисленного потомства, процветания тор- говли и т. д. Во многих обществах, в осо- бенности в государствах Передней Азии

и Балканского п-ова, священный брак имел самое прямое отношение к куль- там плодородия. Он входил в качестве одного из элементов в коронационные ритуалы и в свадебные празднества. Царь Ирана Артаксеркс II по восходе- нию на престол принял посвящение в мистерии богини, которую Плутарх на- зывает Афиной [432, р. 355].

Существование каких-то элементов священного брака в скифском ритуале и царской идеологии особых сомнений не вызывает. Об этом есть достаточно вы- разительные свидетельства: рассказ Ге- родота о происхождении скифов, где Геродот выступает в брак со змедевой, владычицей страны, рассказ Флакка о рождении Колкаса от брака Юпитера и нимфы с двумя змеями, а также сны «прорицаний божееству» в изобра- зительном искусстве, хотя последние име- ли в основном эсхатологическое значе- ние (об этом см. ниже). Исследовате- ли (Д. С. Раевский, И. Маравоз) под- черкивают политический смысл свяще- ного брака как средства приобретения царем сакральной власти. И. Маравоз называет священным браком институ- цию первого героя-прародителя и его матери — Великой Богини [216, с. 5] и трактует основной смысл ритуала скифского праздника как священный брак родоначальника скифов Колкаса и Табита, которая ассоциировалась в этом ритуале с землей — Ани [215, с. 50—52]. С иной точки зрения рас- сматривает этот вопрос Д. С. Раевский. Ритуал священного брака скифского го- ря и Табита (на мифологическом уровне — Табита и Колкаса) он реконструи- рует на основе отождествления Табита со священным золотом и трактовки ти- тула «царца скифов» как «спутника ца- ря». Сама трактовка основного сакраль- ного смысла и назначения священного брака у Д. С. Раевского принципиаль- но отличается от упомянутой выше то- чки зрения, которая ближе к традицион- ной [272, с. 110 и сл.]. По его мнению,

это было приобщение царя, принадле- жавшего от рождения к сословию вои- нов, к священной власти путем заклю- чения сакрального брака с божееством огня Табита, т. е. это не брак с богиней- прародительницей, а своеобразная «ду- ховная инвеститура», приобщение к «высшему знанию».

Исходя из того, что страх священно- го золота на скифском празднике имел черты солнечного героя [272, с. 111—113] и, следовательно, мог отождест- вляться с Колкасом, предположение о союзе его с божееством огня логично. Предания о браке солнечных или иных астральных божееств (чаще солнца и ме- луны) хорошо известны в фольклоре индоевропейских народов. В осетинском народном эпосе, например, герой Сослан, который был, возможно, типологически двойником Колкаса, является иногда мужем дочери Солнца\* или отвергает ее любовь и гибнет от ее козней [246, с. 96, 116—117]. Однако в ритуалах астральная символика обычно отсутствует на второй план, а на первый выдвигает- ся символика культа плодородия, в основном негативная, тесно переплетая- щаяся с астральной\*\*.

А символика аграрной обрядности и трактуют в основном смысле священного брака на скифском празднике, понимая его как культ умирающего и воскресающего бо- га [29, с. 19]. Именно к такому боже- ству относились солнечные герои, в том числе, очевидно, и скифский Колкаса. Поэтому, несмотря на присутствие солярной символики в основе скифского праздника [272, с. 110 и сл.], а также солярный характер образов Колкаса и Табита.

При всем значении огня как генера- тивного начала и его роли в царском культе женские божеества огня не выступают, как правило, партнерами

Табита, в реконструкции той части ри- туала этого праздника, который относил- ся к священному браку, и даже недоста- точно в его основе мифра мы не можем идти дальше догадок\*. Данные нар- ятивных источников слишком скудные, стройность и логичность реконструиру- емой на этой основе солярной (или иной) концепции священного брака не может служить гарантией ее достовер- ности. Вне поля зрения при такой ре- конструкции неизбежно остается целая сеть связей и ассоциаций, определяю- щих содержание этого наиболее сакра- лизованного ритуала и связанных с ним архаических мифов.

Потому вопрос о том, была ли Та- бита-Гестия божееством, фигурировав- шим в ритуале священного брака на по- вогоднем празднике, остается, к сожа- лению, открытым. Против такого отождест- вления, как уже упоминалось выше, служат и недоказанность положения о тождестве упавших с неба священных даров и Табита.

При всем значении огня как генера- тивного начала и его роли в царском культе женские божеества огня не выступают, как правило, партнерами

\* Не может служить валидной аналогией и приведенная Д. С. Раевским аналогия из древнеиндийского посвятельного ритуала риджасуя, где царь перед коронацией совер- шает сложный обряд отречения от воинской царя и переходит к жреческой или покрови- тельство Агни — воплощения жреческой функ- ции, что выражалось в заключении союза царской власти и жреческой власти сакра- льной, в лице жреца, и происходило это с использованием терминологии брачного ри- туала [272, с. 102]. Однако ритуал риджасуя, как и другие индийские обряды посвяще- ния, подвергся значительной брахманской переработке и пересмыслению [74, с. 146]. К тому же, ритуал риджасуя, предшествую- щий коронации, относился к числу специфиче- ских обрядов, в основе которых лежали обряды инициации, тогда как ритуал празд- нования нового года соотносился с календар- ными циклами и им переплетались космо- гические, солярные представления, а также аграрные (см. ниже).

бога или героя в священном браке. Это- му препятствует, прежде всего, малая антропоморфность образов богинь огня. Активная порождающая сила огня ото- жествлялась с мужским началом. А жен- ские божеества по своей природе не мо- гли быть олицетворением одного лишь огня. Все могущественные женские бо- жеества в той или иной степени связаны со стихией земли и воды — стихией, олицетворявшей в индоевропейской мифо- логии женское начало в природе. Возле очага (алтаря) совершались различные религиозные практики, связанные со- ступлением на престол, а государст- венную должность, а также с браком, рождением и т. д., но все эти обряды обусловлены очищающими и порожда- ющими свойствами огня и ролью очага (алтаря) как сакрального центра (жи- лища, города, вселенной).

Судя по тому, что в скифском ритуале новогоднего праздника божееству при- носили в жертву «заместителя» царя, это божеество обладало и хтоническими функциями, т. е. функциями божеества подземного мира. Поэтому не следует, очевидно, отбрасывать гипотезу о сун- жении этого жертвоприношения как жертвоприношения божееству земли [29, с. 7—8, 19]. Если же учесть, что огонь (тепло) считался основой плодородия земли, то отсюда можно было бы вы- вести заключение о совпадении функций женских божееств огня и земли в ри- туале скифского праздника [215, с. 50]. Связанным звеном между этими двумя стихиями могла быть змея (один из при- знаков скифской богини земли), что подтверждается типологическими парал- лелями из античных религий [387, р. 18, 21; 470, р. 65, таб. XVII; 461, р. 86—91], а также религий хеттов, римлян, фракийцев [130, с. 64; 433, S. 29; 130, с. 185—202]. Однако если для генеало- гических преданий роль божеества земли несомненна, то в скифском празднике ее можно лишь предполагать.

Что же касается так называемых сцен приобщения богине в изобразитель- ном 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 предпо- ложению препятствует, прежде всего, сла- бо выраженная антропоморфность бо- жеества огня, в особенности индоев- ропейской. Даже в античных религиях, с их развитым антропоморфизмом, Гестия и Веста почти не фигурируют в мифоло- гии и в культовом искусстве. В скиф- ском культовом искусстве в сценах при- общения известно одно антропоморфное божеество, в основу иконографии ко- торого была положена иконография антич- ной Афродиты (см. ниже). Божеество это может быть отождествлено с полу- восточной Афродитой-Аргинасой, перво- восточным божееством, 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 Табита «цар- ца скифов» по существу идентичен ти- тулу скифского царя и подразумевает все тот же комплекс сакрального ца- ря, главные функции которого — обеспе- чение плодородия и защита. Она царя над своими подданными, подобно веде- ческому Агни, который имел эпитет «царь над людьми», т. е. над всеми людьми (Гиббелд, II, 2, 8), или «царь земли хеттов» Хебат. Это не обя- зательно официальный глава пантеона, по одно из могущественных божееств, культ которого обладал наибольшей сакра- льностью.

Основное содержание культа Таби- ты — Гестии объясняется, главным об- разом, комплексом представлений, свя- занных с божеествами огня и очага, ко- торый примерно соответствовал культу античных божееств Гестии и Весты. Он включал в себя, кроме представлений о святости огня как священного стихии, основной порождающей силе, и очага, как сакрального центра (социального

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

Главенство Табити среди прочих божеств пантеона, о котором говорит Геродот, представляет несомненный архаизм, обусловленный, на наш взгляд, двумя основными причинами. Первая объективная причина — уровень развития скифского общества V в. до 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 неизбежно должны были усилить значение общих религиозных символов и в первую очередь общего огня, который был представлен царским очагом и его божеством. Вторая причина кроется в самом характере источника, из которого нам известен состав скифского пантеона. В основе сведений Геродота лежал, очевидно, литературский текст, где упоминалось наиболее архаическое божество, обладавшее максимумом сакральной силы при богослужении. Но если исходить из комплекса божества огня, другой пантеона оно вряд ли было. С другой стороны, Табити не была и божеством земли или богиней плодородия: в скифском пантеоне были еще две богини, олицетворяющие именно эти функции, — Апи и Аргимаса.

**Апи** (Ἀπί) (у Геродота отождествляется с Землей  $\eta$   $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$  —  $\tau$   $\epsilon$   $\rho$   $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$ ) — суруга Зевса-Папая. Исследователи указывают в основном

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

Геродот не случайно, очевидно, отождествляет скифскую Апи с одним из аэстийских персонализированных божеств греческого пантеона. Гея — древний титанический и космический образ, божество из числа доолимпийских богов, дочь Хаоса, мать титанов Урана, Понта, Океана и др. [114, с. 322]. По отношению к ней Зевс и другие божества-олимпийцы, указанные как аналоги скифских богов, принадлежали к младшему поколению. Возможно поэтому Геродот и счит нужным сопоставить супругские отношения Папая-Зевса и Апи-Геи. 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 представляется как супруга верховного бога Ахура-Мазды (Йшт, XVII). В древнеиндийской мифологии существовало понятие « $\nu$   $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$ » «небо-земля», как источник всего живого [142, с. 528]. Особую роль союз неба и земли играл в шаманских религиях, представляя в них главное божество.

\* Ср. в индийской мифологии « $\alpha$   $\rho$   $\iota$   $\nu$   $\rho$   $\iota$   $\nu$   $\epsilon$ » — водные нимфы, живущие на деревьях.

В скифской религии существовало и более персонализированное божество плодородия в образе Аргимасы-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 персонализаций, как  $\alpha$   $\rho$   $\iota$   $\nu$   $\rho$   $\iota$   $\nu$   $\epsilon$ , «рожденная землей дева», Ора, что свидетельствует в целом об антропоморфизации скифской религии. Именно эти персонализации земли нашли отражение в полунантропоморфных образах местного изобразительного искусства, таких, как богиня с воздетыми вверх руками, вырастающая из растительных побегов (блдо из Чертомляки) или полурастительные «змеиоги» существа (см. главу V).

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

**Аргимаса** (Ἀργίμασα, вариант — Ἀργίμασα, чтение лучших рукописей — Ἀργίμασα) [127, с. 34]. Геродот отождествляет ее с Афродитой Уранией. Исследователи трактуют это имя с позиций иранистики, особенно вторую часть. Заслуживают внимания сопоставления с греческой иранскими словами, образованными, как и в случае с именем Папай, от корня  $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$ . К. Мюллером [443, S. 571] сопоставлял эту часть слова с санскритом

\* О ее соответствии греческой Themis см.: Литвицкий Б. А. Памирская космология (быт реконструкция) — Страны и народы Востока, 1975, вып. 16, с. 254.

ским  $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$  (смотреть) и земским райиуа (власть,ปกครองительство) или райиу-ракти (охранять). В. Томашек — с иранским  $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$  —  $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$  [469, S. 11—12]. От этого же корня происходит и иранское  $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$  — «господин» [5, с. 176] и ведическое —  $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$ , входящее как составная часть в имена божеств.

Что касается первой части имени, то в советской скифологии наиболее признанным является вариант Аргимаса. Изначительно исследование не принесло осязательных результатов. Маркварт предлагал трактовать имя из иранского  $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$  (охраняющий) и  $\rho$   $\alpha$   $\nu$   $\tau$   $\omega$   $\nu$   $\epsilon$  (скот) как «охраняющая скот» [469, S. 12]. Л. А. Ельницкий [123, с. 48] приводит интересные сопоставления литературной традиции об аргимеях и скифских анарках, однако связь последних с племенем аргимеев остается недоказанной [469, S. 11—12].

Вариант имени Аргимаса принят многими исследователями, так как он имеет больше возможностей для сопоставления с именами иранскими и греко-малазийскими. Это, прежде всего, «Арги небесная» на надписи Кееркса «шротв дэвов» [9, с. 449—450], которую Юберг считал богиней плодородия и покровительницей брачующихся [447, S. 66, 262]. Соответственно имя Аргимаса он переводил как «та, которая обращает внимание на плодородие» [447, S. 254]. Культе этого же божества (ἴστον), отождествляемого им с Афродитой, Абаев предполагает у сондичев [9, с. 449]. В морально-этическом плане, как «добрая закон», трактовали это имя М. Фасмер [469, S. 12], В. Юргенц [375, с. 15] и др.

В рукописях Геродота вариант имени Аргимаса мог появиться по аналогии с именами греческо-малазийских божеств, таких как лидийская Аргима и греческая Аргимеда. Известна надпись из Тускулана римского времени с посвящением «богине Аргимасе» и «Зевсу отцовскому и Аргимасе» [329, с. 441.

Эти факты, однако, не могут служить доказательством малазийского происхождения имени скифского божества, так как в античный период на Арийском 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 Аргимаса соответствует Афродите Урании (Herod., IV, 59). Ее жрицы — женоподобные анархи, которые она даровала искусство гадания (Herod., IV, 67). «Женскую болезнью» навлекла на них богиня сирийского города Аскалона за развратство ее храма (Herod., I, 102). 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 (Милитта), арабов (Алилат), персов (Митра). Это свидетельство, в свою очередь, позволяет отнести скифскую Афродиту к числу древних иранских андрогинных божеств\* [98, с. 303—304], что подтверждается в андрогинностью анархов. Женский типологический характер божества, очевидно, Анахита, культ которой вместе с культом Митры восстановил и возвысил Артакеркс II [342, с. 148]. Известны отождествления Анахиты — покровительницы скота, небесных вод и плодородия [426] с Афродитой и Афинай [432, p. 354]. Сейчас исследователи склоняются к мысли о принципе, переднеазиатском характере этого божества [429, p. 132; 112, с. 355]. Тем не менее в облике Анахиты, отраженном в Аве-

сте, ярко выражены черты божества, тесно связанного с верованиями местного скотоводческого населения [447, S. 216], что может свидетельствовать о связях с местным культом 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 Мелек Aschamaia — «Царица небес», и он всегда проецируется в местах, связанных с Востоком торговлей, культурными традициями и т. д. [412, с. 5, p. 631]. Местом заимствования восточных культов была, скорее всего, территория скифского переднеазиатского царства, а одним из главных посредников — мидийское царство. Религия же мидийцев, в свою очередь, была наследницей религии древней Армении и Азербайджана [316, с. 144]. Согласно господствовавшей в древности традиции поклонения туванским 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, автор «Русских древностей» — один из бесчисленных видов азиатской богини Астарты [329, с. 44]. М. И. Ростовцев [460, p. 107] более обоснованно предполагал, что культ Великой Иштар 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-Аргимасы и Афродиты-Анатуры, почитавшейся в азиатской части Босфора с VI в. до н. э. [351, с. 136 и сл.]. С первой половины IV в. до н. э. засвидетельствован культовый эпитет этого божества — Урания [КБН, № 971, 972]. В одной из надписей IV в. до н. э. Афродита имеет уже двойной эпитет — Урания, владычица Анатуры [КБН, № 1141]. Характерно, что все три надписи IV в. до н. э. происходят с Таманского п-ова. Пять надписей IV в. до н. э., найденные в Керчи [КБН, № 7, 13, 17, 1041, 1043], содержат имя Афродиты без эпитетов (правда, в двух надписях после имени богини — лакуна). На Европейской части Босфора ее эпитет «Урания, владычица Анатура» засвидетельствован лишь во II в. до н. э. [КБН, № 75]. Следовательно, существовало различие между культами Афродиты европейской части Босфора 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 западнопонтийских городов, на чего можно предполагать его проникновение в северопричерноморские степи именно через Кавказ и Прикубанье. Принесли ли этот культ воз-

вращавшиеся из Азии кочевые скифы или меготы или же проникновение восточного влияния произошло позже, не совсем одно, что культ боспорской Афродиты Анатуры был синкретическим, в нем сочетались черты эллинского, восточного и местного божества. Что касается легенды Страбона (XI, 11, 10) о спасении Афродиты Герераком от пегантов, которых тот истребил на пиере, то его рассказ перекликается по стволу с легендой Геродота (IV, 8—9) о змеиной и Геракле, сколько с тотохуритской легендой о богине Ипаре, обманом погубившей дракона и его детей [224, с. 114].

Функции Аргимасы 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 покровительными чертами, поскольку производящая сила человеческого организма и функции защиты представлялись взаимосвязанными [348, с. 78—84]. Вооруженными были аскалонская Деркетто, богиня Ливия, сиро-арабская Аллаат, которые сопоставлялись древними с Уранией, и многие другие. Плутарх (Артакеркс II, 3) упоминает храм Арины близ Пасаргад, очевидно, имея в виду храм Анахиты [347, с. 137]. К Анахите обращаются иранские богатыри с просьбой даровать им мужество и победу (Йшт, V). Облик Арины в эпоху эллинизма принимала многие женские воинственные божества на всем пространстве от Сири до Индии [264]. Есть все основания предполагать, что именно со скифской Афродитой могли ассоциироваться изображения Арины на предметах торевтики из скифских и скидо-меотских погребений [45]. Наличие у скифов женского воинственного божества с военными функциями вполне веро-

\* Понатки М. И. Артамонова [31, с. 83] и Д. С. Ржевского [372, с. 57] усматривают в эпитете Анатура отражение имени скифской богини Апи не представляются убедительными. Этот культовый эпитет был известен и в других местах античного мира, а этимология его была ясна не только Страбону, но и другим древним авторам [412, v. 2, p. 657].

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

Что касается изображений Аргимасы, то некоторые изображения позволяют утверждать, что именно она изображена в так называемых сценах «присвоения», 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 Песбей, божеству с развитой иконографией. Индоиранские же аналоги Табити и Ани, как уже упоминалось, относились к числу наименее персонализованных божеств. Скифы, судя по всему, заимствовали этот культ в Передней Азии вместе с иконографическим образом божества, о чем говорят находки VII в. до н. э. в первом Кемерском кургане и у х. Красное Знамя. Позже, в IV в. до н. э. иконография этого божества была создана заново, на основе иконографии античной Афродиты. Место 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 авары, близкие к царскому дому), мог превратиться к IV в. до н. э. в культ богини-покровительницы царской династии. Аналогичные превращения произошли и функционально близкими Аргимасе божествами — Анахитой в Иране [282, с. 14] и с Афродитой Уранией на Боспоре [351]. Кстати, Анахита ранее других иранских божеств получила воплощение в культовых статуях во времена Артахсерса 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, но крайней мере на теологическом уровне. Можно предположить, что каждая из них воплощала одну из трех наиболее важных общественных функций. С Ани-Геей, несомненно, теснее всего связана функция плодородия (3-я функция по Ж. Дюмезилью), с Гестией — суверенитета (1-я функция), вернее, ее мажорно-ригуальный аспект), в с Афродитой-Аргимасой — военной (2-я функция). Четкое разделение функций вряд ли существовало и каждая из богинь могла воплощать несколько функций. Скорее всего, переплетение трех функций можно предположить у Афродиты-Аргимасы, особенно 2-й и 3-й, т. е. плодородия и защиты.

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

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

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

Панай (Παναϊός). Геродот (IV, 59) сопоставляет его с Зевсом и называет супругом Ани-Гей. Скифы их почитают вслед за Табити. В другом случае (Herod., IV, 12) Индафирис 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» переводит, очевидно, это имя и Геродот, подчеркивая справедливость скифского наименования Зевса Панаем. Вероятно, на этом крылась не только ассоциация идей, но и созвучие с греческим Παναϊός [127, с. 32]. Вторая трактовка [469, S. 15; 98, с. 259] представляется более убедительной, так как эпитеты «хранитель», «защитник» очень часто применяются к верховным божествам в том числе индоиранским. Оба слова — и «отец», и «защитник» — восходят к арийскому корню \*ra- «стеречь, «владеть» [5, с. 56]. Архаические эпитеты царя в Ригведе и Авесте — гора — «пастух», «охранитель» [339], от этого же корня и ведическое рай- «властитель», «господин» [231, с. 10].

Как супруг Ани-Гей и прародитель скифов Панай справедливо сопоставляется, согласно с общеиндоиранскими представлениями, олицетворенным небу [5, с. 242; 9, с. 449; 272, с. 46—48]. Античные авторы — Геродот, Ксенофонт (Киропедия, I, 3, 2; I, 6, 1; VII, 5, 43), Страбон (XV, 3, 13) называли Зевсом

\* Подобные процессы, как свидетельствует история религии, обычны при объединении племенных божеств в пантеоны [175, с. 84].

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

Удельный вес Паная-Зевса в культуре остается полемичным. По тем немногочисленным данным, которыми мы располагаем, можно заключить, что он был не таким популяризованным божеством, как, скажем, Ахура-Мазда, но более приближенным к людям, напоминая греческого Зевса. Изображением Паная-Зевса можно считать фигуру бог-творца на завершии из уроч. Лысой Гора близ Днепростровска (рис. 2) [31, с. 75; 96а, с. 83].

Фрагмент такого же навершия был найден в насыпи кургана у с. Марьяновка Днепровской обл. [483]. Центральный ствол слагается с фигурой мужского типично скифского божества, от основания ствола отходят четыре ветви с илудными по ним фигурками четверногих животных. Это изображение мирового дерева со всеми присущими ему атрибутами, известными в индоиранской мифологии. Центральная фигура — несомненно бог-творец, бог неба, громовержец, божество плодородных сил природы. Над головой его прораба — орел, ставший его символом. Ищущие 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 индоиранской мифологии центром сакрализованного четырехугольного мира выступает мировое дерево, с которым



Рис. 2. Навершие на уроч. Лысой Гора.

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

в роли творца вселенной, первоучителя колдовства, врачевания, первого шамана и т. д. [370, с. 112 и сл.]. В Авесте священный орел обитает на космическом дереве, которое именуется «деревом всех исцелений» и т. д. На священном же (он же орел), воюющий с драконом; на ветвях дерева пасутся лошади Одина [370, с. 118]. Композиция навершия в основном антропоморфна, а орел представлялся его символом и двойником.

Но Панай, 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 (Gaitosira), вариант Гойтосице — наименее ясно божество скифского пантеона. Неясна и этимология имени. Вторую его часть — тосир — следователи 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 гаеба — «все добро, все имущество» (Gaeuosna — «доброе или крупным скотом богатства»), — сравнивается с авестийским йаснага — «богатый коровами» [469, S. 13]. Это сравнение явно ориентировано на эпитеты авестийского Митры, божества с Аполлоном: «обладающий обширными пастбищами» (Янт, X). В. И. Абаев [9, с. 450; с. 142] отстаивает тождество Гойтосира со знаменитым арийским богом Ваю (Vaykasura — «Могучий Ваю») \*. Не иранским считает это имя и О. Н. Трубачев [341, с. 54].

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

\* Слово древнеиранского божества Ваю (ведический Ваю) прослеживается в именах мифических исповедных существ различных иранских народов: «ваю» у осетин, «войт», «войт» у таджиков [281, с. 53]. Это божество ветра, бури и грозы существовало у всех индоиранцев.

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

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

Исследователи подчеркивают солнечную природу Гойтосира [329, 1899, с. 44; 375, с. 14; 31, с. 78; 181, с. 100]. Греческий аналог Гойтосира — Аполлон также сопоставлялся с Гелиосом, и это сопоставление относится ко времени не ранее V в. до н. э. [206, с. 239], а Митра в Ригведе и Авесте тесно связан с небом, солнцем, светом [170, с. 83]. Отсюда и четырехконная колесница Митры и Гелиоса, и соотнесенность их с четырьмя сторонами света и т. д. Архаическое же содержание культов Митры [170, с. 75—83] и Аполлона [206, с. 267 и сл.; 90, с. 96—117] позволяет реконструировать и иные функции скифского божества. Функция пастуха, охранителя стада четко выражена в упоминавшихся эпитетах Митры (Янт, X) и в мифологии греческого Аполлона [206, с. 286; 90, с. 87]. 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 гиперборейца 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.: Мейл К. Scythica. — In: Her-

также устойчивости и древности этой функции у греческого Аполлона. «Служник» — наиболее архаичный его эпитет [206, с. 285]. Иранский Митра — покровитель воинов (Ишт, X, 8, 11, 36), Аполлон — предводитель войска [206, с. 458]. Причем могущество Аполлона особого свойства: он поражает своих врагов, как и Митра, волшебным, магическим путем.

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

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

**Скиты.** Роль этого божества может быть определена на основании легенды Геродота, где действует его мифологический двойник — победитель трехголового чудовища Герюна и супруг змеелов. Геродот не приводит скифского имени божества, очевидно потому, что функционально он близок греческому Гераклу, культ которого быстро распространился по всему эллинистическому миру, слившись с образами аналогичных божеств или героев, восходящих к образу общендоевропейского божества Индры-Веретрагны.

Это победоносное божество присутствует во всех индоевропейских пантеонах: ведический Индра, авестийский Веретрага, греческий Геракл, хеттский Тенуб, скандинавский Тор, а также в мифологическом эпосе: авестийские Хаоспях, Трастаона и Керасада, ведический Тритта и так далее. Главной его функцией была победа над трехголовым драконом и освобождение воды [384]. Освобождение Гераклом коней в результате брака со змееловкой 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 «землю 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 божества грозы. Благодаря своим военным и демургическим функциям они или сливаются с верховным богом-вторым или отталкивают 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-Маздой, а бог победы Веретрага как будто вовсе не имел космогонических функций. Не имел космогонических функций и греческий Геракл при ярко выраженных чертах общарийского победоносного божества.

В скифской мифологии комплексе Индры-Веретрагны был представлен образ Геракла (и, возможно, пшыми

персонажами, в частности Ареем). Что же касается теологического уровня, то из-за отсутствия письменных данных трудно судить, каким образом функции божества были вписаны между скифскими богами, в первую очередь между Зевсом-Панамем 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 Таргиты он реконструирует образ божества среднего мира Таргиты, которое вместе с верховными божествами неба и земли составляло «вертикальную модель мира»: Папай—Таргитай—Лип. 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 космологиях является воплощением средней зоны, как связующего звена между небом и землей.

\* Ср. с Коласаем, который восходил, очевидно, к древнему индоиранскому божеству, в скифской религиозной системе был персонажем одного из высших иерархических уровней. К тому же уровню эпико-мифологических персонажей относились и аналогичные Таргиты и скифского Геракла из иранского эпоса: Трастаона, Хаоспях.

\*\* 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-Зева и Арея. Не может считаться надежным аргументом и образ водоплавающей птицы, который трактуется как один из существенных атрибутов этого божества, его символ и воплощение и даже символ победы над злым миром в сценах инавеституры [272, с. 58—61]\*. Исходная посылка о семантике образа водоплавающей птицы в мировоззрении индоевропейцев сомнений не вызывает: в космогонии она воплощает смертный мир людей и противостояет хищной птице, олицетворяющей высший мир богов. Однако связь образов птицы и Таргиты вытекает чисто логическим путем и не подтверждается надежными индоиранскими параллелями.

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

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

\* Подробное см.: Весселова С. С. Дни религий азиатских скифов. — Археология, 1980, вып. 34, с. 10—11.

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

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

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

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

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

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

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

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

Следы интересующего нас культа в образе Батрада-меча из остигянского иероглифического эпоса прослеживаются также на Кавказе. Батрада совершает наиболее славные подвиги нартов. Но особенно интересно для нас сказание о его восхождении на костер-жертвенник, сооруженный нартами по его приказанию из сотни везов дренесного угля. Батрада восходит на этот костер, а когда огонь разгорается, он мечом отрубает головы и заплывает у людей, раздувающих этот огонь [119, с. 63—64]. Кроме того, в одном из недавно опубликованных сказаний содержится легенда о жертвоприношении мечу Хамыца, отца Батрада. Батрада велит сжечь лучшие одежды предпологаемых убийц его отца и этим немалом засматывать меч Хамыца (очевидно, воткнутой в землю) [13, с. 228]. На основании этих эпизодов Ж. Домезиль справедливо заключает, что мифологическое содержание образа Батрада, имевшего черты грозного божества, близко скифскому Арею, точнее, что Батрада — это мифологическая (героическая) инаость скифского бога войны [119, с. 63—64, 253—257].

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

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

Архаическая основа этого культа прослеживается прежде всего в устройстве «алтарей». Насколько достоверны сведения Геродота об их устройстве? С одной стороны, такие моменты в его рассказе, как размеры алтарей, скифо-остинская мифология о жертвоприношении богу за его гигантским жертвоприношением мечу Хамыца, 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 почитание мечу, подтверждаемое археологически, — все это заставляет отнестись с доверием к этой части рассказа Геродота.

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



тверждением именно такого толкования этого образа является изображение протомы крылатого коня с «панцирнообразным воротником» на знаменитой афоре из Чертомляки, в котором исследователи видят Тагмасада [270, с. 275; 249, с. 25; 220, с. 132]. Понимание этого образа как преимущественно водного существа кажется наиболее приемлемым.

Открытым остается вопрос о связи скифского Тагмасада с божествами местного доскифского населения. В области называемой Архаической Скифии Геродот отметил две легенды, а кроме того, два топонима, связанные с конями. Это, прежде всего, шецера в Гилее, где змеьева скрывала копей 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 Гипнола, и на нем находилась святилище Деметры (Herod., IV, 53). На территории царских скифов протекала река Гинанис, на берегу которой находилось «Ахиллово ристалище» (Herod., IV, 53). Эти названия, если они даже принадлежали доскифскому населению, свидетельствуют прежде всего об олицетворении воды в образе коня. Исследователи [31, с. 77; 58, № 2, с. 18—19; 63, с. 16—28] связывают, в частности, почитание Посейдона-Тагмасада и Ахилла, культ которого был известен в приморской части Архаической 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, а с женским божеством.

Первое отождествление двух персон

названо «владыкой пролива», «владыкой рыб» [5, с. 237] как из возможного фольклорного происхождения этого божества.

нашей 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. 191; о его популярности здесь свидетельствуют изображения сцен из жизни этого героя на памятниках прикладного искусства, в том числе на ваделых торевтиях (знаменитые гориты из царских курганов) боспорского производства. Возможно, в обоих случаях речь идет об одном культе местного приморского божества, восходящего к доскифскому периоду и связанного либо с киммерийцами\*\*\*, либо с сивдами, гипотеза об индоевропейском происхождении которых получает новые подтверждения [341]. Однако указанные соображения явно недостаточны для отождествления Ахилла и скифского Тагмасада. Таким образом, в культе Тагмасада как божества-покровителя племени скифов-царских можно выделить такие аспекты, как почитание плодородящей водной стихии как первоисточника жизни и покровительство коням. Эти аспекты, соответствующие сущности культа греческого Посейдона, не противоречат и нормам индоевропейских религий. Что касается отождеств-

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

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

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

ления Тагмасада с конкретными божествами этих религий, то оснований для этого слишком мало. Как божество-покровитель господствующего племени Тагмасада должен был играть видную роль и в царской идеологии. Некоторые исследователи считают Тагмасадом бога-владыку, изображенного на культурных предметах из скифо-меотских погребений (см. ниже). Однако у нас нет никакой уверенности, что это скифское божество. Оно представляет интерес по-прежнему, поскольку отражает близкие для всего индоевропейского 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 иерархическую организованную систему? Вопреки верооятно, в прошлом эти боги были покровителями отдельных племен, так как именно таким путем происходило формирование пантеонов в обществах, находившихся на стадии союза племен и раннего государства. Но во времена Геродота все скифы уже почитали семь определенных богов, что само по себе означало, очевидно, принадлежность к скифскому союзу и было своего рода этническим признаком [71, с. 59]. Кроме них были, вероятно, и божества-покровители отдельных племен, но они оставались неизвестными Геродоту, за исключением Тагмасада, божества царских скифов, от которых Геродот, возможно, и получил сведения о скифских богах.

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

ла, и Ареса [272, с. 119—123; 247, с. 118—120].

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

Что касается отражения в скифском пантеоне социальной структуры общества, то мезокультурные и структурные данные не позволяют соотносить скифские божества с трехэтажной социальной схемой Домениа. По-видимому, соотношения скифских богов в упомянутом пространственным и социальным схе-

\* «Мировое дерево» и его латентные варианты («деревянный «выжженный лесной» образ — образ некоей универсальной концепции, которая в течение длительной истории 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 был какой-то литургический текст. Источники подобного рода были, скорее, чем сложные теологические схемы, доступны информаторам Геродота. В литургических текстах порядок почитания богов не всегда совпадает с официальной их иерархией. Так, например, в присяге херсонесцев начала III в. до н. э. говорится: «Клянусь Зевсом, Землей, Солцем, Девой, богами и богинями олимпийскими и героями...» (PPE, I, № 401). В В. Латинцев 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 специфической истинца, в котором были обязательными архаические сакральные формулы с упоминанием Земли и Солнца [327, с. 95]. Аналогичный скифскому 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 Гей — Гера, да тоже как супруга Зевса, а вместо Афродиты Урании — близкое ей божество Афина). Уже упоминалось почитание богов Гиром Младшим: вначале он почитает Гестию, затем Зевса 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 сакрализованных природных стихий индоевропейских религий.

Можно ли извлечь какую-то информацию из краткого перечня богов у Геродота, кроме упомянутых трех разрядов? Наиболее перспективной представляется попытка структурного (иерархического) описания скифской религиозной системы по образцу, предложенному В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым для описания древней славянской религиозной системы конца I тыс. н. э. 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 на 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 официальной [139, с. 12—20]. Элементы

\* В основу выделения уровней положены следующие признаки: степень абстрагированности функций или элементов уровней; характер связи с коллективом или его частями; степень индивидуализированности воплощений элементов данного уровня; особенности временных характеристик элементов уровней; связь с определенными идиомами 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 (упомянуты три «разряда» божеств). Если выделение Гестии в особый первый «разряд» и спорно (см. ниже), то третий «разряд» выделяется 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, относящуюся ко всему коллективу в целом. В этом смысле положение скифского Арея близко положению Провита 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 переводное положение (как богини огня) среди богов, которое легко могло, судя по аналогии антропоморфности 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 (змеьева, дочь Борисфена, «рожденная землей дева», Таргитай и его сыновья и другие персонажи генеалогической легенды), исторические мифологизированные герои (Анахарис, герои войны против Дария). Актуальность и связь этих персонажей с коллективом проявляется лишь применительно к конкретным историческим ситуациям, например в связи с противостоянием скифов и различных установлений в социальной и религиозной сферах. Все элементы этого уровня антропоморфны. Например, все авторы подробно описывают облик персонажей, а образы героев-первопретков — злобные персонажи образительного 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 индоевропейских религиях подобные абстрактные понятия (Праведность, Благо, 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 индоевропейской общности [170, с. 81—83].

\* Ср. также конечное положение скифского Арея в главнейших положениях антропоморфности (Herod., V, 7).

Какое божество можно считать главной скифской пантеона? На этот счет у нас нет определенных сведений. Во всяком случае, вряд ли такая божество могла быть Гестия, вопреки распространенному мнению [9, с. 449; 272, с. 119 и сл.; 217 с. 120]. Она не была «царицей богов» и с ней не связывалась идея верховного суверенитета, а именно эти элементы явились 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, отнесенные затем Индрой. Не стоило на главе пантеона ни иранская Анахита, ни могущественные женские божества Переднего Востока тита Иншар, Нишлль 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 группа древних божеств, олицетворявших три священные стихии (Табити — Папай — Апи), имеющих 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 административной — Папай). По сравнению с заключением В. И. Абаева [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 не всегда возможно. Наше исхо отсюда является божеством главенствующего племени, городской общины и т. д. (ср. с попытками установления верховенства Маркуса в Вавилоне и Ашшура в Ассирии. Ахур-Мазда в Иране). Роль главы пантеона могла переходить со временем от одного божества к другому.

56

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

Социальное оформление культа. Найдены у скифов, подобно иным индоевропейским народам, обособленного жречества можно считать установленным фактором [438; 378, с. 113; 97; 309, с. 168—179; 321, с. 17; 272, с. 145—161]. Разногласия возникают в вопросе о степени социальной обособленности скифского жречества и о высоте его социальных позиций. Э. А. Грантовский [97] и Д. С. Раевский [272] считают возможным сравнивать скифских жрецов с сословно-кастовыми группами древних иранцев и индийцев. Ж. Домезиль [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 сословную корпорацию. К такому выводу приводит анализ данных письменных источников.

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

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

дованный ими от предков, и способ гадания андрогизов-зварев на липовой коре\*. На это противопоставление ясно указывает употребление в тексте частиц *не* — *не* (Herod., IV, 67). И далее Геродот везде предпочитает великое «предсказателей», но не «зварев». Возможно, они считались наиболее могущественными и опасными, подобно «превращенным» шаманам народов Севера, и потому более других привлекали внимание античных исследователей. Знание античных источников — участники родословной к знатным родам — участники предкавказского похода. Вполне возможно, что первоначально они, аналогично персидским магам, были жрецами одного из племен или родов [123, с. 48; 272, с. 157], однако имя их вряд ли происходит от названия племени. Скорее это прозвище, связанное с их андрогинностью — «не мужчины», «не люди» [438, С. 131; 127, с. 34, примеч. 2; 5, с. 163]. Нет оснований также полагать, что зварев во всяком случае во времена Геродота и Псевдо-Гиппократа, были обескифскими явлением — они могли быть жрецами одного из племен или племенного союза. Родословная зварев их близость к царскому дому позволяет предполагать их принадлежность к племени скифов-царских.

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

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

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

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

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

57

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

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

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

3) грядущие картины царских походов и поминки, совершаемые в охрана гробниц также предполагают существование специальной категории служителей культа, ведавших эти обряды. Им могло быть и целое племя — герры, в земле которых находились царские гробницы (ср. с сообщением Страбона о магах, как хранителях 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 обескифского священного предания путем соединения народных легенд с теософскими концепциями;

5) соображения общего характера позволяют предполагать анахарсисские 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 зывая к соответствующему божеству, затем мясо варят в котлах и бросают на землю часть жертвенного мяса, посвящаемого божеству (Herod., IV, 60). Без участия жрецов ночное богослужение в честь Матери Богов совершал Анахарсис. В сцене приношения жертвоприношения на сахновской золотой пластине (см. ниже) все участники этого действия одеты в обычные скифские костюмы, в том числе жертвователи, несущий барабан.

Животных на всех празднествах скифов приносили в жертву бескровным способом — удушением. 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 инициативкой закалывали. С новым в руде изображен и жертвователи 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 это термин Геродота (βραχμν). 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; почтение пантеона 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. Реальная авторитарность скифов, о которой сообщает Геродот (IV, 76), может свидетельствовать о процессе становления единой религиозной системы. Функции верховных жрецов исполняли цари, соединявшие в своих руках, подобно всем древнеиранским правителям, власть военную и религиозную [472, р. 251]. В особе царя воплощалось благополучие всей страны, что выражалось в культе священного царского огага, верховными жрецами которого, очевидно, были сами цари. Они же были хранителями важнейших национальных религий и совершали в их честь жертвоприношения во время новогоднего праздника.

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

призванные для установления истины в сражениях, 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.

Паряду с царем видную роль в культуре играла племенная знать. Номахи руководили ежегодными празднествами, на которых чествовали влиятельных воинов (Herod., IV, 66). Эти организации напоминают военные (мужские) союзы, аналогичные нарским (и скифским) [4, с. 58—60] и сельским воиновым у грузин с их обрядами «почтения горных чапана» [39, с. 70—71].

Потребности 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 трупоисожжения. Может быть, намеком на этот обряд 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 хоронились отдельно (ср. находки культовых предметов, в том числе навершия с изображением божества, в насели Александрийского и Марьяновского курганов). Однако малочисленность подобных погребений не позволяет сделать определенных выводов, поскольку необходимо детальное исследование инвентаря и обряда всех погребений. При исследовании кон-

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

58

ФОРМЫ  
СКИФСКОЙ  
РЕЛИГИИ

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

Погребальный культ представляет собой совокупность религиозно-магических обрядов и представлений, связанных с погребением 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 соответствуют мелкие курганные группы, выделяющиеся в обширных курганных могильниках. Последние же, скорее всего, являются родовыми кладбищами [150, с. 91; 303, с. 61, 106]. Умершего скифа, как простого, так и знатного, в течение 40 дней возили по «друзьям» (Herod., IV, 52), 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].

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

О вере в посмертное существование умерших косвенно свидетельствует и большая забота о них, что выразилось в сложных погребальных сооружениях, обилии вещей в могилах, богато украшенных одеждах знати. Об этом же свидетельствуют и обряды балъзамирования 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 восхождения к новой жизни, о возрождающей роли жертвы. Это, прежде всего, конские жертвоприношения<sup>1</sup>, 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-

<sup>1</sup> Обряд парских похорон у скифов в ряде деталей совпадает с древнеиндийским обрядом ашвамеда [179, с. 73—74].

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

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

Представления и обряды, связанные с умершими, у скифов были следуют. 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 балъзамировании покойника или в зимнее время. Вряд ли балъзамирование было доступно рядовым скифам, поэтому 40 дней можно рассматривать просто как срок, по истечении которого кончалось последнее общение с умершим.

Очень интересно сообщение Геродота об обряде, совершавшемся через год после смерти скифского царя (в литературе за ним утвердилось не совсем точное определение — «поминки»). Умеревший 50 лучших слуг-июношей из числа свободных скифов и 50 самых красивых коней, делали из них чучела и располагали вокруг кургана, укрепив каждого копа на двух кольях и двух половецких колесах (Herod., IV, 72). Этот обряд перекликается с обычаями объезда могилы умершего, известным, например, тюркоязычным народам Саяно-Алтая, как древним, так и современным. Порядок собиает о скачках всадников вокруг шатра с телом Атлыды [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 предназначалась, очевидно, эскорт из 50 всадников, «создаваемый» царю через год после смерти. Путешествие в мир предков понималось как вознесение вверх, к солнцу, как соединение с богам «солнечной» сущности умершего [389, р. 59]. Роль огня в этом вознесении была минимальной и к IV в. до н. э. этот обряд в степной Скифии практически исчезает, а в лесостепи сохраняется в виде пережитков.

По индоиранским источникам хорошо известна роль коня как перевозчика душ умерших в царство предков (Ригведа, X, 59) [473, р. 308; 119, с. 43—44]. Тело же умершего оставалось навечно «жить» в кургане, где погребальным камерам с IV в. до н. э. придался вид кочевнической кибитки. Такое «раздельное» представление о посмертной судьбе умершего — жизнь на небе, и в могиле — характерно для мифологии многих народов. У скифов, судя по все-

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 Идавирис советует Дарию: «Если бы вам крайне необходимо было ускорить сражение, то вот: едите у нас гробницы предков; разложите их, попорьте 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 заявили скифским юношам: «Мы в ужасе от мысли, что нам придется жить в этой стране: ведь ради нас вы лишили 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 повеле Луккиана «Токсарие, или дружбе» рассказывается о скифском обычае принесения умершим («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]. Мотивы этого явления остаются, однако, непонятными — идет ли речь о почитании родовых могил или могил предков всего этноса. Первое наиболее вероятно, но учесть нестрогу 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 аниматическом почитании природы у скифов, которое тесно смыкалось с почитанием душ умерших предков (представления о перерождении душ), как это было у других индоиранских народов. В Авесте упоминается почитание живых — духов всех видов растений, животных и людей, в том числе богатырей и вождей. Фраваши — источник всего, что существует, они творят будущее рождения (Йшт, XIII; Ясна XXVI). Основная их функция — защита. Они все прози сражаются с дьяволом за свою родную землю, за свой родной дом. «...Они подобны доблестному воину, который, переносивший, оборонит свое наймное имущество» (Йшт, XIII, 45, 67—68).

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

О распаде родовых связей свидетельствует и широкое распространение обряда побратимства. Об отношении к старцам нет надежных данных, но, если судить по обычаям народов, в обществе с ярко выраженным военным укладом почитания к возрасту не существовало. Парты осыплют насмешками состари-



негос Уризмага и даже хотят его убить (119, с. 99). В Авесте (Видеват, 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 паделов (Негод., I, 216; III, 469—470). Ритуальное умерщвление людей при первых признаках старости или пожилым должно было поддерживать благополучие общины: во-первых, жертвы были посланы к предкам; во-вторых, община избавлялась от немощных и больных людей (75, с. 70—71).

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

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

Кульст героев в скифском обществе имел гораздо большее общественное значение, чем культ предков. Несмотря на взаимосвязь культ героев имеет принципиальное отличие, так как герой не обязательно связан кровным родством с почитаемым его родом или племенем. Поэтому почитание героев характерно для кочевых групп населения с 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 понятие культ героев входит почти

такие 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 святыми» (325, с. 194).

Яркой иллюстрацией к скифскому культу героев может служить диалог Токсариса 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 взаимовыручка — вполне соответствует близнецовым божествам типа греческих Диоскуров, индийский эпипет которых — «сломогонящие» (370, с. 73; 374, с. 134—136).

Кульст 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-Маада и Ангра-Майнью, у нартов — старейшие герои Урмаг и Хамы, Ахсар и Ахсаргаг и др.

Думается, что изображения так называемых поборников — двух скифов, пьющих из одного ритона, — могли быть изображениями близнецов или парных божеств-героев. Они найдены в Куль-Обе и в Солохе (ДБК, табл. XXXII, 10; ОАК, 1913, с. 44, рис. 57), в Бердянском кургане, на сахновской пластине они включены в мифологическую композицию иршества, а на пластине из Наргудеушана изображены иршующими 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 сходные постоянные атрибуты: 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 молодых 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 Трехратного кургана, посвященного, очевидно, знатной эллинизированной скифянке. Идея героизации здесь выражена предельно ярко.

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

Аналогично находим в парском эпосе: Сырнова ставят у ног погребенного Сослана, его арага, вместо надгробного памятника (119, с. 106), т. е. антропоморф-

ные изваяния могли изображать «слуг» умершего (ср.: 50 слуг-вашинок на могиле царя), погоста царя).

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

Кульст 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 сакральной власти вождя, выделенные С. А. Тонарными (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 обычай захоронение в удаленной и труднодоступной местности Герры (ср. с обычаям захоронения шаманов в глухих, мало посещаемых местах у сибирских народов [42; 116, с. 82]. Вторая причина удаленности царских могил (она не исключает первую) — стремление охранить их от врагов;

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

скифов. Кульст 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 «жнепороков» (Негод., IV, 59).

Естественным результатом развития культа вождей в его «безусловной» форме была идея обожествления царей. Дискуссионным является вопрос об «общепарской основе» и «восточных влияниях» в скифских представлениях о божественности царской власти (272, с. 161—163; 309, с. 47, 237). «Божественность», «обождающий характер царской власти» предполагается для периода индоевропейской общности (89, с. 60) и входит в понятие «культ вождей». Но одно дело — божественное происхождение царской власти и другое — сверхъестественный характер личности царя, уподобление его божеству, что находит законченное выражение в учреждении официального культа царей в 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 общепарской? Обожествление царей несомненно для сасанидского Ирана, или даже для Парфянской эпохи (427, р. 246; 169, с. 215). Однако тенденция к прижизненному возданию божеских почестей царям прослеживается уже при ранних Ахеменидах. Истоки прижизненного обожествления лежат в политическом строе (деспотическая монархия) и религиозной идеологии (создание монотеистической религии Ахура-Маады). 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 время 3-го тысячелетия до н. э. [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 почитания, без строго определенного верховного божества, непосредственное обращение к божеству при жертвоприношении, происхождение царей и людей вообще от богов\*. Что касается дистанции между царями и подданными, то социальное расслоение было действительно значительным, а власть царя — деспотической, но на в одном из античных источников нет намека на уподобление скифского царя божеству в глазах подданных или соседних народов. Могущественный Атей, если верить Плутарху, гордился тем, что не отделяется от простого пастуха (189, с. 289).

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

\* Аналогичные явления наблюдались, очевидно, и на Боспоре, где царь Персид, скончавшись в 338 г. до н. э., объявил себя богом (Strabo, VII, 4, 4). С ним же связана попытка установления единоличного правления, т. е. тиранических походов, что привело к междоусобице 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 Идифириса, не претендовали ни один персидский или ассирийский царь, они были лишь избранниками богов (144, р. 238—240).

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

Кульст 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 кочевых обществ древности и нашего времени [126, с. 518 и сл.]. Взаимодействие кочевых и земледельческого начала в скифском обществе существовало и в сфере идеологии, что отмечено исследователями легенд о происхождении скифов.

Важнейшим письменным источником для суждения о характере обрядов, связанных с культом плодородия, служит рассказ Геродота о скифском празднике (IV, 7). После исследования М. И. Артамонова [29, с. 2—19] этот праздник стал трактовать в основном как весенний земледельческий, связанный с ежегодными перелетами 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 весны в скифском празднике [22, таблица 25].

Можно считать надежно установленной трактовку этого праздника как годового [272, с. 110—113]. Этот праздник с его обычаям избрания временного «царя» целиком подходит под категорию обрядов умирающей 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 сакральных царей. Он знаменовал обновление жизни природы и человека, наступление не всего прошедшего цикла и поэтому чаще случаев аграрные и скотоводческие комплексы обрядов и в традициях плодородия существуют. В основе своей это праздник календарный. В основе своей это праздник нового года, как наиболее сакральной точкой временного цикла, связанная с космогоническими представлениями о победе над хаосом и обновлении мира. С древнейших времен к наступлению Нового года приурочивались избрание царей, которые считались священными людьми, олицетворявшими весь социальный организм, и были ответственными за плодородие и благополучие общества. И каждый год проводились ритуалы «обновления» царской власти, имеющие 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 Эсамей (Священные пути), где, по их мнению, находился общескифский религиозный центр. Здесь стоял гигантский сосуд вместительностью свыше десяти амфор, изготовленный из наконечников стрел по велению царя Арианта, чтобы определять численность скифов (Негод., IV, 52, 81).

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 аллонами, так и прохождением здесь важных торговых путей [361, с. 502—504]. Но был ли он общескифским религиозным центром времени Геродота? Во всяком случае, Геродот, подробно рассказывая о котле, ни словом ни упоминает о проведении этого праздника в честь священного золота. О месте хранения святынь он имело представление — «самым большим 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. Котелья их находилась к востоку от Днепра, за рекой Геррос и простиралась до Местийского озера и Танаиса (Herod., IV, 20). Здесь были и так называемые царские владения, однако вряд ли подлежат сомнению, что скифские цари считали своей территорией всю Скифию и имели несколько ставков. Во второй половине V в. до н. э. политической 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 тяготел и крупные курганные могильники котельских 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 жертвоприношение священному золоту, сон

«царя» возле святынь под открытым небом, объезд им своих владений верхом. Жертвоприношения совершали цари как сакральные представители всего общества. Эти жертвы были ответным даром богу, 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 инцестуозный оттенок — он воспроизводит первый брак героя-прародителя и породившего его божества земли [215, с. 50—51]. Такое толкование следует признать наиболее убедительным, так как оно подтверждается надежными индоевропейскими параллелями: это уже упоминавшееся оплодотворение земли семенем убитого Гаймарда и другие аналогии [194, с. 214]. Уснувший возле золотого «царя» тем самым предопределял свою «долю», так как архаическому мышлению сон представлялся не только как эквивалент производственного акта, но и как предлюдия смерти, временная смерть [348, с. 83]. Был ли это сон шахара, потерявшего силы во время ритуальной всапки земли [22, с. 20], или сон стража, первым терпящего сиды во время бодрствования [96а, с. 45]?

Ритуальная всапка была составной частью царской идеологии у многих древних народов, в том числе у древних греков, козлов, ирландцев, индийцев и т. д. Она приравнивалась к сунушеству (Видавлат, III, 25—27); через нее осуществлялся священный брак цари и матери-земли. Цари же были первыми людьми, научившимися пахать землю на зиму.

\* Ср.: в древнеиндийском обряде посвящения в ученики брахмана формула «Не спи!» означала «Не умирай!» [17, с. 148].

(Авет, Пима или Хушенг в Шахнаме, греческий Триголем и т. д.). Обряд священной пахоты, совершаемый «наперед», был обязательным элементом годовых народных празднеств у славян [258, с. 49], фракийцев [129, с. 31—46], кабардинцев [18, с. 265—269]. вполне возможно, что она входила и в ритуал скифского праздника.

Однако этот обряд вряд ли связан с ритуальным сном возле священного золота, который вынадал на долю «заместителя» цари. С большим основанием можно утверждать, что речь идет именно об охране святынь. «Упоминутные 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 предлюдия смерти прослеживается в среднеазиатских преданиях, связанных с праздниками культа плодородия. В расказах Страбона о происхождении персидского праздника «сакая», который древляки традиции упорно связывают со скифскими воинами Кира уснувшего от опьянения сакон (Strabo, XXIII, 20—22). В середине века в Хорезме существовал праздник Минач-Ахуб («ночь Минны»), суть которого состояла в оплакивании женского божества плодородия, выступавшего в легенде царицей 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 сна и объяснения как причины сна и затем гибели, вернее, жертвоприношения.

Обряд «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, именного соларью символу [449, р. 85—87]. Чествование священного

«трона Джемшида», на котором тот путешествовал подобно «второму солнцу», согласно преданию, положило начало празднованию Ноуруза [69, с. 117]. Пима (Джамшид), выйдя в походы и идя путем солнца, впервые взрезал землю золотым сопином [221, с. 50]. В индийской традиции некоторые параллели дает, очевидно, путешествие коня и ритуале ашвамеда, соотносится 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].

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

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

\* Индоевропейские аналоги см. в работах Панаева [136, с. 92—100] и Гавского [276].

царского участка; б) сведения Геродота о жертвоприношениях всадников вместе с конями на «поминках» цари; в) изображения всадников в сценах священного брака (особенно германский ритуал); г) захоронения верховых коней вместе с «копехами» 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 надела «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 соотносятся с официальной религией. Проявления культа плодородия в упомянутых источниках сводятся к следующему:

1) Обряд погребения умерших в глубоких катакомбах, в просторных камерах уподоблял их этническим божествам. 2) Обилие украшений и орнаментов, которые в целом составляли магическую систему изображений растительного, животного и солидного характера, связанную с почитанием важнейших объектов культа плодородия — воды, земли, растений и солнца. Это узору 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 погребальных котельских скифов под влиянием оседлого земледельческого населения.

Более сложную символику имели антропоморфные изображения. Это, в первую очередь, сцены священного брака — так называемые сцены приобщения богини, а также изображения менад, украшающие 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 условий культово-мифологических композиций для суждения об удельном весе аграрных моментов в скифском культе не следует переоценивать. Так, в античном и восточном искусстве Анафестрия аналогичная фигура сидящего женского божества изображена рядом с кочевнической юртой — так называемый условный реализм [283, с. 172—175]. О значении скотоводческих культов в официальной идеологии косвенно может свидетельствовать большое число изображений Владычицы зверей в окружении диких животных. Культ домашних животных развивался из культа дикой природы, различными проявлениями которого проназано 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 песторый из Гостой Моклы и Большой Бланицы. Сакральный смысл сцен из жизни скифов, помещенных на этих наделах, предполагался не раз. В первой из них видят в основном жертвоприношение солнечному божеству Тагмада — родоначальнику царских скифов [270, с. 275; 219; 220, с. 132—133] или шире — жертвоприношение коня в день наступления солнечного нового года [179, с. 68—75]. Сцена, помещенная в верхнем фризе песторый, 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, приготавлившегося 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. Она из последних трактовок — о связи с иранскими комплексами [220, с. 140—143].

\*\* Не является убедительным предположение Л. Стефаня [314, с. 16] и Д. С. Гавского [272, с. 52] о том, что здесь воспроизведена переданная античными авторами легенда об избрании царских коней. У нас нет данных, что это действие входило в состав ритуальных действий, а ведь именно это условие является необходимым при культовой трактовке сканорных изображений.

у скотоводческих народов. Само клеймение имело уподобление назначению [305, с. 210—218], но оно сопровождалось магическими действиями, направленными на увеличение приплода. В Иране до сих пор существует весенний праздник наложения жала 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 и употребление в пищу молочных продуктов. К ним приурочивались различные ритуализированные действия: сбор лекарственных растений, клеймение скота, обрядовый убой первого ягненка, обрядовое угощение и другие элементы календарного праздника, в том числе аграрные и имеющие отношение к магии брака и плодородия [163, с. 25—38]. 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 (Георгий) считается иконографическим покровителем лошадей.

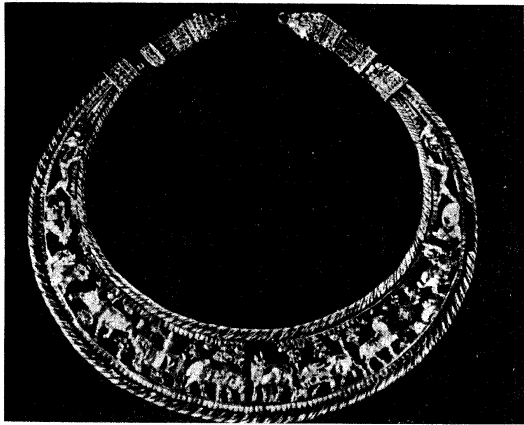


Рис. 4. Пектораль из Большой Близницы.

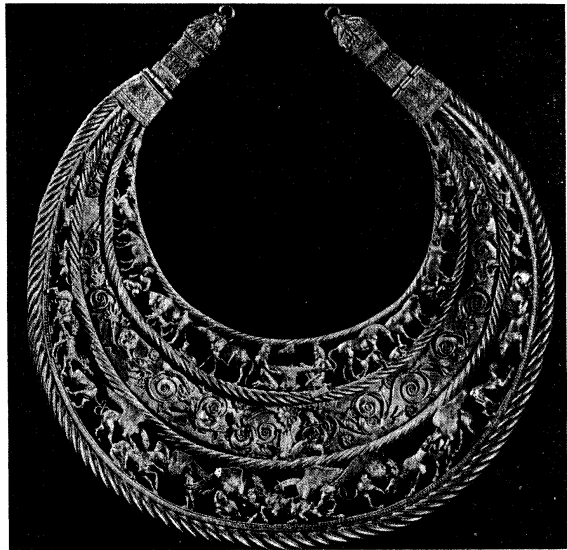
бице можно видеть на пекторали из Большой Близницы, где изображены овцы и козы, развешенные между прутьями растений (рис. 4). Первое поименно скота и кормление молодца изображено, на наш взгляд, на верхнем фризе пекторали из Толстой Могилы, где помещены последовательно кобылица, кормящая жеребенка, корова с теленком, пастух, доющий 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 персидских — 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, представляли два ее аспекта.

Все упомянутые находки происходят из погребений высшей скифской аристократии (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 сакральной целью обладали, как известно, действия, воспроизводящие события изначального времени, в том числе действия новоготического 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.



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

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

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

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

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

Сложным был и ритуал хеттских PURULLIA, включавших инсценировку драконоборческого мифа, огненные ритуалы и т. д. [138, с. 109, сн. 107]. Миф о борьбе бога грома использовался как этнологический аргумент ритуала перехода к Новому году [355, с. 126]. В гимнах Ригведе 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 Геррака или Таргиты [94], в котором воплощался индоевропейский комплекс победоносного божества Индры-Веретраги. Роль этого сюжета в царской идеологии возрастает с усилением государственности и централизованной власти [94].

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

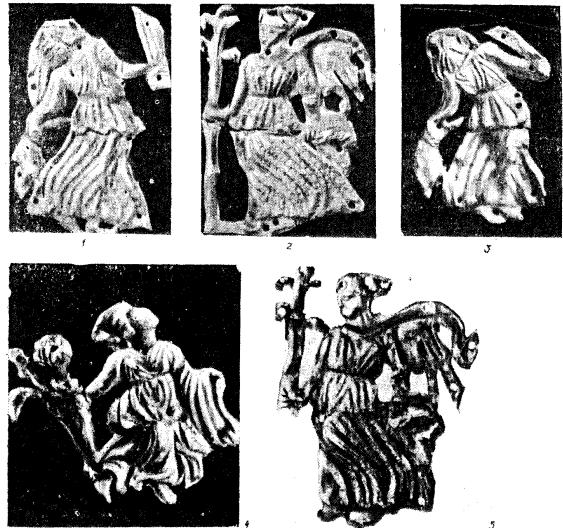


Рис. 6. Танцующие менады.

1, 2 — Гайманова Могилы; 3 — Делисова Могилы; 4 — Большая Близница; 5 — Дев. сурган.

различными штампами. Атрибуты и облик менад, по сравнению, например, с аналогичными персонажами из Большой Близницы (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 козодраirie было распространённым архаическим ритуалом [326, с. 284]. Архаичность его подтверждается связью этого обычая со свадебным обрядом, например, у туркмен [326, с. 284], горных тад-



космоса, представленного 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. 259]. Что же касается использования образов животных как зооморфного кода для условно-символического описания мира [338, с. 441], то у нас нет достаточно надежных данных для такого утверждения, хотя наличие классификационных рядов в ведической традиции делает постановку вопроса правомерной [273, с. 129; 274, с. 69—70].

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

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

Многочисленные примеры осуществления 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 существ 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 разлоба 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 севернопричерноморской торевтики, и изменения социально-политического строя варварского общества. Сближению двух идеологий способствовало и то обстоятельство, что греческая религия, как и скифская, относилась к разряду «естественных», т. е. ей также было свойственно обожествление природных стихий и социальных явлений.

Есть прямые свидетельства Геродота, что в VI—V вв. до н. э. скифы не знали антропоморфных изображений богов и враждебно относились к чужеземным заимствованиям в области культа и обрядов вообще (Herod., IV, 76, 78—79). Подобный процесс взаимного «оттакавания» 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, судя по Анахарсису и Силла, повлечению художественных наделей типа келермесского зеркала свидетельствуют о рано начавшемся процессе взаимопроникновения двух идеологий. Очевидно, решающие изменения в идеологии скифов относятся ко времени перидеианских 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 (фрагменты статуэтки типа сфинксов, горгов, слепков, бородатых рогатых голов и т. д.), проследивших из эллинизированных погребений скифов европейского Босфора и скифо-меотов.

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

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

Образы скифских богов дошли до нас в изделиях из драгоценных металлов и в мелкой пластике. Нельзя, конечно, исключать предположение, что некоторые из них существовали и в массовом народном искусстве (ажурные пластины типа александрийской или гипонской 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 культового мифологического содержания.

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

Зеркало, изготовленное греческим мастером, отражает идеологию верхушки скифской знати Прикубанья, хотя и не утратило преемство и малоизящные

\* 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 скифы еще при жизни 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 настоящее время Л. В. Колпакина датрует 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.

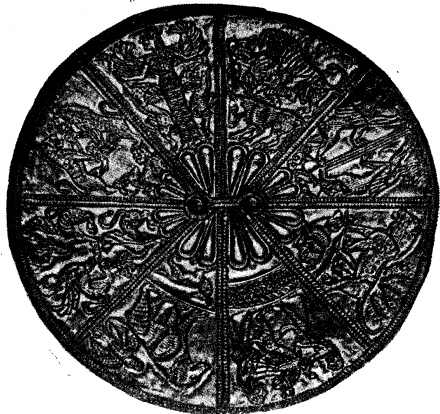


Рис. 7. Зеркало из Келермесского кургана.

ские, а также эллинистические 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 Владычицы зверей [464]. Несомненно, связь этого образа с искусством и религией Передней Азии, его отождествляют с Иштар и Артемидой [455]. Пантеры были его наиболее древними атрибутами.

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

зеркале в древнем мезопотамском 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 луврских бронзах, и прежде всего на дисконидных и ажурных головках крупных вотивных булавок, которые датируют началом I тыс. до н. э. [452]. Заслуживает внимания точка зрения о связи луврских памятников с древнеиракскими [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 символическим мировым деревом. С помощью четырехчастных структур классифицировались и описывались элементы мира: страны света, временные отрезки (времена года, суток и т. д.), небесные тела, стихии и так далее [334, с. 70—71]. Четвертичность стала одной из наиболее ярких и часто повторяющихся характеристик в искусстве и мифологии мирового дерева как обозначение статической целостности, идеальной устойчивой структуры [332, с. 94—95]. Простейшая схема мира — круг с вписанным в него

крестом. Во многих традициях зеркало чаша, шаманский бубен обозначались как вселенная [133, с. 116, 168 и сл. 334, с. 40—41]. Такую же символику имело и членение круглой поверхности завершившей ручки зеркал севернопричерноморского типа из скифских погребений VI в. до н. э. на Северном Кавказе [7; рис. 44, 4]. Их боковые ручки в виде двух стоек, украшенных сверху дисками, разделены на восемь секторов. Можно указать ряд перидеианских и италийских аналогий начала I тыс. до н. э. с радиальным членением поля и обрамления и помещением деталей координатной системы в треугольных секторах вокруг центральной солярной эмблемы: розетки-звезды, круга, антропоморфно

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



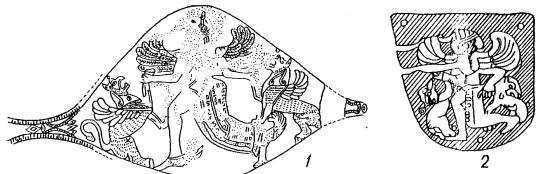


Рис. 9. Ритон № 1 из Келермесского кургана. 1 — детали; 2 — облодака деревянного сосуда из кургана Шахан (по А. П. Машинцев).

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

Поперечность луристанских головок кручных 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 из них — треугольный луч, отходящий от круглого лика солирного 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, s. 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 Ставрополе было обнаружено еще одно раннескифское изобра-

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

\* Ср., например, изображение Интар с двумя выступающими-лучами за спиной, на монументальном крыле, на рельефе из Эшшунны [398, fig. 98].

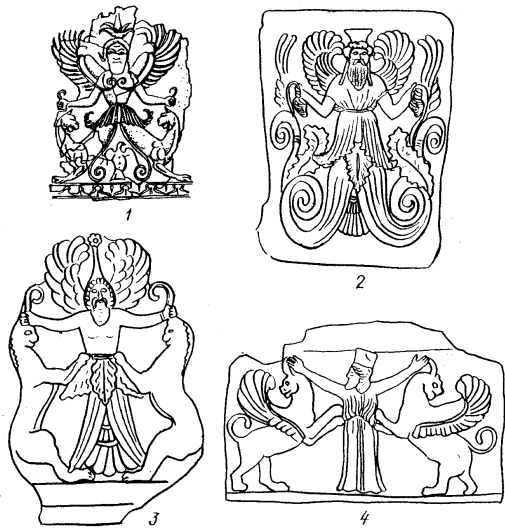


Рис. 10. Изображения полуантропоморфных божеств. 1 — Онифир, V—IV вв. до н. э. (по Д. Робинсону); 2, 4 — Афросин, III в. до н. э. (по Г. Мейеру); 3 — Брантак, III в. до н. э. (по Г. Мейеру).

идеологии общества, а именно появлением деспотической власти с ее регламентацией господства и подчинения. По наблюдениям исследователя, на территории Центрального и Восточного Ирана памятники искусства в скифском разнообразии и особым значением не встречаются вплоть до VIII—VI вв. до н. э., т. е. до ассирийских и персидских завесаний [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 искусства 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 Интару у хеттов [435, с. 36] и иранской Анахите — покровительнице царей. В скифском пантеоне таким божеством могла быть Афродита Небесная — Аргимаса, божество по природе своей явно восточного происхождения.

Ритон № 1 из Келермеса имеет форму рога тура, характерную для ритонов Скифии. Подробное исследование этого памятника обнаруживает тесную связь общего замысла всего декора со скифской идеологией [241].

Центральное место, как и на зеркале, занимает изображение крылатого божества в позе «коленопреклоненного бега», держащего за лапы двух ушастых грифонов [241, с. 230, рис. 11, 1]. Божество одето в восточную распахивающуюся внизу одежду, украшенную узором из мевандров. Верхняя половина туловища не сохранилась, на месте головы можно различить изображение глаза, уха и нескольких завитков, указывающих, что голова была повернута вправо (рис. 9, 1). Это божество, несомненно, близко изображенному на зеркале (обычно их отождествляют), но его иконография заслуживает специального рассмотрения. Во-первых, на ногах божества небольшие 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 Владычицы зверей — андрогинного божества, судя по изображению на базе колонны IV в. до н. э., из Афин (рис. 10, 4). Известны (рис. 10, 2, 3) и полураспространенные изображения подобного божества, по кры-

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

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

Наиболее близкими аналогами келермесскому изображению являются композиции на луристанских дисках — герой, чаще рогатый, иногда итифаллический, с двумя побежденными зверями (львами, быками) в позе коленопреклоненного бега [421, fig. 34—36, 81]. Особенно интересна композиция (рис. 11), где четырехкрылое бородастое мужское божество в восточной одежде держит за задние лапы льва и грифона [419, p. 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 Семикольный, близ ст-цы Тульской Майковского р-на [243, 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 лапы, которых оно держит за передние лапы (рис. 9, 2). Не совсем понятны завитки, отходящие от головы. Более всего они, на наш взгляд, напоминают изображение змей в волосах Медузы, которая изображалась в аналогичной позе, со змеями, птицами или животными в руках, с крыльями за плечами и иногда с крылышками на ногах [OAK 1860, табл. IV, 6; 164, рис. 100]. Таким образом, создается впечатление, что иконография двух последних из рассмотренных нами образцов божества из скифских погребений в некоторой степени близка иконогра-



Рис. 11. Головка вотивной булавки. Луристан.

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

Архаистический тип Владычицы зверей представлен на ажурных пластинках и бронзовых навершиях на Александропольского кургана, датированного концом IV в. до н. э.\* Особенно интересны

ажурные пластинки, на которых богиня изображена с обнаженной верхней частью туловища, в длинной юбке с расходящимися в стороны полями (рис. 12, 1) — овалом мирового дерева с тремя отростками и сидящая на них птицами с колосьями в клювах; навершие с втулкой в виде бубна, украшенного фигурной волнаватой птицей; бронзовые подвески в виде кружков и лунниц; железное кольцо, облитое золотом; два грючка: золотой и серебряный, один конец которого в виде голов фантастического животного с птичьим клювом, а другой — в виде оленя; согнутый ж

\* Ажурные пластинки (2 экз. и несколько обломков) и навершия (2 экз.) найдены у южной части кургана, в кренде, и ступенчатой каменной загородо из четырех вертикальных плит, перекрытых камнем. В комплект также входило навершие в виде стили-

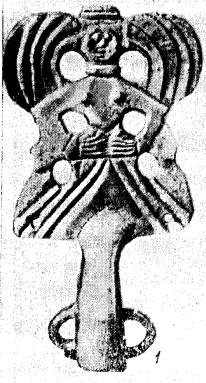


Рис. 12. Владычица зверей.  
1, 2 — Александропольский курган.

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 протомы оленей, причем руки богини сливаются с ртами животных \*.

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

левый гвоздь, обтупленный сероором; серебряная литейная ручка (ДМС, 1, табл. 1, 2; ЗРАО, VII, 1895).

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

нувшего к этому времени. Греческие изображения Владычицы зверей с оленями вообще крайне редки [455, р. 28, fig. 44]. Олень более обычен для греческой Артемиды и близкого ей малоазийского божества карийцев, лелегов или хеттов, с которыми она слилась в культуру Артемиды Эфесской. О возрастании популярности этого культа в позднеэллинстическое и римское время свидетельствуют частые воспроизведения эфесского идола (рис. 13) на монетах различных центров [412, р. 482; Coin. Pl., p. B. 32, 188, p. 147, fig. 2383].

Изображения божества между двумя протомами оленей известны также на Кавказе. Из собрания П. С. Уваровой известна бронзовая полевая прижка (рис. 14) в виде двух протом фантастических оленей и женской фигуры с воздетыми руками, восседающей на них [МАК, VIII, 1900, табл. СХХХIV, 4]. Наиболее ранние из подобных прижек 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 иконографического 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 божества (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 наперсниках из Александропольского кургана повторяет ту же схему, но оно значительно более стилизовано (рис. 12, 1). Иногда эту фигуру называют змееной, полагая, что в руках она сжимает концы змеиных хвост [31, с. 69; 243, с. 176]. Вероятнее, однако, что это также богиня со зверями по бокам, которые почти сливаются с ее платьем.

Бугорки-выступы на месте голов животных позволяют сравнить эту композицию с сильно стилизованными изображениями богини с конями на сарматских изделиях [296, рис. 32, 34]. Руки богини упираются в бока аналогично некоторым мужским каменным изваяниям [243, с. 167], а также кавказским бронзовым женским 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 индоиран-

ских религий: небесные светила, мировое дерево с птицами, а также его семантический эквивалент — богиня с оленями или другими животными. Божество с оленями можно считать воплощением Аргимасы [31, с. 68—69; 243, с. 168; 83, с. 289] — богини животного и человеческого плодородия, позаимствованной некоторыми чертами культа и иконографией персидеазийской Владычицы зверей \*. Отнождествление с богиней Алиш [196, с. 83] менее убедительно, так как Владычица зверей — воплощение много (живородящего) аспекта плодородия, хотя происходит она от тех же Великих Богинь, обладающих своим могуществом связи с землей.

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

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

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

\* Есть основания полагать, что в культуре скифской Владычицы зверей наиболее древним животным был олень, а кошачий хищник — заимствованное из персидеазийского искусства. К IV в. до н. э. возвращается, очевидно, древняя традиция изображения божества, возможно, не без влияния иконографии Артемиды Эфесской.



Рис. 13. Эфесский идол. Монета Адриана.

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

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

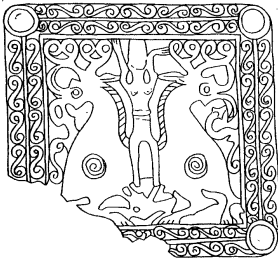


Рис. 14. Кавказская полевая прижка.

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 нередко изображалось божество, поднимающееся из земли или воды — Ге, Коря, Деметра, держащее в руках колосья или нивы плоды земли [444, p. 16, 18]. В широком смысле это моление, обращенная к небу, символ возрождения [348, с. 121]. Среди скифских памятников наиболее близко античным образцам изображение божества на серебряном блюде из Чертомлык, которое касается краев калафа (калафа — 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 полуоткрытые бутоны,



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

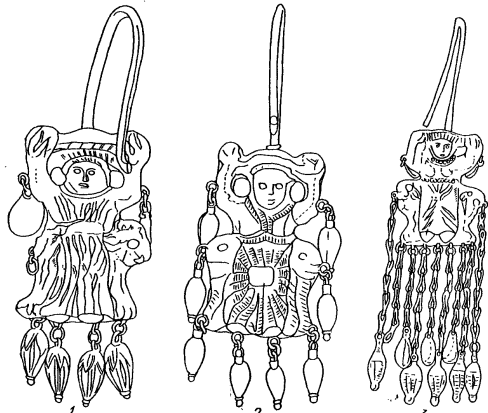


Рис. 16. Владычица зверей в позе оранты.  
1 — Любимовка; 2 — Толстая Могила; 3 — Мастогиинский курган.







Рис. 21. Полуантропоморфное божество. Гайманова Могила.

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

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

Дуристанские 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-Гююка в Передней Азии [437, р. 109, fig. 23; р. 125, fig. 38]. Среди дуристанских памятников есть аналогичное изображение рождения человеческого существа [421, fig. 7]. Следовательно, можно полагать, что такой же смысл имели близкие по схеме дуристанские изображения типа «отецетемического древа», увенчанные кри-

лататыми рогами женскими фигурами, с подчеркнутыми признаками позы, из которых вырастают звериные головы на длинных пнях [419, р. 46, fig. 54].

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

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

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

В полиморфных скифских изображениях «змеи» можно видеть и отражение эстетических моментов религии. Черты дерева-духа или шпуре — духа «всераждающего» дерева хорошо согласуются с присутствием в композиционной структуре изображений «змеи» такого элемента, как человеческая голова. Это маска или голова сатириобразного существа в руке змеицы в Куль-Обе, а также бляшки в виде двух аналогичных голов в херсонесском склепе № 1012, найденные вместе с изображениями змеицы. Орубленная голова являлась элементом женского оргастического 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-

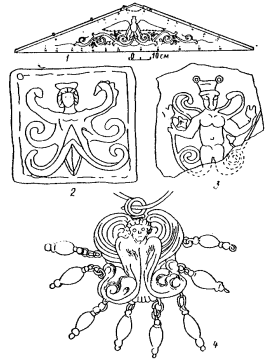


Рис. 22. Полуантропоморфное божество. 1 — Таманский саркофаг 1868 г.; 2 — ст.-сп. Евпаторийская; 3 — иконопись Херсонеса; 4 — с. Вутора.

дичьи зверей бог погибает от хищного животного \*.

Мужское божество выступает здесь как одиозное творение активной производительной силы природы, которая воспринималась как губительная. В двоящихся мифах одним из центральных моментов является растерзание Диониса титанами (или титавессами), причем существенная роль в его убийстве и воскрешении принадлежала его жене-сестре [350, с. 105—106; 412, р. 172]. Сам Дионис — ученик Салена и один из Саленов [412, р. 243]. Фригийский Сиден (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 Богини, которая первоначально имела облик зверя [370, с. 174—175].

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

Есть основания полагать, что наряду с женского змееной божества было мужское божество со звериными чертами, олицетворявшее производительные силы природы и сходное поэтому с низшими азиатскими божествами типа сиденов и сатиров. Образ человека-зверя относился, наряду с образом змеицы, к разряду второстепенных персонажей скифской религиозной системы — к «демонам» природы. Широкое распространение изображений сатириобразных существ, в том числе на боспорских монетах, в IV в. до н. э. и своеобразные 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 отнесенных в основном к IV в. до н. э., можно назвать еще несколько находок V в. до н. э., происшедших из азиатско-ионийских скифских и ситико-ионийских 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, 2]. \* 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

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

Таким образом, находки из нимфейских и Семибратнего курганов являются как бы связующим звеном между сатирическими и змееной божествами и сатирическими и сиденными 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 антикапейских монетах в 30—40-е годы до н. э. [358, с. 64], не оставляет сомнений в принадлежности их к этому древнему пласту верований.

Спящая богиня и предтеяющей герой. Наиболее простой вариант этой иконографической схемы представлен на бляшках, найденных в погребениях степной Скифии: Куль-Обе, Чертомлыке, Верхнем Рогачике, Первом Мординовском, Мелитопольском курганах, кургане № 4 в уроч. Носаяк, боевом 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, плющевый из ритога (рис. 23, 1, 2). Бляшки выполнены одним или несколькими очень близкими штампами различной степени сработанности. Они ни разу не найдены in situ, но наиболее вероятна их принадлежность к украшениям голов-

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

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, Таб. 14]. На рельефе из Виллы Альбани V в. до н. э. (рис. 24, 1) в подобной позе изображена Афродита, сидящая подле алтари с зеркалом в руке. Под ее креслом, обитый аяц — животное, тесно связанное с эротической символикой [457, р. 131]. В росписи на аталлийской вазе [350, с. 44] изображены Афродита, сидящая с зеркалом в руке, и Адонис, подносящий ей зайца (рис. 24, 2). Известны и изображения сидящих женщин с зеркалом и фиалой \* на монетах второй половины V в. до н. э., воспроизводящие статuarные типы [456, Таб. XXI, 476]. Таким образом, ближайшее прототипы этой фигуры следует искать в античной иконографии. Изображение же юного, плющевый из ритога перед лицом сидящего божества, для античного искусства, насколько нам известно, не характерно, хотя в целом ритонны общы для хтонических божеств и героизированных умерших [397, S. 2486—2516].

Иная композиция на бляшках из IV камеры Чертомлыка, где справа от богини изображен стилизованный фаллос (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 показаны копытца ее ног огром-

\* Ср. с двумя атрибутами богини на саксонской пластине.

\* Возможно, удвоение это не случайное. Ср. с двумя «спящими» на келермесском зеркале.



Рис. 23. Приобщение к божеству. 1 — Куль-Оба; 2 — Первый Мординовский курган; 3 — Чертомлык.

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



Рис. 24. Афродита с зеркалом.

1 — рельеф из Виллы Албани (по С. Рейнау); 2 — роспись на италийской вазе (по Дн. Фрагера).



табл. 31, 2]. Сходство подчеркивают и соединенные руки, которые, правда, сложены на животе, тогда как у античных протом они касаются груди. Статуэтки-полуфигуры применялись в греческом искусстве для изображения хтонических божеств [70, с. 48—49]. Факелы были атрибутами многих античных божеств, в том числе Артемиды, Кибелы \*, Деметры, Персефоны. В северопритеропоморской торевтике IV в. до н. э., известные изображения Керы с факелом у плеча: чисто эллиническое по стилю близки из Большой Византиды (ОАИГ за 1865, атлас, табл. II, 81 и эллинистическое по значительно более стилизованные изображения на Елазаветского кургана, где голова Керы изображена строго в фас [283, табл. IX, 1, 242, с. 66, рис. 13]. Факел был атрибутом Керы-Персефоны — божества подземного мира, а также других хтонических божеств.

\* Ближайшая чертомиллиская композиция на плитках сесталинского времени из Ольвии: сидящая Кибела, слева Атис, справа факел, по сторонам богини два льва [161, с. 72, рис. 17].

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

Сидящая богиня и предстоящий скиф с ритуальным включением также в многофигурную композицию на пластине от гонимого убора на сахновском кургане (рис. 25). Эта сцена, однако, отличается рядом деталей: у женщины в руках зеркало и сосуд, мужчина колени преклоненный, с бородой, в подпоясанном кафтани, на боку — горит с луком, в руках ритон и посох (скаптер?). 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 пириества-жертвоприношения, сопровождающего действие центральных персонажей. Не случайно сюда включена и популярная группа «побратимы» — она облегчала узнавание смысла изображения, в котором большинство фигур, обычно, очевидно, для скифского ритуала, но необычны для искусства.

Уникальность композиции, четкость изображения и некоторые противоречия

в сведениях об условиях находки породили сомнения в подлинности пластины [282, с. 13], которые в значительной степени рассеиваются при обращении к отчету о раскопках (АЛЮР, 1901, с. 209—215) и детальном рассмотрении изображений [53; 354]. Скифский облик всех персонажей и их атрибутов в сочетании со сложностью ракурсов и позы, соблюдение пропорций человеческих фигур свидетельствуют, что пластинка 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 металлоском сосуде. Пока же она остается уникальной для Скифии IV в. до н. э. В целом она близка памятникам переднеазиатского искусства, например, сцене пириества царя Астианава на порталах дворца в Кара-Тепе (около 700 г. до н. э.), выполненной в арамейско-финикийском стиле [398, р. 125].

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

ные с этими сценами, ярко представлены в переднеазиатских 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 мистерам.

В сценах священного брака участвовали обычно пары типа Кибелы и Атти-са, Афродиты и Адониса и т. д., т. е. богиня и ее молодой возлюбленный (иногда сын-супруг), умирающий и воскресающий герой. Священный брак имел мистический оттенок, а его идеи смыслились с хтоническими культами. Отсюда возможность использовать символику этих обрядов в потребительных 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 иератической позе, являлась популярным скифским божеством [239; 282]. Что касается смысла изображенного, то трактовки исследователей далеко не однозначны, хотя имеют точки соприкосновения. Наиболее полно исследовал М. И. Ростовцева [282], именем которого долгое время оставалось самым авторитетным. Он видел в этой сцене акт приобщения богине царя или просто миста, или адорации, аналогичной взаимному мистическому приобщению при клятвенном договоре [282, с. 6—7, 13—14].

Рис. 25. Сахновская пластинка.



1/2 7\*

101

Ни же было высказано предположение, что это могли быть сцены «приобщения к власти» [282, с. 139], на котором он по настоянию, по считая «очень вероятным» и отнесла в основном к тождественно сцене на мерджанском ритоне [282, с. 7]. Принимая главным аргументом в пользу такого толкования в конечном счете послужило сходство мерджанского всадника и всадника на карагодеуанском ритоне в сцене инициации [282, с. 138]. Появление этих сцен в греко-скифском искусстве он связывал с переднеазиатским, в частности с позднехеттским искусством, приводя в качестве аналогии рельеф из Мараша или Малатии с изображением жреца или миста, пьющего перед сидящей богиней [282, с. 7]. Термин «приобщение», как наиболее нейтральный, получивший признание в дальнейшем им будем пользоваться и мы). М. И. Артамонов определяет эти сцены как «приобщение к божеству через инициацию «жертвенной пищи» [31, с. 62]. Б. П. 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. 114; 272, с. 95; 216, с. 5], причем различные исследователи выводят различные или получения власти из различных идей (см. ниже).

Самое пристальное внимание заслуживает точка зрения исследователей, которые главным содержанием сцен «приобщения» считали асхатологическое [473, р. 808; 31, с. 64—65]. Д. С. Раевский [272] предлагает трактовку символики этой сцены из идио-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, изолордия, зритель и женского начала. Данные этнографии и семантики украшения зеркал, а также сама его форма свидетельствуют, что зеркало воспринималось как изображение солнца или солнечного божества [27, с. 18; 300, с. 116], ему приписывалась способность влиять на плодородие и повышение сексуальной силы [201, с. 103]. В этом значении зеркало играло особую роль в свадебных обрядах, в том числе у иранских народов [86; 205, с. 320—325; 272, с. 97—100];

магический и мистический предмет, способный отражать целый мир и предсказывать прошлое в будущее, содержащий образ и душу человека [DS, IV, р. 1424—1425; 413, р. 93; 201, с. 97 и сл.]. Это, например, волшебное зеркало Александра Македонского в иранской традиции [392, в. 2, р. 131—133] или зеркало нартовой Сатапы, взглянув в которое, она видела все на свете [4, с. 26]. В античных философских учениях зеркало использовалось как символ, в котором можно было созерцать вечность и сущность всего. Отсюда роль зеркала в орфических учениях 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 священной Деметры Р. Натраха сообщает Пасанский (VII, 24, 42). В хеттской мифологии наместник образа «первоначальных богинь Подземного царства» (аналогичных греческим наркам). Одна из них держит зеркало, другие — наполненные водой, в которых все отражается [106, с. 169—170].

Оба упомянутых назначения 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 [239, 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 «шерстне Скила» [272, с. 99]. В переднеазиатском искусстве и искусстве иранских народов эллинистического времени известны многочисленные изображения богинь с зеркалами [398, р. 127; 421, р. 195, 196; 263, с. 127, рис. 6, 7; 239, с. 120—121; 28, с. 93—94]. Также встречаются изображения двух сидящих или стоящих друг против друга женщин, у одной из которых в руках зеркало [428, S. 27, Taf. 18; 440, Taf. V, 3].

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

\* Известны также редкие находки зеркала в погребениях девочек (курган 4, погребение 6 из группы Первого Моргалинского кургана, погребение 5 кургана Вишнякия Могилки) и мужчин: в Николаевском могильнике на Двуречье [229, с. 135], в кургане 6 у г. Ядренова [353, с. 171].

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

\*\*\* По определению В. В. Шкорнипа, это Солвей. Но на иезиловом рельефе не видно ни бороды, ни фригийского колпачка. Композиция полностью соответствует подэллинистическим 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 чашни во многом совпадает с семантикой зеркала. В равной степени они использовались для гадания (ср. знаменитые зеркала как магические чаши-зеркала ахеменидского искусства). Образ чаши-мира встречается в Ригведе — это время чаша богини изолордия и в то же время чаша для возлияний [340, с. 74]. В персидских текстах упоминается чаша в числе магических предметов, созданных Плутой, и обладавшая той же силой, что и зеркало Александра [392, vol. 3, p. 129—133]. Чаша была в числе атрибутов, полученных первым царем Скифом от Геродота (Herod., IV, 10). Геродот называет этот сосуд φουζαλ, т. е. это какой-то отпрыск широкого горного сосуда без ручек, но его название на поiese не подтверждается археологически. Возможно, Геродот имел в виду обычай определенной части общества, например, священнослужителей, носивших на поiese сосуда — атрибуты культа. На поiese могли также носить ритон, во всяком случае, находки votивных ритонов — подсвечек и поусу — известны среди кавказских древностей скифского времени [466, Abb. 52—54].

Сосуды шаровидной формы широко использовались в культах других иранских народов — мидийцев [268, с. 139], персов [395; 422, S. 153]. Скифские культовые металлоские сосуды типа кубков округлой формы со слегка отогнутым горлом происходят от местных форм протоскифского времени [149, с. 13—15]. В раннескифский период они богато орнаментированы, причем их орнаментация состоит из символов солнца, земли, растительности, женского начала [22, с. 14—18]. Нет единого мнения по вопросу о том, считали 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 Гермы — Таритая. Действительно, известные изображения скифов с округлым сосудом в руке [ДБК, табл. XXXII, 2; 282, табл. II, 6, 7], а также скифа, подносящего сосуд богине (пластина из Карагудеуашха, блишка из IV камеры Чертомлык). Однако сосуд в данном случае, скорее всего, не атрибут мужского божества, а атрибут ситуации, чаша для возлияний (ср. изображение мага с пучком прутьев и сосудом на пластинке из амударьинскогоклада). Известны и женские изображения с ритонами, хотя преимущественно «мужские» назначение ритонов несомненно, также как несомненна и связь сосудов с ритуальными формами женского божества. Роль священного сосуда связана с культом священного напитка, а уже через него — с широким кругом представлений.

**Ритоны.** Независимо от того, считаются ли скифские ритоны заимствованными 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 (кельмский ритон, изображения на скифских каменных изваяниях). Ритуальное значение имеет огромный карагудеуашский 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 возле рта, вторая рука согнута в локте и поднята вверх (жест адoration или моления), на талии четко обозначен пояс [466, с. 127—130, Abb. 25, 26, 27, 29]. На одной из фигурок на спине S-видные спиральные

знаки [466, Abb. 25, a]. 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 союзности 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 Хороса). 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 обрядам плодородия, так и представлениям о загробном существовании как о воскресении к новой жизни. Обряд «сматривания 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 («сматривание в зеркало» есть лишь на блишках типа кузубских и на сахновской пластине). Было бы преждевременным отбрасывать ее «эсхатологический» смысл на том основании, что в древних представлениях противопоставилось зеркало (как вместилище души) и смерть [272, с. 96—97], тем более, что не делалось четкого различия между жизнью и смертью (рождение — начало умирания, а смерть — начало возрождения к новой жизни). Об этом же свидетельствует использование символов жизни и плодородия в погребальном культе [254; 273]. Вкушение ритуального на-

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

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

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

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



Рис. 26. Союз Керы и Диониса.

[31, с. 85]. В основе этого учения лежали чрезвычайно древние и широко распространенные идеи об умирающем и воскресающем божестве. Орфические идеи, обладавшие большой притягательной силой, были распространены в северопричерноморских городах [283, с. 369; 260]. О вере в посмертное существование душ свидетельствует и гипертрофированная роль погребального культа в среде скифской знати. Сам факт принадлежности этих украшений к погребальным одеждам подтверждает их прямое отношение к погребальному культу. Главное их назначение — обеспечение покровительства богини в загробном мире, вечной жизни.

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

факелом — Табиту [329, с. 44; 31, с. 64]. Очевидно, богини с зеркалом должны скорее соответствовать Афродите-Аргим-



Рис. 27. Пластина из Карагудеуашха.

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

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

Могущественные божества жизни и плодородия всегда имеют хтонический характер, который был весьма существенным в культе Восточной Афродиты [418, vol. 2, р. 651]. В Авесте эсхатологические представления связывались прежде всего с Анахитой — божеством небесных вод и плодородия. Она — священный источник, в котором возрождаются все живые существа. Перед ней в загробном мире душа умершего предстает в виде молодого человека [278, с. 29]. Умершие женщины изображались на оссуариях в образе Ардвисуры Анахиты [278, с. 32].

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

В сасанском мире излюбленным образом для представления умерших предков был Сивянуш — популярное доэраострийское божество солнца и подземного мира, который почитался как основатель хорезмийской династии и культ которого имел ярко выраженный мистический характер [326, с. 233—205; 115, с. 34—44]. На блишках типа кузубских сцена мистического приобщения передава наиболее реалистично. В остальных случаях мужской персонаж обычно с бородой и при оружии, что придает всей сцене несколько иной оттенок. Например, на сахновской пластине при тех же атрибутах богини лук и, возможно, жезл в руках мужчины как символы власти придают изображению более прокламативный характер.

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

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

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

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



Рис. 28. Богиня и Диоскуры. Деталь пластины из Карагудеуашха (по А. П. Маневичу).

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

У сидящего слева юноши на лаборном поясу прикреплен горит — деталь, не отмеченная прежними исследователями. А. П. Маневич полагает, что это край плаща [212, с. 132]. Но, во-первых, кроме этого конца, никаких признаков плаща больше нет. Во-вторых, по форме и размерам этот предмет очень напоминает горит, что подтверждается его положением слева у пояса и в особенности рядом выразительных деталей, которые особенно ясны на рисунке-реконструкции Е. С. Матвеева. Она из стенок горита прямая, что вряд ли оправдано при изображении края плаща. Двойной контур горита — обозначение отделившегося от стрел, а край «руки» — прямоугольный клапан с застежкой в углу. И главное, и на рисунке, и на фото хорошо видно крепление горита к поясу [281, табл. I—III, 54, с. 53, рис. 11]. Таким образом, он имеет те же атрибуты — лук и ритон, что и парнер богини на сахновской пластине.

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

протягивает женщине, левая подпята рука сгибается с ливней ее плеча. На левом боку у него не совсем понятный «край плаща», который очерчивает и положением очень напоминает горит, хотя и гораздо больших размеров, но имеет типичные характерные признаки 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 башлыках. Вряд ли правая фигура — женщина в капюшоне, переходящем в накидку [212, с. 132]. Такая одежда не известна по изображениям, скорее всего, это тот же башлык со спускающимися на грудь концами, и скифский кафтан (отвороты его ясно видны). М. И. Ростовцев полагал, что обе стоящие фигуры — жрицы [282, с. 10; 460, р. 104—105]. Из-за нечеткости изображений одежду этих персонажей нельзя определить с уверенностью как мужскую или женскую. Так как все они безбородые, то это либо юности, либо женщины.

Пластина разделена на три яруса орнаментальными поясами: в верхнем — оны, в среднем — два грифона в геральдических позах возле чаши с огнем или фимиалярия, в нижнем — чередующиеся женские маски и букраины, что напоминает роспись Казанлыкского склепа — фриза с чередующимися розетками и букраинами [212, с. 136, рис. 6]. В целом это символы жизни и возрождения (голова, оны), а также смерти (грифон).

К толкованию изображений пластины обращались многие исследователи [135, табл. III, 1, с. 8, 78; 282, с. 9—46; 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 некоторые иконографические сходство с греческой Тохе [282, с. 14—15; 460, р. 105; 144, с. 237; 212, с. 131]. Фигура второго яруса напоминает архаические изображения Гелиоса [460, р. 105] или Ницы [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 символизирует, наряду с тремя космическими зонами, также триаду жизни — смерть — новая жизнь [336, с. 273]. Структура изображения вполне соответствует и семантическому значению его отдельных элементов. Начнем по порядку, с нижнего яруса.

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

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

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

Фигуры богини и скифского слеза от нее молодого скифа с ритоном и горнотом полностью соответствуют уже упоминавшимся композициям «приобщения богиней» (чертомлыкская бляшка), отличие заключается в том, что здесь мужчина леве, причем второй также с сосульдом, но шаровидным, и, возможно, с ритоном. На наш взгляд, на карагодеуашской пластине оба мужских персонажа должны рассматриваться как равноправные партнеры богини, т. е. равно по рангу и принадлежности к миру богов или героев\*. Для индоевропейских религий особенно характерны троицы божеств: Великой Богини и двух богов-близнецов. Это индийские Ашвины, греческие Диоскуры и т. д. Колесница Ашвинов имеет три сиденья, с ними едет лучезарная женщина, «дочь Солнца» Сурья (Ригведа, IV, 43, 2), но и она являются сватами Сомы (Луны) перед Сурью (Ригведа, 85, 9). В ритуале вакхического персидского праздника саканди, происхождении которого связывают со скифо-сакским миром, были представлены брак Анахиты с богам плотородия Хорвататом и Амаретатом (богства, аналогичные Ашвином и Диоскурам) и смерть царя [279, с. 275—283]. В силу дуалистичности близнецы связаны как с жизнью и плодородием,

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

так и со смертью. Несомненно также отношение богов-близнецов к царскому культу (см. Культ героев). Не исключено, что это то же удвоенное божество, как и на карагодеуашском ритоне, а также на «данийских иконках», где они отражают символику дуализма, свойственную мистериальным культам [448, р. 68] и, по существу, могут быть отнесены к персонажам типа Диоскуров или Каибров. В целом изображение можно трактовать «как небесную свадьбу», непрерывным атрибутом которой является и солнечная колесница [142, с. 529].

На композиции нижнего яруса карагодеуашской пластины прямое влияние, несомненно, оказал сюжет богини и Диоскуры, который был очень популярен в искусстве Восточного Средиземноморья эллинистической эпохи и корни которого восходят к глубокой древности [391]. Отзвуки этого же сюжета можно видеть в изображениях на серебряной чаше со скифского производства, связываемых со свадебными обрядами [340, 341]. 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].

Думается, что на заднем плане можно дать следующее толкование. Если принять трактовку сцены как свадебного пира богов, то можно вспомнить иранский обычай X в., упоминаемый Макдиси [452, с. 130]. При заключении брака играют важную роль два старика из семей жениха и невесты. Более приемлемым, однако, кажется предположение, что четыре фигуры из окружения богини (независимо от сюжетной трактовки) представляли как бы «космологическую рамку» для центральной фигуры: четыре



Рис. 29. Богиня и Диоскуры. Складчатая чаша.

стороны света, четыре сезона и т. д. [141, с. 114]. Их можно сравнить с четырьмя фигурами (четыре сезона) на митраистских рельефах, где они также окружают фигуру бога, причем две из них — Диоскуры [389, р. 159—161, р. XXIII]. Что касается второго яруса, то, как уже упоминалось, здесь можно видеть солнечную колесницу — непрерывный атрибут сцен вознесения в индоевропейской мифологии — с Гелиосом в качестве возничего\*. В верхнем ярусе изображена женская фигура, отдаленно напоминающая греческую Тохе. Если принять это отождествление (а оно не вызывает сомнения), то и оно не противоречит версии о вознесении, так как образ Тохе-Фортумы 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; 448, taf. 1]. Они чаще всего трех- или четырехярусные, но главное, это сходство композиции. В нижнем ярусе представлена сцена мистической трапезы.

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

вы, в которой участвуют трое, причем две сидящие по краям фигуры (нон их невесты) повернуты к сидящей в центре женщине; по бокам стоят облаченные «мисады». Во втором ярусе, в центре — женская фигура, которая близка фигуре «Тохе» из верхнего яруса карагодеуашской пластины; по ее сторонам два всадника с жеманами адоляции, 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 изображений нижнего яруса (на дакийских иконках эта роль принадлежит Солнцу).

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

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

о бракосочетании солнечной богини и богов-близнецов, о ее путешествии в солнечный, происхождении которого связывают со скифо-сакским миром, были представлены брак Анахиты с богам плотородия Хорвататом и Амаретатом (богства, аналогичные Ашвином и Диоскурам) и смерть царя [279, с. 275—283]. В силу дуалистичности близнецы связаны как с жизнью и плодородием,

Одельные элементы композиции пластины имеют аналогию среди скифских и фракийских памятников этого времени: в сюжете росписи Казанлыкского склепа с изображением апофеоза умершего фракийского днаста III в. до н. э. [212; 217, 216], а также в изображении геронизированной 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 рассмотрены 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]. Конь с конским черепом свидетельствует о важной роли конского жертвоприношения в культе этого божества и особом значении конской головы в ритуале, а также выделяет хтонический характер персонажей. Это изображение подчеркивает тесную взаимосвязь таких элементов как богиня, дерево жизни, жертвенный столп, конь, «царь».

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



Рис. 30. Свинцовая пластинка из Митровице.

воз обеих персонажей и устойчивость иконографии их образов (воспроизведение на боспорских надгробных рельефах первых веков н. э.) позволили сделать вывод о существовании культовых статуэток как образа или ипостасей 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 типам сидящих богинь, известных среди терракот с V в. до н. э. Особенно интересна терракота местного производства из Нимфев середины V в. до н. э. [298, табл. 28, 8]. В выработке образа богини роль сыграла статуя Матери Богов работы Агорагрига, широко воспроизводившаяся по всему античному миру [462, с. 1—26].

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

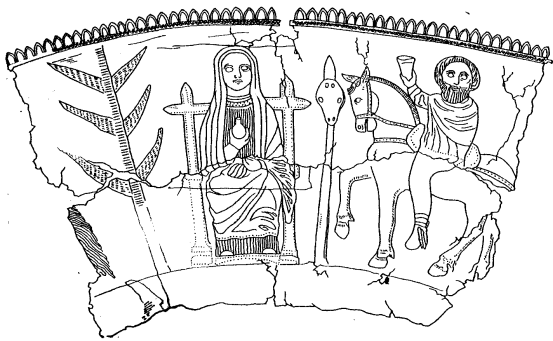


Рис. 31. Оковка ритопа из Мерджанского кургана.

более широкие аналогии — от Агата пятый Паэрынский курган\* [34, 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 ритопе послужила М. И. Ростовцеву основанием для трактовки всех аналогичных сцен «приобщения» как инвеституры, «приобщения» верховной богиней цари к власти»

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

\*\* Ср. изображение на перте из Рахман-ли, где богиня с жестом властителя присутствует перед всадником [34, таб. VII, 20], а также более поздние посвященные рельефы, где она подносит руку к морде скачущей лошади [16, с. 197, рис. 197; с. 204, рис. 199]. К последним памятникам наиболее близко изображение на позднекспском чайкинском рельефе [255].

112

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

изображения на золотых бляшках, естественно 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 богинь на бляшках типа кульбских и сахновской пластины, отличается от них отсутствием плаща с декоративными рукавами, т. е. он более удлинен. Изображения богинь в повозках, напоминающие ранние изображения Гелиоса, известны в памятниках местного искусства Северного Причерноморья — во втором ярусе карагодаушской пластины, а также на литейной форме из Ольвии [72]. Повозка с лошадьми также изображена на реверсе монет Силдура, 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, египетская богиня Хатхор (Ригведа, II, 61, 2; VII, 75, 4, 6) и дочь солнца Сурья (Ригведа, X, 85), а также иранская Анахита, колесница которой запряжена белыми конями, а диадема украшена изображением колесницы (Яшт, V, 30). Однако, в интересующее нас время изображения женских божеств в повозках для иранского мира, за исключением Северного Причерноморья, не характерны. Можно назвать

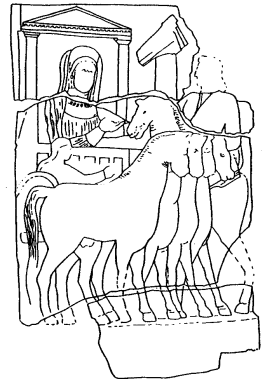


Рис. 32. Рельеф из Трехбратнего кургана.

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

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

111

римское изображение сцены апофеоза умершего императора, в которой он изображен в храме-повозке, влекомой квадратной осями. Выше представлено его вознесение на небо в колеснице, а в самом верхнем ярусе — он же на небо среди сонма богов [449, р. 60, таб. 36]. В Иране аналогичные сцены апофеоза с сильно усложненной символикой, где фигурирует храм-повозка, известны с сасанидского времени [449, р. 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 Упаншида, 1, 7). В интересующее нас время повозки были известны на надгробных памятниках в Передней Азии [283, с. 178; 450, vol. 3, p. 612, 616; 419, p. 350, fig. 445; 164, рис. 284], Этрурии [468, S. 153] и Фракии [390, p. 239—240, fig. 89—91]. Но они существенно отличаются от нашего рельефа. На них изображены траурная процессия, или часть ее, куда включены, кроме повозки с умершим, верховные лошади, ведомые на поводу, и колесница. На трехбратнем же рельефе изображен иной сюжет — пронаение 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 мифологии. В данном случае несомненно назначение памятника как надгробного. Об этом свидетельствуют находжение памятника в насыпи кургана, помещение женской фигуры в напсков и, наконец, жест, которым соединены руки мужчины и женщины, может быть истолкован как жест посвящения или брачный [177, с. 202]. Аналогичным жестом соединены, например, руки главных персонажей — умершего династа и его жены — в росинки

казаньской гробницы [77]. Вряд ли в этой сцене можно усматривать, как полагает И. Маразов [216, с. 5], сочетание свадебного пира героя и богини-матери с инвеституры. Эсхатологический характер сцены выражен довольно отчетливо: священная трапеца, траурный жест женщины и печальное выражение ее лица, остриженные и злато траурные волосы служанок. Скорее здесь можно усматривать сочетание брачной церемонии и поминального пиришества. 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 образ местной скульптуры с сюжетной композицией культово-религиозного характера, с изображением всадника в частности. В дальнейшем этот сюжет сохранился и на бороских надгробьях, но уже в упрощенной схеме — сидящая в кресле женщина и перед ней всадник [145, рис. 74, 75].

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

пластина, обивка ритопа из Мерджан); героизация умерших (карагодаушская 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 отметить, что находки с изображенными сцены «приобщения» не обязательно связаны с верховными царями. Под «царями» здесь следует подразумевать представителей знати высшего ранга, может быть, происходящих из рода царских скифов, а также сидо-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 царя 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. Если знать, что женщины были связаны с погребениями мужчинами брачными отношениями, то ли приживающимися, то ли посмертными. В то же время в заведомо самостоятельных женских погребениях такие изображения 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 Мезитопольском кургане, с «царем» являлся лишь женский головной убор, имевший магическую силу. вполне вероятно, что умерший таким образом



Рис. 33. Обивка ритопа из Карагодаушского кургана (по М. И. Ростовцеву).

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

Для противопоставления всадника. Это сюжет представлен на обивке ритопа из кургана Карагодауш [282, табл. 1]. Всадники в одинаковых скифских костюмах изображены на спокойно стоящих лошадях. У левого всадника в левой руке скипетр (или коню), в правой — ритопа. Фигура второго всадника сильно повержена, левая рука не видна, правая согнута в локте и поднята вверх в жест аларации, или моления. Под ногами лошадей трупы обезглавленных врагов. Композиция была повторена на обивке 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-

115

ными врагами на ахеменидских цилиндрах [395, pl. XVII], образующих симметричную композицию, с двумя группами вину и фигурой воина, поднимающего руку в жесте адорации. В поле 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 инвентуры [282, с. 30—34; 138; 92, с. 25; 272, с. 61]. Правда, она отличается атрибутами (в иранском мире это посох, скипетр, колпак), 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 инвентуры как мистической, заключившейся в приобщении к власти, через вкушение священного напитка, по аналогии с мистериями Митры [282, с. 138; 474, S. 172; 59, с. 38—44].

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

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

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

Отожествление карагодеуашского божества-всадника с известными нам скифскими божествами очень условно, так как ритон найден на меотской территории. Распространять эти представления на скифов можно лишь в известной оговоркой, учитывая иранский характер изображения. Наиболее правмерно отождествление карагодеуашского бога с верховными божествами типа Пана — Зенса или Аполлона — Гейтосира [282, с. 5—6; 31, с. 76—77], который соответствовал иранскому Митре — божеству, в котором еще со времен индоевропейской общности воплотилась 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 колпачка Митры в этот период не характерны [394; 181, с. 107], но в скифо-меотском мире, не имевшем прочной традиции антропоморфных изображений божеств, Гейтосир мог вполне принять облик всадника-героя.

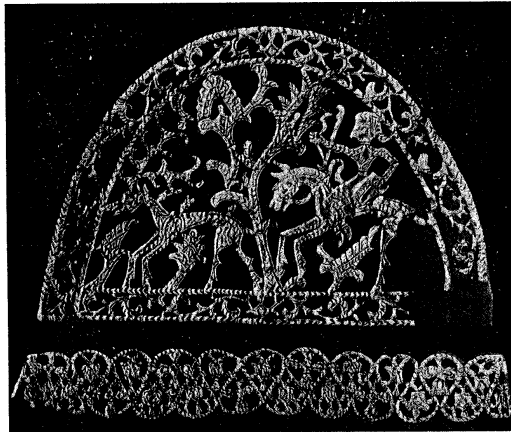
Что касается соотношения северокавказских богов-всадников к фракийским, то вопрос остается открытым, однако несомненно, что они имели ряд общих моментов, обусловленных содержанием архаичного культа героев-всадников IV в. до н. э. (за исключением мерджанского ритона), отличающегося от фракийских и являющегося 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 боспорского производства [52].

Всадники-охотники. Выделяются следующие варианты: героическая охота —

единоборство с фантастическим хищником (Солоха), вероятно, сюжет героического эпоса, имеющий близкие аналогии в изображениях охоты на пожнях меча на амударьинского клада [94]; всадник, замахнувшийся дротиком на зайца (Кудь-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 александрийских башмаках, 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 (Гоюновка)

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

Рис. 34. Пластина из кургана в с. Гоюновка.



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

Таким образом, это — сцена охоты на водоемного 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]\*. Гоюновская находка свидетельствует, что сцены охоты на оленя вряд ли следует связывать с фракийским влиянием. Во фракийском

\* Человек и олень изображены также на бронзовом зеркала из фондов Донецкого музея (с прошивкой 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 напавших охотник, поражающих оленей из луков. Последние поражают статуарным типом греческой Артемиды-охотницы [382]. Скифский всадник, охотящийся на оленя, может быть, очевидно, отождествлен с божественным лучником и охотником Аполлоном-Гейтосиром или его мифологическим эквивалентом. П. А. Онайко убедительно доказала, что изображения героя, сидящего на грифоне и охотящегося на оленя (навершие из Слоновской Близины, 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-Гейтосира [438].

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

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

Преобладающей формой религии был культ племенного бога-воителя, что являлось отражением значения племени как военной и социальной единицы, а также могущества племенной военной знати. В скифской религиозной системе выделены 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» кочевничества был в это время уже значительно больше деспотическими порядками. Распад родовых связей ограничил в почитании героев и вождя, 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, утверждением которых в целом и служило антропоморфное искусство.

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

зываются в ряде случаев древнейшими среди аналогичных наместников скифического иранского искусства. Представляет интерес сходство некоторых иконографических схем с наместниками религиозного искусства кавказского круга и дуританскими бразами, что подтверждает мнение о кавказской направленности важнейших культурно-исторических связей в период становления скифской религии.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Маркс К. Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 35—338.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и континентальная немецкая философия. Маркс К. Энгельс Ф. Соч., т. 21 с. 269—317.
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Маркс К. Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 23—178.
- Абаев В. И. Парфский эпос.— Изв. СНИИ, 1945, 10, вып. 1, — 80 с.
- Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.— Т. 1.— 601 с.
- Абаев В. И. Скифский быт и реформы Зороастра.— Arch. Orient., Praha, 1956, s. 24, N1, с. 23—56.
- Абаев В. И. Проблемы парфского эпоса.— В кн.: Парфский эпос. Орджоникидзе Сев.-Осет. кн. изд-во, 1937, с. 34—36.
- 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, 1977. 358 с.
- Абаев В. И. Культ семи богов у скифов.— В кн.: Древний мир. М.: Изд-во вост. лит. 1962, с. 445—450.
- Абаев В. И. Скифо-европейское изложение: На стыке Востока и Запада.— М. Наука, 1965—168 с.
- Абаев В. И. Функциональные лингвистические аспекты скифо-сарматской археологии.— В кн.: Проблемы скифской археологии. М.: Наука, 1971, с. 10—13. (МПА, № 177)
- Абаев В. И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях ираноарийских народов.— В кн.: Древний Восток и античный мир. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972, с. 26—37.
- Абаев В. И. Жюри Дюмаэль. Препания скифов и соседних народов. Рен. на: Georges Dumézil. Romans de Skythie et d'alentour.— Paris: Payot, 1978.— 380 p.— НАА, 1979, № 3, с. 227—232.
- Аверинцев С. К. Историко-литературный миф об Эдипе.— В кн.: Античность и современность. М.: Наука, 1972, с. 90—103.
- Азаровская О. Е. На Памире.— М.: Наука, 1975—198 с.
- Акишев К. А. Семантика и функция искусства «эвгерического» стиля саков Семиречья.— В кн.: Тез. докл. конф. «Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана». Л., 1975, с. 16—18.
- Акишев К. А. Курган Иссык.— Issyk moud.— Искусство саков Казахстана.— М.: Искусство, 1978.— 131 с.
- Акритис П. Г. Аграрный праздник в Кавказе.— Учен. зап. Кавказ. НИИ, 1948, т. 5, с. 265—269.
- Алексеев А. Ю. О скифском Аресе.— АСГЭ, 1950, вып. 21, с. 39—47.
- Алексеев Н. А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири.— Новосибирск: Наука, 1980.— 317 с.
- Археологическая летопись Южной России.— Киев: Беляшевский, 1901.— Т. 3, с. 209—215.
- Андриенко В. П. Земледельческие культы племени ассетов Скифия VII—V вв. до н. э.: Автореф. дис. — канд. ист. наук, Харьков, 1975.— 82 с.
- Анисимов А. Ф. Семейные сохранились у евреев и проблема генезиса культа предков.— СЭ, 1950, № 3, с. 28—43.
- Анисимов А. Ф. Шаманский чум и проблема происхождения шаманского обряда.— Тр. ИЭ. Новая сер., 1952, т. 3, с. 199—239.
- Анохин В. А. Монеты Атея.— В кн.: Скифское древности. Киев: Наук. думка, 1973, с. 20—41.
- Антонова Б. В. О характере религиозных представлений волигитических обитателей Анатолии (по материалам Чагал-Хююка и Хаджиплара).— В кн.: Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М.: Наука, 1979, с. 47—53.
- Анучин Д. П. Очерк шаманства у енисейских остяков.— МАЭ, 1914, т. 2, с. 1—89.
- Арсева Т. М., Шелов Д. Б. Исследования Танаиса.— АО 1973 г. М., 1974, с. 93—94.
- Артемюк М. П. О земледелии и земледельческом празднике у скифов.— Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1948, № 95. Сер. ист. наук, вып. 15, с. 3—20.
- Артемюк М. П. Этногеография Скифии.— Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1949, № 85, с. 129—171.
- Артемюк М. П. Антропоморфное божество в религии скифов.— АСГЭ, 1961, вып. 2, с. 57—87.
- Артемюк М. П. Сохранение скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа.— Пробл. Ленинград. Архив: Сов. художник, 1966.— 120 с., 331 табл.
- Артемюк М. П. Скифо-сибирское искусство эвгерического стиля.— В кн.: Проблемы скифской археологии. М.: Наука, 1971, с. 24—35. (МПА, № 177).
- Артемюк М. П. Сохранение саков.— М.: Искусство, 1973.— 280 с.
- Артемюк С. А. Этнографическая наука и культурная динамика.— В кн.: Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979, с. 24—60.
- Археологическая Украинской РСР.— К.: Науки думка, 1971.— Т. 2. 504 с.
- Атхарова: Ивс./Пер. с санскрита, комм. и вступ. статья Т. И. Блазарековой.— М.: Наука, 1976.— 406 с.
- Вайбакос Е. И. Происхождение эллинистического культа царей.— В кн.: Сборник в честь Бузескула В. П. Харьков, 1914 (Тип. «Печат. дело»), с. 767—791.
- Бардавильев В. В. По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядов графического искусство грузинских племен.— Тбилиси: Изд-во АН СССР, 1957.— 305 с.
- Белыничий А. М. Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании.— СЭ, 1948, № 4, с. 162—167.
- Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку.— М.: Наука, 1965.— 168 с.
- Вершишам А. Н. Золотая дилемма на шаманском погребении на р. Кагаралине.— КСИИМГ, 1940, вып. 5, с. 23—31.
- Бергальс Е. Отрывки из Авесты.— Восток, 1924, кн. 4, с. 3—12.
- Бергальс Е. Э. История персидско-таджикской литературы.— М.: Изд-во вост. лит., 1960.— 558 с.
- Бессонова С. С. Собрания Афин за материалами Панаичного Праториума.— Археология, 1975, 17, с. 23—35.
- Бессонова С. С. Образ сабано-патаха в мистике Панаичного Праториума.— Археология, 1977, 23, с. 10—24.
- Бессонова С. С. Скифский Аррей.— В кн.: Археологические исследования по Украине в 1976—1977 гг.: Тез. докл. XVII конф. НА АН УССР. Ужгород, 1978, с. 60—61.
- Бессонова С. С. Религиозные представления населения степной Скифии: Автореф. дис. — канд. ист. наук.— Киев, 1979.— 21 с.
- Бессонова С. С. Дені релігійні аспекти скифської ідеології.— Археологія, 1980, 34, с. 3—17.
- Бессонова С. С. О скифских поездах.— В кн.: Древности Своей Скифии. Киев: Наук. думка, 1982, с. 102—117.
- Бессонова С. С. Серги с изображением Владычицы аверей на скифских погребениях IV в. до н. э.— В кн.: Память античности и средневековой художественной культуры. Киев: Наук. думка, 1982, с. 18—36.
- Бессонова С. С., Кирилл Д. С. Надгробный рельеф из Трехбратского кургана.— В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 128—139.
- Бессонова С. С., Раевский Д. С. Про во-
- лосу пластины в Сакхили.— Археология, 1977, т. 2, с. 39—50.
- Вайбакос В. И. Дослідження Гайманової Могили.— Археологія, 1974, 1, с. 44—56.
- Вайбакос В. И., Савоский В. П. Курганная могила в урочище Носаки.— В кн.: Курганная могила в урочище Носаки и Носаки. Киев: Науки думка, 1977, с. 61—158.
- Визур И. А. Избранные произведения.— Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957.— Т. 1. 487 с.
- Власовский В. Д. Античная археология Северного Причерноморья.— М.: Изд-во АН СССР, 1961.— 238 с.
- Власовский В. Д. Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья.— СА, 1964, № 2, с. 13—26; № 4, с. 25—35.
- Власовский В. Д. Сцена инвеституры на карагодушском ритоне.— СА, 1974, № 4, с. 38—44.
- Власовский В. Д. Земледельческая религия Афин.— Зап. вост.-европ. фак. Императ. Петерб. ун-та. Пг., 1916, ч. 130.— 241 с.
- Владимир А. Н. Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана.— В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971, с. 250—261.
- Волгачко М. Ф. Herodotalea.— Одесса: Одес. археол. музей, 1960, с. 33—55 (МАЭП; Вып. 3).
- Волгачко М. Ф. Herodotalea.— Одесса: Одес. археол. музей, 1962, с. 16—32 (МАЭП; Вып. 4).
- Волгачко Ю. В., Отрошенко В. В., Савоский В. П. Исследование Рогачинского курганного поля.— АО 1976 г. М., 1977, с. 268—270.
- Вонякович Г. М. Древнеявлянская цивилизация: Филология. Наука. Религия.— М.: Наука, 1980.— 332 с.
- Вонякович Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии: Загадки истории древ. арк.— М.: Мысль, 1974.— 124 с.
- Вонякович Г. М., Назаров Г. Ф. Древняя Индия: Ист. очерк.— М.: Наука, 1969.— 736 с.
- Вранский И. С. Из истории таджикской народной поэзии.— М.: Изд-во АН СССР, 1956.— 496 с.
- Вранский И. С. Исследования по таджикской культуре: К пробл. межкультур. связей народов Сов. Востока.— М.: Наука, 1977.— 288 с.
- Вригва Н. Н. Греческая терракота.— М.: Искусство, 1969.— 180 с.
- Громов Ю. В. Этнос и этнография.— М. Наука, 1973.— 288 с.
- Бурчакос В. И. Общий каталог монет, при надписании эллинистическим колониам, су Восточной Азии в древности на северном берегу Черного моря в провинции Иония и Южная Россия.— Одесса, 1884.— 291 с., XXXII табл.
- Васильев К. С. Стыль образов эвгерического стиля в древнерусском искусстве.— В кн.: Скифо-сибирский эвгерический стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 250—257.
- Васильев К. С. Происхождение сюжета Кабаратанова (Махабхара, 3, 39—45).— В кн.: Проблемы истории языков и культур народов Индии. М.: Наука, 1974, с. 139—158.
- Васильев К. С. Языческая символика славянских архивических ритуалов.— М.: Наука, 1978.— 214 с.
- Велихов И. Святыщенство при Панахе.— Изв. Археол. ин-т. София, 1952, кн. 18, с. 195—213.
- Велихов И. Транскрипта гробницы край Казалык.— София: Фотоиздат, 1974.— 11 нл.
- Велихов И., Герасимов Т. Транскрипта искусство.— София: Благ. художник, 1973.— 407 с.
- Виноградов В. В. Центральная в Северо-Восточной Азия в скифское время (VII—V вв. до н. э.).— Труды Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1972.— 389 с.
- Вирсаладзе Е. В. Парфский эпос и охотничьи сказания в Грузии.— В кн.: Сказания о партах — эпос народа Кавказа. М.: Наука, 1969, с. 245—254.
- Висоцкая Т. И., Лобода В. И., Скворцов С. А. Раскопки Усть-Альминского городища и некрополя.— АО 1976 г. М., 1977, с. 280—289.
- Вязьмитина М. П. Ранние наместники скифского эвгерического стиля.— СА, 1963, № 2, с. 289—290.
- Визур И. А. Ф. Изурат. Итоги археологических исследований 1948—1953 гг.— М., Л., 1958.— 355 с.— (МПА; № 85).
- Визур И. А. Ф., Мизаловский Л. М. Мир-мифический в свете советско-польских исследований 1956—1958 гг.— В кн.: Исследования по археологии СССР. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1961, с. 127—138.
- Гладков Р. А. Средняя персидская свадьба.— МАЭ, 1930, т. 9, с. 187—197.
- Гамкрелидзе Т. В., Джанашвили В. В. Древняя Персия: Азия и цивилизационная проблема. Временные и вечные характеристики общевосточной культуры

по лингвистическим и культурно-историческим данным.— ВДИ, 1980, № 3, с. 3—27.

88. Ганца О. Д. Киевский музей исторических драгоценностей.— Киев: Мистецтво, 1974.— 24 с. 173 ил.

89. Герценберг Л. Р. Морфологическая структура слова в древних индоевропейских языках.— Л.: Наука, 1971.— 274 с.

90. Гиндин Я. А. О посылке и мифологии «лолола» на материале I—III тысячелетий гитанов.— В кн.: Славянское и балтское языковедение: Антиг. балтанистика и сравн. грамматика. М.: Наука, 1977, с. 96—117.

91. Гиндин Я. А. Древнегреч. Пер. с древнегреч. В. А. Жуковской. М.: Гослитиздат, 1959.— 336 с.

92. Гордочко В. А. Дано-сарматские элементы в русском народном творчестве.— Тр. ГИМ, 1929, вып. 1, с. 7—36.

93. Греческая Ж. Боги франзийцев и скифов по сведениям Геродота. Фрако-скифские культурные связи. София, 1975, с. 142—152. (Studia Thracica Т. 9.)

94. Греческая Ж. Скифский Геркулес.— КСИИМК, 1950, вып. 34, с. 7—18.

95. Греческая Ж. И. Киевское городище на Днепре.— М.: Наука АН СССР, 1954.— 240 с.— (МНА; № 36).

96. Греческая Ж. И. Легенда о скифском царе Арманте.— В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968, с. 101—115.

97. Греческая Ж. И. Скифы.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974.— 168 с.

98. Греческая Ж. И. Индо-иранские языки у скифов.— М.: Изд-во вост. лит., 1960.— 22 с.— (XXV МКВ. Докл. делегации СССР).

99. Греческая Ж. И. Религия иранских племен Персидской Азии.— М.: Наука, 1970.— 395 с.

100. Греческая Ж. И. О восточноиранских племенах кушанского ареала.— В кн.: Центральная Азия в кушанскую эпоху. М.: Наука, 1973, т. 2, с. 70—83.

101. Греческая Ж. И. Раскопки в Намфее.— АО 1966 г. М., 1967, с. 218.

102. Греческая Ж. И. О скифском народе казах.— Сиб., 1951 (Тп. Императ. акад. наук).— 203 с.

103. Греческая Ж. И. Древние тюрки.— М.: Наука, 1967.— 504 с.

104. Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скифов.— В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968, вып. 31, с. 180—198.

105. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— М.: Искусство, 1972.— 318 с.

106. Гуревич А. Я. Хеттская мифология.— В кн.: Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977, с. 161—168.

107. Древности Боспора Киммерийского, хранящиеся в Государственном Эрмитаже: В 2-х т. с атласом.— Спб., 1854.— Т. 1, СЛIV+280 с.; Т. 2, 340 с.

108. Древности Геродотовой Скифии: Об. описаний археол. раскопок и находок в черноморском степях. СПб., 1866.— Т. 1, 28 с.; Т. 2, 1872.— 118 с. с рис. (МАР; № 2).

109. Дискуссионные проблемы отечественной скифологии (По материалам обсуждения за «Круглым столом», орг. ред. журн. «История Азии и Африки». Статьи и выступления).— ИАА, 1980, № 3, с. 102—139; № 6, с. 67—102.

110. Дорри Дж. Персидская сатирическая проза.— М.: Наука, 1977.— 216 с.

111. Древнегреческо-русский словарь: В 2-х т. М.: Гос. изд-во нар. и иностр. словарей, 1958.— Т. 1, 1043 с.; Т. 2, 1905 с.

112. Древний Иран. Мифология древнего мира.— В кн.: Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977, с. 357—363.

113. Дьяконов И. М. История Мидии.— М.: ИЛ: Изд-во АН СССР, 1956.— 485 с.

114. Дьяконов И. М. Восточный Иран до Александра.— В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1974, с. 122—154.

115. Дьяконов И. М. Образ Савлуша в среднеазиатской мифологии.— КСИИМК, 1950, вып. 9, с. 34—44.

116. Дьяконов И. М. Погребальный обряд туземцев как историко-этнографический источник.— Л.: Наука, 1975.— 164 с.

117. Дьяконов И. М. Образ Савлуша в эпитафии у купца Нана (Алаханга) в Согде.— СА, 1967, № 4, с. 74—83.

118. Домашняк Ж. Брат и сестра (абхазские сказания о нартах).— Иав. СОНИИ, 1968, т. 7, с. 181—187.

119. Домашняк Ж. Состинский эпос и мифология искусства в связи с религиозными представлениями иранцев.— В кн.: Тез. докл. III Всесоюз. конф. по вып. скифо-сарм. археологии (скифо-сиб. древн. стела). М.: Изд-во АН СССР, 1972, вып. 201).

120. Домашняк Ж. О родоплеменной структуре скифского общества по материалам четвертой книги Геродота.— СД, 1963, № 3, с. 16—32.

121. Домашняк Ж. Я. Едва раз о ведическом боге Варуне (Vájuna).— В кн.: Труды по востоковедению. Тарту, 1968, т. 1, с. 113—120 (Учен. зап. Тарт. ун-та; Вып. 201).

122. Риведа. Избр. гимны Перс. коммент. и вступ. ст. Т. Я. Бизаженковой.— М.: Наука, 1972.— 418 с.

123. Ельшицкий Л. А. Из истории древне-скифских культов.— М.: Наука, 1960, № 4, с. 48—55.

124. Ельшицкий Л. А. Скифские легенды как культурно-исторический материал.— СА, 1960, № 2, с. 64—74.

125. Ельшицкий Л. А. Скифы Евразийских степей: (Историко-археол. очерк).— Новосибирск: Наука, 1977.— 256 с.

126. Ельшицкий Л. А. Народом в Средней Азии и Казахстана: (Несколько лет в этнографии и археологии).— В кн.: История, археология и этнография Средней Азии.— М.: Наука, 1968, с. 274—281.

127. Железняк С. А. Северное Причерноморье.— М.: Изд-во АН СССР, 1953.— 388 с.

128. Железняк С. Ф. Орнаментальные образы, связанные с падежом скота, и их географическое распространение.— В кн.: Славянские и балканские фольклор. М.: Наука, 1978, с. 71—94.

129. Златковская Т. Д. Происхождение некоторых элементов курскерского обряда у болгар: (К вопросу о фракийской традиции народов Юго-Восточной Европы).— СД, 1967, № 2, с. 34—46.

130. Златковская Т. Д. Некоторые древнебалканские элементы в фольклоре и этнографии южных славян и восточных романцев.— В кн.: Этнографическая история и фольклор. М.: Наука, 1977, с. 185—202.

131. Зограф А. И. Античные монеты.— М.: ИЛ, 1951.— 263 с.— (МНА; № 16).

132. Иванов В. И. Днище и нарядники.— В кн.: Древний мир. М.: Изд-во вост. лит., 1962, с. 266—272.

133. Иванов В. И. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в.— М.: ИЛ: Изд-во АН СССР, 1954.— 838 с.

134. Иванов В. И. Культ огня у хеттов.— В кн.: Древний мир. М.: Изд-во вост. лит., 1962, с. 266—272.

135. Иванов В. И. Хеттский язык.— М.: Изд-во вост. лит., 1963, т. 2, с. 222 с.

136. Иванов В. И. Заметки о типологии и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии.— ТАС, 1969, т. 4, с. 44—69. (Учен. зап. Тарт. ун-та; Вып. 236).

137. Иванов В. И. Об одном типе архаичных форм искусства.— В кн.: Религия искусства и этнография. 1972, с. 105—133.

138. Иванов В. И. Опыт истолкования древне-скифских ритуальных и мифологических терминов, образованных от ашва «копыта» (контрпронимание коня) и дарение скота в древней Индии.— В кн.: Проблемы



писью ЕМИНАКО.— СА, 1960, № 1, с. 479—495.

156. Натанов М. Ф. Образы народной литературы тюркских племен.— Сиб., 1907.— Ч. 9.

157. Кесельов. Кироподия.— М.: Наука, 1976.— 332 с.

158. Кипарисов С. Сказочные мотивы в «Истории Геродота».— Киев; 1903. (Тп. Императ. ун-та).— 220 с.

159. Кларк В. Э. Этногенетические процессы в древней Америке.— В кн.: Проблемы истории и этнографии Америки. М.: Наука, 1979, с. 133—141.

160. Лобзина М. И. Изображения боспорского искусства—стела Асафа.— ВДИ, 1948, № 4, с. 85—90.

161. Лобзина М. И. Изображения восточных богств в Северном Причерноморье в первые века н. э.— М.: Наука, 1978.— 215 с.

162. Ловин Ю. И. Некрополь Ольги IV—V ст. до н. э.— К.: Наука, думка, 1974.— 184 с.

163. Ловин Ю. А. Георгий день у южных славян (обычай, связанный с мифологическим).— СД, 1978, № 2, с. 25—38.

164. Кошкинский Ю. Д. Искусство Эгейского мира и Древней Греции.— М.: Искусство, 1970.— 80 с., 318 ил.— (Памятники мирового искусства).

165. Коробков Н. П. Греческие терракотовые статуэтки в их отношении к искусству, религии, быту.— СОНИИ, 1879, 11, с. 75—179.

166. Коробков Н. Краткая заметка о современном состоянии памятников у сибиряков в Индийском округе в Тарбатагах.— Сиб., 1912.

167. Косен М. О. Семейная община и патриархат.— М.: Изд-во АН СССР, 1963.— 219 с.

168. Кошленко Г. А. Серебряная ваза с Дюскурами.— СА, 1968, № 2, с. 266—269.

169. Кошленко Г. А. Царская власть и ее обоснование в ранней Персии.— В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971, с. 213—218.

170. Кошленко Г. А. Ранние этапы развития культуры Мидии в кн.: Древний Восток и античный мир. М.: Наука, 1972, с. 75—83.

171. Кошленко Г. А. Эллинистическая культура в современной науке (некоторые проблемы).— В кн.: Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока.— М.: Наука, 1976, с. 45—59.

172. Кривцов А. П. Культовые места горного Дагестана.— КСИИМК, 1946, вып. 12, с. 34—40.

173. Кривцов Е. П. Древняя история Северного Кавказа.— М.: Изд-во АН СССР, 1960.— 520 с.

174. Кривцов Е. П. Палеонтологический материал Верхнеараровской экспедиции 1973—1974 гг.— В кн.: Курганы юга Днепротроллинских. Киев: Наук. думка, 1977, с. 171—174.

175. Крыжовик Л. А. История религии: В 2-х т.— М.: Мысль, 1975.— Т. 1, 409 с.

176. Крыжовик Л. П. Керосиновский идол (стела).— В кн.: Золотой и бронзовый век Украины. Киев: Наук. думка, 1976, с. 36—46.

177. Кувшинский Д. Исследования в области этнографии индийских домашних обрядов.— Юрьев, 1904.— 280 с.

178. Кувшинский Е. Е. О синкретичном образе скифского искусства в связи с религиозными представлениями иранцев.— В кн.: Тез. докл. III Всесоюз. конф. по вып. скифо-сарм. археологии (скифо-сиб. древн. стела). М.: Изд-во АН СССР, 1972, с. 51—52.

179. Кувшинский Е. Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе.— СА, 1976, № 3, с. 68—75.

180. Кувшинский Ю. А. Скифское искусство как отражение одной из групп индоевропейцев.— В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии.— М.: Наука, 1976, с. 52—65.

181. Кувшинский Ю. А. Семантика изображений на серебряном диске в некоторые вопросы синкретизации аккультурированного языка.— В кн.: Искусство Востока и античность. М.: Наука, 1977, с. 10—25.

182. Кувшинский Ю. А. Копья в религии и искусстве славян и скифов.— В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 96—120.

183. Кувшинский Ю. А. Древнеиранские и перелазантские элементы в искусстве ирано-славянских народов первой пол. I тыс. до н. э.— В кн.: III Всесоюз. конф. «Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР с древнейших времен». Тез. докл. М., 1979, с. 42—45.

184. Кувшинский Ю. А. Алапы по следениям классических и византийских писателей.— Киев, 1899 (Тп. Импер. ун-та).— 73 с.

185. Лаппо-Данилевский А. С. Скифские традиции в искусстве.— Сиб., 1887 (Тп. Ф. Власовского и К.).— 493 с.— (ЗОРСА; Т. 4).

186. Лаппо-Данилевский А. С. Курганы Каргопольского.— Сиб., 1894.— 103 с. (МАР; Вып. 13).

187. Лагмашев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе: В 2-х т.— Спб., 1893—1906. Т. 1. Греческие писатели, 1893—1900, 346 с.; Т. 2. Латинские писатели, 1904—1906, 274 с.

188. Лагмашев В. В. Гражданская присяга херсонцев.— В кн.: ПОНТИКА: Изборник науч. и науч. статей по истории, археологии, географии и этнографии Скифии, Кавказа и греч. колоний на побережьях Черного моря. Спб.: Императ. археол. комис., 1904.— 104 с.

189. Лагмашев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе: 2-е изд. ВДИ, 1947, № 1, 1949, № 4.

190. Лагмашев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе: Доп.— ВДИ, 1952, № 2, с. 265—323.

191. Левко Л. А. Терракоты на Ольвии.— В кн.: Терракоты Северного Причерноморья. М., 1970, ч. 1, с. 33—56. (САИ; Вып. 11-11).

192. Левко Л. А. К истолкованию погребального обряда в Татисе.— СД, 1972, № 1, с. 128—131.

193. Левко Л. А. К оценке исторических судеб верования в Средней Азии в I тыс. до н. э.— В кн.: Тез. докл. сессии, посвященной итогам полных археол. исслед. 1972 г. в СССР. Ташкент, 1973, с. 114—116.

194. Левко Л. А. Наследие звериного стиля в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 258—270.

195. Левко Л. А. Ред. на кн. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сибирских племен (опыт реконструкции скифской мифологии).— М.: Наука, 1977.— 195 с.— ИАА, 1978, № 1, с. 208—213.

196. Левко Л. А. Равнинные формы иранского эпоса.— ИАА, 1979, № 3, с. 173—183.

197. Левко Л. А. Преемственность символических образов в культуре Ирана.— В кн.: III Всесоюз. конф. «Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР с древнейших времен». Тез. докл. М., 1979, с. 46.

198. Левко Л. А. Антиг.— В кн.: Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 120.

199. Левко Л. А., Раевский Д. С. Скифский расцвет Геродота: Фольклорные элементы и ист. информативность.— ИАА, 1979, № 6, с. 68—78.

200. Лесков О. Снарби курганів Херсонщини.— К.: Мистецтво, 1974.— 143 с.

201. Либман Д. Д. Локальные особенности звериного стиля средневековой культуры и отражение связей с внешним миром.— В кн.: Скифо-Сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

202. Либман Д. А. Зеркало в верованиях древних францев.— СД, 1964, № 2, с. 397—404.

203. Либман Д. А. Нампирская космология.— Душанбе: Доини, 1968.— 119 с.

204. Либман Д. А. Мифология.— Страны и роды Востока, 1975, вып. 16, с. 251—259.

205. Лобачева Н. П. Свадебный обряд херсонских узбеков.— КСИИ, 1960, вып. 1, с. 43—47.

206. Лобачева Н. П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. В кн.: Домусульманские верования обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1979, с. 298—333.

207. Ловин Ю. А. Античная мифология в историческом развитии.— М.: Учен. зап. ТАС, 1957.— 597 с.

208. Лукович В. Г. Искусство Ирана.— В кн.: Искусство древнего Востока. М.: Искусство, 1968, с. 105—121. (Памятники мирового искусства).

209. Лукович В. Г. Искусство Древнего Ирана (основные этапы).— В кн.: История иранского государства и культуры.— М.: Наука, 1971, с. 105—121.

210. Материалы по археологии Кавказа. М., 1900.— Вып. 8, 234 с.

211. Максимова М. И. Серебряное зеркало в Кедровке.— СА, 1954, вып. 21, с. 281—305.

212. Максимова М. И. Ритон из Кедровки.— СА, 1956, вып. 23, с. 215—235.

213. Манциани А. П. О пластине из курган Картодамах.— АСГЭ, 1964, вып. 1, с. 128—138.

214. Манциани А. П. Древние сосуды скифской эпохи.— АСГЭ, 1966, вып. 8, с. 23—38.

215. Манциани А. П. Мастоножские курганы по материалам из собрания Государственного Эрмитажа.— АСГЭ, 1973, вып. 11, с. 12—46.

216. Маравоз П. За семантика на женские образы в искусстве.— Проб. изуч. вост. Сов. И., 1976, № 4, год 9, с. 42—52.

217. Маравоз П. Херсонская гонимая.— Археология, София, 1976, год 18, кн. 4, с. 1—13.

218. Маравоз П. П. Кошленко Г. А. О структуре скифского искусства.— В кн.: История и культура античного мира. М.: Наука, 1977, с. 118—121.

219. Маравоз П. В. Некоторые проблемы общественной организации котлованов Азии.— СД, 1970, № 6, с. 79—89.

220. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

221. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

222. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

223. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

224. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

225. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

226. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

227. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

228. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

229. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

230. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

231. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

232. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

233. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

234. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

235. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

236. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

237. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

238. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

239. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

240. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

241. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

242. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

243. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

244. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

245. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

246. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

247. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

248. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

249. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.

250. Материалы по археологии Кавказа. М.: Наука, 1976, с. 148—166.





чи и на Таманском полуострове.— ИАН, 1914, вып. 56, с. 1—74.

364. Шмидт А. В. К вопросу о происхождении лермонтовского зороастрийского стиля.— МАЭ, 1927, вып. 6, с. 125—162.

365. Шмидт Р. В. Металлическое производство в мифе и религии античной Греции.— ИАНММ, 1931, 9, вып. 8/10, с. 13—71.

366. Шрамко Б. А. Следы земледельческого культа у лесостепных племен Северного Причерноморья в раннем железном веке.— СА, 1957, № 1, с. 178—198.

367. Шрамко Б. А. Древности Северского Донца.— Харьков: Изд-во Харьк. ун-та, 1962.— 404 с.

368. Шрамко Б. А. Про час полова орного земледоробства на півдні Східної Європи.— Археологія, 1972, 7, с. 19—72.

369. Шрамко Б. А. Новые находки на Белском городище и некоторые вопросы формирования и семантики образов зороастрийского стиля.— В кн: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 194—209.

370. Штернберг Л. И. Перытовыя религия в свете этнографии.— Л.: Изд-во народов Севера, 1939.— 572 с.

371. Шульц П. Н. Надгробный рельеф из Марьяно.— СХМ, 1963, вып. 3, с. 3—10.

372. Шульц П. Н. Надгробный рельеф из с. Поповка.— В кн: Культура античного мира. М.: Наука, 1966, с. 278—286.

373. Шульц П. Н. Скифские изваяния Причерноморья.— В кн: Античное общество. М.: Наука, 1967, с. 225—237.

374. Шульц П. Н. Бронзовые статуэтки Диоскуров из Неполя Скифского.— СА, 1969, № 1, с. 120—138.

375. Юревич В. Об именах иностранных на иллирских Ольвии, Боспора и других греческих городов Северного Причерноморья Понта Евксинского.— ЗООИД, 1872, 8, с. 14—15.

376. Юсупов Э. В. Гравированные костяные пластины из с/дльманской Могилы.— В кн: Междувнар. конфер. античного соц. стран: Тез. докл. Ереван, 1976, с. 534—538.

377. Яценко В. П. Заметки по греческой религии и ономатике.— В кн: История и культура античного мира. М.: Наука, 1977, с. 216—224.

378. Яценко В. П. Скифия в VII—V вв. до н. э.— М., 1959.— 120 с.— (Тр. ГИМ, вып. 26)

379. Яценко В. П. Искусство скифских племен Северного Причерноморья.— В кн: Искусство народов СССР. М.: Наука, 1971, т. 1, с. 98—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: Vanderhoeck & Ruprecht, 1921.— S. 313.

382. Barthelemy M. Der Dianakult im Römischen Dazien.— Dacia, N. ser., Bucuresti, 1972, 10, S. 203—223.

383. Benveniste E. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales.— JA, Paris, 1938, 230, p. 529—549.

384. Benveniste E., Renou L. Vrita et Vritagn.— Paris, 1934.

385. Bonnet E. Beiträge zur Altertumskunde Russlands von den ältesten Zeiten bis zum Jahr 400 V. Chr.— St-Peterburg: Sitogonoff, 1882.— Bd 1. 504 S.

386. Brandenstein W. Die Abstammensagen der Scythen.— WZKM, 1953.

387. Briffault R. The mothers: A study of the origins: sentiments and institutions.— London: Allen; New-York: Macmillan, 1927.— Vol. 3. 196 p.

388. Burian J., Mouchova B. Zahadni etruskove.— Praha: Mladá fronta, 1966.— 272 S.

389. Campbell L. A. Mithraic iconography and ideology.— Leiden: Brill, 1968.— 444 p.

390. Casan M. A. Macedonia, Thrace and Illyria.— Oxford: Univ. press, 1926.— 357 p.

391. Chapoutier Ch. Dioscures 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: Norstedt, 1917.— Vol. 1. 219 p.; Leipzig, 1934.— Vol. 2, p. 196.

393. Contreau G. La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni.— Paris, 1948.— 201 p., pl. 16.

394. Cumont F. Textes et monuments relatifs au mystère de Mithra.— 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.— 2nd ed.— London: Trustees British Museum, 1964.— 15 p., pl. 76.

397. Deneken F. Heros.— AL, 1884—1890, Bd 1, 2 Ab. S. 2441—2589.

398. Desbordes J. Les civilisations de l'Égypte Ancienne.— Paris: Arthaud, 1969.— 674 p.

399. Duchesne-Guillemin J. Fire in Iran and in Greece.— East and West. N. ser., 1962, 13, N 2/3, p. 198—206.

443. Müllenhoff K. Über die Herkunft und Sprache der pontischen Scythen und Sarmaten.— In: Monatsbericht der Wissenschaften preussischer Akademie der Wissenschaften, 1866, S. 549—576.

444. 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. Repraentantive feminine dorsale pe ceramica neo-eneolitică carpato-balkanică.— In: Memora antiquitatis. Bucuresi: Muzeul archaeological. Piatra Neamt, 1970, vol. 2, p. 75—99.

447. Nyberg H. S. Die religionen des alten Iran.— In: MVAG, Leipzig, 1938, 43, S. 190—323.

448. Ochsenchlagel 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. Chiptes Ch. Histoire de l'art dans l'antiquité.— Paris, 1885.— Vol. 3, 921 p.

451. Popov D. The Great Mother Goddess Bendida.— In: Thracian legends. Sofia: Sofia press, 1976, p. 105—126.

452. Porada E. Nomads and Nomads c. B. 1000 B. C. C. Istanbul: Inst. his. et archéol. néerlandais, 1964, p. 70, pl. 20.

453. Patrizi J. A. H. Über ein corpus aerum Luristanensium.— In: Iranica Antiqua. Leiden: Brill, 1963, vol. 3, fasc. 1, p. 83.

454. Freuer A. Hestia.— AL, 1884—1890, Bd 1, Ab. 2, S. 2605—2653.

455. Rodt G. Cybele: Etude sur les transformations plastiques d'une type divin.— Bordeaux: Feret, 1909.— 130 p.

456. Reifing R. Die Antike Münze als Kunstwerk.— Berlin: Leipzig, 1924.— 156 S. Taf. 145.

457. Rebnach S. Répertoire de reliefs grecs et romains.— Paris: Leroux, 1912.— Vol. 3. 546 p.

458. Robinson D. M. Excavations at Olynthos.— Baltimore: Hopkins press, 1941, vol. 10, p. 30—39.

459. Ross Taylor L. The Mother of the Lares.— AJA, 1925, 29, p. 299—314.

460. Diodotoff 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. Salis A. von. Die Göttermutter des Agorakritik.— IDI, 1913, 28, S. 1—25.

463. Sarré F. Die Kunst des Alten Persien.— Berlin: Cassirer, 1923.— 74 S. IX. Taf. 152.

464. Studniczka Fr. Kyrene, eine altgriechische Göttin.— Leipzig: Brockhaus, 1924 S. X, mit Taf.

465. Škorpil V. Kybela kult v říši Besporiské.— In: Škorpil práci filologických dvornim radovi prof. J. Královi. Praha, 1913, s. 190—203.

466. 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: Fundtausend Jahre Kultur- und Technikgeschichte.— München, 1965.— 394 S.

469. Vaeser 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. Weissmann K. Three «Bactrian» Silver Vessels with Illustrations from Euripides.— Art Bull., 1943, 25, N 4, p. 307—320.

472. Widengren G. The Sacred Kingship of Iran.— In: Regalia Sacra. Leiden, 1959, p. 242—264.

473. Widengren G. Eschatology: Iran.— In: Encyclopedia of World Art. New York etc.: McGraw-Hill Book co, INC, 1961, p. 808—814.

474. Widengren G. Die Religionen Irans.— Stuttgart: Kohlhammer, 1965.— 393 S.

475. Windelbands A. J., von. Les nomes des Scythes et des Scythes.— Beitr. Namenforsch., 1949, 1.

476. Winter F. Die Typen der figurlichen Terrakotten.— Berlin: Stuttgart: Spemann, 1903.

477. Zgusta L. Zwei skythische Götternamen nazozos und 'Anu.— Arc. Orient., Praha, 1933, 21, S. 270—275.

478. Zgusta L. Die Personennamen griechischer Städte der nordlichen Schwarzmeerküste.— Praha: Českosl. akad. ved, 1955.— 466 S.

Архивные материалы

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

400. Duménil G. La prehistoire Indo-iranienne des castes.— JA, Paris, 1930, 216, p. 109—130.

401. Duménil G. Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques.— Paris: 1930.— Vol. 2.

402. Duménil G. Jupiter, Mars, Quirinus: Essai sur deux indo-européennes de la société et sur les origines de Roma.— Paris: Gallimard, 1941.— 264 p.

403. Duménil G. L'étude comparée des religions Indo-européennes.— Nouv. rev. Française, 1941, 29, p. 385—399.

404. Duménil G. Jupiter, Mars, Quirinus.— Paris: Presses univ. France, 1948.— 180 p.

405. Duménil G. L'ideologie tripartite des Indo-Européens.— Collect. Latomus, Bruxelles, 1958, 31, p. 90—92.

406. Duménil G. La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles?— Indo-Iranian J., 1962, N 5, p. 187—202.

407. Duménil G. La religion romaine archaïque.— Paris: Payot, 1966.— 492 p.

408. Duménil G. Mythe et Épopée.— Paris: Gallimard, 1968.— 653 p.

409. Durî N., Ghîfî J., Todorovî J.— In: Romaji preistoriske. Association des sociétés archéologiques de Yougoslavie. Bеоград, 1975, p. 145—149.

410. Evans A. J. The ring of Nestor.— JHS, Paris, 1925, 45, p. 41—66.

411. Farnell J. L. R. The cults of Greek states.— Oxford: Clarendon press, 1896—1909.— 1896, Vol. 2.— 560 p.; 1907, Vol. 4.— 457 p.; 1909, Vol. 5.— 495 p.

412. Frazer J. G. The Golden Bough.— In: The magic art and evolution of kings, 1922, vol. 2.

413. Frazer J. G. Kingship and the Gods.— Chicago: Univ. Chicago press, 1958.— 350 p.

414. Furtwängler A. Ares.— AL, 1886—1890, Bd. 1, S. 478—494.

415. Gelsau. Tabith.— In: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.— Stuttgart, 1932, Reihe 2, Bd. 2.

416. Gerret L. Anthropologie de la Grèce antique: Sur le symbolisme politique: le Foyer commun.— Paris: François Maspero, 1968, p. 382—402.

417. Ghahremani R. Iran.— London: Methuen, 1954.— 430 p.

418. Ghahremani R. Iran Protoiranien, Meder und Achämeniden.— München: Beck, 1964.— 452 S.

419. Ghadard A. Bronzes du Luristan.— Ars Asiatica, 1931, 17.

420. Ghadard A. L'Art de l'Iran.— Paris: Arthaud, 1962.— 521 p.

421. Gropp G. Die Funktion des Feuertempel der Zoroastrier.— AMI. Neue Folge, 1969, 2, S. 147—173.

422. 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.

423. Hancock F. Kaukasus-Luristan.— ESA Helsinki, 1934, 9, S. 47—112.

424. Harms J. Studies in the language of Iranian tribes in South Russia.— Acta orient. Acad. sci. hung., 1952, 1, p. 261—314.

425. Herzfeld E. Archeological history of Iran.— London: Oxford univ. press, 1935.— 412 p.

426. Hild J. A. Fortuna.— In: DS, 1899, vol. 3, 1, p. 1264—1277.

427. Hitler St. Das Löwentor von Mykene.— Antika Welt, Jahr. 4, H. 4, 2. S. 21—34.

428. James O. Myth and ritual in the ancient Near East.— London: Thames & Hudson, 1958.— 352 p.

429. Jettmar K. Indo-iranische Traditione bei Kafiren und Darden.— In: VII MKAOH. M.: Hayka, 1970, S. 78.

430. Jettmar K. Der Kermakos von Athen.— Antika Welt, 1975, Jahr. 4, H. 4, S. 2—20.

431. Kramers J. H. Iranian Fire-Worship.— In: Analecta Orientalia. Leiden: Brill, 1955, p. 342—363.

432. Künzler L. R. The cults of Greek states.— Oxford: Clarendon press, 1896—1909.— 1896, Vol. 2.— 560 p.; 1907, Vol. 4.— 457 p.; 1909, Vol. 5.— 495 p.

433. Frazer J. G. The Golden Bough.— In: The magic art and evolution of kings, 1922, vol. 2.

434. Frazer J. G. Kingship and the Gods.— Chicago: Univ. Chicago press, 1958.— 350 p.

435. Furtwängler A. Ares.— AL, 1886—1890, Bd. 1, S. 478—494.

436. Gelsau. Tabith.— In: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.— Stuttgart, 1932, Reihe 2, Bd. 2.

437. Gerret L. Anthropologie de la Grèce antique: Sur le symbolisme politique: le Foyer commun.— Paris: François Maspero, 1968, p. 382—402.

438. Ghahremani R. Iran.— London: Methuen, 1954.— 430 p.

439. Ghahremani R. Iran Protoiranien, Meder und Achämeniden.— München: Beck, 1964.— 452 S.

440. Ghadard A. Bronzes du Luristan.— Ars Asiatica, 1931, 17.

480. Кувшинов А. И. и др. Отчет о работе Харьковской археологической экспедиции в 1974 г.— НА ИА АН УССР, № 1974/8.

481. Отроченко В. В. Отчет о работе Запорожской экспедиции в 1976 г.— НА ИА АН УССР, № 1976/6.

482. Пришляков О. Я., Зарыская Н. П., Пришляков А. И. Отчет о раскопках кургана Дуторья Могилы.— НА ИА АН УССР, № 1971/6.

483. Теренкожин А. И. Отчет о раскопках Средне-Днепровской археологической экспедиции.— НА ИА АН УССР, № 1963/8.

484. Чернышова Е. В., Ефремова Т. Я. и др. Отчет о работе Верхне-Тарасовской экспедиции в 1973 г.— НА ИА АН УССР, № 1973/12.

485. Шоломашвили О. Г. Отчет о работе Ингульской экспедиции за 1973 г.— НА ИА АН УССР, № 1973/8.

486. Шоломашвили О. Г. Отчет о работе Ингульской экспедиции за 1975 г.— НА ИА АН УССР, № 1975/3.

**СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ**

АЛЮР — Археологическая летопись Южной России. Киев.

АНМ — Археологические исследования в Молдавии, Кавказе.

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. Сиб.

ДГС — Древности Геродотовой Скифии. Сиб.

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения. Сиб.

ЗВРОАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Сиб.

ЗОАО — Записки Одесского археологического общества.

ЗООИД — Записки Одесского общества истории и древностей.

ЗОРСА — Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. Сиб.

ЗРАО — Записки Отделения русской и славянской археологии. Сиб.

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. Дзунджикау.

КЕН — 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.

МАК — Материалы по археологии Кавказа. Сиб.

МАР — Материалы по археологии России. Сиб.

МАСП — Материалы по археологии Северного Причерноморья. Одесса.

МАЭ — Музей антропологии и этнографии.

МИА — Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л.

МКВ — Международный конгресс востоковедов.

НАА — Народы Азии и Африки. М.

НА ИА АН УССР — Научный архив Института археологии АН УССР. Киев.

ОАК — Отчет археологической комиссии. Сиб.

СА — Советская археология. М.

САИ — Свод археологических источников. М.

СГЭ — Сообщения Государственного Эрмитажа. Л.

СХМ — Сообщения Херсонесского музея. Симферополь.

СЭ — Советская этнография. М.

ТЭС — Труды по знаковым 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 Государственного Эрмитажа. Л.

Учен. зап. ЛГУ — Ученые записки Ленинградского государственного университета. Л.

Учен. зап. ТГУ — Ученые записки Тартуского государственного университета.

AA — Archaeologischer Anzeiger. Berlin.

AJA — American Journal of Archaeology.

AL — Roscher W. H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig: Druc und Verlag von B. G. Teubner.

AM — Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts Athenische Abteilung.

DS — Darnberg Ch., Saglio E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines. Paris: Librairie Hachette e Cie.

ESA — Eurasia Septentrionalis Antiqua. Helsinki.

IG — Inscriptiones Graecae.

JA — Journal Asiatique. Paris.

JDI — Jahrbuch des deutscher archäologischen Instituts.

JHS — Journal of Hellenic Studies.

MVAG — Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft. Leipzig.

RA — Revue archéologique. Paris.

WZKM — Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands. Wien.

**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 АНТРОПОМОРФНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ. ЗВЕРИНЫЙ СТИЛЬ И ПРОБЛЕМА АНТРОПОМОРФИЗАЦИИ СКИФСКОГО ИСКУССТВА 77

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 119

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ 121

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 136

Светлана Сергеевна Бессопова  
**РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФО**

*Утверждено к печати  
Ученым советом  
Института археологии  
АН УССР*

Редактор  
**Т. Н. ТЕДИЖЕНКО**  
Оформление художника  
**Г. М. БАЛЮНА**  
Художественный редактор  
**С. И. КИВИКА**  
Техническое редактирование  
**Г. Р. БОДНЕР, В. А. КРАСНОВА**  
Корректоры  
**И. В. ТОЧАНЕНКО, Л. В. МАЛЮТА**

Информ. бланк № 5052.  
Сдано в набор 19.01.82. Подп. и печ. 09.02.82.  
БФ 00823. Формат 70×90. Бум. тип. № 1. Объем  
нов. тираж: Бум. печ. 358 экз. л. 10,24. Усл. экз. 10,77. Уч.-изд. л. 11,84. Тираж 3530 экз. Зап. 3-86.  
Цена 1 руб. 70 коп.  
Издательство «Наукова думка», 252601, Киев, ГСП  
Киевщина, 2.  
Отпечатано с матриц книжной фабрики им.  
М. В. Фрунзе из книжной фабрики «Коммунист»  
310012, Харьков-15, Зиньковский, 11.

Гр. 70 к.

### РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ

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

свидетельств. Скифская религия рассматривается в комплексе, включая мифологию, пантеон, конкретные формы религии, семантику культовых идолов, культовых 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 процессов. 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

