

Дмитрий Сергеевич Раевский

Мир скифской культуры

предоставлено правообладателями

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=180739

Д. Раевский «Мир скифской культуры», серия «Studia historica»: Языки славянских культур;

Москва; 2006

ISBN 5-1727-9968, 5-9551-0152-7

Аннотация

На основе изучения изобразительных памятников и сюжетов скифского фольклора, сохранных античными авторами, в работе исследуются представления о мироздании, присущие скифским племенам Северного Причерноморья I тысячелетия до н.э. В результате мировосприятие скифов реконструируется как живая и целостная система.

В томе представлены две главные монографии автора – «Очерки идеологии скифосакских племен» (1977) и «Модель мира скифской культуры» (1985) – с авторскими редакционными поправками.

Книга предназначена как для специалистов в области скифской и античной культуры, археологии и мифологии, так и для широкого читателя, интересующегося прошлым России и научными методами его воссоздания.

В оформлении переплета использовано: на первом плане – скифский ритон в виде лошади из кургана у хутора Уляп (IV в. до н.э.), на втором плане – гребень из кургана Солоха (IV в. до н.э.).

Содержание

Предисловие	4
Очерки идеологии скифо-сакских племен	9
Введение [4]	10
Глава I. Скифская генеалогическая легенда	22
Дополнение I. Таргитай и Траетаона	72
Глава II. «Гестия, царица скифов»	77
Дополнение II. Скифский религиозный праздник и судьба Колаксия	95
Глава III. К реконструкции скифо-сакской религиозно- мифологической системы	102
1. О скифской модели мира	102
Конец ознакомительного фрагмента.	103

Дмитрий Раевский

Мир скифской культуры

Предисловие

В. Я. Петрухин, М. Н. Погребова

Скифский мир и скифский миф

В предлагаемом читателю томе избранных работ Д. С. Раевского (1941 – 2004), выдающегося отечественного археолога, историка и культуролога, помещены тексты двух книг по истории скифской культуры: «Очерки идеологии скифо-сакских племен» (1977) и «Модель мира скифской культуры» (1985). Эти книги, ставшие событием в отечественной и мировой науке, вызвавшие живой отклик ведущих культурологов – Жоржа Дюмезиля, Брюса Линкольна, Ивана Маразова и др., давно превратились в библиографическую редкость. Между тем историческая актуальность этих книг в нынешней ситуации возрастает, ибо актуальным остается обращение к истокам, к пониманию «предыстории» отечества и культурных ценностей, оставшихся от этого предысторического периода.

Культура скифского мира в самом широком смысле не была для Раевского «внешним» объектом «музейного» любования: автор «Модели мира скифской культуры» стремится раскрыть внутренние механизмы ее функционирования. В этом стремлении у Раевского есть самый знаменитый «соавтор» – отец истории Геродот. Для греческого историка интерес к варварскому миру означал преодоление известного античного стереотипа: ведь для Геродота деяния варваров были не менее достойны памяти потомков, чем деяния эллинов. Потребность в понимании «иной» варварской культуры воплощала «прорыв» во всемирную историю: мировосприятие переставало быть эгоцентричным, и понимание «иных» народов позволяло уяснить реальное место собственного народа во всеобщей истории.

«История» Геродота и, благодаря ей, скифская история стали восприниматься в преднаучную позднесредневековую эпоху историографии и в «романтический» период развития исторической науки как «предыстория» восточных славян: «эгоцентричный» взгляд (во многом не преодоленный до сих пор) усматривал в скифах прямых предков восточных славян (равно как в кельтах, сарматах, фракийцах и иллирийцах – предков славян на Балканах и в Центральной Европе). Можно заметить, что тот же «эгоцентричный» взгляд, подпитанный, во многом, рационалистскими и позитивистскими тенденциями в науке нового времени, был свойствен традиционному подходу к скифской культуре. Так, сцены на драгоценных сосудах, изготовленных по заказу скифских царей греческими мастерами, были абсолютно «понятны» для этого взгляда и получили наименование «сцен скифского быта», так как передавали, казалось бы, обычные занятия скифов – скотоводство, натягивание тетивы лука, помощь раненому товарищу и т. п. Вопрос о том, почему эти жанровые сцены изображались на драгоценных сосудах и других предметах царского «быта», помещенных отнюдь не в «бытовой», а в ритуальный контекст монументальных усыпальниц – царских курганов, казался не относящимся к содержанию самих «сцен».

Столь же «очевидными» по значению казались и мотивы скифского звериного стиля: правда, здесь предполагался «магический» перенос свойств животного на «носителя» звериных изображений – быстрота бегущего оленя, сила терзающего хищника и т. п. Подобный подход к проблеме содержания «звериного стиля» напоминает детские вопросы Красной Шапочки переодетому Волку.

Проблемы содержания скифской культуры были по-новому поставлены в работах Д. С. Раевского. Наметить их решение можно лишь в том случае, если не рассматривать изолированно отдельные мотивы и сюжеты, а подходить к памятникам скифской культуры, будь то сложное ритуальное сооружение, звериный стиль или «скифский рассказ» Геродота (передающий самоописание скифов)¹, как к разным «кодам» единой культурной системы, имеющей единый смысл. Без этого единого смысла не только сами скифы не могли бы понять друг друга: их не поняли бы и эллины – ни Геродот, ни греческие мастера, выполнявшие заказы скифских царей. Этот смысл был явлен скифам (как и всяким носителям архаической культуры) в мифологии, которую и восстанавливает в своих работах Раевский². Археология перестает быть немой, она обретает язык в его работах.

Реконструкция «скифского мифа» имеет отнюдь не праздный интерес для современной культуры. Потребность в этом понимании именно «иного», которое не воспринималось бы как «чужое» и «чуждое», а, значит, ненужное и даже враждебное, как никогда актуальна для этой культуры. Отсюда – интерес европейской культуры XX в. к «третьему миру» и архаическому мифу, во многом сменивший традиционный с эпохи Возрождения интерес к античности: этот интерес был явлен и объяснен одним из пророков современной европейской культуры – Клодом Леви-Стросом. Для русской (и шире – восточнославянской) культуры, по словам Д. С. Лихачева, был свойствен интерес к «своей античности» – древней Киевской Руси; специфика этой древнерусской «античности», однако, и заключалась в том, что она была и остается «своей»; отношение к «чужому», «иному» – одна из самых сложных культурных проблем нынешней России. Между тем, у России была «иная» античность – античность в подлинном культурно-историческом смысле этого понятия. Эллины и скифы в Северном Причерноморье дали первый исторический образец понимания «иного» – культурного взаимопонимания, тот образец, который обогатил мировую культуру шедеврами скифского звериного стиля и греческой торевтики. В этом отношении античная эпоха и на юге Восточной Европы дает определенные основания для исторического оптимизма.

Исследования Д. С. Раевского отличает строгая и продуманная методика, что особенно важно, так как при обращении к вопросам семантики древнего искусства авторы нередко дают простор фантазии, приводящий к выводам, часто интересным, но по существу бездоказательным. В работах, посвященных скифской мифологии, Д. С. Раевский широко использовал и общие труды по первобытным религиям и фольклору, и письменные источники, и данные скифской материальной культуры, изученные со всей возможной полнотой. Обращаясь к применению этих разнородных материалов к изучаемому вопросу, автор применял общеприятный принцип соотношения общего, особенного и единичного. Под общим он понимал те общие черты в мифологии разных народов, которые необходимо учитывать, так как они вводят изучаемую культуру в контекст мировых систем, особенное, по его мнению, составляют черты, присущие только группе родственных или типологически близких культур, и наконец единичное объединяет элементы, присущие только изучаемой культуре, составляющие ее специфику. Как показал Д. С. Раевский, только сочетание этих подходов может привести к обоснованным выводам о мифологии бесписьменных народов. Большое внимание в своих исследованиях автор уделил именно особенному, то есть индоиранским корням скифской культуры. Ираноязычность скифов была обоснована многими исследователями, но для понимания специфики скифской культуры этот материал привлекался недо-

¹ Д. С. Раевский задумал книгу о Геродотовой Скифии, которую предполагал озаглавить цитатой из Геродота – «Так говорили сами скифы», но этот и многие другие замыслы ему не довелось осуществить. Среди неосуществленного нельзя не вспомнить предполагавшийся коллективный труд по сравнительно-историческому анализу разновременных «варварских» обществ «Скифы, фракийцы и Русь» (в нем предполагалось участие ближайших сотрудников Д. С. Раевского – болгарского филолога И. Маразова и русиста В. Петрухина).

² См., в частности, из последних книг *Raevskiy D. Scythian mythology* Sofia 1993

статочны, хотя были и исключения, как, например, работы Е. Е. Кузьминой. Д. С. Раевский подчеркивал то значение, которое имеет общеиранский и даже общеарийский мифологический пласт для реконструкции скифской мифологии. По его вполне обоснованному мнению, «степные иранцы» менее других ираноязычных народов подверглись влиянию индoкультурной среды, поэтому именно у них можно ожидать сохранения ряда архаических черт, близких к общеиранским и общеарийским. Отсюда особое внимание, уделяемое автором Ригведе, Авесте и поздним иранским литературным памятникам, сохранившим мотивы раннеиранских мифов. Это позволило ему расшифровать целый ряд образов скифского изобразительного искусства и некоторых сведений античных авторов как элементов скифской мифологии. Опираясь на общеиранское и арийское наследие, автор смог убедительно истолковать в мифологическом ключе такие детали в донесенных античными авторами рассказах о скифах, которые исследователи, как правило, склонны были рассматривать как этнографические мотивы. Так, например, Д. С. Раевский продемонстрировал, что упоминание о плуге в первой генеалогической скифской легенде, рассказанной Геродотом, не может служить указанием на хозяйство племен, в среде которых возникла легенда, так как в данном случае плуг нужно рассматривать как общеиранский священный богоданный атрибут, представление о котором появилось значительно раньше перехода части скифов к кочевому образу жизни. Обращение к иранским литературным памятникам помогло автору объяснить особенности скифской изобразительной традиции в передаче лука сыну отцом, а не матерью, в чем многие исследователи видели вопиющее противоречие рассказу Геродота и соответственно толкованию изображений на сосудах, предложенному Д. С. Раевским. Изучение иранской и индоиранской традиций помогло истолковать значение таких образов скифского изобразительного искусства как водоплавающая птица и заяц, определить значение фигуры Таргитая в скифской модели мира, найти истоки представлений о четырехугольной конфигурации страны скифов, о Гестии / Табити и др.

Человек, широко эрудированный, Дмитрий Сергеевич с глубоким вниманием относился к трудам своих предшественников, учитывал те выводы, которые считал правильными, но в большинстве случаев шел дальше, развивая и продолжая их. Основываясь на обоснованных им особенностях скифской мифологической системы, автор смог достаточно убедительно восстановить и то, что, казалось, было навеки утрачено, а именно элементы скифского повествовательного фольклора. Они извлечены им из описаний Геродотом таких сугубо исторических событий как скифо-персидская война или гибель царя Скила, или из «этнографического» рассказа о процедуре погребения скифских царей. Как отмечал сам автор, работа эта может и должна быть продолжена, но поколениям последующих исследователей указан путь, несомненно приносящий плодотворные результаты.

Подчеркивая значение мифологии как инструмента познания внешнего мира в древности и, в частности в скифском обществе, Д. С. Раевский показал, что ее тщательный анализ позволяет осветить и некоторые аспекты социальной и идеологической идеологии скифов и даже отдельные эпизоды их истории. Так, при решении дискуссионного в настоящее время вопроса о соотношении скифов и киммерийцев, соображения, приведенные Д. С. Раевским, заслуживают, как представляется, самого пристального внимания.

Обращаясь к толкованию скифского изобразительного искусства как одного из источников для воссоздания мифологии автор особое внимание уделил образам животных – скифскому звериному стилю, одной из важнейших составляющих искусства этого народа. Д. С. Раевский исходил из того положения, что отдельно рассматриваемые эти изображения не могут быть источником информации о свойственной их создателям идеологии или, во всяком случае, представляют возможности для обоснования самых разных толкований. Расшифровке семантики памятников звериного стиля, по мнению Д. С. Раевского, должна предшествовать реконструкция мифологии, основанная на других, более внятных источниках,

каковая реконструкция и была им блестяще проведена. Но и памятники звериного стиля привлекаются автором не как иллюстрации уже сформулированных положений. Он проводит их тщательное комплексное и независимое изучение, что и позволило обосновать тезис о прямой связи изображений животных в скифском искусстве с мифологической моделью мира у этого народа. Важным выводом из проведенного анализа стало утверждение автора, что изображение животного в скифском искусстве надо рассматривать не как конкретное воплощение того или иного божества, а лишь как его знак. Именно эта знаковая основа звериного стиля, зоологический код, принятый для обозначения достаточно сложных и отвлеченных понятий и составляет, согласно Д. С. Раевскому, сущность скифского звериного стиля. Как в публикуемых книгах, так и в последовавших за ними трудах исследователь специально останавливался на причинах избрания скифами для отображения мифологической картины мира именно зоологического кода, на времени и условиях его формирования. Этот вопрос находится в тесной связи с проблемой происхождения скифского звериного стиля, являющейся сейчас предметом острых дискуссий. Д. С. Раевский был последовательным сторонником гипотезы, согласно которой этот стиль является новообразованием, при создании которого использовались некоторые мотивы переднеазиатского искусства, но при полном их переосмыслении в контексте собственной мифологии и стилистической переработке. Зарождение звериного стиля относится, в соответствии с указанной гипотезой, к периоду переднеазиатских походов скифов, когда социальная эволюция скифского общества вызвала потребность в системе знаков для выражения мифологической картины мира, важнейшей для этого общества. В то же время Д. С. Раевский отмечал и значение тотемизма как гносеологической основы формирующегося скифского искусства.

В последние годы жизни Д. С. Раевский выдвинул новую и чрезвычайно интересную гипотезу о формировании стилистических особенностей изображений животных скифскими мастерами как о результате применения к изобразительному искусству приемов поэтики, ранее наработанных арийским миром в вербальном творчестве. Обоснование этой гипотезы изложено в опубликованных еще при жизни автора статьях и в готовящейся к печати коллективной монографии, посвященной значению общеарийского наследия в изучении культуры скифов. Вообще работам Д. С. Раевского в высшей степени присуще сочетание нового неожиданного взгляда на знакомые всем памятники тщательного, всестороннего их изучения.

Конечно, проблемами скифской мифологии занимались и занимаются многие исследователи. Среди современных авторов в первую очередь надо отметить труды Е. Е. Кузьминой³, Э. А. Грантовского и Г. М. Бонгард-Левина, С. С. Бессоновой, разработавших ряд чрезвычайно интересных проблем. Однако, как уже отмечалось, именно Д. С. Раевскому удалось восстановить целостную и непротиворечивую систему идеологических представлений скифов, в которую органично укладываются данные разнообразных и разноприродных источников, скрупулезно изученных им. Объединенные в данной монографии книги не только не потеряли своего значения, но остаются важнейшими трудами как по собственно скифской мифологии, так и по методике изучения идеологических представлений народов древности.

Два издания выдержало подготовленное Д. С. Раевским (совместно с В. Я. Петрухиным) пособие для студентов: «Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье» (М., 1998, 2004).

³ Напр.: Кузьмина Е. Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев, М, 2002

Литература о Д. С. Раевском

- 1 МИФ 7 на акад Дмитри Сергеевич Раевски София, 2001 (вступительные статьи В. Петрухина, М. Погребовой, И. Маразова)
- 2 Вестник древней Истории 2004 № 4 С 227
- 3 Российская археология 2004 № 4 С 187
- 4 «Восток» / Orient 2004 5 С 211 – 215
- 5 Ирано-Славика 2004 №3 – 4 С 82 – 86

Очерки идеологии скифо-сакских племен Опыт реконструкции скифской мифологии

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

Введение ⁴

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

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

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

В каких же памятниках наиболее полно отразились религиозно-мифологические представления интересующих нас народов? Если оставить в стороне погребальные комплексы, достаточно широко исследованные на всем пространстве степного пояса, но отражающие в основном лишь одну, причем специфическую, сторону этих представлений – заупокойный культ, то наибольшее значение в интересующем нас плане имеют, бесспорно, произведения религиозного искусства. Среди них первое место как по количеству находок, так и по богатству заключенной в них информации занимают памятники так называемого звериного стиля. При наличии определенных локальных различий стиль этот как специфическое художественное и идеологическое явление представлен с большей или меньшей полнотой во всех частях евразийского степного пояса. Однородный характер мотивов и строгая каноничность композиций свидетельствуют об определенном единстве его символического

⁴ Публикуется по: Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: Наука; Гл. ред. вост. лит., 1977.

языка по всему ареалу, о строго фиксированном значении каждого мотива, равно как и о его сакральном характере [см.: Артамонов 1968: 45]. Широкое распространение звериного стиля и его неоспоримые художественные достоинства уже в течение многих лет привлекают к нему внимание исследователей. Однако в обширной литературе, ему посвященной, попытки выяснения его семантики и реконструкции стоящих за ним представлений занимают весьма скромное место, уступая первенство проблемам формирования, хронологии, стилистического анализа ⁵. В тех же случаях, когда авторы обращаются к интерпретации семантики звериного стиля, предлагаемые толкования весьма существенно разнятся между собой. Не претендуя на сколько-нибудь полное изложение историографии вопроса, приведу несколько примеров, чтобы продемонстрировать диапазон существующих трактовок.

Золтан Такац в статье, помещенной в фундаментальной «Энциклопедии мирового искусства», пишет: «Памятники искусства кочевников имеют магический и тотемистический характер, причем магия связана преимущественно с охотничьей деятельностью» [Takats 1961: 722]. Таким образом, он считает общество евразийских кочевников достаточно примитивным, базирующимся на охотничьем хозяйстве, а свойственную искусству этого общества зооморфную символику связывает исключительно с тотемизмом и промысловой магией.

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

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

Приведенных примеров достаточно, чтобы увидеть, сколь широк диапазон толкований звериного стиля. Различия проявляются как в оценке уровня социально-экономического развития его носителей, так и в понимании значения его образов, в решении вопроса о степени сложности стоящих за ними религиозных представлений. Иными словами, если рассматри-

⁵ Это отразилось, в частности, в программе III Всесоюзной конференции по вопросам скифо-сарматской археологии (Москва, декабрь 1972 г.), специально посвященной звериному стилю евразийских степей. Семантика этого стиля затрагивалась на конференции лишь в нескольких докладах, да и то в незначительной степени.

вать памятники евразийского звериного стиля как определенный текст (в семиотическом значении этого термина), то расхождения между приведенными интерпретациями состоят и в понимании строя языка этого текста, и в приписывании ему различного содержания.

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

Семиотика знает типы знаков, существенно различные с точки зрения их отношения к означаемым предметам или явлениям. Между предметом, выбранным в качестве знака, и стоящим за ним означаемым может наблюдаться фактическое сходство (иконические знаки) или действительно существующая в природе связь (знаки-индексы). Но существует еще категория знаков-символов, лишенных такой реальной связи с означаемым. «Знак-символ является знаком объекта “на основании соглашения”... Связь между чувственно воспринимаемым *означающим* символа и мысленно постигаемым (переводимым) *означаемым* этого символа основана на согласованной, заученной, привычной ассоциации» [Якобсон 1972: 83]. Простейшим примером знака-символа может служить любая буква алфавита ⁶.

В чтении текстов звериного стиля И. В. Яценко или Е. Е. Кузьминой априорно предполагается употребление только знаков одного из двух первых типов, т. е. выбирается один из возможных кодов, причем этот выбор ничем, кроме гипотезы того или иного автора о значении композиций звериного стиля, не мотивирован. На основании произвольно избранного кода ведется затем чтение всего текста, т. е. толкуется смысл зооморфных композиций, реконструируется характер всей стоящей за ними системы представлений и т. д. ⁷

В принципе образы звериного стиля могут, конечно, отражать в корне различные религиозные концепции. Каждая из изложенных выше гипотез реконструирует теоретически мыслимую ситуацию. Слабость этих гипотез состоит не в их заведомой ошибочности, а в *произвольности выбора*, в том, что они исходят из *произвольно избранного кода*. Так, изображение того или иного органа животного в характерных для звериного стиля композициях в равной степени может являться знаком функции этого органа (И. В. Яценко), знаком образа самого животного (Е. Е. Кузьмина), но может и означать предмет или понятие, не имеющие ни малейшей связи или сходства с образом, выступающим в роли их знака. В качестве примера последнего понимания зооморфных мотивов можно привести характерное для ведической литературы представление о зооморфной символике космоса, когда различные части тела жертвенного животного и функции его организма символизируют различные части мироздания («Брихадараньяка-упанишада, I, 1») ⁸.

⁶ «Знак может быть похож на обозначенный им предмет (как, например, египетские иероглифы-пиктограммы слов “солнце”, “человек”), но может быть и совершенно на него непохожим (как, например, буквы Б и В в кириллице, которые не имеют никакого сходства ни с соответствующими фонемами, ни со схемой положения органов речи)» [Нарский 1969: 42].

⁷ Простейший пример применения к одному и тому же тексту различных кодов являет чеховская «френиска» – чтение русского слова «чепуха» на основе латинского алфавита (А. П. Чехов, «Три сестры», акт IV). Здесь текст читается на основе не того кода, который использовался при его составлении, а иного, произвольно выбранного.

⁸ «Утренняя заря – это поистине голова жертвенного коня, солнце – глаз, ветер – дыхание, рот – огонь Вайшванара, год – туловище жертвенного коня, небо – хребет, воздушное пространство – живот, земля – копыта, страны света – бока, промежуточные страны света – ребра, времена года – члены, месяцы и полумесяцы – суставы, дни и ночи – ноги, звезды – кости, облака – плоть, песок – пища в желудке, реки – жилы, горы – печень и легкие, растения и деревья – волосы,

Какое из толкований наиболее соответствует представлениям, нашедшим отражение в памятниках евразийского звериного стиля? Мы не сможем ответить на этот вопрос, опираясь в своей интерпретации лишь на сами эти памятники, без привлечения информации, внешней по отношению к исследуемой категории источников [см.: Топольский 1973]. Эта внешняя информация должна, с одной стороны, обосновать историческую правомочность той или иной интерпретации системы представлений, свойственной населению евразийских степей⁹, а с другой – послужить средством для выяснения кода, которым пользовались создатели памятников звериного стиля. Лишь выяснение этого кода может превратить такие памятники в поддающийся прочтению текст, в источник информации для дальнейшей реконструкции стоящих за ними представлений. Исходным же материалом для такой реконструкции они служить не могут, так как сами нуждаются в предварительном обосновании правомочности того или иного их прочтения. Иными словами, не звериный стиль на данном этапе может служить источником информации о свойствах его носителям представлений, а реконструкция этих представлений позволит со временем расшифровать семантику его памятников.

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

В этих условиях особое внимание должно быть обращено на Европейскую Скифию¹⁰. Будучи неотъемлемой частью евразийского степного пояса и являясь одним из районов, где звериный стиль имел весьма широкое распространение, она в то же время обладала определенной спецификой. На протяжении столетий Скифия жила в теснейшем контакте с миром античных государств Черноморского побережья, вследствие чего жизнь скифов нашла в античных источниках более полное отражение, чем жизнь других народов – носителей культур «скифского типа». Интерес античного мира к аборигенам припонтских степей отразился в большом количестве исторических, этнографических и географических сведений о

восходящее (солнце) – передняя часть, заходящее – задняя часть» («Брихадараньяка-упанишада», I, 1 – цит. по: [ДФ 1972: 138]).

⁹ Привлечение данных об уровне социально-экономического развития населения евразийских степей в интересующую нас эпоху обнаруживает, в частности, неправомочность толкования звериного стиля 3. Такацем. Достаточно высокая степень развития производящего хозяйства у этих народов опровергает возможность толкования их религиозных представлений как «связанных преимущественно с охотничьей деятельностью».

¹⁰ Необходимо разъяснить употребление в данной работе этнических терминов «скифы» и «саки». Кроме специально оговоренных и обозначенных кавычками случаев, этноним «скифы» я вслед за Б. Н. Граковым и исследователями его школы употребляю для обозначения единых этнически и политически восточно-иранских племен, обитавших в степях Северного Причерноморья между Дунаем и Доном. Такое конкретное значение этого термина следует строго отличать от встречающегося в источниках его расширительного толкования, включающего в число скифов ряд других народов, как родственного населению припонтских степей, так и иноэтничных, но близких им по культуре и образу жизни [Граков 1947]. Что касается термина «саки», то представляется вполне обоснованным мнение, что он в источниках также употреблялся в двух основных значениях – конкретном этническом и расширительном [Пьянков 1968: 14 – 16]. Однако вопрос о том, какое содержание вкладывалось в этот термин в обоих случаях, еще весьма далек от разрешения. Высказывавшиеся на этот счет мнения, в частности гипотеза И. В. Пьянкова, вызывают серьезные возражения и вступают в противоречие с источниками, о чем придется говорить ниже. В литературе более распространено расширительное толкование этого этнонима, согласно которому в число саков включается население низовий Сырдарьи [Вишневская 1973], Памира [Литвинский 1972], Семиречья [Акишев, Кушаев 1963] и т. д. Именно в таком значении используется этот термин в данной работе, хотя следует оговорить условный его характер. Анализ материала будет в дальнейшем способствовать уточнению конкретного содержания этого этнонима. В том аспекте, который связан с тематикой данной работы, мне предстоит вернуться к этому вопросу ниже (см. с. 176 сл.).

Скифии и ее обитателях, сохранных в произведениях греческой и римской литературы. Разумеется, эти сведения не могут дать полного представления о жизни причерноморских народов. Они предельно фрагментарны, подбор их в значительной степени случаен. Фрагментарность эта усугубляется тем, что большая часть написанного древними авторами о скифах утрачена. Однако при том, что о других обитателях степного пояса мы не имеем и столь кратких сведений, сохранившиеся данные приобретают характер важнейшего исторического источника. Сказанное в полной мере относится и к сведениям о скифской мифологии и религии. Они, естественно, не отражают всей системы религиозно-мифологических представлений, свойственной скифам, но в известной степени приподнимают ту плотную завесу, которой эти представления окружены.

В довольно обширном арсенале «скифских сюжетов» античной литературы можно выделить только два сколько-нибудь развернуто освещенных мифологических мотива. Это, во-первых, сохранный различными авторами в нескольких вариантах так называемая легенда о происхождении скифов и, во-вторых, данные Геродота о скифском пантеоне. Оба фрагмента неоднократно служили предметом изучения. Однако представляется, что достигнутые в этом направлении результаты могут быть существенно дополнены, особенно если рассматривать названные пассажи в неразрывной связи с данными других источников, о которых речь пойдет ниже. При таком подходе выявляется семантическое единство этих сюжетов с другими, более отрывочными свидетельствами древних авторов, также касающимися скифской мифологии, но вне комплексного анализа представляющими весьма малую информативную ценность. Комплексный подход позволяет выявить в античной традиции о скифах и некоторые дополнительные сведения, которые на первый взгляд имеют характер бытовых или исторических штрихов, но при более внимательном изучении оказываются также связанными с мифологией. Наличие таких мифологических по происхождению, но реальных по внешнему облику деталей в рассказах античных авторов о Скифии часто недооценивается. Между тем по вполне понятным причинам подобные мотивы должны быть весьма многочисленными. Так как мифология пронизывала все сферы общественного сознания скифского общества и являлась своего рода инструментом познания внешнего мира, многие детали этого мира воспринимались сквозь мифологическую призму и именно в таком деформированном виде описывались античным авторам их скифскими информаторами. В мифологические одежды облекались данные различного характера: социальные, этнографические, географические (о последних см., например: [Бонгард-Левин, Грантовский 1974: 31 – 32, 56 сл.]).

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

оценке характера их содержания еще далеко не достигнуто, и тем более не предпринята конкретная интерпретация большинства из них.

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

Наглядным примером указанного толкования может служить интерпретация изображения на известном электровом сосуде из кургана Куль-оба (рис. 3). Наиболее широко принята его трактовка как памятника бытового жанра [см.: ВИИ 1956: 357 – 358; Блаватский 1947: 71]. Существует и иное, меморативное толкование сюжета куль-обского изображения, объясняющее его как воспроизведение сцен из жизни самого царя, похороненного в этом кургане. Основанием для такой интерпретации послужило... наличие в черепе царя большого зуба, «расположенного как раз в том месте, где манипулирует лекарь, изображенный на электровой вазе» [см.: Брашинский 1967: 36 – 37; Рохлин 1965: 248 – 250]. Возникает естественный вопрос: неужели в жизни скифского царя не нашлось события, более достойного воплощения в золоте, чем пережитая им зубная боль, и какими критериями руководствовались мастера при выборе сюжетов для украшения культовых предметов? К тому же большой зуб у погребенного в Куль-обе человека находился справа, тогда как лекарь «манипулирует» в левой части челюсти [Рохлин 1965: 250].

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

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

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

Поэтому представляется, что жанровая сцена в современном понимании, воспроизведение какого-либо события, не отражающего основные концепции миропонимания и поэтому «лишенного реальности», не может явиться объектом архаического искусства¹¹. Содержанием архаического искусства на протяжении длительного времени остается лишь репертуар мифологических событий или ритуальных действий, т. е. тех, которые обладают периодической повторяемостью. Что касается меморативных сюжетов, то, разумеется, не приходится отрицать существования их уже на этом раннем этапе. Однако их репертуар достаточно ограничен. Воплощаются обычно события, имеющие максимальную *общесоциальную значимость*, например, военные победы, коронационные торжества и т. д. К тому же изображаемые события связаны с деятельностью царя – личности, персонифицирующей в своем лице весь коллектив, социальная организация которого осмыслится как модель универсального миропорядка. Царь есть фигура, наделенная космологическими функциями, поэтому его деяния есть в конечном счете то же традиционное сакральное действо, а не бытовое поведение [Топоров 1973: 115]. Но «сцены из скифской жизни» зачастую весьма далеки от воплощения подобных общезначимых событий: достаточно вспомнить, например,

¹¹ По этой же причине архаическое искусство не знает портрета в современном его понимании, т. е. стремления воплотить индивидуальность. Если мы находим в древних памятниках изображения конкретных, реально существовавших лиц, то их связь с объектом выражается не в воплощении индивидуальных черт, характеризующих реальный образ, а через воспроизведение определенной суммы признаков, характеризующих социальный статус изображаемого персонажа, т. е. *его место в организованном мире*. Лишь в рамках этой системы вводятся элементы, отличающие конкретного индивида от ряда персонажей, тождественных ему с точки зрения положения в миропорядке.

содержание того же изображения на куль-обской вазе, конкретность, «нетипичность» которого отмечалась еще Б. Н. Граковым. Воплощение этого сюжета может быть поэтому объяснено лишь его мифологическим происхождением.

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

Сказанное заставляет трактовать все без исключения «сцены из жизни скифов» как воплощения определенных мифических сюжетов и, следовательно, как ценнейший источник для реконструкции скифского мифологического комплекса. В ряде случаев, как мы увидим ниже, удастся уловить прямое соответствие между их содержанием и известными из античной традиции мотивами скифских сказаний; в других случаях, когда такой близости нет, эти изображения расширяют известный нам репертуар скифских мифов.

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

Вопрос о причине распространения в искусстве Европейской Скифии на определенном этапе ее истории антропоморфных мотивов достаточно сложен. Безусловно, значительную роль сыграло здесь прямое влияние античных культурных традиций. Однако, как отмечал уже Б. Н. Граков, воспринять это влияние Скифия смогла лишь вследствие того, что была подготовлена к этому собственной социальной эволюцией [Граков 1950: 7, 15 – 16]. Вопросы о соотношении собственно скифского и греческого моментов в процессе антропоморфизации скифского искусства я касаюсь в специальной работе [Раевский 1978].

Однако даже комплексный анализ данных античных письменных источников и изобразительных памятников не позволяет составить достаточно полное представление о репертуаре скифской мифологии и о характере скифских религиозных представлений. Естественно, что даже при толковании отдельных сюжетов, а тем более при попытках более или менее широкой реконструкции исследователям приходится обращаться к методу привлечения аналогий. Сам по себе этот метод не может вызвать возражений, но он таит в себе опасность необоснованно широких сближений, базирующихся лишь на типологическом сходстве разнотнических мифов и верований. Скифские мифические персонажи толковались на основе сопоставления или даже прямого отождествления с греческими, фракийскими, малоазий-

скими, сирийскими и многими другими. Недавно Л. А. Ельницкий [1970: 64] выступил с принципиальной защитой методической правомочности и результативности максимального расширения круга привлекаемых аналогий. Разумеется, определенные выводы о характере скифских верований, прежде всего об уровне их развития, такие сопоставления сделать позволяют¹². Однако наиболее достоверная реконструкция скифской мифологии возможна лишь при условии ограничения привлекаемых аналогий мифологическими системами народов, генетически близких скифам.

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

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

¹² Парадоксальные результаты получаются, однако, когда на основе этих сближений делаются выводы этноисторического характера. Так, Л. А. Ельницкий, предложив ряд сопоставлений скифских, фракийских и малоазийских теонимов, зачастую основанных лишь на сомнительных созвучиях, заключает эти построения выводом, что «тот географический ареал, который должен быть покрыт понятием “скифский” соответственно распространению имен этих божеств, не согласуется с представлениями самого Геродота». Казалось бы, естественно усомниться в правильности построений, приведших к такому выводу, но Л. А. Ельницкий предпочитает усомниться в точности сообщаемых Геродотом сведений и делает вывод: «Необходимо подчеркнуть искусственность понятия Скифии и скифских племен у Геродота» [Ельницкий 1960: 51, примеч. 32].

Материал для таких сопоставлений черпается в первую очередь, конечно, из Авесты как памятника, наиболее полно отразившего древнеиранские религиозные представления. Однако, поскольку сама Авеста все же сохранила эту древнюю иранскую мифологию достаточно фрагментарно, необходимо и правомочно привлечение и иных, более поздних иранских памятников, содержащих порой те мотивы раннеиранских мифов, которые не нашли отражения в сохранившихся частях Авесты: зороастрийских сочинений позднего времени, эпопеи Фирдоуси и т. д., т. е. всех тех источников, которые вообще привлекаются для реконструкции идеологических представлений древнеиранских народов¹³. Необходимо также привлечение индийских памятников, поскольку именно в них порой могут найти отражение те элементы, которые были свойственны не только обще-арийской или индоарийской, но и древнеиранской системе представлений, но не нашли отражения в сохранившихся иранских памятниках. Разумеется, чем генетически и хронологически ближе к скифам привлекаемый для сравнения материал, тем меньше элемент гипотетичности в предлагаемых на его основе реконструкциях. С увеличением генетического и хронологического расстояния гипотетичность реконструкции возрастает. Но в целом правомочность привлечения всего этого круга данных представляется несомненной. Эти данные не только облегчают толкование отдельных мотивов, но и проясняют их взаимосвязь.

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

1. *Сюжетные*
2. *Ситуационные*, близкие к первому виду, но менее развернутые и поэтому не тождественные ему.
3. *Атрибутивные*, т. е. связанные с присущими данным персонажам атрибутам.
4. *Иконические*, т. е. отражающие сходный облик персонажей.
5. *Ономастические*, наиболее отчетливо свидетельствующие о тождестве персонажей. В этой связи следует, однако, отметить справедливое замечание Т. Я. Елизаренковой, что имена большинства мифологических персонажей «являются описательными (собственно, эпитетами)», более или менее прочно закрепленными за ними. Поэтому отсутствие в разных традициях указаний на общее имя у сходных персонажей «не исключает существования возможного общего имени» и, следовательно, единства исходного образа [Елизаренкова 1972: 54, примеч. 137].
6. *Функционально-религиозные*, требующие весьма осторожного подхода ввиду распространенного в самых разных религиях функционального дублирования друг друга различными персонажами, вытекающего из многоярусности, гетерогенности любой религиозной системы.

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

Итак, для реконструкции скифских религиозно-мифологических представлений мы располагаем тремя группами источников: данными античных авторов, изобразительными

¹³ Результативность привлечения поздних источников для реконструкции раннеиранской системы представлений наглядно продемонстрирована, например, в книге Г. Бэйли [Bailey 1943].

памятниками и общеарийскими параллелями. Рассмотренные в неразрывном единстве, они корректируют друг друга, уточняют правомочность предлагаемых толкований. Исходным материалом в каждом случае должны, безусловно, служить источники двух первых групп, так как лишь при этом условии мы избежим риска растворить собственно скифскую мифологию в массе мотивов, свойственных различным индоиранским народам, лишить ее индивидуальности. Арийские аналогии лишь помогают «озвучить» скифский материал, но ни в коем случае не подменяют его.

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

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

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

Наконец, реконструкция системы религиозно-мифологических представлений, собственных скифам, может сыграть важную роль в выяснении семантики евразийского зве-

рино́го стиля, так как в данном случае наиболее вероятно получение данных, которые, как отмечалось выше, необходимы для постижения кода, свойственного памятникам этого стиля. Сочетание в рамках скифской культуры зооморфной символики звериного стиля и антропоморфной мифологии, реконструкции некоторых элементов которой посвящена настоящая работа, позволяет вплотную подойти к решению этого вопроса.

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

Заканчивая введение, я считаю приятным долгом поблагодарить всех, кто принял участие в обсуждении отдельных разделов данной работы или взял на себя труд прочитать ее в рукописи и сделать ряд весьма ценных замечаний. Особую признательность хочу выразить В. И. Абаеву, к ценным консультациям которого я, не будучи лингвистом, прибегал всякий раз, когда по ходу исследования требовалось привлечение лингвистических данных ¹⁴.

¹⁴ Когда эта работа была уже завершена, вышло в свет фундаментальное исследование А. М. Хазанова [1975], с которым я еще ранее благодаря любезности автора получил возможность ознакомиться в рукописи. В нем существенное место уделено ряду проблем, затрагиваемых также на этих страницах. С удовлетворением отметив совпадение ряда наших толкований, я лишь в ограниченном объеме смог включить в данную работу полемику с А. М. Хазановым по тем вопросам, где наши точки зрения различны.

Глава I. Скифская генеалогическая легенда

Скифская генеалогическая легенда ¹⁵ – единственный сюжет скифской мифологии, сохранившийся в виде более или менее развернутого связного повествования и даже в нескольких вариантах. Естественно поэтому, что она привлекала и продолжает привлекать внимание исследователей, как отечественных, так и зарубежных, и ей посвящена обширная литература. Однако довольно многочисленные толкования этой легенды, весьма близкие по методике подхода к материалу, зачастую являются взаимоисключающими по сути. Объясняется это прежде всего тем, что исследователи, как правило, сосредоточивали свое внимание на отдельных моментах повествования, преимущественно на тех, которые позволяли видеть в этой легенде источник по этнической или социальной истории скифов. При этом явно недостаточно внимания уделялось анализу легенды как источника *мифологического* ¹⁶, тогда как эта ее особенность требует принципиально иного подхода к ее анализу и толкованию, прежде всего исследования всех элементов повествования в их единстве, что я и попытаюсь сделать в этой главе. Однако для осуществления такого анализа представляется необходимым прежде всего систематизировать весь относящийся к легенде материал.

¹⁵ В литературе эта легенда наиболее часто именуется этногонической или легендой о происхождении скифов. В ряде опубликованных статей такого названия придерживался и я. В настоящее время, однако, это определение представляется мне не соответствующим характеру анализируемого предания. С одной стороны, исследования Ж. Дюмезиля, Э. А. Грантовского и других авторов показали, что заключительный мотив легенды не имеет этногонического смысла, а повествует о сложении социальной структуры скифского общества. С другой стороны, этиологическое содержание предания в целом, как я попытаюсь показать ниже, не ограничивается рассказом о происхождении скифов, а имеет значительно более универсальный характер. В то же время во всех версиях легенды ее содержание облечено в генеалогическую схему. Поэтому принятое в настоящей работе определение, уже употреблявшееся в советской литературе [см.: Петров, Макаревич 1963], вполне соответствует характеру материала и вместе с тем наиболее нейтрально по отношению к различным его толкованиям, исключает априорное предпочтение одного из них.

¹⁶ К сходному выводу пришел недавно А. М. Хазанов. Говоря о первой Геродотовой версии легенды, он объяснил слабость существующих ее интерпретаций тем, что «за основу брались только отдельные части версии, остальные же, по существу, игнорировались», и подчеркнул, что «скифская этногоническая легенда в своих основных частях обладает всеми признаками мифа» [Хазанов 1975: 38, 39]. К сожалению, такое понимание легенды выдержано в работе А. М. Хазанова недостаточно последовательно (автор характеризует ее то как миф, то как образчик «ранней ступени развития эпоса») [см. там же: 53], а вытекающие из него возможности интерпретации остались фактически нереализованными. Исходя из поставленной им перед собой задачи использования легенды как исторического источника, А. М. Хазанов пошел по другому пути, предприняв попытку реконструировать историю ее формирования. Он пришел к выводу, что скифская генеалогическая легенда «неоднородна и разновременна» [там же: 53], выделил в ней «пять эпизодов, пять составных частей, пять сюжетных линий, обладающих значительной самостоятельностью» [там же: 39], и высказал мнение, что в легенде имеется много неясностей и противоречий, проявляющихся преимущественно на стыках этих сюжетных линий. Следует, однако, учитывать, что «выяснение генезиса художественных произведений расслаивает эти произведения... на ряд стадийных пластов, так что вскрывается гетерогенность отдельных элементов произведения. Однако такое «разнимание на части» не может вести к рассмотрению произведения словесного искусства как действующих систем... «Историческое» и «логическое» далеко не всегда и не во всем совпадают» [Мелетинский 1974: 332]. Тем более значительным должно оказаться расхождение между анализом смысла и анализом истории формирования в том случае, когда предметом анализа выступает не просто произведение словесного искусства, а миф. Происходит это потому, что миф – пока он действительно функционирует как миф, т. е. инструмент познания окружающего мира, а не представляет лишь изложение сюжетной канвы, – есть «цельная структура, имеющая некоторый общий смысл, не разложимый по синтагматическим звеньям» [Мелетинский 1970: 168]. Эта «тотальная организованность мифа» [там же: 169] при попытке выявления гетерогенных его элементов разрушается, и миф как система перестает существовать, превращаясь в последовательный набор эпизодов. Охарактеризовав скифскую легенду как миф, А. М. Хазанов, в сущности, анализировал ее как немифологический памятник. Материал при этом нередко оказывал противодействие толкованию чуждыми его природе методами. Представляется, что и сами «неясности и противоречия», обнаруженные А. М. Хазановым в скифской легенде, проявляются преимущественно не «на стыках ее различных сюжетных линий» [Хазанов 1975: 39], а именно там, где к мифологическому материалу автор подходил с немифологическими мерками. К числу этих неясностей отнесено, например, отсутствие сведений о том, «как происходило управление царством до падения с неба золотых даров и испытания трех братьев» [там же: 38]. Но ведь эти три брата – первые (после Таргитая) люди скифской мифологии. Речь в мифе идет о *начале мира*, о происхождении скифов, о возникновении свойственной скифскому обществу социальной структуры и политических форм. О каком управлении царством до начала мира может идти речь?

Как уже отмечалось, легенда эта сохранилась в нескольких вариантах, причем характер изложения и его полнота существенно разнятся. Поэтому, если для толкования одного варианта исследователь использует материал, содержащийся в других версиях легенды, необходимо достаточно веское обоснование сближения каждой пары мотивов, заимствованных из разных источников. Однако, как правило, такое обоснование не предпринималось, вследствие чего один и тот же мотив из какого-либо варианта разными авторами сближался с различными мотивами другого. Например, Б. Н. Граков [1950] отождествлял Таргитая из первой Геродотовой версии предания с Гераклом, фигурирующим во второй версии Геродота, тогда как В. П. Петров [1968: 36 – 37], а до него В. Ф. Миллер [1887: 128] полагали, что как муж змееногой богини Геракл из второй версии соответствует в первой версии не Таргитаю, а его отцу Зевсу. Другой пример: во второй версии Геродота и в рассказе Диодора фигурируют персонажи, носящие одинаковое имя Скиф; однако их место в сюжете заставляет поставить под сомнение их тождество. Все эти неясности и расхождения (а их число можно умножить) вызваны отсутствием строгого анализа структуры каждого варианта легенды и систематического сопоставления этих структур. Поэтому необходимым элементом работы представляется систематическое сопоставление всех имеющихся версий предания и выявление степени и характера расхождений между ними, что обеспечит оправданное сближение тех или иных мотивов, заимствованных из разных вариантов.

В настоящее время можно назвать пять версий, содержащих более или менее развернутое изложение интересующего нас предания. Они дошли до нас в передаче различных древних авторов и обладают разной степенью полноты и ясности изложения¹⁷.

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

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

И вот от Липоксая-де произошли те скифы, которые носят название рода авхатов, от среднего брата Арпоксая – те, которые называются катиарами и траспиями, а от младшего, царя¹⁸, – те, что называются паралатами; общее же название всех их – сколоты, по имени одного царя; скифами называли их эллины.

¹⁷ Кроме специально оговоренных случаев, все цитаты из античных авторов даны в переводах, заимствованных из известной антологии В. В. Латышева [1893 – 1906].

¹⁸ Такой перевод опирается на исправление, внесенное в рукописи труда Геродота. Без этого исправления данный пассаж гласит: «а от младшего – цари, которые называются паралатами» ([Жебелев 1953: 332 – 333, примеч. 1; Грантовский 1960: 4 и 17, примеч. 12 – 14], что, как показал Э. А. Грантовский, вполне соответствует содержанию легенды.

6. Так рассказывают скифы о своем происхождении; лет им, с начала их существования или от первого царя Таргитая до похода на них Дария, по их словам, круглым счетом не более тысячи, а именно столько. Вышеупомянутое священное золото цари их очень ревностно охраняют и ежегодно чтут богатыми жертвами. Кто с этим священным золотом во время праздника заснет под открытым небом, тот, по словам скифов, уже не проживет года; поэтому ему дается столько земли, сколько он сам объедет на коне в один день. Так как страна была обширна, то Колаксай разделил ее на три царства для своих сыновей и одно из них сделал гораздо больше других; в нем-то и сохраняется золото.

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

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

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

10. При этом Геракл натянул один из луков (до тех пор он носил два), показал способ опоясывания и передал ей лук и пояс с золотой чашей на конце пряжки, а затем удалился. Она же, когда родившиеся у нее сыновья возмужали, дала им имена: одному – Агафирс, следующему – Гелон, младшему – Скиф, а потом, помня завет Геракла, исполнила его поручение. Двое из ее сыновей, Агафирс и Гелон, оказавшись неспособными

исполнить предложенный подвиг, были изгнаны родительницею и удалились из страны, а самый младший – Скиф, исполнив задачу, остался в стране. От этого-то Гераклова сына и произошли-де всегдашние скифские цари, а от чаши Геракла – существующий до сих пор у скифов обычай носить чаши на поясах. Так рассказывают живущие у Понта эллины.

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

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

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

При сопоставлении с другими версиями легенды этот материал требует существенной реконструкции, но информативная ценность его несомненна. Этот источник (в дальнейшем – версия ВФ) подробно проанализирован Э. А. Грантовским [1960: 5 сл.]. У Валерия Флакка нет последовательного изложения интересующего нас сюжета, но в ткань его поэмы вплетены имена персонажей и описание их атрибутов, а также некоторые мотивы, связанные со скифской легендой. Наиболее близки они к версии Г-I, однако, по наблюдению Э. А. Грантовского, ряд данных показывает, что Флакк пользовался источником, независимым от Геродота.

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

Концепция Э. А. Грантовского о независимости источников Валерия Флакка от Геродота вызвала недавно развернутую критику Ж. Дюмезиля, который трактует пассаж «Арго-

навтики», касающийся Колакса и Авха, лишь как реминисценцию рассказа Геродота, украшенную поэтическими фантазиями самого Флакка [Dumézil 1962: 190 – 194; см. также: Хазанов 1975: 276 – 277, примеч. 14]. Аргументы Ж. Дюмезиля не кажутся, однако, основательными. Так, его утверждение, что этноним «тирсагеты» выдуман самим автором «Аргонавтики», сконструировавшим его из тиссагетов и агафирсов (агатирсов), опровергнуто Э. А. Грантовским [1975: 83], показавшим, что это закономерная передача этнонима «тиссагеты», соответствующая более ранним, чем зафиксированная у Геродота, фонетическим нормам. Справедливым представляется и наблюдение Э. А. Грантовского [1960: 18, примеч. 19], что описание змееногой богини у Флакка более соответствует ее изображениям на скифских древностях, чем то, которое дано у Геродота, игнорирующего некоторые существенные детали ее облика. К этому можно добавить, что у Флакка змееногая богиня выступает в роли супруги Юпитера, тогда как у Геродота мотив супружества Зевса и змееногой богини вообще не нашел отражения. Он есть в рассказе Диодора (см. ниже). У Геродота же в версии Г-I, перекликающейся в других элементах с версией Флакка, супругой Зевса названа дочь Борисфена, внешний облик которой не описан, а змееногая богиня фигурирует в версии Г-II в качестве супруги Геракла. Таким образом, в этой части версия ВФ коренным образом отличается от версии Г-I и вопреки мнению Ж. Дюмезиля никак не может являться заимствованием из нее. Правда, как будет показано далее, содержанию исконного скифского мифа соответствуют обе версии. Но это становится ясным лишь после сравнительного анализа всех версий мифа вроде того, который предпринимается ниже. Вряд ли Валерий Флакк предпринимал подобные сравнительно-мифологические штудии, чтобы суметь столь удачно «исказать» имевшийся в его распоряжении текст Геродота. Остается, следовательно, признать его независимость от отца истории и возводить этот пассаж его поэмы к некоему несохранившемуся источнику, довольно подробно излагавшему скифский миф. О том, что такие источники, не возводимые к Геродоту и даже предшествующие ему по времени, существовали, свидетельствует, например, упоминание «колаксайского» или «Колаксаева» коня поэтом Алкманом (fr. 23). Некоторые исследователи возводят этот мотив к Аристею, полагая, что в его поэме излагалось, полностью или частично, предание о Колаксе и его трех сыновьях [Bolton 1962: 43, 181]. К такому же несохранившемуся источнику, возможно, восходят и сведения Флакка о Колаксе и Авхе. О ряде мотивов, имеющих у Флакка, но отсутствующих у Геродота, мне еще придется говорить ниже.

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

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

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

Наконец, еще один вариант того же рассказа содержится в греческом эпиграфическом памятнике (IG, XIV, № 1293 А, строки 94 – 97). В дальнейшем эта версия обозначается Эп. С остальными вариантами скифской легенды этот источник был сопоставлен Л. А. Ельницким [1960: 49] и наиболее основательно – И. И. Толстым [1966: 234 – 235]¹⁹. Надпись эта, посвященная деяниям Геракла, среди прочих событий его жизни упоминает приход в Скифию:

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

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

Таков имеющийся в нашем распоряжении материал. Античные источники, сохранившие приведенные версии легенды, относятся к разному времени, от V в. до н. э. до первых веков нашей эры. Однако абсолютная хронология этих источников не может рассматриваться как отражающая в то же время относительную хронологию версий самого скифского мифа. Так, по наблюдению Э. А. Грантовского, версия ВФ содержит элементы традиции более архаичной, чем версия Г-І. Следовательно, если какая-то эволюция скифского мифа и может быть выявлена в ходе изучения пяти приведенных версий, то лишь на основе их сопоставления между собой в полной независимости от датировки сохранивших эти версии памятников. Следует отметить еще одно обстоятельство. Ряд исследователей полагает, что хронология античных источников, содержащих изложение скифской легенды, отражает длительность бытования ее в Скифии. Так, В. П. Петров и М. Л. Макаревич [1963: 30] пишут, что «о бытовании скифского генеалогического предания в I в. до н. э. свидетельствует запись Диодора, в I в. н. э. – запись Валерия Флакка». Чтобы принять такой вывод, следует предположить, что каждый античный писатель заимствовал легенду непосредственно из скифской устной традиции. Широко распространенная в античной литературе традиция заимствований и переложений сочинений предшественников делает такое предположение абсолютно недоказанным.

Полнота изложения сюжета легенды в различных версиях существенно разнится. Так, упомянутое в версиях Г-І и Г-ІІ испытание трех братьев, приводящее к установлению определенной иерархии их, совершенно не отражено в других версиях. Точно так же лишь в двух названных версиях фигурируют определенные атрибуты, играющие существенную роль в этом испытании, причем если в версии Г-І их сакральный характер выражен достаточно отчетливо, то в версии Г-ІІ прямого указания на такое их понимание нет. Для того чтобы

¹⁹ В работе И. И. Толстого ошибочно дана ссылка на свод латинских надписей.

уяснить значение каждой детали, отраженной хотя бы в одной версии, необходимо рассмотреть весь миф в целом, а природа расхождений между версиями станет ясной тоже при полном анализе всех версий мифа во всем его объеме. Между тем исследователи, как правило, сосредоточивали внимание лишь на двух моментах, трактуя их вне связи с общим мифологическим контекстом: на сущности отраженного в легенде членения скифского общества на две или три ветви и на этноплеменной атрибуции различных версий легенды. Остановимся кратко на обзоре предлагавшихся в литературе решений этих двух проблем.

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

Весьма последовательное выражение это толкование нашло в статье Э. Бенвениста [Benveniste 1938: 535 – 537], предпринявшего попытку отождествления всех «родов» с определенными племенами: происходящие от Липоксая авхаты соответствуют, по его мнению, скифам-пахарям, потомки Арпоксая катиары и траспии – земледельцам и кочевникам, а ведущие свое происхождение от Колаксая паралаты, главенствующие над прочими вследствие победы своего родоначальника, тождественны скифам царским, которые, согласно Геродоту, почитают всех прочих скифов своими рабами, т. е. господствуют в скифском племенном объединении. Последние два отождествления Э. Бенвенист подкрепляет этимологиями названий этих «родов»: паралатов он, как и большинство исследователей, сопоставляет с др.-иран. *paraδāta*, титулом легендарной древнеиранской династии, а в слове «траспии» выделяет иранский корень *aspa* – «конь». Следует, однако, учесть, что эти этимологии, как мы увидим, с равным основанием могут быть использованы и при социальном толковании «родов». Весьма серьезным аргументом против концепции Э. Бенвениста является и несовпадение числа легендарных родов и реальных племенных объединений, которых, по Геродоту, было шесть. Алазоны и каллипиды остаются при таком толковании без аналогов в мифе.

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

связях и как следствие правомочность объединения этих народов в рамках одной этногонической легенды²⁰.

Социальная интерпретация версии Г-I скифской легенды, трактующая деление скифов на «роды» как мифологическое обоснование определенной социальной стратификации скифского общества, нашла отражение в работах А. Кристенсена, Ж. Дюмезиля, Э. А. Грантовского. Следует отметить, что она опирается на качественно иную систему аргументов: здесь рассматриваются в комплексе и этимологии названий «родов» и имен их основателей, и символика священных атрибутов, и соотнесенность социальной символики с космологическими представлениями, находящая близкие аналогии в других областях индоиранского мира. Подробнее это толкование скифской легенды будет рассмотрено ниже. Сейчас же следует отметить, что такой подход уже в силу комплексного характера аргументации представляется значительно более убедительным. Однако и сторонники такой интерпретации в известной, хотя и в меньшей, степени отрывают один из отраженных в легенде мотивов от всего контекста, как мифологического, так и исторического. Между тем, как я постараюсь показать ниже, при рассмотрении легенды в ее целостности в значительной степени снимается сама альтернатива этнического или социального ее толкования, а ее этиологическое содержание предстает в качественно новом свете²¹.

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

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

²⁰ Представление о том, какие длинные «цепочки» при этом строятся, могут дать следующие примеры. М. Ф. Болтенко [1960: 40 – 41] сопоставляет имя Таргитая с монгольским эпическим персонажем Таргутаем, с забайкальским топонимом Тиргитуй, с кикийскими собственными именами и т. д. Л. А. Ельницкий, повторяя старые построения А. Кристенсена, сравнивает имя Арпокся с именами библейского Арфаксада, сына Сима (Быт., 10, 22), и индийского царя Арбака. Имя Липокся он сравнивает с засвидетельствованным Плинием кавказским этнонимом лупении, а в форме Нитоксай, представленной в некоторых рукописях, – с кавказским топонимом Нитика. Имя Колакся также сопоставлено им с кавказскими этнонимами колхов и кораксов [Ельницкий 1970: 65 – 66]. Такое стремление «учесть все аналогии именам, фигурирующим в рассказе Геродота», Л. А. Ельницкий рассматривает как единственно верный метод, могущий «пролить дополнительный свет на происхождение и локализацию самой легенды» [там же: 64].

²¹ Особняком стоит социальное толкование некоторых мотивов легенды В. Бранденштайном, который видит в трех сыновьях Таргитая представителей трех возрастных классов [Brandenstein 1953: 202]. Слабо аргументированная автором, такая трактовка представляется совершенно неубедительной.

названных варианта легенды связаны с оседлыми племенами западных районов Скифии, ее древнейшей, по Геродоту, части. «Западные скифы, как более древние обитатели, связывали свое происхождение с *местностью* и религиозными верованиями. Их легенда говорит об их *происхождении*. Восточные же скифы сохранили в своем *воспоминании* предание о своем *приходе* из Азии (версия Г-III. – Д. Р.) сказания же о начале их племени мы не знаем» [Миллер 1887: 130]. По-иному решал названную проблему М. И. Артамонов, полагавший, что две названные версии легенды возникли у «разных по образу жизни скифов», и указывавший на мотивы, связанные с оседлым бытом, в версии Г-I и на преобладание кочевых мотивов в версии Г-II [Артамонов 1948: 4 – 5]. Б. Н. Граков считал, что обе версии сложились уже в эпоху завершения объединения кочевых (в том числе скифов царских) и оседлых элементов в едином этнополитическом организме, и в каждой из версий выделял мотивы, отражающие слияние автохтонных оседло-земледельческих и пришлых кочевых племен [Граков 1950: 8 – 9].

Однако все эти толкования в той или иной степени вызывают возражения методического порядка. Атрибуция той или иной версии предания у большинства авторов опирается на анализ двух факторов: с какой местностью связано действие и какие культурно-хозяйственные особенности в ней отражены. Однако оба эти основания не представляются достаточными для предлагаемых выводов. Мифологические мотивы, особенно если они отражают этиологию некоторых основополагающих элементов общественного бытия, мигрируют вместе с создавшим их народом и сравнительно легко привязываются к новой реальной географической зоне. Поэтому засвидетельствованные в мифе топонимы отражают скорее регион бытования мифа в момент его фиксации, а не зону его формирования. Что касается культурно-хозяйственных реалий, то здесь существенную роль играет то, какое место занимают они в мифе. Если они выступают в роли священного атрибута, соотношенного с обширной системой символов, то в отличие от топонимов они могут сохраняться очень долго, переживая породившую их культурно-историческую ситуацию. Поэтому, например, упоминание плуга и ярма в версии Г-I скифской легенды не является достаточным основанием для того, чтобы приписывать создание этой версии только оседло-земледельческим племенам Скифии. Уже давно [Миллер 1887: 127] отмечено, что плуг в качестве священного богоданного атрибута является общеиранским мотивом, и его появление в этой роли относится, следовательно, к достаточно древним временам, тогда как переход части восточно-иранских племен к кочевому хозяйству произошел сравнительно незадолго до того времени, к которому относятся наши источники по скифской мифологии [Грантовский 1970: 357; см. также: Хазанов 1975: 46]. Не менее показательно наличие плуга среди священных символов среднеазиатских саков – заведомых кочевников (Curt., VII, 8, 17). (Мнение, что этот пассаж Курция Руфа является заимствованием из Геродота [Жебелев 1953а: 35, примеч. 2], представляется неубедительным)²².

Все это опровергает возможность реконструировать на основе упомянутых в скифской легенде атрибутов хозяйственный облик ее носителей. Что касается толкования, предложенного Б. Н. Граковым и предполагающего наличие в каждой версии как «оседлых», так

²² Заслуживает внимания аналогия этому мотиву скифской легенды в кельтском обычном праве, бытовавшем вплоть до недавнего времени: «Древний закон Уэльса предписывает, чтобы при дележе имущества между братьями младший получал усадьбу, все постройки и восемь акров земли, а также *топор, котел и сошник* (курсив мой. – Д. Р.), потому что отец не вправе передавать эти три предмета никому иному, кроме младшего сына, и, хотя бы они были заложены, никогда не могут быть отобраны. При разделе иного имущества младший сын не пользовался никакими привилегиями» [Elton 1882: 187 – цит. по: Мелетинский 1958: 101]. Точное соответствие трех названных предметов секире, чаше и плугу с ярмом, полученным Колаксам, не вызывает сомнения. Конкретное символическое значение каждого из этих предметов здесь уже в значительной степени, видимо, утрачено, но представление о том, что в совокупности они олицетворяют единство трех сторон деятельности в рамках всякого социального организма, в данном случае – валлийской семьи, и что хранителем этого единства выступает младший сын, ощущается здесь в полной мере.

и «кочевых» мотивов, то оно возможно лишь в том случае, если этиологическое содержание легенды ограничивается повествованием о сложении в Причерноморье скифского союза племен [Граков 1968: 103] и не имеет более широкого мифологического значения.



Рис. 1. Воронежский серебряный сосуд



Рис. 2. Воронежский серебряный сосуд. Фрагменты композиции

Все сказанное свидетельствует, что вопрос об атрибуции различных версий скифской генеалогической легенды следует рассматривать лишь после ее всестороннего анализа как памятника мифологического. Кроме того, для такой атрибуции требуется предварительно решить вопрос о степени и природе расхождений между различными версиями. Степень расхождений может быть выяснена лишь после определенной формальной унификации всех версий, а вопрос о природе расхождений допускает самые различные решения. Учитывая, что все версии дошли до нас в передаче античных авторов, т. е. представителей чуждой скифам культурно-исторической среды, часть расхождений, видимо, следует относить за счет искажения или переосмысления ими исконного скифского мифологического материала. Но эти версии могут отражать и различные варианты скифского предания, причем этот случай также допускает разные толкования. Речь может идти о предании, этиологическое содержание которого во всех случаях одинаково, но у разных племен скифского мира получило различное сюжетное оформление. Допустимо предположить также, что, напротив, в

основе различных версий лежат разные по смыслу предания, облеченные в сходную сюжетную схему. В первом случае задача сводится к соотносению каждой версии с определенными племенами, во второй – к выяснению исходного этиологического содержания каждой версии и причин их сюжетной близости. Наконец, вполне вероятно, что на практике имело место слияние всех этих факторов, приведшее в итоге к оформлению известных нам версий скифской генеалогической легенды. Учитывая характер имеющихся в нашем распоряжении источников, ответу на все поставленные вопросы должна предшествовать работа по сравнительному анализу всех версий, включающая значительный элемент реконструкции. Однако, прежде чем обратиться к такой работе, следует ввести в оборот дополнительные источники. Речь идет об изобразительных памятниках, воплотивших тот же мифологический сюжет и в известной степени дополняющих письменные данные о содержании скифского мифа.

Начнем с известного серебряного сосуда, происходящего из воронежских Частых курганов (рис. 1 и 2). Памятник этот в свое время был тщательно проанализирован М. И. Ростовцевым [1914], однако вопрос о сюжете украшающего его изображения до сих пор остается открытым. Это изображение включает расположенные по кругу три парные сцены. Согласно М. И. Ростовцеву [1914: 85], «все группы в композиции равноправны и ничем не связаны одна с другой». Между тем внимательное изучение памятника показывает, что такая связь есть и проявляется она прежде всего в наличии во всех трех сценах общего персонажа. Один и тот же длинноволосый бородатый герой в одной сцене протягивает руку с двумя загнутыми пальцами к стоящему на коленях спиной к нему скифу, в другой сцене убеждает в чем-то, держа в руках плетку, своего собеседника, в третьей – передает лук какому-то персонажу. Тожество доказывается многими деталями. Совершенно идентична во всех трех сценах орнаментация костюма этого персонажа. В тех двух случаях, когда этот персонаж обращен лицом влево, абсолютно тождествен декор его горита, вплоть до украшающих его кистей. Несколько различная трактовка этих кистей не может служить опровержением данного тезиса²³, особенно если вспомнить, что эта деталь убора вообще крайне редка на изображениях скифов²⁴. Наконец, сама фигура этого персонажа во всех трех случаях как бы выполнена по единому трафарету, несмотря на противоположный в одной сцене поворот (разворот тела в три четверти при изображении головы в профиль, одинаковая трактовка прически с одной отдельной и двумя сливающимися прядями, в двух случаях тождественная постановка ног и т. д.). Все это подтверждает предположение о том, что во всех трех сценах представлен один и тот же персонаж.

Для определения личности этого героя, а вместе с тем и сюжета всей композиции немаловажны следующие детали. Изображение делится на три последовательные сцены, что, видимо, объясняется членением сюжета. Протягивая к одному из своих собеседников руку с двумя загнутыми пальцами, герой как бы показывает ему число три. «Он как бы считает что-то», – пишет об этом персонаже М. И. Ростовцев [1914: 86]. Передавая другому своему собеседнику лук, герой имеет при этом на поясе *другой такой же лук*. Изображение скифа с двумя луками кроме разбираемого случая известно на скифских памятниках еще лишь однажды – на куль-обской вазе, к анализу которой нам позднее предстоит обратиться. Во всех остальных случаях мы видим лук или у воина в руке, или в горите на поясе. Вряд ли эта особенность воронежского и куль-обского изображений может быть объяснена небрежно-

²³ Анализируя изобразительную манеру рассматриваемых памятников, следует помнить, что они являются изделиями греческих торевтов. Поэтому значимость некоторых деталей определяется на основе анализа приемов, свойственных античному искусству. Упомянутая различная трактовка кистей на горите может быть сопоставлена с теми случаями в греческой вазописи, когда один и тот же персонаж присутствует в нескольких последовательных сценах. При этом иногда одинаковый декор его вооружения трактуется несколько различно [см.: Furtwängler, Reichold 1900 – 1932: табл. 141].

²⁴ М. И. Ростовцев [1914: 88, примеч. 1] указывал, что подобные кисти представлены, кроме воронежского сосуда, лишь на горитах героев сцены, украшающей известную золотую пластину из Сахновки. Кисти на горитах изображены и на недавно найденном сосуде из Гаймановой могилы.

стью мастера. Скорее этот момент имеет какое-то значение в характеристике изображенных персонажей. Наконец, изображение безбородым того персонажа, которому протягивает лук главный герой, подчеркивает его молодость по сравнению с остальными.

Все отмеченные детали – и тройственное членение сюжета, и показываемое на пальцах число три, и передача второго лука младшему персонажу – сближают анализируемое изображение с версией Г-II скифской генеалогической легенды. Герой ее – скифский Геракл – изображен здесь непосредственно после испытания сыновей, последовательно беседующим с каждым из них. Первого, не сумевшего натянуть отцовский лук и тем самым выдержать предложенное испытание, он изгоняет из страны. Подтверждением такой трактовки служит и то, что собеседник главного героя изображен здесь с двумя копьями. В греческой вазописи так изображались обычно воины, отправляющиеся в далекий поход, например аргонавты, Тезей, отправляющийся на Крит, и т. д. [см.: ОАК за 1874 г., атлас, табл. III и IV]. То, что этот персонаж изображен стоящим на коленях, объясняется лишь необходимостью вписать его фигуру в узкое поле фриза, на котором все остальные действующие лица представлены сидящими. Та-кой прием вполне обычен в античном искусстве [см., например: ОАК за 1875 г.: 141 – 143]. Изгоняемый, уже удаляясь, обернулся и слушает последние слова отца, который показывает ему число три, как бы узаконивая тройное деление страны или напоминая о том, что испытанию подвергались все три брата. В следующей сцене Геракл уговаривает второго сына, также не выдержавшего испытания, отказаться от притязаний на скифскую землю. Наконец, третьему – младшему! – передает он свой второй лук. Вспомним, что, согласно Геродоту, Геракл носил именно два лука ²⁵, один из которых и был им предназначен для испытания сыновей. В таком контексте передача лука именно тому из сыновей, который смог натянуть его, имеет характер инвеститурного акта, а сам лук превращается в символ власти.

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

При этом нельзя не учитывать, что у Геродота скифский миф представлен в том виде, в каком он обращался в эллинской причерноморской среде. Вместо исконного скифского персонажа в нем фигурирует Геракл – традиционный герой многих греческих легенд. С точки зрения эллина, брак Геракла со скифской богиней – не более чем краткий эпизод в его богатой событиями биографии (это хорошо видно на примере версии Эп, где этот мотив фигурирует именно в таком контексте). Поэтому греческий рассказчик отдает предпочтение тому варианту скифской легенды, где испытание сыновей и установление царской власти в Скифии осуществляет местная богиня, а не Геракл, который, по его представлениям, должен был удалиться из Скифии, не дождавшись возмужания сыновей. Но для скифов то-го времени, к которому относится рассматриваемый сосуд, при господстве у них обычая наследования царской власти «прочно по мужской линии» [Граков 1950: 12] вполне естественно большее

²⁵ О том, что эта деталь в рассказе Геродота принадлежит «не самому историку, а его источнику», писал, анализируя стиль повествования, А. И. Доватур [1957: 153].

внимание к образу божественного *мужского* предка их царей, тем более что получение младшим сыном отцовских атрибутов есть своего рода инвеститурный акт, а весь миф, как показал уже Б. Н. Граков [1950], служил в Скифии для обоснования законности царской власти. Представляется поэтому, что указанное расхождение между рассказом Геродота и воплощением того же сюжета на воронежском сосуде не опровергает предложенной интерпретации рассмотренного изображения и в то же время служит дополнительным источником для суждения о том, какую роль данный миф играл в социально-политической идеологии Скифии.

Обратимся к другому памятнику – электровому сосуду из кургана Куль-оба (рис. 3). На стилистическую близость украшающего его изображения к изображению на воронежском сосуде указывал в свое время уже М. И. Ростовцев [1914: 83 сл.]. Я попытаюсь продолжить это сближение и продемонстрировать сюжетное единство обеих композиций. Присутствие на куль-обской вазе изображения воина с двумя луками сразу же заставляет предположить связь куль-обской композиции с той же версией Г-II скифской легенды. Значение этой детали особо важно в свете того факта, что с двумя луками представлен именно скиф, натягивающий тетиву на лук, т. е. выполняющий то самое действие, которое является основным испытанием в легенде ²⁶. Вряд ли такое совпадение случайно. Попробуем «прочитать» куль-обский фриз тоже как иллюстрацию к версии Г-II.



²⁶ На то, что испытание, предложенное Гераклом своим сыновьям, состояло именно в надевании тетивы на лук, а не в натягивании лука как первом акте стрельбы, в литературе уже указывалось [Карышковский 1960: 192 – 193 (автор анализирует не только содержание легенды, но и терминологию Геродота)]. Действительно, сложный лук хранится обычно в ослабленном состоянии и натягивается лишь при приведении в боевую готовность, причем акт этот требует немалой физической силы и навыка [см.: Анучин 1887: 358 сл.]. О трудности этого акта см., например, XXI песнь «Одиссеи».

Рис. 3. Куль-обский электровый сосуд. Фриз

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

С какой группы фигур следует начинать это чтение? На сосуде представлены три парные сцены и одна одиночная. Примем ее за условное начало повествования, чтобы позднее вернуться к этому вопросу. Одиночная фигура – упомянутый скиф, натягивающий тетиву, – показывает нам основной элемент предложенного героям легенды испытания и поэтому может служить как бы прологом ко всему действию, вводя нас сразу в сущность рассказа. В таком случае остальные сцены должны последовательно показывать, как выполнил испытание каждый из сыновей. Две группы, следующие за одиночной фигурой, – это знаменитые сцены «лечения», причем для нас наиболее важно то, что лечатся как раз такие травмы, получение которых неизбежно при активных, но безуспешных попытках натянуть лук тем способом, который показан в первой сцене. При чересчур сильном нажиме на верхний конец лука нижний его конец срывается с правого бедра натягивающего, древко лука моментально изгибается в обратном направлении и одновременно совершает вращательное движение вокруг точки опоры о левую ногу. Направление вращения зависит от направления нажима в момент срыва. Со всей силой отпущенной тугой пружины лук ударяет в зависимости от направления вращения или верхним концом по левой части нижней челюсти, или нижним концом по левой голени²⁷. Излишне напоминать, что именно такие травмы – скорее всего выбитый левый нижний зуб и ранение левой голени – имеют герои рассматриваемых изображений.

Если принять а priori мифологический сюжет изображения, о чем уже говорилось во Введении, то вряд ли в мифологии любого народа мы найдем более подходящий сюжет для этих изображений. Их содержание слишком специфично. И хотя в тексте Геродота нет описания изображенных событий, это, на мой взгляд, не противоречит такой трактовке сцен на сосуде. Их исполнитель, поставленный перед задачей *изобразить* неудачу старших братьев, поневоле должен был уточнить, конкретизировать рассказ Геродота. Его задача облегчалась хорошим знакомством с механикой натягивания скифского лука и с возможными последствиями тщетных попыток выполнить этот акт. Такая изобразительная расшифровка событий легенды и нашла отражение в рассматриваемых парных сценах, где старший и средний братья оказывают друг другу помощь после получения описанных травм²⁸.

Возвращаясь в свете предложенного толкования к одиночной фигуре, следует обратить внимание, что этот персонаж изображен в момент завершения акта натягивания тетивы, т. е. он трактован как преуспевший в испытании. Поэтому в нем скорее всего следует видеть младшего брата – победителя. В отличие от воронежского сосуда здесь никак не подчеркивается его молодость по сравнению с братьями – он изображен таким же длиннорылым. Но зато его внешность наиболее соответствует представлению греков, в том числе автора

²⁷ Механика движения сложного лука при неудачной попытке натянуть его была проверена мной на подлинном луке из фондов ГИМ.

²⁸ То, что в отличие от воронежского сосуда здесь у повторяющихся персонажей не тождествен декор одежды, объясняется разной художественной манерой мастеров. Автор куль-обской вазы трактует узор на одежде героев как чисто декоративный элемент. Узором, выполненным ограниченным числом приемов (косая штриховка, точечный и циркульный орнамент), художник с разной степенью тщательности заполняет всю поверхность, подлежащую орнаментации, причем выбор узора определяется удобством нанесения его на ту или иную часть изображения (на большую плоскость наносится систематический продольный или поперечный орнамент, на меньшую – бессистемный). В греческой вазописи при повторном изображении в разных сценах на одном сосуде того же действующего лица декор его одежды зачастую не повторяется [Furtwängler, Reichhold 1900 – 1932: табл. 85], так что этот момент не может служить опровержением тождества персонажей различных сцен.

сосуда, о типичном скифском облике. Скорее всего здесь выбран обобщенный типаж скифа, наиболее уместный на греческом изделии, особенно если вспомнить имя Скиф, приданное этому персонажу в рассказе Геродота и, следовательно, в той редакции скифской легенды, которая обращалась в среде причерноморских эллинов.

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

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

В 1969 г. В. И. Бидзиля обнаружил в кургане Гайманова могила серебряный сосуд широко распространенной в Скифии формы – приземистую широкогорлую чашу с двумя горизонтальными ручка-ми-упорами (рис. 4, 5). На сосуде представлена шестифигурная композиция, распадающаяся на две более или менее самостоятельные сцены. По мнению В. И. Бидзили, в данном случае мы сталкиваемся «с новым, до этого неизвестным историческим сюжетом» и здесь «впервые в истории археологических и исторических находок мы имеем изображения богатой социальной верхушки скифского общества» [Бидзиля 1971: 55]. Последнее утверждение неверно, поскольку трактовка некоторых давно известных персонажей подобных сцен как царей (уже упоминавшийся скиф с диадемой на куль-обской вазе, всадник на карагодеуашском ритоне) является в литературе общепринятой. Что касается трактовки гаймановского и других подобных сюжетов как исторических, меморативных, то о ее сомнительности я подробно говорил во Введении, где обосновывалось понимание всех этих сцен как имеющих религиозно-мифологическое содержание. Применительно к гаймановскому сосуду такое толкование подтверждается его ритуальным назначением, на что указывает, в частности, наличие на других подобных сосудах изображений, связанных со скифской религиозной символикой (о таком сосуде из Чмыревой могилы см. подробно ниже). Это заставляет отказаться от трактовки содержания изображения на сосуде из Гаймановой могилы как уникального и позволяет рассматривать его в одном ряду с другими подобными памятниками.



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

Данная композиция включает шесть фигур, как и фриз воронежского сосуда. Но если на воронежском фризе все персонажи равноправны, то на гаймановском дело обстоит иначе. Умело используя форму сосуда, мастер расположил две фигуры под горизонтальными ручками чаши, явно подчеркивая подчиненное положение этих персонажей, в которых, на мой взгляд, следует видеть слуг. Такое толкование подтверждается и тем, что оба они изображены без оружия – случай почти уникальный на скифских древностях. (Так же представлены сопровождающие персонажи на сахновской пластине, сюжет которой будет рассмотрен далее.) Левый слуга – безбородый юноша с сосудом в руке и с бурдюком, по-видимому, виночерпий. Перед вторым слугой помещен предмет не вполне ясных очертаний, который В. И. Бидзиля убедительно трактует как гуся. О значении этой детали нам еще придется говорить подробно. Показательна по-за этого слуги: он подносит руку ко лбу как бы в религиозном поклонении, что подтверждает культовое содержание сцены. Оба слуги как бы сопровождают жертвоприношением и возлиянием действие, представленное на одной из главных сцен композиции.

Если исключить рассмотренные фигуры слуг, играющие подсобную роль, то перед нами предстанут четыре основных действующих лица, расположенные попарно. При этом поворот обоих слуг в сторону одной из пар указывает на ее центральное место в сюжете. К сожалению, именно эта группа наиболее повреждена, что затрудняет ее толкование. Тем не менее некоторые детали здесь весьма доказательны. Прежде всего, левый персонаж в этой паре явно моложе как своего собеседника, так и двух героев другой группы²⁹. Об этом говорит его подчеркнута короткая по сравнению с другими персонажами борода и то, что ему прислуживает молодой безбородый слуга. Этот молодой скиф протягивает руку к своему собеседнику, принимая от него какой-то предмет. Изображение этого предмета полностью утрачено, а между тем именно он, бесспорно, мог послужить ключом к толкованию всего сюжета. Вряд ли это сосуд, так как он уже изображен в правой руке молодого скифа. Судя по положению рук персонажей, предмет этот имел продолговатую форму. Это позволяет сопо-

²⁹ Молодость этого персонажа по сравнению с остальными отметил и В. И. Бидзиля при предварительной публикации сосуда [Бидзиля 1970: 40].

ставить рассматриваемую сцену с одной из частей композиции на воронежском сосуде, где, как мы видели, молодой персонаж принимает из рук пожилого лук. Гаймановскую и воронежскую композиции сближает и наличие в обоих случаях четырех основных действующих лиц. Они лишь по-разному сгруппированы: на воронежском сосуде один и тот же персонаж присутствует во всех сценах (по принципу АВ, АС, АД), тогда как на гаймановском герои расположены попарно (АВ и CD)³⁰. И число героев, и факт передачи одним из них какого-то предмета удлинённых пропорций другому – младшему – заставляют сопоставить изображение на гаймановской вазе с той же версией Г-II скифской генеалогической легенды и видеть в центральной сцене момент передачи Гераклом лука своему младшему сыну, в наличии здесь слуг, совершающих жертвоприношение, сопровождающее это событие, – подтверждение символического (религиозного и социального) значения этого акта, а в персонажах второй парной сцены – старших сыновей Геракла, потерпевших поражение в испытании³¹.

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

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

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

³⁰ На куль-обской вазе мы имеем АВ, В, CD, DC.

³¹ Иная интерпретация изображения на гаймановской чаше была недавно предложена В. Н. Даниленко. Последнюю из рассмотренных мной пар он трактует как представляющую «двух беседующих военачальников, из которых правый передает левому свое оружие в знак военной капитуляции». В той части композиции, которую я трактую как центральную, он предлагает видеть «двух царственных собеседников, предающихся винопитию, в процессе которого старший из них (правый) признает свое поражение», а в двух коленопреклоненных персонажах – их слуг [Даниленко 1975: 88]. Лишь последняя деталь совпадает с предложенной мной трактовкой. Что касается остальных элементов толкования В. Н. Даниленко, то они не кажутся убедительными. На мой взгляд, в обеих сценах никак не обозначено поражение одного из персонажей и его покорность другому. Равноправное положение действующих лиц в одной из сцен даже подчеркнуто строгой симметрией композиционного решения. Левый персонаж, положивший меч между собой и своим собеседником, отнюдь не намерен расставаться со своим оружием, в частности с булавой, на которую он опирается. Где же здесь проявления «военной капитуляции»? Наконец, весьма существенно, что кровавые скифские обычаи обращения с побежденными, описанные Геродотом (IV, 64 – 66), вряд ли дают основание полагать, что скифы с побежденными *садились за дружеские пиры* и предавались совместному «винопитию».

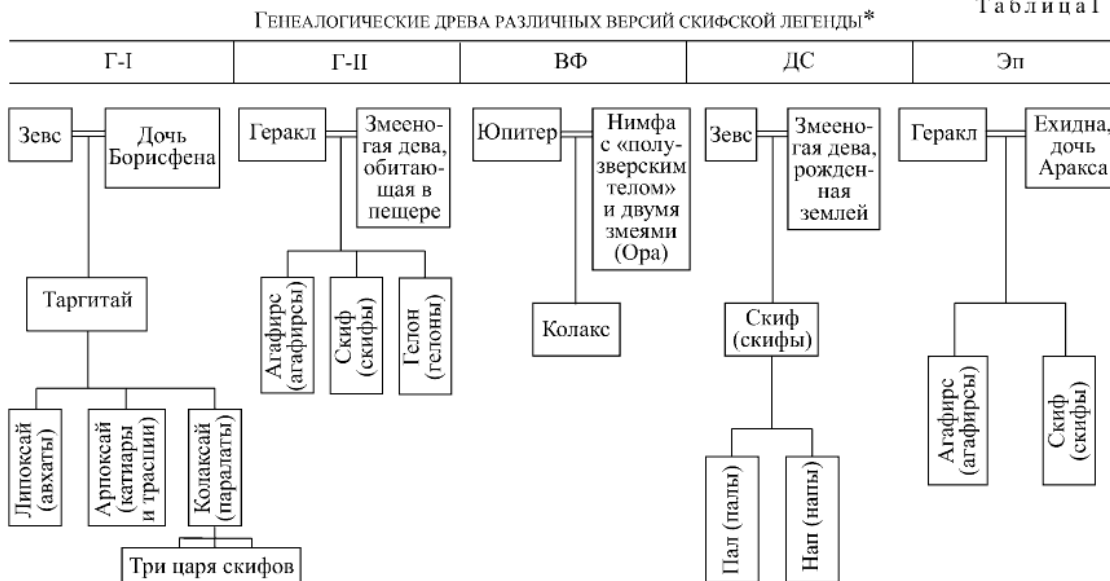
генеалогический горизонт структуры легенды. Расчленив каждую версию на такие горизонты, мы именно в пределах каждого из них будем вести сопоставление версий.

Однако характер имеющегося в нашем распоряжении материала таков, что сравнительно-семантическому анализу должен предшествовать этап определенного «приведения к общему знаменателю», унификация версий с точки зрения полноты отраженной в них генеалогической схемы. В табл. I генеалогические древа, построенные на материале всех пяти версий легенды, представлены такими, какими они выявляются из текста источников. Они производят впечатление разительно несходных, несмотря на наличие повторяющихся мотивов. Прежде всего, версии различаются по числу генеалогических горизонтов. В вариантах Г-II, ВФ и Эп их всего два, в варианте ДС – три ³², в варианте Г-I – даже четыре. Однако этот разнохарактерный материал поддается определенной унификации. Для версий Г-I, Г-II, ДС и Эп общей чертой структуры является наличие мотива расщепления генеалогического древа на одном из горизонтов на несколько ветвей. В версии ВФ прямого указания на этот мотив нет и потомком Юпитера назван лишь Колакс. Однако проведенный Э. А. Грантовским [1960: 5 – 6] анализ показывает, что упомянутый в этой версии Авх соответствует родоначальнику авхатов Липоксаю версии Г-I. Ниже я остановлюсь на обосновании тождества Даралса, также упомянутого в версии ВФ, родоначальнику траспиев Арпоксаю из версии Г-I. Это позволяет по аналогии с версией Г-I реконструировать генеалогическое древо с расщеплением на три ветви и для версии ВФ. Исходя из общности мотива расщепления родословного древа для всех версий, мы производим определенное смещение генеалогий по вертикали так, чтобы это звено оказалось во всех случаях на одном горизонте.

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

³² Из текста Диодора неясно, были ли Пал и Нап сыновьями Скифа или его более отдаленными потомками. Сходство генеалогической структуры версии ДС и других версий позволяет, во всяком случае условно, построить и здесь прямую генеалогию.

Таблица I



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

В версии ВФ тождественный Зевсу Юпитер также присутствует, но занимает место, аналогичное месту Таргитая-Герakла других версий, как отец Колаккса. Возможны два объяснения такого структурного отличия версии ВФ. С одной стороны, следует заметить, что употребленный при описании родства Юпитера и Колаккса глагол *progenio*, так же как и сходный глагол *progenere* и производные от них слова, отражает родство не только в ближайших поколениях, но и более отдаленное: *progenitor* – «родоначальник, праотец», *progenies* – «потомство», *prognatus* – «происходящий от кого-либо». По-этому фразе «*Colaxes, quem Iuppiter progeniuit*» с точки зрения точной передачи смысла могло бы соответствовать не только «Юпитер произвел его (Колаккса)», как дано в издании В. В. Латышева, но и «Колаккс, происходящий от Юпитера». При таком толковании родословное древо, отраженное в версии ВФ, допускало бы наличие между Юпитером и Колаксом еще по крайней мере одного поколения и в таком виде было бы вполне сходно с генеалогией версии Г-I, во всех остальных моментах очень близкой к версии ВФ. Флакк несколько раз упоминает Колаккса и в другой части своей поэмы (VI, 621 – 640). В русском переводе этого фрагмента (ВДИ 1952, № 2: 306 – 307) он именуется *сыном* Юпитера, но в оригинале использованы, как правило, выражения, также допускающие альтернативное толкование: *genitus* (VI, 621), *natus* (VI, 624), *proles* (VI, 636). Возможно поэтому, что и здесь речь идет о более отдаленном родстве.

С другой стороны, не исключено, что в сознании римского поэта или его непосредственного источника два персонажа скифской генеалогической легенды – Юпитер и его сын, отец Колаккса, – слились воедино. Как мы увидим, скифский мифологический материал дает для такого смешения и слияния некоторые основания (см. с. 70 – 72 данной работы). Все же остальные версии легенды дают, как представляется, более верную генеалогию, которую я предположительно восстанавливаю и для версии ВФ.

Для удобства дифференцированного анализа следует, наконец, разделить горизонт III на два подгоризонта: IIIa и IIIб. К первому относятся мифические персонажи-родоначальники, ко второму – возводимые к ним «народы» и «роды». Вся произведенная систематизация материала позволяет представить генеалогию каждой версии легенды в виде, отражен-

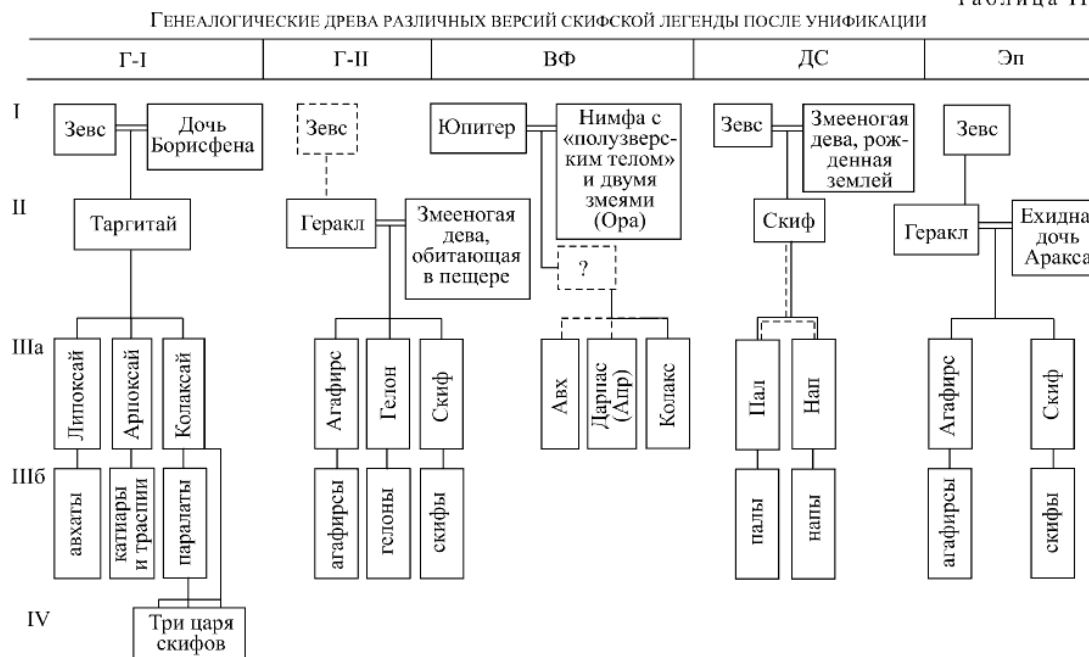
ном на табл. II. Осуществленная унификация генеалогических структур позволяет теперь обратиться к выяснению семантики каждого горизонта, к характеристике степени расхождений между версиями и к выяснению природы этих расхождений³³.

После произведенной реконструкции в начале генеалогии во всех вариантах легенды находится персонаж, обозначаемый именем греческого Зевса или римского Юпитера. Зевса же называет Геродот среди богов скифского пантеона, причем добавляет, что по-скифски он именуется Папаем и что, по представлению скифов, он был супругом Геи-Земли. Этот последний мотив находит отражение и в генеалогической легенде (см. ниже). Перекликаются с содержанием этой легенды и переданные Геродотом (IV, 127) слова царя Иданфирса, что Зевс является его предком. Поэтому несомненно, что Зевс-Юпитер, фигурирующий в различных версиях скифского предания, и Зевс-Папай скифского пантеона – одно и то же божество. Его скифское имя, по мнению многих исследователей, отражает связь этого персонажа с отцовским началом ([Nyberg 1938: 254; Zgusta 1955: 304; Абаев 1962: 449; Widengren 1965: 159; Граков 1971: 82 – 83]; иную этимологию см.: [Грантовский 1970: 259]). Это, а также его супружеская связь с Землей делают образ Папая достаточно понятным. В нем следует видеть общеиндоевропейское божество неба, мужское начало мироздания, от супружества которого с Землей как женским началом ведут свое происхождение боги, люди и вся вселенная. Образ этот в различных религиях индоевропейских народов подвергся значительной модификации, зачастую выражающейся в его расщеплении, разделении его функций между несколькими мифологическими персонажами. Так, эллинская мифология достаточно последовательно различает Урана – божество неба и супруга Земли, и Зевса – отца богов и людей. Но общий генезис этих образов несомненен. Скифский Зевс-Папай, отец по имени и супруг Земли и родоначальник всего сущего по функции в мифологии, представляет именно это божество.

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

³³ Элементы унификации генеалогических схем различных версий легенды, сходные с предложенной выше, содержатся в работе В. Бранденштайна [Brandenstein 1953]. Однако толкование им многих персонажей, и особенно зооморфных мотивов, представляется недостаточно обоснованным, а историческая интерпретация легенды в целом, соотнесение поколений в легендарной генеалогии с этапами истории Северного Причерноморья – методически недопустимым, противоречащим пониманию легенды как мифологического памятника.

Таблица II



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

Из версии Г-I мы узнаём об этом персонаже лишь то, что она – дочь Борисфена³⁴. Обширнее информация, содержащаяся в версии ВФ. Здесь супруга Юпитера характеризуется как существо с «полузверским телом» и с «двумя змеями». Несколько ниже поэт называет ее именем античной богини Оры и вновь отмечает, что символом ее являются драконы, т. е. те же змеи. Наконец, в версии ДС супруга Зевса – «рожденная землей дева, у которой верхняя часть тела женская, а нижняя змеиная». Сопоставление данных всех трех версий на первый взгляд не выявляет общих мотивов в характеристике этого персонажа в версии Г-I, с одной стороны, и в версиях ВФ и ДС – с другой. Да и эти последние перекликаются между собой как будто только указанием на полиморфный облик богини и на ее связь со змеями. При этом из текста версии ВФ неясно, что имеет в виду Флакк, говоря о «полузверском теле» нимфы. Лишь упоминание змей в связи с ее описанием и сопоставление с версией ДС позволяет полагать, что и здесь речь идет о змеевидной нижней половине ее тела. Это подтверждается и иконографическим материалом из Северного Причерноморья, где сохранилось значительное количество изображений женского существа как со змеевидной нижней частью тела, так и с упомянутыми в версии ВФ двумя змеями, растущими из плеч [Грантовский 1960: 18, примеч. 19; Раевский 1971a: 276]. К тому же эти две змеи, обращенные друг к другу головами, точно соответствуют описанной в версии ВФ эмблеме Колакса, заимствованной им у матери – Оры: «С обеих сторон противопоставленные змеи сближаются языками и наносят раны точеному камню (gemmae)» (Val. Fl., VI, 57 – 59). Не вполне ясно, о

³⁴ Таким образом, при строго формальном подходе в версии Г-I горизонт, где фигурирует этот персонаж, следует считать не первым, а вторым. Первый же представлен здесь отцом прародительницы – Борисфеном, так же как в версии ДС – породившей ее Землей. Аналогичным образом характеризуется женский персонаж следующего горизонта в версии Эп: здесь супруга Геракла – дочь Аракса. Думается, однако, что эти детали определяют сущность самой богини как порождения и олицетворения земли или воды и могут рассматриваться как элементы ее собственной характеристики, без выделения в отдельный генеалогический горизонт.

какой «гемме» идет здесь речь, но сопоставление с изображением позволяет допустить, что имеется в виду украшение на головном уборе богини, к которому обращены головы растущих из ее плеч змей. Эти детали описания богини в версии ВФ, отсутствующие в других версиях, следует рассматривать как одно из доказательств независимости Валерия Флакка от Геродота и от других дошедших до нас источников.

Полузмеиный облик скифской прародительницы давно истолкован исследователями как отражение ее связи с землей, ее хтонической сущности [Граков 1950: 8; Толстой 1966: 236]. Это находит прямое подтверждение и в указании Диодора, что она – порождение земли. Как отмечает А. Ф. Лосев, «змеевидность всегда указывает на близость к земле и на пользование ее силами» [Лосев 1957: 41]. Однако такое толкование допускает различные оттенки. По В. Клингеру, героиня скифского мифа «является представительницей земли, и притом земли скорее в качестве *χρόν* – темной, страшной ее внутренности, обиталища мрака и смерти, чем *γῆα* – светлой, плодотворной ее поверхности» [Клингер 1903: 104]. Но для архаических космологий характерно сознание неразрывности двух функций нижнего мира: как порождающего и как могильного, поглощающего начала [Бахтин 1965: 26]. К тому же уточнение В. Клингера опровергается одной деталью версии ВФ, на которую до сих пор не было обращено должного внимания, – отождествлением этого скифского персонажа с античной Орой. Как известно, Оры (Норы) в греко-римской мифологии – преимущественно богини смены времен года, но, как таковые, они тесно связаны с плодоносящей функцией земли и являются покровительницами сельскохозяйственного труда. Согласно Гесиоду, «пышные нивы людей земнородных они охраняют» (Hes., Theog., 903). Такая их функция подтверждается и именами этих богинь, употреблявшимися в Афинах и тесно связанными с земледельческим календарем: Талло – Цветение и Карпо – Плодоношение (Paus., IX, 35, 1), к которым, вероятно, следует присоединить Авксо – Возрастание [см.: RE, s. v. Norae]. Поэтому, опираясь на отождествление в версии ВФ скифской прародительницы с Орой, мы должны отказаться от ограничения ее функций, предложенного В. Клингером. Если в принципе связь этого образа с землей представляется несомненной, то конкретная функциональная его характеристика во всяком случае включает понимание земли как порождающего плодоносящего начала, что подтверждается и ролью этого персонажа в скифской мифической генеалогии. Что же касается другой его стороны, хтонической в более узком понимании, темной, загробной, то в тексте легенды прямых указаний на нее как будто нет. Однако у нас нет оснований категорически отрицать связь скифской богини с этим мотивом, а ниже мы увидим и ее прямое подтверждение (см. с. 56 и примеч. 25).

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

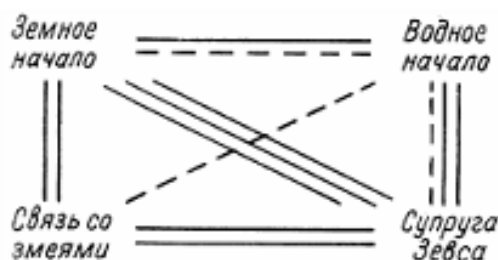
в одном персонаже. Подобное единство вообще характерно для иранского мира – ср. семантику образов Ардвисуры Анахиты [Widengren 1965: 19] или Армаити [Nyberg 1938: 254]. Поэтому дочь реки Борисфен из версии Г-І и хтоническое божество версий ДС и ВФ следует, видимо, рассматривать как одну и ту же богиню, с разной степенью полноты охарактеризованную различными источниками и тождественную Апи скифского пантеона. Именно эта богиня выступает в легенде в роли супруги небесного божества и прародительницы скифов. Представляя элементы ее характеристики, содержащиеся в трех рассмотренных версиях легенды и в описании скифского пантеона у Геродота, в виде таблицы, мы получаем наглядное подтверждение близости этого образа во всех этих источниках (табл. III).

Брачный союз неба как мужского начала с землей (водой) как началом женским является, как уже отмечалось выше, широко распространенным у индоевропейцев мифологическим мотивом [см.: Литвинский 1975: 253 сл., там же см. литературу]. Его происхождение с рационалистических позиций объяснил Аристотель: «Самцом мы называем животное, порождающее в другом, самкой – порождающее в самом себе; поэтому и во вселенной природе земли считают обыкновенно женской и матерью; небо же, солнце и другие предметы подобного рода именуются родителями и отцами» [Aristot., *De orig. anim.*, 1,2 – цит. по: Аристотель 1940: 53].

Таблица III

Элементы характеристики героини первого горизонта скифского генеалогического мифа ³⁵

	<i>Земное начало</i>	<i>Водное начало</i>	<i>Связь со змеями</i>	<i>Супруга Зевса</i>
Версия Г-I	—	Дочь Борисфена	—	+
Версия ВФ	Именуется Орой	(?) Обитает у Тибисенских устьев	Имеет «полу-зверское тело» и двух змей	+
Версия ДС	Рождена землей	—	Имеет змеиную нижнюю часть тела	+
Описание пантеона	Тождественна эллинской Гее	Именуется Апи	—	+



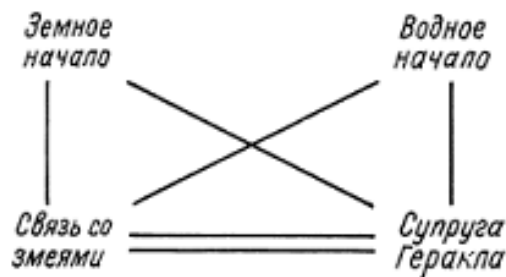
При интерпретации рассмотренного женского образа и его места в структуре скифской генеалогической легенды мы сталкиваемся с одной особенностью, требующей специального рассмотрения. Как уже указывалось, этот персонаж не представлен в первом горизонте двух версий – Г-II и Эп, что вполне понятно, так как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

³⁵ Здесь и далее каждая линия, соединяющая два элемента характеристики, означает наличие обоих мотивов в рамках одной версии. В ряде случаев употреблен пунктир, так как в версии ВФ нет прямого указания на связь этого персонажа с водой, но отмечается, что она сочеталась с Юпитером близ Тибисенских устьев.

Таблица IV

Элементы характеристики героини второго горизонта скифского генеалогического мифа

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

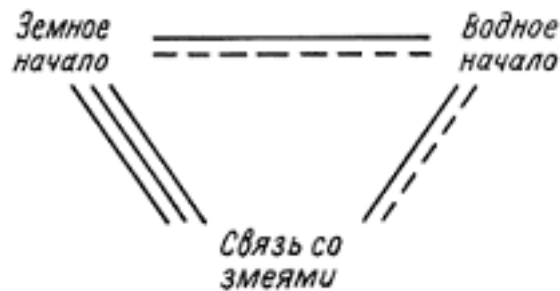


Здесь в пределах одного источника не связаны между собой лишь два элемента характеристики, которые встречаются вместе в тех версиях, где сходный персонаж фигурирует в роли супруги Зевса, – водное и земное начала.

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

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

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



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

Проведенный анализ позволяет представить этот персонаж в следующем виде: богиня Апи, имеющая змеиную нижнюю часть туловища и двух змей (по данным иконографии, растущих из плеч), является воплощением земного и водного начала, т. е. нижнего мира в организованной по вертикали вселенной. Она обитает в пещере или в водном источнике ³⁶. При этом сопоставление версий Г-И и Эп, где фигурируют Борисфен и Аракс, а в известной степени и ВФ, в которой упоминаются Тибисенские устья, свидетельствует, что конкретным обиталищем богини мыслился водный источник, протекающий в местности, где разворачивается действие легенды согласно данной версии, или в конечном счете *каждый* источник.

Почему же эта богиня в доступном нам материале фигурирует в роли супруги то Зевса-Папая, то его сына? Допустимыми представляются два объяснения этого факта. Согласно одному, положение этого персонажа в скифском мифе и в отраженной в нем генеалогии было стабильным, связывалось только с одним горизонтом, а в некоторых версиях легенды оказалось перемещенным лишь вследствие искажения скифской традиции при передаче ее античными авторами. Однако более правильным представляется иное объяснение, рассматривающее оба варианта как отражающие содержание скифского мифа. Согласно иранской мифологической традиции, сохраненной в зороастрийских источниках (см.: «Денкарт», III, 80, 3 – 4), богиня земли Спендармат, мать первого человека Гайомарда, рожденного ею от союза с Ахура Маздой, выступает в то же время в роли супруги своего сына, и от потомков этого второго брака ведет происхождение человеческий род [см.: Christensen 1917: 27 и 52]. Сын Палай и змееной богини в скифской мифологии выступает именно в роли первого человека (см. ниже), т. е. функционально соответствует Гайомарду авестийской традиции ³⁷. Сходство этого иранского мифа с тем содержанием скифской легенды, которое выявляется при сопоставлении всех ее версий, позволяет полагать, что и в мифологии скифов интересующая нас богиня выступала одновременно в роли матери и жены первого человека, и именно этим, а не искажением скифской легенды античными авторами объясняется дублирование ее образа в скифской мифической генеалогии. Но ситуация, отраженная в ней, действительно казалась этим авторам противоестественной, чтобы не сказать безнравственной, и они обходили ее молчанием, упоминая о браке змееной богини либо с тем, либо с иным мужским персонажем. В некоторых же случаях допустимо предположить, что при знакомстве античных авторов со скифским мифом образы двух супругов этой богини сливались в

³⁶ Ср. фигурирующих в Нартском эпосе донбетров – обитателей вод, живущих в пещерах и обладающих способностью перемещаться по подземным потокам [Нарты 1957: 10 – 17].

³⁷ На близость этого зороастрийского мотива и ситуации, отраженной в скифской легенде, обратил мое внимание Э. А. Грантовский при обсуждении этого раздела работы на заседании сектора историко-культурных проблем Советского Востока ИВ АН СССР.

их сознании в единый персонаж. Этим в какой-то мере можно объяснить выпадение одного звена генеалогии в версии ВФ и даже отсутствие первого горизонта в версиях Г-II и Эп.

Однако есть античный источник, в который все же просочилось указание на наличие этого мотива в скифской мифологии. По словам Филона Александрийского, «племена скифов... живут по своим особым законам и правилам и допустили постыдное кровосмешение с матерью, и скифы передали это своим детям и потомкам, так что с течением времени этот обычай принял силу закона» (Phil. Alex., De provid., 1, 85). Сам употребленный здесь оборот («с течением времени») как будто свидетельствует, что оправдание такой практики у скифов обосновывалось ссылкой на некий древний прецедент, каким, конечно, мог являться лишь мифологический мотив. Проведенный выше анализ женских образов скифской генеалогической легенды и иранская аналогия свидетельствуют, что в Скифии этот мотив связывался скорее всего именно с рассматриваемыми персонажами. На вероятность такой связи пассажа Филона со скифской генеалогической легендой уже указывал М. Ф. Болтенко, также видевший в нем доказательство тождества образов супруги Зевса и супруги его сына. По его мнению, «Филон знал, очевидно, такой вариант скифской этногонии, где были поставлены все точки над “i”; “закон” (lex) и “правила” (disciplina) скифов “допускают” такой противостественный брак не для всех, а передают это как великую культовую тайну, как важный элемент этногонического мифа» [Болтенко 1960: 55]. Для подтверждения своей гипотезы М. Ф. Болтенко приводил аналогию из родословия самофракских Кабиров. Иранский рассказ о Гайомарде, конечно, более близок к скифской традиции и потому является более веским аргументом.

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

Некоторый свет на вопрос, какое из предложенных объяснений предпочтительнее, проливает легенда, рассказанная Аристотелем (Hist. anim., IX, 34), Элианом (De nat. anim., IV, 7) и в усеченном варианте Плинием (VIII, 156). Согласно этой легенде, скифский царь всячески стремился сохранить чистоту породы своих коней. С этой целью лучший его жеребец обманым путем был случен с собственной матерью. Заметив обман и устыдившись своего поступка, оба животных совершили самоубийство. Заслуживает внимания указание Аристотеля и Элиана (у Плиния этот мотив опущен), что речь идет именно о *царском* жеребце. Учитывая, что в Скифии бытовало представление о солярной природе царя (см. ниже о семантике образа Колаксия), и принимая во внимание широко распространенное у иранцев, в том числе в скифо-сакском мире [см.: Раевский 1971а: 271 – 275], представление о коне как сим-

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

Возвращаясь к скифской генеалогической легенде, мы видим широкую популярность образа змееной богини – Апи в изобразительных памятниках Северного Причерноморья (сводку этих изображений см.: [Артамонов 1961: 65 – 73; Петров, Макаревич 1963: 23 сл., рис. 1]). Для нас наибольший интерес представляют прорезные нашивные бляшки из кургана Куль-оба и близкие к ним изображения из станицы Лабинской [Шелов 1950: 65, рис. 18, 5] и из склепа № 1012 Херсонесского некрополя [Пятышева 1971: 97 – 98, 102, рис. 2, 2 и б]. От всех прочих эти изображения отличаются существенной деталью: кроме змеевидной нижней части тела они имеют двух змей, растущих из плеч богини, что, как уже отмечалось, соответствует описанию богини в версии ВФ³⁸.

Изображениям змееной богини из Северного Причерноморья свойственна одна особенность, требующая специального анализа. Версия Эп именует эту героиню Ехидной; то же мы находим у Помпония Мелы, указывающего, что «басилиды ведут свое происхождение от Геркулеса и Ехидны» (Pomp. Mela, II, 11). Эти факты, равно как и описание богини в версиях Г-II, ВФ и ДС, позволяют думать, что древние авторы представляли эту богиню близкой по облику к полиморфным существам античной мифологии, имеющим змеиную нижнюю часть тела, т. е. полагали, что от пояса у нее начинался змеиный хвост. Такими представлялись грекам и изображались в греческом искусстве и сама Ехидна и другие сходные существа античной мифологии – Эрихтоний, Кекроп и т. д. Иконография скифской богини демонстрирует, однако, совершенно иной образ. Во всех случаях мы видим персонаж, верхняя часть тела которого имеет женский облик, а нижняя – вид сложной пальметы с разведенными в разные стороны концами, из которых одни трактованы в виде змей и имеют змеиные головы, а другие представляют растительные побеги. Как правило, змееголовые концы располагаются по краям пальметы, а растительные ближе к середине (в редких случаях, например на ручках серебряного блюда из Чертомлыка, вся пальмета имеет растительный облик, без наличия змеиного мотива).

Такая трактовка облика богини заставляет высказать предположение, что в ее изображениях слились воедино две иконографические схемы, соответствующие ее двойной сущности. Хтоническое начало, воплощением которого является скифская богиня, нашло выражение в змеевидном оформлении некоторых лепестков пальметы, но сама эта пальмета

³⁸ О возможном толковании этой черты облика скифской богини на основе сопоставления с общеиранскими мифологическими мотивами см.: [Раевский 1971а]. Там же изложена гипотеза о значении мотива бородатой мужской головы, изображенной в некоторых случаях в руке змееной богини.

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

Итак, сущностью первого звена скифской мифической генеалогии является брак мужского небесного бога с богиней земли и вод, т. е. с нижним миром. Мотив этот вполне отчетливо отражен в версиях Г-I, ВФ и ДС. Учитывая же установленное выше тождество женского персонажа I и II горизонтов и легко восстанавливаемое из контекста наличие Зевса в качестве персонажа I горизонта версий Г-II и Эп, то же содержание достаточно ясно реконструируется для этих двух версий. От такого космического брака рождается центральный персонаж генеалогической легенды, к анализу образа которого мы теперь и переходим.

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

<i>Г-I</i>	<i>Г-II</i>	<i>ДС</i>	<i>Эп</i>
Таргитай	Геракл	Скиф	Геракл

Как уже указывалось многочисленными исследователями, в именовании этого персонажа Гераклом наиболее ярко проявилась эллинизация скифского мифа. О причинах его отождествления именно с этим популярным героем греческих легенд в литературе сказано достаточно [см. прежде всего: Граков 1950]. Выше я уже коротко касался этого вопроса, и останавливаться на нем вновь нет необходимости. Сам факт широкого распространения такого отождествления (версии Г-II и Эп, цитированный пассаж Помпония Мелы) свидетельствует о большой типологической близости этих мифологических персонажей. Поэтому именование героя скифской легенды Гераклом дает определенные основания для реконструкции некоторых связанных с ним мотивов, столь скудно представленных в имеющихся источниках. Существенным элементом анализа этого образа явилось бы, однако, установление подлинного имени, которое он носил в скифском мифе. Что касается имени Скиф, которым он обозначается в версии ДС, то с равным основанием можно предложить два толкования. Оно может быть подлинным именем интересующего нас персонажа в одной из бытовавших в Скифии традиций, в которой он выступал в качестве эпонима возводимого к нему в мифической генеалогии народа. Но эпонимом его могли сделать и греческие авторы – Диодор или его источник. Подлинное имя этого персонажа, ничего не говорящее греческой

аудитории, они могли заменить именем возводимого к нему народа. Во всяком случае, как бы мы ни объяснили появление имени Скиф в версии ДС, этот факт, учитывая, что этимология самого этнонима окончательно не установлена, ничего не может прибавить к нашему пониманию образа героя легенды, кроме и без того ясного факта, что он понимался как родоначальник народа. Во избежание разнобоя я в дальнейшем всюду обозначаю героя горизонта II скифской легендарной генеалогии именем Таргитай, сохраненным версией Г-I.

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

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

На вероятность объединения в Таргитае функций родоначальника и героя-цивилизатора, вершителя подвигов и победителя чудовищ, создателя мирового порядка указывал в свое время Б. Н. Граков [1950: 13]. Он же выделил целый ряд изображений на скифских древностях, воплощавших, по-видимому, подвиги «скифского Геракла»³⁹. Среди них суще-

³⁹ После находки в антиквариуме Берлинского музея происходящей из частной коллекции недостающей части херсонесского медальона [Greifenhagen 1974] приходится, видимо, отказаться от предложенного Б. Н. Граковым толкования изображения на нем как одного из подвигов Таргитая: правильно угадав основное содержание композиции, Б. Н. Граков не мог предвидеть, что медальон имел овальную форму и что на нем представлены *два* скифа, сражающихся с грифоном; эта деталь не соответствует схеме мифа о подвигах первочеловека. Прямую аналогию содержанию этого изображения представляет сюжет композиции на калафе из Большой Близицы. Впрочем, Б. Н. Граков считал возможным толковать

ственное место занимает победа над неким хищником кошачьей породы, аналогичная победе эллинского Геракла над Немейским или Киферонским львом и послужившая одним из оснований для отождествления скифского и греческого героев. Указания на эту сторону деятельности Таргитая содержатся не только в изобразительных памятниках, но и в сохранившихся версиях скифской легенды. В версии Г-II Геракл приходит в Скифию, гоня перед собой быков Гериона. О том, что деталь эта в скифском мифе не случайна, уже писали многие исследователи [Миллер 1887: 128; Толстов 1948: 295; 1966: 236]. Свидетельствует об этом и «мифическая география», специально оговоренная Геродотом: по его словам, Герион обитает на крайнем Западе, за Геракловыми столбами. Следовательно, путь с его острова в Элладу лежит отнюдь не через Скифию. Поэтому ясно, что упоминание о быках Гериона у Геродота не было случайным заимствованием из греческого мифа, а составляло существенную деталь скифской легенды. То же позволяет предположить указание Фирмика Матерна, автора IV в. н. э., замечаящего, что в иранской религии существовал единый культ мужского божества, которое понималось как «угоняющее быков», и женского божества со змеями, что составляет прямую аналогию Гераклу с быками Гериона и его змееной супруге в скифской легенде [Миллер 1887: 129]. (К очень важному указанию Фирмика, что оба эти персонажа суть двуединое воплощение огня, нам еще придется вернуться.) По предположению В. Миллера [1887: 128], упоминание быков Гериона в Геродотовом изложении скифского мифа отражает тот факт, что Таргитай – божество, атрибутом которого были быки [см. также: Толстов 1948: 295]. Думается, однако, что здесь существенно не только упоминание самих быков, но и связь их с Герионом как указание на то, что брак Таргитая со змееной богиней осуществился после победы его над неким чудовищем. Обитающий на крайнем Западе, в месте, где спускается в океан Гелиос, ужасный трицефал Герион есть достаточно очевидное воплощение хтонического мира. И. И. Толстой [1966: 236] совершенно справедливо сопоставил указанный мотив версии Г-II с рассказом версии Эп о победе Геракла над Араксом и о последовавшем за ней браке героя с дочерью Аракса Ехидной. Поскольку Аракс – несомненное воплощение водной стихии, которая, как мы видели выше, в скифской мифологии связывалась с нижним миром, мотив победы Геракла над хтоническим чудовищем, лишь предполагаемый для версии Г-II, в версии Эп находит прямое отражение ⁴⁰.

Вполне вероятной представляется и гипотеза, что вариантом то-го же скифского мифа является рассказ Страбона (XI, II, 10), связанный с боспорским культом Афродиты, владычицы Апатура. Он повествует, что, когда на богиню напали некие гиганты, она спрятала Геракла в пещере и заманивала туда поодиночке своих врагов, которых герой убивал. Неоднократно отмечалось, что отраженные в этом рассказе борьба Геракла с чудовищами и участие в этой борьбе богини, обитающей в пещере, перекликаются со скифскими сказаниями о Таргитае и змееной богине [Толстой 1966: 236 – 237; Артамонов 1961: 65]. Вполне возможно, что рассказ Страбона также принадлежит к циклу сказаний о цивилизаторской деятельности Таргитая-Геракла.

В. Ф. Гайдукевич [1949: 212] полагал, что эпитет боспорской богини *Ἀλατοῦρου* *μ,εμουσα* и название ее святилища *ἸΚ-ῆατοῦοον* следует возводить к названию широко распространенного в ионийском мире праздника *Ἀλάτοῦρια*, хотя и отмечал, что именно с Афродитой этот праздник больше нигде не связывался. Действительно, название праздника и эпитет богини очень близки. Но при таком толковании остается все же неясным, почему Страбон

как иллюстрацию к мифу о Таргитае-Геракле многофигурную композицию со сценой охоты на львов на сосуде из Солохи [Граков 1950: 14].

⁴⁰ И Герион и супруга Геракла-Таргитая змееногая богиня – трицефалы. Об облике Аракса версия Эп ничего не сообщает, но он – отец змееной богини. Если версии Г-II и Эп повествуют об одном и том же подвиге, можно предположить, что мы имеем дело с расщеплением образа, олицетворяющего в скифской мифологии хтоническое начало, на два персонажа, связанные генеалогическими узами: змееногую богиню и ее отца (ср. версию Г-I о Борисфене и его дочери).

для объяснения этого эпитета прибегал к псевдоэтимологическим выкладкам (он возводил его к корню 'αλᾱττ; – «обман»), основанным на сугубо местном предании. Если же этот эпитет являлся осмыслением греческими колонистами местного мифологического персонажа и его туземного имени [см.: Ельницкий 1960: 49], то возможно, что оно реконструируется следующим образом. Как указывалось, скифская змееногая богиня, обитающая в пещере, носила, по всей видимости, имя Апи. Не отражено ли в названии боспорского святилища имя этой же богини [см.: Артамонов 1961: 83], снабженное эпитетом *tura* – «быстрый», засвидетельствованным, кстати, в Причерноморье применительно к водному источнику в виде гидронима *Tugag* – Днестр [Абаев 1949: 185]? Тогда развернутый скифский теоним должен звучать как *āpitura*, *āpatura* – «быстрая вода», в полном соответствии с законами скифского словообразования, знающего многочисленные примеры инверсии, т. е. помещения определения после определяемого слова [Абаев 1949: 231 – 235]. В таком случае отождествление этой богини на Боспоре с Афродитой, тогда как, по Геродоту, Апи тождественна Гее, а Афродите соответствует скифская Аргимпаса, может служить лишним доказательством того, что отождествление скифских и эллинских богов в рассказе Геродота осуществлено самим отцом истории, а не отражает традицию, общепринятую в среде припонтйских греков [см. также: Жебелев 1953: 31].

Победа скифского героя над каким-то хтоническим чудовищем, тесно связанным с водной стихией, и присвоение его быков – мотив, обнаруживающий значительную близость к циклу древнеиндийских мифов о победах Индры над различными демонами и об освобождении в результате этих побед водных потоков и скота [сводку источников по этому сюжету см.: Venkatasubbiah 1965]. Недавно опубликованная работа В. В. Иванова и В. Н. Топорова [1974] продемонстрировала широкое индоевропейское распространение этого сюжета, составными элементами которого выступают: божество нижнего мира, рисующееся зачастую в змеевидном облике; похищение им скота и укрывание его в пещере; поединок этого персонажа с божеством верха, Богом грозы; освобождение вследствие этого поединка вод и скота. Следует отметить, что в скифском мифе этот сюжет как бы дублируется. Кроме косвенных указаний на победу Геракла-Таргитая над водным (хтоническим) чудовищем и на освобождение быков, здесь же развернут рассказ об укрывании змееногой богиней в пещере, где она обитает, коней самого Геракла и о возвращении им этих коней, правда, не путем победы в поединке, а ценой вступления в брачную связь (версия Г-II нашей легенды).

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

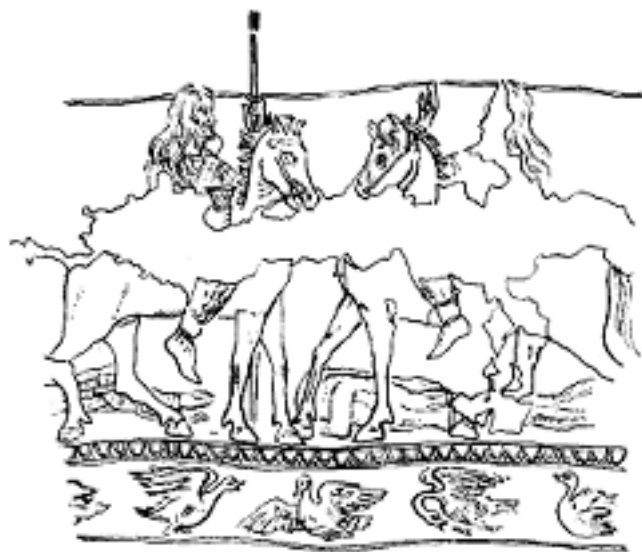


Рис. 6. Ритон из кургана Карагодеуашх

Прежде всего обращает на себя внимание одна деталь интерпретированного выше изображения на сосуде из Гаймановой могилы. Персонаж, трактуемый мной как Таргитай, представлен здесь в сопровождении слуги, подносящего ему какую-то птицу, скорее всего гуся [Бідзіля 1971: 54]. Момент этот, возможно, не заслуживал бы специального внимания и мог рассматриваться как незначительная бытовая деталь, если бы мотив утки, гуся и других водоплавающих птиц не был столь широко распространен в скифском искусстве, преимущественно на предметах, безусловно имевших культовое назначение. Прежде всего следует упомянуть серию ритуальных сосудов, украшенных изображениями плавающих и ныряющих за рыба-ми уток. К ней принадлежит серебряный шаровидный сосуд из Куль-обы, чрезвычайно близкий ему сосуд из кургана Патиниотти, чаши с горизонтальными ручками из Чмыревой могилы. Аналогичные сцены представлены на карагодеуашхском ритоне, где они располагаются в виде узкого фриза под известной инвеститурной группой (рис. 6). Изображения водоплавающих птиц в большом числе встречаются и на других скифских предметах, ритуальное назначение которых не столь очевидно, — булавах, серьгах, деталях головных уборов. Такое многократное повторение заставляет считать, что образ водоплавающей птицы был в скифском мире устойчивым религиозным символом. Его значение выясняется при привлечении сравнительного материала из других религий индоиранского мира.

Историками религии прочно установлена связь образа водоплавающей птицы с мифом о создании вселенной. Этот сюжет распространен чрезвычайно широко — его ареал включает значительную часть Старого и Нового Света. В большинстве случаев он выступает в виде мотива ныряния за землей, т. е. за материалом для творения мира, в глубь первичной воды — озера, моря, океана [Золотарев 1964: 278 — 279]. В мифах отчетливо прослеживается участие в этом акте творения двух персонажей: с одной стороны, того, по чьему велению это ныряние производится, т. е. единого бога в монотеистических религиях или верховного божества в политеистических системах, а с другой стороны — собственно ныряющего, также имеющего божественную сущность, но занимающего в иерархии богов более скромное место. Именно этот последний персонаж и выступает обычно в облике водоплавающей птицы ⁴¹. А. М. Золо-

⁴¹ Даже в тех случаях, когда под влиянием христианской теологии этот древний персонаж осмысливается как сатана,

тарев [1964: 279] локализовал формирование этого чрезвычайно широко представленного мифа в азиатской среде и связывал его распространение с расселением народов монголоидной расы. Свой вывод он обосновывал, в частности, ссылкой на отсутствие этого мотива в Индии. Но в то самое время, когда писалась работа А. М. Золотарева, Э. Шредер предпринял попытку толкования образа водоплавающей птицы в индоиранских религиях. Он пришел к выводу, что в индоиранской религиозной традиции отчетливо прослеживается противопоставление двух образов: водоплавающей птицы, с одной стороны, и хищной птицы (орла, сокола) или орлиноголового грифона – с другой, причем второй символизирует высший мир, мир богов, тогда как первый олицетворяет мир телесный, смертный [Schroeder 1938: 17 сл.]. Недавно это толкование было существенно подкреплено Ю. А. Рапопортом на основе привлечения большого числа текстов и изобразительных памятников⁴². Среди данных источников, отражающих этот комплекс представлений, особенно выразительно указание «Авесты», что закон Ахура Мазды на землю, в мир людей, приносит птица Каршипт («Видевдат», II, 42), которая на основании целого ряда данных, приведенных Ю. А. Рапопортом, может толковаться как птица водоплавающая, в частности утка.

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

Но если скифской религии было присуще такое понимание этого символа, то среди богов скифского пантеона, включающего, как мы видели, персонификацию высшего мира в образе Лапая и мира нижнего, хтонического, в образе Апи, мы вправе искать также и воплощение «среднего» мира, мира людей. На эту роль, на мой взгляд, с наибольшим основанием может претендовать именно Таргитай-Геракл. Ему вследствие самого его положения в скифской мифологии свойственна определенная двойственность: как первочеловек, родоначальник земных людей, он неразрывно связан со смертным миром; как сын божественной четы он принадлежит и миру богов. Он выступает как бы посредником, медиатором между высшим миром и миром людей, божественным патроном последнего, и именно в таком качестве может претендовать на включение в пантеон, что мы и находим у Геродота. Водоплавающая птица, столь широко представленная на скифских памятниках и символизирующая именно эту концепцию божества – покровителя телесного мира, должна в таком случае рассматриваться как атрибут, символ именно этого бога, как посвященное ему существо, а в

представление о его божественной природе прослеживается достаточно четко. В качестве примера можно привести апокриф, повествующий об эпохе первотворения, «егда не бысть ни неба, ни земли», а только море Тивериадское. Увидев на этом море «гоголя плывуща», в облике которого выступает сатана, бог спрашивает его, кто он такой. На это сатана отвечает: «Аз есмь бог», а самого бога, с полным сознанием иерархии, называет «бог богом и господь господем». После этого весьма показательного диалога оба – и «бог богов», и просто «бог» – совместно творят вселенную [Рязановский 1915: 20 – 21].

⁴² К сожалению, чрезвычайно интересная работа Ю. А. Рапопорта еще не опубликована. Ссылаюсь на его доклад, прочитанный на заседании Хорезмской экспедиции ИЭ АН СССР и повторенный на сессии отделения истории АН СССР в Самарканде в 1973 г.

древнейшей основе, возможно, его зооморфное воплощение ⁴³. Не случайно в сцене на гаймановском сосуде именно водоплавающую птицу преподносит слуга Таргитаю. Таргитая при таком толковании следует видеть и в одном из всадников сцены на карагодеуашском ритоне, где он представлен в момент вручения власти царю ⁴⁴.

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

Исходя из толкования образа Таргитая как персонификации средней плоскости космоса, факт его рождения, которому предшествует существование слитых в брачном союзе неба и земли, можно рассматривать как специфическую интерпретацию космогонического акта. Он аналогичен по семантике ведийской космогонии, трактующей, как было показано в работах, посвященных ее анализу, создание организованной, упорядоченной вселенной как процесс отделения неба от земли и создание посредствующего элемента, занимающего центральное положение в структуре вселенной [см.: Мелетинский 1971: 96; там же ссылка на предшествующую литературу]. Специфика воплощения этого мотива в скифской мифологии состоит в чисто генеалогической его интерпретации, т. е. в том, что разделение неба и земли трактуется не как результат осознанного действия персонажа-демиурга, а как следствие акта порождения.

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

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

Расхождение между версиями на этом горизонте довольно значительно. Первое различие состоит в том, что в версиях Г-I, Г-II и ВФ (в последней – при учете уже упомя-

⁴³ По замечанию А. М. Золотарева [1964: 278], при антропоморфизации образа творца вселенной водоплавающая птица из его воплощения превращается в его спутника, помощника.

⁴⁴ В недавно опубликованной статье, посвященной изображению на карагодеуашском ритоне, В. Д. Блаватский [1974] вслед за М. И. Ростовцевым справедливо трактует представленную здесь сцену как инвеститурную, но связывает ее с культом Митры (Мифры), аналогом которого в скифском пантеоне он предположительно называет Ойтосира. Такая трактовка карагодеуашской сцены опирается лишь на содержание антропоморфной композиции, тогда как при толковании семантики этого памятника следует учитывать весь комплекс представленных здесь мотивов, в том числе фриз с изображением водоплавающих птиц. К тому же утверждение В. Д. Блаватского, что на сасанидских рельефах инвеститурное кольцо царю обычно вручает Митра [там же: 41], неточно: партнером царя в этих сценах, как правило, является Ахура Мазда, реже – Анахита [см.: Луконин 1969: 185 сл.]. Изображение Митры имеется на инвеститурном рельефе Арташира II в Так-и Бостане, но и здесь он является не основным участником инвеститурной сцены, а лишь сопровождающим персонажем [там же: 195, рис. 19]. Не вполне ясно также, почему из слов Геродота можно сделать вывод о «близости важнейших персидских божеств и скифского пантеона» [Блаватский 1974: 40]. Соответствующие пассажи Геродота (I, 131 и IV, 59) указывают лишь на то, что персидских и скифских богов он отождествлял с одними и теми же богами эллинского пантеона. Это, конечно, не исключает возможной близости персидского и скифского пантеонов, так же как и наличия у северо-причерноморских иранских народов культа божества, тождественного Митре. Но в таком случае следует обратить внимание на тот факт, что Афродите Урании, которую Геродот отождествлял с почитаемым персами Митрой, в Скифии, по его же мнению, соответствует не Ойтосир, а Аргимпаса. Вопрос этот требует специального изучения, включающего всесторонний анализ культа Ойтосира – Аполлона и Аргимпасы – Афродиты Урании у скифов.

нутой реконструкции, подробно обоснованной ниже) Таргитай-Геракл выступает как отец трех сыновей, тогда как в версиях ДС и Эп их только два. Причины этого различия могут быть выяснены лишь после определения мифологической сущности образов этих персонажей. Второе важное различие заключается в том, что в версиях Г-II, ДС и Эп имена самих сыновей Таргитая тождественны названиям возводимых к ним «родов» или «народов», тогда как в версии Г-I между именами братьев-родоначальников и названиями возводимых к ним «родов» нет ни малейшего созвучия⁴⁵. Это заставляет предположить, что в версиях Г-II, ДС и Эп внимание к конкретному этиологическому содержанию легенды (т. е. к тому, происхождение какого именно членения скифского общества в ней отражено) оттеснило на задний план мифологическую сущность самих персонажей-родоначальников. Поэтому следует обратить особое внимание на версию Г-I, где эта сущность нашла отражение в именах Липокса, Арпокса и Колакса.

Уже давно практически общепризнано, что все эти имена суть сложные двукоренные слова, имеющие во второй части общий элемент *-ξαις*, передающий средствами греческого алфавита иранское *xšaia-* «повелитель, владыка, царь». Что касается первых частей этих имен, то исследования В. И. Абаева и Э. А. Грантовского дали достаточно убедительное их толкование, при котором сам мотив рождения трех братьев может рассматриваться как отражение определенной религиозно-мифологической системы. Имя *Ἀρλόξαις*, по толкованию В. И. Абаева, в первой части имеет корень *āir-*, сохранившийся также (без метатезы *rg -** гр) в древней форме ираноязычного названия Днепра – *Δάναλρι*; («глубокая река») и отраженный в осетинском *āgf-* «глубокий» [Абаев 1949: 242-243]. Имя «Арпоксай» трактуется таким образом как «владыка глубин».

Тем же автором было предложено толкование имени *Κολάξαις* как соответствующего иранскому **Nvaṛ-xšaia* – «владыка солнца. Солнце-царь» [Абаев 1949: 243; 1965: 39-40]. Эта интерпретация была дополнена Э. А. Грантовским [1960: 7-9], предложившим интерпретацию имени *Αἰλόξαις* из **пра* – «гора» как **Rīra-xšaia* – «Гора-царь» (ср. название Рипейских гор). Фонетическая правомочность такого толкования была признана В. И. Абаевым [1965: 12]. Таким образом, эти три имени: Солнце / Небо-царь, Гора-царь и Река / Море-царь (точнее, Глубь-царь) – отражают стройную систему, в основе которой, по словам Э. А. Грантовского, «лежит представление о трех космических плоскостях: верхней – небесной, символизировавшейся солнцем, средней – надземной и нижней – водной или подземной» [1960: 9]. Это представление находит многочисленные аналогии в религиозных системах индоиранского мира.

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

⁴⁵ В версии ВФ происхождение от интересующих нас персонажей каких-либо «народов» или «родов» вообще не нашло отражения; но в самих их именах, как показывает сравнение с версией Г-I, чередуются собственные имена и названия «родов» [см.: Грантовский 1960: 5; см. также с. 67 – 69 настоящей работы].

Однако системный характер представлений, отраженных в скифской генеалогической легенде, не ограничивается соотношением образов Таргитая и его сыновей. Триада Колаксай – Липоксай – Арпоксай при изложенном космологическом ее толковании находит полное соответствие в триаде Папай – Таргитай – Апи. Если первая триада реализует эту трехчленную космологическую модель, так сказать, на низшем уровне, в пределах телесного мира, то вторая охватывает весь космос – не только зримый, телесный, но и высший, мир богов ⁴⁶.

Все сказанное заставляет меня принципиально иначе, чем это делалось до сих пор, подойти к оценке этиологического содержания скифской генеалогической легенды в целом, к определению ее места в системе скифской мифологии. Анализ образов легенды в их совокупности приводит к выводу, что легенда эта повествует прежде всего не о сложении этно-племенной или сословно-кастовой организации скифского общества, а о *сложении мироздания в целом*, т. е. имеет космологический и даже космогонический характер, воплощенный в генеалогическом повествовании. Иными словами, скифская легенда – это *космогонический миф*, в котором находит выражение скифская *модель мира*. Яснее всего это ощущается в версии Г-I, но следы такого понимания улавливаются и в других версиях. Придание же легенде этногонического или социального звучания есть не более чем частные случаи осмысления этой модели, причем это осмысление затрагивает лишь те мотивы, которые принадлежат к третьему генеалогическому горизонту, преимущественно к подгоризонту IIIб.

Известно, что в архаических обществах, где мифология есть не только порождение реального социального бытия, но и основной инструмент его восприятия и осмысления, религиозно-мифологическая модель мира определяет характер структур самых различных социальных и политических институтов, вторично воспроизводится в них ⁴⁷. Лишь при условии, что все конкретные установления и институты, имеющие определенное значение в жизни социального организма, воспроизводят универсальный космический порядок, они, в представлении людей архаического общества, могут выполнять свою функцию, т. е. служить обеспечению социального порядка и благосостояния коллектива [см., например: Топоров 1973: 114]. Это, разумеется, не означает, что вся социально-политическая структура того или иного общества есть продукт сознательной деятельности, воспроизведение идеальной модели мира. Сложение этой структуры – объективно-исторический процесс. Речь идет лишь о том, как осознается эта структура самими членами общества.

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

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

⁴⁶ На взаимную соотнесенность этих двух уровней уже давно указал В. И. Абаев [1949: 243]. Но он отметил ее применительно лишь к парам персонажей: Зевс – дочь Борисфена и Колаксай – Арпоксай. Это было вызвано тем, что мифологическая сущность образов Липоксая и Таргитая оставалась тогда неясной.

⁴⁷ «Модель мира является... программой поведения для личности и для коллектива... Модель мира может реализовываться в различных формах человеческого поведения и в результатах этого поведения (например, в языковых текстах, социальных институтах, памятниках материальной культуры и т. д.)» [Иванов, Топоров 1965: 7].

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

Одну из первых попыток социальной интерпретации ⁴⁸ версии Г-I предпринял А. Кристенсен. Он обратил внимание на характер фигурирующих в ней священных атрибутов и трактовал их как символы четырех социальных групп скифского общества, которым, по его мнению, и соответствуют легендарные «роды», возводимые к сыновьям Таргитая: авхаты (их символ – плуг) суть земледельцы, каиары (ярмо) – воины-колесничие, траспии (секира) – верховые воины, а паралаты (чаша) – цари [Christensen 1917: 137 – 138]. Он же сопоставлял название рода паралатов с авест. *parađāta* – титулом Хушенга, мифического основателя военной аристократии Ирана и первой легендарной иранской династии [там же: 140]. Это социальное по характеру четырехчленное деление, по мнению А. Кристенсена, наложилось на трехчленное этническое, и в таком виде легенда служила для обоснования политического господства одного из племен. Именно слияние двух мотивов в рамках одного этимологического предания, как полагал А. Кристенсен, и привело к тому, что два рода – катиары и траспии – возводились к общему предку ⁴⁹.

Предложенный А. Кристенсеном тезис, что скифская легенда повествует о социальном членении скифского общества, нашел широкое признание, хотя его конкретная интерпретация претерпела со временем существенные изменения. Прежде всего, был пересмотрен вопрос о числе родов и соответствующих им священных атрибутов.

Ж. Дюмезиль еще в 1930 г. отметил, что число атрибутов должно соответствовать числу братьев-прародителей, и предположил, что плуг и ярмо дублируют друг друга, являясь символом одной – земледельческой – социальной группы. [Dumézil 1930: 123 – 124]. Аналогичным, по его мнению, было положение с родами, но в то время Ж. Дюмезиль полагал, что их названия в греческой передаче совершенно искажены и не поддаются истолкованию [там же: 123] (о более поздней точке зрения Ж. Дюмезиля см. ниже).

Мнение о том, что священные атрибуты отражают трех-, а не четырехчастную структуру, получило дальнейшее обоснование, опирающееся на лингвистический анализ, в работе

⁴⁸ Историю социального толкования скифской легенды см. также: [Хазанов 1974].

⁴⁹ Далее А. Кристенсен предпринимал попытку реконструкции этногонического мотива предания. По его мнению, оно нашло отражение в именах сыновей Таргитая, тогда как названия «родов» отражают социальное членение. К Колаксаю он возводил народ скотов, а Арпокся толковал как предка некоего народа Агра или, скорее, R. pa, название которого отражено в именах индийского царя Арбака, библейского Арфаксада, в названии Рипейских гор и т. д. Все эти построения были недавно некритически повторены Л. А. Ельницким [1970: 66]. Кроме того, А. Кристенсен предпринял попытку отождествления персонажей скифской легенды с героями общеиранских мифопоэтических сказаний. По его мнению, Арпоксяю соответствует Тахма Урупа, что доказывается созвучием эпитета Урупа и реконструированного этнонима R• pa, а отец Арпокся Таргитая тождествен отцу Тахма Урупы – Хушенгу Парадата. Все эти построения недостаточно обоснованны и зачастую опираются лишь на сходное звучание имен, имеющих совершенно различное происхождение. Они не получили развития в более поздних исследованиях.

Э. Бенвениста. Он указал, что в отличие от других предметов, объединенных в тексте Геродота предлогом *χαί*, плуг и ярмо связаны через та же *χαί*, что означает более тесное сцепление. Эти два атрибута он сопоставил с фигурирующим в Авесте символом земледельцев – плугом, который определяется там сложным словом типа двандва⁵⁰. Это слово состоит из двух элементов, один из которых обозначает заднюю часть плуга, собственно предназначенную для пахоты, а другой – переднюю, упряжную часть. Это сопоставление позволило Э. Бенвенисту толковать употребленное Геродотом выражение как точный перевод скифского термина, морфологически весьма близкого авестийскому [Benveniste 1938: 533]. Таким образом, при анализе легенды речь должна идти о трех атрибутах: плуге с ярмом, секире и чаше.

Катиаров и траспиев, также связанных в тексте Геродота через те же *χαί* (в отличие от остальных родов, объединяемых предлогом *χαί*), Э. Бенвенист, однако, трактовал как названия двух этнических групп – земледельцев и кочевников (см. выше, с. 43). Эта непоследовательность была в известной степени устранена В. Бранденштайном, который видит в катиарах и траспиях два названия одного народа и переводит «катиары, они же траспии» [Brandenstein 1953: 185]. Мне представляется, что в этом вопросе более прав Э. А. Грантовский [1960: 12], полагающий что здесь, как и в названии одного из атрибутов, также передано сложное слово типа двандва. Как мы увидим, такое толкование хорошо согласуется со смыслом этой части легенды.

Толкование А. Кристенсена претерпело существенное уточнение и в другом пункте – в вопросе о соотношении атрибутов с конкретными социальными группами. В результате работ Ж. Дюмезиля и Э. Бенвениста, привлечших обширный сравнительный материал, можно считать установленным, что символика перечисленных в легенде предметов отражает традиционное для индоиранских народов трехчастное социальное членение, причем плуг с ярмом являются символом общинников (земледельцев и скотоводов), секира – военной аристократии, а чаша – жречества. Однако Э. Бенвенист полагал, что этим ограничивается социальный момент в скифской легенде, тогда как Ж. Дюмезиль считал, что сами роды, возводимые к сыновьям Таргитая, соответствуют тому же членению⁵¹. В то же время, согласно Ж. Дюмезилю, в Скифии во времена Геродота это членение не существовало реально, а лишь отражало окаменевшую схему⁵².

⁵⁰ Сложные слова двандва – это «тип... соединяющий два равноправных существительных в единицу, которую мы назовем паробразующей... Особенность двандва состоит в том, что оба члена равноправны. Именно этим отношением и определяется их специфика. Они, следовательно, не образуют совместной синтаксической конструкции в собственном смысле слова, но объединяются отношением сочинения» [Бенвенист 1974: 242].

⁵¹ Толкование Ж. Дюмезилем скифской легенды претерпело значительную эволюцию [см. об этом: Littleton 1966: 137]. Будучи первоначально безусловным сторонником ее социальной интерпретации, он затем был поколеблен аргументами Э. Бенвениста в пользу ее этнического понимания; [например: Dumézil 1958: 9], но в последних работах [1962] вернулся к своим прежним взглядам, хотя и несколько видоизмененным.

⁵² В связи с вопросом о социальном толковании скифской легенды необходимо вкратце коснуться широко популярной после работ Ж. Дюмезиля и его школы концепции о существовании трехчленной социальной структуры и ее развернутого идеологического (в том числе религиозно-мифологического) обоснования у всех народов индоевропейской семьи и о сложении этой структуры до распада индоевропейского единства. В советской литературе концепция Ж. Дюмезиля вызвала различные отклики. Элементы такой трехчленной структуры прослеживают на славянском материале В. В. Иванов и В. Н. Топоров [1965: 21 – 23; см. также: Топоров 1961]. К периоду, предшествующему распаду индоевропейской языковой семьи, относят сложение трехчастной системы Э. А. Грантовский [1970: 348 – 349]. И. М. Дьяконов, напротив, резко критикует теорию Ж. Дюмезиля, относя существование индоевропейского единства к эпохе неолита и отрицая возможность столь высокой социальной организации неолитического общества [Дьяконов 1971: 127 – 128, 147, примеч. 21 и 23]. Сложный вопрос этот должен решаться на базе анализа обширного исторического, лингвистического и историко-религиозного материала. К сожалению, такой подробный разбор концепции Ж. Дюмезиля в целом в советской литературе до сих пор не предпринимался. В связи с нашей темой следует лишь отметить, что тезис о единстве происхождения трехчленной социальной структуры у индоиранских народов в настоящее время широко признан [см.: Бонгард-Левин, Ильин 1969: 166] и не зависит от того, как относиться к построениям Ж. Дюмезиля, привлекающего весь индоевропейский материал. Если же у индоиранцев сложение этой структуры относится ко времени, предшествующему их разделению, то у любого народа иранской группы, распад которой произошел позднее, элементы ее должны прослеживаться хотя бы в зачаточной или, напротив, рудиментарной форме. Поэтому наличие следов соответствующих представлений в скифской традиции истори-

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

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

Система аргументов Э. А. Грантовского может, на мой взгляд, быть несколько дополнена анализом названия рода потомков Арпоксая. Э. А. Грантовский отмечает, что дать названию катиаров и трас-пиев точное истолкование в настоящее время не представляется возможным, однако упоминает в этой связи, что Поллен (VII. 44, 1) для обозначения скифского социального слоя, противопоставляемого воинам, использовал термин *κατιάρων καὶ τραπεπιδίων*. Он указывает, что этот термин может по общему значению соответствовать катиа-рам и траспиям, тем более что во втором имени звучит иранское *aspa* – «конь» [Грантовский 1960: 12-13].

Это сопоставление может быть продолжено. Поскольку в скифском языке встречаются и глухие, и озвонченные (варианты одних и тех же корневых согласных [Абаев 1949: 210 – 211]), начальное *t* в названии траспиев может передавать и *t*, и *d*. Ж. Дюмезиль, отказав-

чески вполне оправданно. Насколько эта система получила здесь развитие – самостоятельный вопрос, к которому я вернусь ниже. Необходимо также одно терминологическое уточнение. Э. А. Грантовский [1960] называет это членение скифского общества кастовым. Более подходящим представляется термин «сословно-кастовые группы» [Хазанов 1968: 92; Утченко, Дьяконов 1970: 6], так как у нас нет данных, насколько завершенное кастовое оформление получили эти группы в Скифии. Но и этот термин в значительной степени условен.

шийся в последних работах от взгляда на наименования скифских легендарных «родов» как на совершенно испорченные и не поддающиеся толкованию, предложил толковать Τράσπιςζ как *Drvāsp(i)ya – «обладающие стадами сильных, здоровых коней» (от имени авестийского божества Drvāspā, покровительствующего коневодству) [Dumézil 1962: 201]. Такое толкование названия представителей третьей сословно-кастовой группы семантически вполне правдоподобно и действительно в общем соответствовало бы второму члену употребленного Полиеном оборота. Однако до сих пор не было обращено внимание на то обстоятельство, что в версии ВФ непосредственно после описания Колакса и Авха упоминается персонаж по имени Дарапс (Daraps). Правда, он лишен каких-либо связанных с ним реалий и как бы оторван от предыдущего повествования. Но весь характер интересующего нас пассажа поэмы Флакка свидетельствует, что это своего рода каталог, нанизывание имен на единый сюжетный стержень, связанный с содержанием поэмы вне зависимости от сюжета использованных источников. Описания Колакса и Авха также ничем не объединены, но заимствование их из одного источника не вызывает сомнений, хотя это нашло отражение лишь в том, что в тексте Флакка их имена непосредственно следуют одно за другим. Поэтому вполне вероятно, что оттуда же заимствовано и следующее имя – Дарапс. Этимология же этого имени, учитывая характерную для скифского языка метатезу *sp* → *ps*, в частности в словах с элементом *aspa* [Абаев 1949: 213], достаточно прозрачна: это *dār-aspa – «владеющий конями», «державший коней».

Появление в версии ВФ персонажа по имени Дарапс легко объяснимо: так же как вместо Липоксая, прародителя авхатов, у Флакка фигурирует Авх, вместо родоначальника траспиев (геср. дараспов, дараспиев) Арпоксая появляется Дарапс (Дарасп). В то же время следует иметь в виду, что в другом месте поэмы Флакка (VI, 638 – 640) рядом с Колаксом фигурирует Апр. Это имя тождественно первому элементу имени Арпоксай, но (как и в гидрониме Данаприс) без метатезы *rg* → *gr* [см.: Абаев 1949: 242 – 243]. Ситуация, в которой действуют вместе Колакс и Апр, весьма существенна для реконструкции содержания скифского мифа (см. ниже, с. 146) и доказывает, что использованный Флакком источник содержал достаточно полное его изложение. Скорее всего, три интересующих нас персонажа назывались там как по именам, так и по прозвищам, обозначающим принадлежность к одной из сословно-кастовых групп: Колаксай-паралат, Липоксай-авх, Апр (Арпоксай)-дарапс.

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

Конечно, для окончательного утверждения, что «земледельцы и коневоды» Полиена есть не что иное, как перевод Геродотовых «катиаров и траспиев», необходимо выяснить значение слова *Κατίανοί*. Однако оно остается пока неясным. Ж. Дюмезиль при толковании этого слова исходил преимущественно из религиозно-типологических сопоставлений. По

его наблюдениям, в индоевропейских религиях покровителями скотоводства выступают, как правило, два божества, одно из которых выполняет функции патрона коневодства, а другое – охранителя крупного рогатого скота. Поэтому название *Katíaroi* Ж. Дюмезиль возводит к *čahra – «пастбище» и трактует как *gau-čahr-ya – «имеющие пастбища для быков» или, что, по его собственному утверждению, менее вероятно, как *hu-čahra – «имеющие хорошие пастбища» [Dumézil 1962: 201 – 202]. Но такое толкование не представляется достаточно убедительным. Сопоставление же с авестийским термином и с употребленным Полием словосочетанием заставляет предполагать, что сложный термин *Katíaroi te kai Tzáoties* состоял из двух элементов, отражавших скорее не семантическую пару «лошадь – бык», «коневодство – разведение крупного рогатого скота», а парную экономическую функцию «земледелие – скотоводство», и в этой сфере искать толкование термина «катиары».

Итак, вслед за Э. А. Грантовским я рассматриваю три «рода» скифской легенды, ведущие свое происхождение от сыновей Таргитая, как три сословно-кастовые группы: паралаты суть воины, в том числе цари ⁵³, авхаты – жрецы, катиары и траспии – земледельцы и скотоводы. Иное толкование членения скифского общества, отраженного в легенде, предлагает Ж. Дюмезиль [1962]. По его мнению, первая функция – власть – связана с жреческим сословием и членение скифского общества должно иметь следующий вид: паралаты – жрецы-цари, авхаты – воины (в связи с чем предлагается этимология *Avχάται* от *augah – «сильные»), катиары и траспии – скотоводы. Это расхождение вызывает неприятие Ж. Дюмезилем всей концепции Э. А. Грантовского и гиперкритическое отношение к привлекаемым им источникам – Валерию Флакку и Лукиану (о последнем см. ниже). Между тем схема, предлагаемая Э. А. Грантовским, хорошо подтверждается собственно скифскими материалами (см., в частности, ниже, на с. 98 об интерпретации версии Г-II) и находит аналогии в сравнительном индоиранском материале, в том числе в индийской системе отношений кшатриев и брахманов. Неприятие ее Ж. Дюмезилем объясняется в значительной степени тем, что он расценивает реконструированную им схему социальной стратификации и ее религиозно-мифологические обоснования в индоевропейской среде как строго каноничные, незыблемые. Между тем если рассматривать эту схему с учетом социально-исторического контекста, то совершенно очевидно, что она, чтобы быть эффективной, должна была определенным образом корректироваться реальными социальными тенденциями в том или ином обществе. Это в первую очередь относится к взаимоотношениям военной аристократии и жречества и к позициям, занимаемым этими сословно-кастовыми группами в социальном организме. Известны примеры, когда даже источники, отражающие одну культурную традицию и сложившиеся в одном обществе, по-разному трактуют вопрос о месте этих групп в обществе в зависимости от того, в аристократической или жреческой среде оформлен данный источник [см.: Пигулевская 1956: 273 – 274]. Такая тенденция к определенной модификации социальной структуры в рамках традиционной трехчленной схемы была справедливо отмечена А. М. Хазановым [1973 а: 59], предложившим несколько моделей развития социальной стратификации на стадии становления и начального существования сословно-кастовой системы. Социально-религиозная система представлений индоевропейцев, в реконструкцию которой работы Ж. Дюмезиля внесли столь существенный вклад, не может рассматриваться как ста-

⁵³ Утверждение А. М. Хазанова, что при толковании Э. А. Грантовским паралатов как царей «в троичной социальной системе скифов не остается места для аристократии» [Хазанов 1975: 277, примеч. 19], искажает точку зрения его оппонента. Э. А. Грантовский указывает, что представители военной аристократии и принадлежащие к ней цари в индоиранской традиции часто обозначались одним и тем же термином, который при греческой передаче вполне адекватно мог быть воспроизведен словом «басилевсы» [Грантовский 1960: 4 – 5]. Да и сам А. М. Хазанов отмечает, что в лексиконе Геродота слово «басилевс» многозначно. Это «не только царь, но и верховный предводитель, вождь – словом, лицо более низкого ранга» [Хазанов 1975: 198].

бильная, догматическая и должна анализироваться с учетом конкретной социальной истории народов – ее носителей [см.: Грантовский 1970: 348].

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

Тот факт, что все священные атрибуты в скифской легенде попадают в руки одного персонажа – мифического первого царя Колаксы, отражает главенство военной аристократии, и прежде всего самого царя, над другими социальными слоями и толкование царя как личностного воплощения всего социального организма, олицетворения его триединства [см. также: Dumézil 1941: 220].

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

Примеры из других культурно-исторических традиций свидетельствуют, что в тех случаях, когда идеальная модель мира проецировалась одновременно на структуру нескольких социально-политических институтов, в равной степени возможны два пути их обоснования.

Иногда каждая конкретная реализация модели мира в социальной сфере обосновывалась ссылкой на особый «мифический прецедент», и таким образом к мифическому генеалогическому древу присоединялись всё новые звенья, дублирующие на новом генеалогическом горизонте тот же первичный мотив членения. Именно такое «удлинение генеалогии» отражено в версии Г-I, где к сыновьям Таргитая возводится сложение трехсословной структуры общества, а к сыновьям Колаксы – возникновение института троецарствия. Но возможен и иной путь, когда к одним и тем же мифическим персонажам возводятся функционально различные структуры. М. Моле показал, например, что в некоторых версиях иранской легенды о сыновьях Феридуна эти братья мыслятся одновременно и как представители различных социальных функций, и как правители различных частей мира [Moле 1952: 460 – 463]. Таким образом, один и тот же мифологический мотив обосновывает здесь и социальное, сословно-кастовое, и этнополитическое деление мира.

Однако та же традиция о Феридуне пользуется иногда и методом «удлинения генеалогии», дублирования мотива. В «Шахнаме», например, наряду с тремя сыновьями Феридуна фигурируют два его брата, т. е. имеется еще одна триада, правда без каких-либо указаний на семантику этого членения.

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

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

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

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

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

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

Сопоставление сущности испытания, описанного в версии Г-I, с тем, которое составляет сюжетное ядро версии Г-II, выявляет интересные различия между ними. В версии Г-I три священных атрибута соответствуют трем социальным категориям, а принадлежность каждого из братьев к одной из этих категорий подразумевается. Цель испытания состоит в том, чтобы определить, какой из этих социальных групп принадлежит главенство в обществе, но само испытание лишено «профессиональной» окраски. В версии Г-II мы видим обратную расстановку акцентов. Здесь испытание явно призвано выявить, кто из братьев является носителем военной функции, само главенство которой над двумя другими как бы признается *a priori*. Таким образом, версия Г-II скифской легенды, повествующая о происхождении скифских царей от того из братьев, который в испытании доказал свою принадлежность к воинам, служит прямым опровержением тезиса Ж. Дюмезиля о скифских царях как представителях жреческой функции и подтверждает схему, отстаиваемую Э. А. Грантовским. Персонаж, доказавший, что он принадлежит к сословию воинов, получает право на престол и, как приложение к нему, жреческий атрибут – чашу и право на отправление

жреческих функций. Сам характер испытания, таким образом, прямо отражает связь его с социальной стратификацией скифского общества и показывает, что оно не имеет никакого отношения к взаимоотношениям скифов с гелонами и агафирсами, которые появились здесь лишь в ходе эллинизации легенды.

При анализе изображения на гаймановском сосуде я отмечал наличие в этой композиции двух самостоятельных предметов, служащих для разделения двух частей фриза и обрамляющих центральную сцену, – горита с луком и бурдюка. Представляется, что функционально эти предметы соответствуют священным атрибутам, фигурирующим в рассматриваемой версии легенды. Лук представлен и в рассказе Геродота, и в изображении. Что касается второго предмета, то совершенно очевидно, что чаша выступает в роли жреческого атрибута вследствие той роли, которую она призвана играть при ритуальных, жертвенных возлияниях. В этом смысле бурдюк с вином, выступающим в качестве священного напитка (что подтверждается действием одного из слуг на гаймановской композиции), функционально тождествен чаше. Таким образом, два предмета, изображенные на сосуде из Гаймановой могилы и обрамляющие центральную сцену, в полном соответствии с содержанием легенды отражают двойную функцию царя – военную и сакральную. При таком толковании становится понятным включение их в композицию на правах самостоятельных элементов как выражающих символизм воплощенного в изображении сюжета. Показательно, что в упомянутой выше традиции, сохранившейся в валлийском обычном праве и демонстрирующей значительную близость к символике скифской легенды, наряду с топором и сошником, которые соответствуют скифским секире и плугу с ярмом, фигурирует котел, замещающий скифскую чашу. Такая замена подтверждает предположение, что функциональной особенностью предмета, которая превращает его в определенный символ, в данном случае является его роль емкости для какой-то жидкости. Чаша, котел и бурдюк в этом смысле – предметы тождественные и взаимозаменяемые.

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

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

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

В. И. Абаев в свое время указал, что название «палы» может быть возведено к скифскому *bala* – «военная сила, дружина» [1949: 160]. Что касается названия «напы», то в нем, как представляется, отражено авест. *pāfa*, ср.-перс. *pār* – «пуповина», а также «сородичи,

община»⁵⁴. Таким образом, деление скифов на палов и напов являет полное типологическое тождество с членением древнеиндийского общества на кшатриев и вайшьев, так как название последних также возводится к *vis* – «община». При этом показательно, что некоторые источники, отражающие индийскую традицию, также фиксируют деление общества именно на эти две варны без упоминания брахманов [см. об этом: Бонгард-Левин, Ильин 1969: 167]. Аналогичную ситуацию мы находим в авестийской традиции, знающей наряду с трехчленной сословно-кастовой структурой деление лишь на два социальных слоя: воинов и земледельцев, возводимое к двум братьям – Хушенту и Вегерду [Christensen 1917: 143 – 144; Грантовский 1960: 5]⁵⁵. Вполне допустимо предположить, что именно с почитанием двух братьев-родоначальников, персонажей версии ДС скифской легенды, связано распространение в Скифии изображений греческих Диоскуров [Шульц 1969], которые воспринимались здесь как воплощение местных мифологических героев, подобно тому как изображения Геракла толковались как представляющие Таргитая. Социальный характер деления на палов и напов подтверждается и данными Плиния, который при описании народов Средней Азии (подробнее об этом см. ниже) упоминает те же «этнонимы» в несколько ином написании, причем фиксирует весьма интересную традицию об их взаимоотношениях: «Там напей, как говорят, были уничтожены палеями» (Plin., VI, 50). Этот пассаж, как представляется, в несколько искаженном виде отражает отношения господства – подчинения между палами и напами, их взаимную иерархию, и находит многочисленные аналогии в мифопоэтической традиции разных индоевропейских народов, также повествующей о сложении сословно-кастовой иерархии и связывающей этот процесс с военным поражением представителей подчиненных групп [Littleton 1966: 70].

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

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

⁵⁴ Об употреблении этого термина в Иране см.: [Периханян 1968]. Что касается Скифии, то вполне вероятно, что здесь он обозначал коллектив типа патронимии, прослеживаемый на археологическом материале, правда сравнительно позднем [Раевский 1971 66]. Это подтверждается данными Стефана Византийского «Напис – поселение в Скифии, житель – напат или Напит – поселение; и напитки – этникон» (Steph Byz, s v Νάπις). Обычно этот пассаж трактуется как объяснение некоего определенного топонима [см Соломоник 1964 11]. Однако не исключено, что (может быть, первоначально) Νάπις, Ναπίτης было нарицательным названием скифского поселения вообще (тогда понятно наличие двух форм его: Νάπις образовано от единственного, а Ναπίτης – от множественного числа). Такие поселения, как можно предположить по некоторым данным, были организованы именно по патронимиям [Раевский 1971 66, примеч 34]. Существенны в этом плане сохранившиеся в Осетии следы культа божества Наф, покровителя *каждого* селения. По предположению В И Абаева [1973 148], в прошлом каждое селение имело свой Наф. С течением времени этот термин мог закрепиться в Скифии за каким-либо конкретным населенным пунктом. О возможной его локализации см [Раевский 1976 105, примеч 22; 106].

⁵⁵ Иногда в источниках упоминается третий брат – Таз [Christensen 1917 110 – 114]. Однако в контексте рассказа о родоначальниках социальных категорий этот образ явно рудиментарен. Во-первых, Таз фигурирует не во всех традициях, а во-вторых, семантика его образа либо неясна, либо отражает в корне иную систему представлений если Хушенг и Вегерд – основатели социальных групп, то Таз – родоначальник и эпоним иного этноса, арабов.

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

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

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

Переходя от формального аспекта интерпретации факта параллельного существования в Скифии традиций о дву- и трехчленной сословно-кастовой организации общества к аспекту конкретно-историческому, мы видим, что различие между двумя структурами в социальном плане выражается в отсутствии в версии ДС звена, соответствующего жречеству⁵⁶. Если изложенное выше толкование мифологического значения образов, фигурирующих в первых горизонтах легендарной генеалогии, верно, то версия ДС демонстрирует в этих горизонтах ту же *трехчленную* модель, что и остальные версии (триада Зевс – Скиф – рож-

⁵⁶ Показательно, что, согласно иранской традиции, отраженной, в частности, в «Шахнаме» [1957, строки 849 – 854], при разделении людей на сословия местопребыванием жрецов были определены горы. В этом также находит отражение единство космологического и социального аспектов рассматриваемой мифологической модели мира.

денная землей змееногая дева). Следовательно, двучленность характеризует не всю модель, отраженную в этом варианте скифского мифа, а только ее реализацию на уровне социальной структуры. Поэтому двучленная сословно-кастовая организация скифского общества, нашедшая отражение в версии ДС, не может рассматриваться как свидетельство архаичности этой версии в целом. Речь идет скорее о ломке традиционной трехчленной структуры общества, о замалчивании или даже о попытке отрицания самостоятельной социальной роли жречества и, следовательно, о перегруппировке социальных сил в скифском обществе, идущей вразрез с традицией, о чем еще придется говорить ниже.

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

Подводя итог проведенному анализу скифской генеалогической легенды, я прихожу к выводу, что ее содержание значительно более универсально и широко, чем это признавалось до сих пор. Легенда эта, на мой взгляд, представляет не набор разновременных, более или менее логично увязанных между собой мотивов, а единое целое, центральный концептуальный миф скифской религиозно-мифологической системы. Этот миф отражает понимание скифами космического и социального порядка, моделируемого в самых различных сферах социально-политической жизни Скифии.

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

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

Оценивая с точки зрения этой характеристики проанализированную скифскую легенду, мы видим, что ей свойственны все перечисленные особенности, за исключением первого пункта. При объяснении этого единственного несоответствия следует учитывать, что во всех без исключения версиях скифская легенда дошла до нас в греческой или латинской передаче, т. е. записана представителями иной культурной традиции. В этих условиях при сохранении содержания легенды форма ее легко могла быть искажена. Полное же соответствие остальных пунктов приведенной характеристики структуре и содержанию скифской легенды, с одной стороны, подтверждает правильность толкования ее как текста,

отражающего универсальную космическую модель, а с другой – доказывает достаточную точность античных авторов в передаче скифского мифологического материала. Этот материал, несмотря на фрагментарность имеющихся в нашем распоряжении источников, представляет значительную ценность для изучения скифской идеологии. Существенной представляется задача проанализировать конкретные формы существования этой идеологии в соотношении с историей Скифии. По мере возможности решению этой задачи посвящена гл. IV настоящей работы. Прежде чем обратиться к этой проблеме, необходимо рассмотреть некоторые дополнительные компоненты религиозно-мифологической системы скифов, расширить то представление о скифской религиозной модели мира, которое мы получили после анализа генеалогической легенды.

Дополнение I. Таргитай и Траетаона

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

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

Как и скифский Таргитай, Траетаона-Феридун – отец трех сыновей, младший из которых, доказав свое превосходство над братьями, становится верховным владыкой Ирана. Близость этих мифологем проявляется не только на чисто сюжетном уровне, но и в функциональной характеристике персонажей. М. Моле, проанализировав различные версии легенды о сыновьях Феридуна, выявил в их образах черты представителей трех социальных функций (по терминологии Ж. Дюмезиля), т. е. в конечном счете родоначальников трех сословно-кастовых групп. Он же отметил близость этого мотива к скифской легенде, трактуемой в социально-символическом плане [Mole 1952]. Учитывая упомянутое выше характерное для индоиранских представлений единство социального членения и символизма трех

зон мироздания, сыновей Феридуна как основоположников трехчленной сословно-кастовой структуры следует связывать с тем же космическим символизмом, который выше был проанализирован применительно к скифской легенде. Это заставляет рассматривать Траетаону-Феридуна как персонаж, выступающий, подобно скифскому Таргитаю, в роли отца трех сыновей, персонифицирующих различные зоны мироздания. Сюжетное и функциональное совпадение скифского и общеиранского мифа проявляется в этом достаточно ясно. Можно было бы объяснить это сходство широким распространением сюжета о трех соперничающих братьях и воздержаться от каких-либо предположений о тождестве рассматриваемых персонажей. Однако близость между ними не ограничивается названным мотивом, а проявляется во многих связанных с Таргитаем и Траетаоной представлениях и сюжетах.

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

В индийских источниках имя Триты часто сопровождается эпитетом *Āptyah*, что обычно трактуется как указание на его связь с водной стихией. Этот мотив может быть сопоставлен с характеристикой Таргитая, рожденного водной богиней.

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

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

Наконец, еще одно подтверждение близости образов Таргитая и Траетаоны-Триты мы находим в Скифском рассказе Геродота. По свидетельству историка, Скифия имеет четырех-

угольные очертания, причем длина приморской стороны этого четырехугольника (20 дней пути) равна длине стороны, идущей от моря в глубь материка (Herod., IV, 101). Это утверждение иногда понимается исследователями буквально, как отражение истинных размеров и конфигурации Скифии. Такое толкование представляется, однако, не вполне убедительным. Дело даже не столько в том, что попытка соотнесения это-го пассажа с реальной географией и определения на карте границ «скифского четырехугольника» выводит сторонников такого толкования далеко за пределы истинного ареала памятников, сколько-нибудь оправданно соотносимых со скифами [Блаватский 1969: 30 – 31], сколько в том, что тезис о четырехугольной равносторонней Скифии обращает на себя внимание своей нарочитостью, искусственностью и поэтому возникает сомнение, что он отражает географическую реальность. Это отмечал Б. Н. Граков, писавший, что «строго геометрическое построение фигуры страны и равенство всех ее границ не позволяют серьезно оперировать с таким представлением» [Граков 1971: 15]. Еще ранее Э. Миннз отмечал, что «скифский четырехугольник» есть искусственное построение, не столько географическая реальность, сколько «шахматная доска для разыгрывания партии между Дарием и скифами» [Minns 1913: 27]. Есть, однако, основания полагать, что деталь эта – не изобретение Геродота и не элемент рассказов о скифо-персидской войне, а мотив, связанный со скифской мифологией. На эту мысль наводит прежде всего то обстоятельство, что точную аналогию ему мы находим в мифической географии «Авесты». Согласно «Видевдату» (I, 17), четырехугольные очертания имела страна *Varena*, четырнадцатая из созданных Ахура Маздой стран, знаменитая прежде всего тем, что она является родиной Траетаоны. Место рождения двух персонажей, близость которых я стремился доказать, имеет, таким образом, в представлении скифов и почитателей «Авесты» сходную характеристику.

Сам мотив четырехугольной страны проясняется в свете функциональной характеристики, присущей Таргитаю как владыке телесного мира и как персонажу, рождение которого знаменует формирование упорядоченной, организованной вселенной. Равносторонний четырехугольник есть простейшая модель организованного мира ⁵⁷. Эта модель находит выражение в общераспространенных представлениях о четырех сторонах света, хорошо известных, например, древнеиндийской традиции [см. Kirfel 1920: 17*, 19*, 10 – 11]. С тем же мотивом связаны и локапалы индийской мифологии – хранители мира, которых первоначально было именно четыре и которые соотносились с главными странами света; лишь позднее число их возросло до восьми за счет включения промежуточных направлений горизонта [Sircar 1972; Васильков 1974: 151 – 155]. О том, что концепция четырех сторон света была присуща скифскому пониманию мира, говорит и форма известного навершия с Лысой горы (рис. 7), четыре рожка которого, украшенные фигурками животных (вол-ков?), по убедительному толкованию Б. Н. Гракова [1971: 83], «символизируют степь и землю с четырьмя сторонами света». Приведенные данные, как представляется, позволяют утверждать, что Геродот попытался приложить к реальной карте Скифии своего времени мифологическую по происхождению характеристику, возникшую значительно ранее и скорее всего в иных географических условиях. В то же время сходство описания родины Таргитая Скифии и характеристики страны, где родился Траетаона, служит дополнительным аргументом в пользу отождествления этих персонажей.

Как соотносится гипотеза об их тождестве с ономастическим материалом? Если рассматривать отраженные в источниках имена этих персонажей как единственные и посто-

⁵⁷ Не вызывает сомнения, что столь же простой моделью организованного пространства является круг. Однако при отсутствии на окружности выделенных, маркированных направлений она не может служить системой координат для локализации в этом организованном пространстве каких-либо точек. Если же на окружности выделены четыре основных направления, то она функционально становится тождественной квадрату. Круг и квадрат в таком случае можно рассматривать как два варианта единой модели организованного пространства, различающиеся лишь расстановкой акцентов.

янно за ними закрепленные, то ономастических соответствий между ними не обнаруживается (высказанное мной ранее [Раевский 1971a: 278] мнение о тождестве этих имен сейчас представляется мне ошибочным). Но если трактовать их как эпитеты и вникнуть в стоящую за ними характеристику персонажей, то это открывает новые возможности для отождествления самих героев. Х. Бартоломе, анализируя структуру имени Θραῖταονα, указывал, что, хотя образование его остается не до конца ясным, можно с уверенностью говорить, что оно возводится к основе θrita [Bartholomae 1904: 799 – 800; ср. имя его индийского аналога]. Θrita же означает порядковое числительное «третий». Такое имя персонажа может отражать представление, что связанная с ним зона мироздания – третья по порядку в истории сложения космоса. Это же имя может рассматриваться как восходящее к образованному от числительного прилагательному – «тройной», «тройственный». Это вполне согласуется с предложенным выше толкованием образа Таргитая как триединого воплощения телесного мира. Гипотеза о тройственной сущности Траетаоны находит подтверждение в изобразительном материале: на одном из ахеменидских цилиндров представлено единоборство кабана с тремя мужскими персонажами, держащими в руках одно копьё [см.: Brentjes 1967: рис. 52]. Такая странная трактовка представляется вполне объяснимой, если мы предположим, что здесь воплощен тот же мотив поражения демона-кабана Траетаоной-Тритой, который охарактеризован выше, но в изображении подчеркнута триединая сущность этого мифического персонажа.

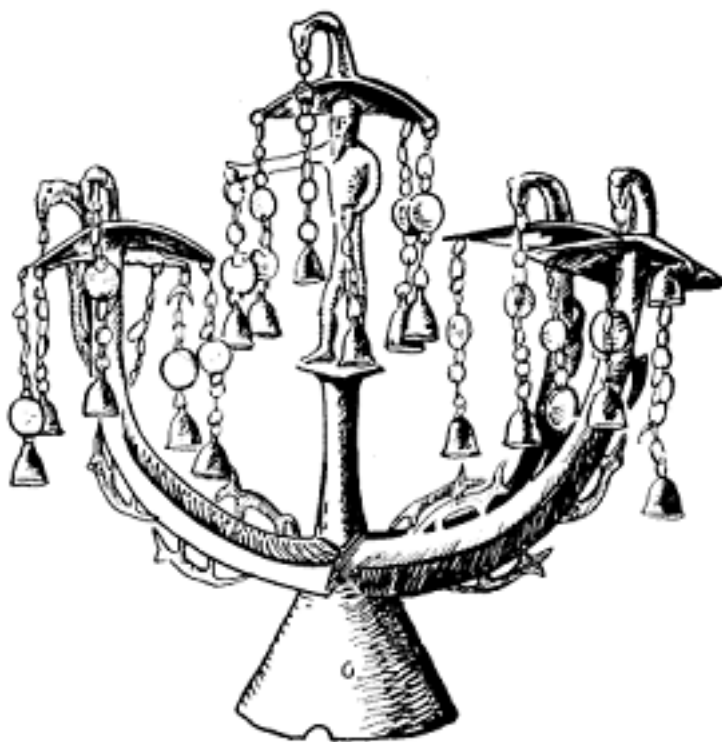


Рис. 7. Бронзовое навершие с Лысой горы

Рассмотренный материал не только демонстрирует целую цепь соответствий между образами скифского Таргитая и индоиранского Траетаоны-Триты и между связанными с ними мифологическими циклами, но и, на мой взгляд, проливает дополнительный свет на семантику этого последнего, выявляя в нем полузабытые черты божества – владыки телесного мира в его триедином воплощении. В этой связи показательным, что на протяжении мно-

гих веков существования средневекового персидского государства идея законности власти той или иной династии доказывалась возведением ее к Феридуну [см., например: Бертельс 1960: 187 – 188], что составляет прямую аналогию скифской традиции, возводящей царский род к Таргитаю (об этой особенности скифской политической идеологии см. также гл. IV, 3 настоящей работы).

Глава II. «Гестия, царица скифов»

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

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

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

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

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

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

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

б) она обладает некоей множественностью («царские Гестии»). Существующие толкования этого образа базируются прежде всего на факте отождествления Табиты с олимпийской Гестией. Общеизвестно, что на Олимпе Гестия выступает прежде всего как богиня домашнего очага. Именно эта ее функция абсолютным большинством исследователей расценивается как основание для отождествления ее со скифской Табитой. По их мнению, для кочевников, какими являлись скифы в эпоху Геродота, очаг, горящий перед каждым жилищем, не только являлся источником благосостояния и здоровья [Geisau 1932: стб. 1880] и поэтому «служил предметом почитания в каждой скифской юрте» [Жебелев 1953: 33 – 34], но и был воплощением семейной и родовой общности [Артамонов 1961: 58]⁵⁸. Такое толкование сущности образа Табиты подтверждают принятой этимологией ее имени. Скифское *Tabiti* возводится к др.-иран. *taraūti* – «согревательница». По мнению В. И. Абаева, это может служить свидетельством того, что «Геродот был близок к истине, отождествляя *Tabiti* с греческой Гестией, богиней домашнего очага» [Абаев 1962: 448].

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

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

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

⁵⁸ Это толкование столь прочно укоренилось, что в большинстве русских переводов Геродота выражение «клятва царскими Гестиями» передается как «клятва богами царского очага». Такой перевод-толкование предполагает бесспорность и исчерпывающий характер подобной интерпретации, которые, однако, отнюдь не доказаны.

⁵⁹ С. А. Жебелев [1953: 34] видел известное противоречие в отождествлении *верховой* богини скифов именно с Гестией, игравшей, по его словам, весьма скромную роль в греческом богословии. Какие основания позволили Л. А. Ельницкому [1960: 50] видеть в «царице скифов» Гестии-Табиты «хтоническую ипостась богини плодородия и повелительницу духов предков», для меня совершенно неясно.

жение и в других источниках. По свидетельству Пиндара (Nem., 11), из всех богов ей поклоняются в первую очередь. С упоминания Гестии начинают все молитвы. Совершенно особое место занимает она во всяческих жертвоприношениях. В XXIX Гомеровом гимне, например, читаем (курсив мой. – Д. Р.):

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

(Пер. В. В. Вересаева)

Эта же традиция начинать жертвоприношения именно с Гестии нашла отражение у Платона (Crat, 401d). Подобные указания есть и у других авторов (Софокла, Аристофана). Наконец, необходимо отметить, что Эврипид (Phaeth., фр. 781, строка 55) обращается к Гестии не как к богине очага, а как к «владычице огня» (*ἡ πύρρός δέσποινα*, т. е. огня вообще)⁶⁰.

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

Именно этот ранний пласт культа Гестии обнаруживает разительное сходство с почитанием огня у индоиранских народов, прежде всего с ведическим культом Агни [ср.: Keith 1925, т. II: 625 – 626]. Сходство это касается как сущности образов почитаемых божеств, так и различных элементов связанного с ними ритуала. Один из основных богов ведического пантеона, «поставленный во главе» («Ригведа», I, 1), Агни олицетворяет огонь в самых различных его проявлениях, в том числе небесный огонь, огонь домашнего очага, жертвенный огонь. Как божество жертвенного огня Агни осуществляет передачу жертвы от людей богам, т. е. выступает в роли посредника между миром богов и земным миром. Отсюда неразрывная связь его со всяческими жертвоприношениями, перекликающаяся с отмеченной выше особой ролью Гестии в жертвоприношениях. Упоминание Гестии в начале и в конце всякой молитвы и жертвоприношения также находит аналогию в каноническом упоминании Агни в начале и в конце ритуального перечисления богов в «Ригведе» [Dumézil 1966: 317 – 318]. Этот канон отражает и сама структура «Ригведы»: она открывается гимном, посвященным Агни, с упоминания его начинается и ее заключительный гимн [Елизаренкова 1972: 270]. Таким образом, культы ведического Агни и олимпийской Гестии (последний в его архаических проявлениях) демонстрируют не только сходство, но и прямое тождество многих основных элементов.

Отмеченные сходства наблюдаются не только при сопоставлении ведического и эллинского образов. Аналогичные особенности почитания огня с большей или меньшей

⁶⁰ Согласно одному из существующих чтений, в XXIV Гомеровом гимне Гестия именуется «владычицей». Такое чтение принял, например, В. В. Вересаев при переводе этого текста. Следует, однако, отметить, что это чтение далеко не общепризнано. Не являясь специалистом в области классической филологии, не могу настаивать на предпочтительности того или иного толкования, однако существование приведенного чтения в интересующем нас аспекте безусловно заслуживает упоминания. Приношу благодарность Ю. Г. Виноградову, на консультацию которого я в данном случае опираюсь.

степенью полноты прослеживаются в религии древних иранцев, для которых культ огня – один из центральных [см.: Kramers 1954], римлян [Dumézil 1966: 305 – 321], хеттов [Иванов 1962], славян [Иванов 1969а] и т. д. Это обстоятельство привело исследователей к выводу, что такая общность объясняется единым генезисом связанных с огнем верований и ритуалов у названных народов, развитием их из единой системы представлений, относящейся к индоевропейскому периоду. Если принять этот тезис, то среди олимпийских богов мы не найдем ни одного, который бы с большим основанием мог рассматриваться как дальнейшее развитие на эллинской почве образа общеиндоевропейского божества огня, чем Гестия.

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

Рассмотренные данные о происхождении и сущности образа олимпийской Гестии позволяют по-новому подойти к факту отождествления ее с верховной богиней скифов в труде Геродота и попытаться расширить толкование функций Табити. Они свидетельствуют, что отождествление ее с Гестией вовсе не требует ограничивать сущность Табити функцией божества домашнего очага. С не меньшим основанием можно рассматривать верховную богиню скифов как божество огня во всех его проявлениях, включающих кроме домашнего очага жертвенный огонь, огонь небесный, в том числе солярный, и т. д. Разумеется, столь широкое толкование функций Табити, основанное лишь на факте сопоставления ее с Гестией, в значительной степени предположительно, но это же можно сказать и об интерпретации ее как богини очага. Тот факт, что именно такими различными функциями обладало божество огня у других арийских народов, делает предлагаемое толкование достаточно вероятным. Ему не противоречит и этимология имени скифской богини. *Tarayatī* можно перевести и как «пламенная» [Widengren 1965: 158] ⁶¹.

В свете сказанного становится вполне понятным главенствующее положение Табити в скифском пантеоне. Это проявление устойчивой и хорошо известной индоиранской религиозной традиции. Аналогичное положение божество огня занимает и в ведической религии, и у древних иранцев, исповедовавших дозораострийские культы. Фирмик Матерн (De егг., V) указывает, что «персы и все маги, обитающие в Персии», огонь почитают выше всех прочих элементов [см.: Миллер 1887: 128]. (О крайней близости верований, охарактеризован-

⁶¹ Ссылка противников толкования Табити, как богини огня, в широком понимании на сомнительность существования такого божества в религии кочевников [см Geisau 1932 стб 1880] не выдерживает критики. Переход восточно-иранских племен к кочевому хозяйству произошел сравнительно поздно, после распада восточно-иранского единства, тогда как оформление основных свойственных им верований, в частности формирование пантеона (по крайней мере основных его компонентов), судя по числу общеиранских и даже индоиранских мотивов в религии скифов, относится к значительно более раннему времени.

ных Фирмиком Матерном, к скифскому материалу см. подробно ниже.) Ведущая роль огня в мифологии и культовой практике зороастризма также является развитием этого традиционного представления об огне⁶². Огонь в понимании древних ариев обладает различными функциями, уже названными выше. В конечном счете из связанных с огнем религиозных представлений и ритуала древнеиранских и индоарийских народов рисуется понимание огня как основного элемента мира, всеобъемлющего и вездесущего, даже первоэлемента, исходного в создании вселенной⁶³. Поэтому нет надобности выводить первенство Табити среди других скифских богов из ее связи с царским очагом. Оно вполне объяснимо ролью огня в традиционной религиозной картине мира у различных индоиранских народов, к которым принадлежали и скифы⁶⁴.

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

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

В этом плане представляет интерес тот пассаж Геродота, где Табити-Гестия именуется «царицей скифов». Он привлекал внимание всех исследователей, обращавшихся к толкованию образа этой богини, однако представляется, что предлагавшиеся трактовки вступали в противоречие с самим текстом Геродота. Так, М. И. Артамонов, связывавший, как мы видели, Табити с царским очагом, в то же время рассматривал ее как прародительницу скифов [Артамонов 1961: 58] и доказывал ее близкое родство и даже тождество «с богиней земли Апи, которая также мыслилась родоначальницей скифов. Это две эпифании одного и того же божества, воплощающие в одном случае идею рода и социального единства, а в другом – матери-земли и ее плодоносящих сил» [Артамонов 1961: 71]⁶⁵. В этом М. И. Артамо-

⁶² Специальный интерес представляет тот факт, что в Скифии это божество воплощено в женском образе, тогда как ведический Агни и иранский Атар – божества мужские. Мы знаем и другие случаи существования женского воплощения индоевропейского божества огня – та же Гестия, римская Веста. Но здесь они утратили свое верховное положение, тогда как в Скифии оно специально подчеркнуто Геродотом. В. И. Аббаев [1962: 448] и С. А. Жебелев [1953: 39] видят в этой особенности скифского пантеона пережиток матриархальных тенденций. Но в литературе отмечалось, что роль женских персонажей в мифологии и религии не является прямым отражением положения женщины у данного народа [Хазанов 1975: 88]. Для нас же существенно именно то, что определенные аспекты культа *женского* божества огня служили у скифов цели укрепления *мужской* царской власти.

⁶³ Такое понимание стихии огня, восходящее, судя по наличию его следов у разных индоевропейских народов, к периоду их единства, было практически утрачено в греческой религии, сохранившись лишь в виде рудиментарных мотивов, связанных с Гестией (ее первородство и т. д.). Оно возродилось в некоторых философских системах Греции, причем, как иногда полагают, не без иранского влияния [Duchesne-Guillemin 1962: 201 – 203]. Кроме общеизвестных построений Гераклита Эфесского, толковавшего огонь как первоэlement, заслуживает внимания псевдоэтимологическое рассуждение Платона, возводящего имя Гестии к понятию OYΣIA – «сущность вещей» (Plat., Crat., 401, c – d). Этот пассаж интересен указанием на то, что философское толкование огня как первоэлемента связывалось все с той же Гестией.

⁶⁴ Утверждение М. И. Ростовцева, что Табити – неиранское божество, попавшее в иранский пантеон скифских богов от местного доскифского населения [Rostovtzeff 1922: 107], никак не аргументировано.

⁶⁵ Вообще стало уже традицией каждое из женских божеств скифского пантеона толковать как богиню-прародитель-

нов видел подтверждение своего тезиса о слабой расчлененности, неоформленности богов скифского пантеона [Артамонов 1961: 65]. Сходное толкование образа Табити предлагал и М. И. Ростовцев [Rostovtzeff 1922: 107].

Присмотримся, однако, к указанному пассажи Геродота. Как уже отмечалось, «царицей скифов» называет Табити царь Иданфирс в своем ответе Дарию, указывая, что только «Зевса, своего предка, и Гестию, царицу скифов» он признает своими владыками. Полагаю, что следует обратить особое внимание на то, в каком контексте употреблено интересующее нас выражение. И Зевс-Папай и Гестия-Табити именуются здесь «владыками», но характеризуются принципиально различно, и в этом различии угадывается противопоставление. Зевс определяется как предок царя, что, как мы видели (см. гл. I), вполне соответствует устойчивой генеалогической традиции скифов. Табити же *не* предок, а *царица*. Это определение из иной, не генеалогической системы представлений. Поэтому толкование Табити как прародительницы скифов и эпифании змееной Апи, действительно выступающей в этой роли в генеалогической легенде, не только произвольно, но *прямо противоречит данным Геродота* ⁶⁶.

Как же понимать «царский титул» Табити? На мой взгляд, отсутствие однозначного и четкого его толкования в значительной степени объясняется тем, что исследователи неосознанно исходили из характера употребления термина «царица» в современной лексике, без учета специфики его значения в древности вообще и в труде Геродота в частности. Попытаемся выяснить, в чем же состоит эта специфика.

В современной лексике понятие «царица» многозначно. Так, согласно словарю В. И. Даля, «в русском языке это слово имеет три основных значения: 1) “супруга царя, государя”; 2) “государыня по себе, владелица; 3) первая где или в чем» [Даль 1955, т. IV: 571] ⁶⁷.

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

нищу. Л. А. Ельницкий [1960: 48 – 49], например, трактует так и Аргимпасу-Афродиту.

⁶⁶ На важность этого пассажа Геродота и на содержащееся в нем противопоставление характеристик Зевса и Гестии обратил специальное внимание В. П. Петров [1970: 54 – 55]. Однако его вывод, что Зевс – предок царей, тогда как Гестия – прародительница простого народа, никак не аргументирован и, кроме того, также интерпретирует образ Табити на генеалогической основе, из текста Геродота не следующей. Ср. также трактовку Б. Н. Граковым [1971: 86] Табити-Гестии как «матрилинеального предка каждой данной скифской семьи».

⁶⁷ В том же словаре приводятся следующие значения слова «царь»: «вообще, государь, монарх, верховный правитель земли, народа или государства... Царь, сильный, могучий, старший, властвующий; славнейший, отличнейший между своими...» [Даль 1955, т. IV: 570 – 571]. Сходные значения этого слова мы находим в «Словаре русского языка» С. И. Ожегова и в «Словаре современного русского литературного языка».

Мы видим, таким образом, что из трех значений слова «царица», зафиксированных В. И. Далем для современной лексики, в труде Геродота отражены лишь два ⁶⁸, причем преобладает первое значение – царица как супруга царя. Употребление же этого слова во втором значении, поскольку речь идет об обществах с устойчивой традицией мужской власти, всегда сопровождается специальными оговорками, указывающими на исключительность факта пребывания женщины на царском престоле или объясняющими его причины ⁶⁹. Существование в Скифии этой традиции достаточно очевидно из рассказа самого Геродота, который неоднократно говорит о различных скифских царях, но ничего не сообщает о правительницах-царицах. Это заставляет внимательнее отнестись к возможности того, что при именовании верховной скифской богини «царицей» скифов Геродот употребил это слово в наиболее широко представленном в его труде значении, т. е. характеризовал ее как *супругу царя*.

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

Существование подобного обычая в Скифии хорошо объяснило бы именование Табити царицей скифов. Однако источники как будто не содержат более ясных указаний на наличие у скифов этого обряда, чем «царский титул» богини. Ниже мы, правда, увидим, что такие сведения все же есть. Но выявляются они далеко не сразу. По-этому на данном этапе в поисках подтверждения предложенного толкования приходится обращаться лишь к изобразительному материалу. В этом плане прежде всего привлекают внимание известные золотые бляшки с изображением сидящей женщины с зеркалом в руке и предстоящего ей молодого скифа с ритоном (рис. 8), неоднократно находимые в скифских погребальных комплексах. Еще М. И. Ростовцев счел повторяемость подобных находок свидетельством широкого

⁶⁸ Полное отсутствие в труде Геродота случаев употребления слова «царица» в третьем из зафиксированных В. И. Далем значений, т. е. как определения лица, первого в какой-либо сфере, хорошо согласуется с характерным для древности представлением о сакральном характере царской власти. Оно требовало достаточно жесткой регламентации в употреблении всех терминов, связанных с этой властью. Поэтому использование в древности терминов «царь», «царица» в сугубо бытовом, «светском» значении, указывающем просто на первенство в определенной сфере, маловероятно. О сакральном характере царской власти применительно к Скифии см. ниже (гл IV, 3). В свете сказанного представляется, что, если бы в ответе Иданфирса отразилось лишь представление о Табити как о верховном из скифских божеств, как о «хозяйке» скифов, мы должны были бы ожидать здесь употребления термина, менее социально определенного, более нейтрального по отношению к сакрализованной царской власти с ее регламентированной терминологией, например, тех, которыми определялась Гестия у Эврипида (*ἡ δέσποινις*) или в предположительном чтении Гомера (*ἡ ἀναΐς*) – «владычица, повелительница, госпожа». Менее строго употребление Геродотом «царской» терминологии в тех частях его рассказа, где повествуется не о варварском, а об эллинском мире, практически утратившем представление о сакральности царской власти [Доватур 1957: 53 – 54].

⁶⁹ В этом плане весьма показателен пример из истории Египта. Когда на престоле фараонов оказалась Хатшепсут, она именовалась *царем, сыном Ра*, носила мужское имя и изображалась в мужской одежде и с подвязанной бородой, т. е. имитировала правителя-мужчину [Тураев 1935, т I 262; Матье 1961: 248].

распространения в среде скифской знати представлений, отраженных в этой композиции [Ростовцев 1913: 7]. Этот вывод, сделанный на основании двух находок: в Куль-обе и Чертомлыке, позднее был убедительно подтвержден еще четырьмя находками ⁷⁰. Сюда же следует добавить золотую пластину из Сахновки (см. рис. 9), на которой тот же мотив является центральным в многофигурной композиции [см.: Miller, Mortillet 1904; Артамонов 1961: 61] ⁷¹.



Рис. 8. Золотая бляшка из кургана Чертомлык

Семикратное повторение этого мотива в различных скифских комплексах убедительно доказывает его важную роль в системе скифских религиозных представлений. Со времен М. И. Ростовцева [1913: 6 – 7] широко признано толкование изображенной на этих памятниках женщины как богини. Что касается содержания композиции в целом, то существуют различные его интерпретации. Г. Виденгрэн считает, что она связана с представлениями о загробном мире, и на основе сопоставления с зороастрийскими источниками толкует ее как изображение души умершего царя, вкушающего перед богиней напиток бессмертия [Widengren 1961: 808; об этом сюжете в зороастрийской литературе и религии см.: Рапопорт 1971: 29].

⁷⁰ Подобные бляшки были найдены в Верхнем Рогачике [ОАК за 1913 – 1915 гг. 135, рис 221], Первом Мордвиновском кургане [Макаренко 1916 271, рис 5], Мелитопольском кургане [Тереножкин 1955 33, рис 12] и в раскопанном В. И. Бидзилий в 1971 г кургане в урочище Носаки (комплекс не опубликован о находке там интересующей нас бляшки см [Онайко 1974 83])

⁷¹ Содержание этой развернутой композиции представляет несомненный интерес для реконструкции скифской мифологии, и к нему придется вернуться ниже. Однако до настоящего времени сахновской пластине уделялось в литературе значительно меньше внимания, чем она того заслуживает. Причиной этого явились высказанные в начале века сомнения в ее подлинности [см, например Ростовцев 1913 13]. Вопрос этот подробно рассмотрен С. С. Бессоновой и мной в специальной статье [Бессонова, Раевский 1977]. Мы приходим к выводу, что композиционные и технические особенности изображения на пластине хорошо объясняются тем, что перед нами не первичный памятник, а механическое воспроизведение рельефного фриза, украшавшего металлический сосуд античной работы типа куль-обского или воронежского. Такое толкование не только снимает вопрос о поддельности сахновской пластины, но и проливает дополнительный свет на характер процесса распространения в Скифии сюжетных антропоморфных композиций [см.: Раевский 1977].

Иное толкование было предложено М. И. Ростовцевым, который видел в этой сцене изображение богини, вручающей власть скифскому царю, или же просто приобщение скифского юноши-миста божеству [Ростовцев 1913: 6 – 7]. Последнее толкование принял М. И. Артамонов [1961: 61 – 62].

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

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

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

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

ванных помещениях и видят друг друга через систему зеркал⁷². Наконец, согласно обычаям, распространенным в Иране, при заключении брачного договора на белой скатерти ставится принесенное женихом зеркало, по сторонам которого помещают две свечи – во имя жениха и во имя невесты. Во время церемонии в это зеркало смотрится невеста [Садек Хедаят 1958: 263]. Сходный обычай наблюдается у жителей областей, некогда населенных ираноязычными народами, где в культуре сохраняются различные субстратные иранские элементы [Лобачева 1960: 44; Снесарев 1969: 86 – 87]. Зеркало употребляется в свадебных обрядах и у кочевников Ирана – как ираноязычных, так и тюркоязычных [Иванов 1961: 106].

Все перечисленные обычаи при некоторых расхождениях обладают определенной смысловой общностью. Союз жениха и невесты скрепляется посредством зеркала: они смотрятся в него либо одновременно, либо по очереди, но в одно и то же зеркало; или же, наконец, невеста глядится в зеркало, принадлежащее жениху⁷³. Такое глубокое смысловое единство обрядов, распространенных на широком ареале у родственных индоиранских народов, позволяет предположить их единый генезис и вероятность их формирования в глубокой древности, в общеарийский период. Употребление зеркала в Индии при венчальном обряде упоминается уже в древних источниках [см.: Тревер 1940: 77; Лобачева 1960: 46]. В греко-персидской глиптике имеются изображения эротических сцен, в которых женщина представлена с зеркалом в руке (Boardman 1970: 317, рис. 298), что также подтверждает связь этого атрибута с идеей брака. Таким образом, древность описанного обычая у индоиранцев подтверждается данными источников⁷⁴. Если принять этот тезис, то существование подобных обычаев у скифов представится вполне закономерным. В таком случае сцена на упомянутых золотых бляшках лучше всего интерпретируется как отражающая именно брачный обряд. Место зеркала в рассматриваемой композиции вполне соответствует его функции в этом обряде: хотя его держит в руке женщина, располагается оно в центре композиции, как раз между персонажами, так что оба они могут смотреться в него.

⁷² Сведения об индийских свадебных обычаях, связанных с употреблением зеркала, любезно сообщены мне доцентом кафедры индийской филологии Института стран Азии и Африки при МГУ Н. М. Сазановой, лично наблюдавшей эти обряды.

⁷³ В мою задачу не входит выяснение генезиса и магического значения этого обряда. Не исключено, что в конечном счете он восходит к широко распространенным у различных народов представлениям о вредоносности невесты, и в частности ее взгляда. Подобные представления бытовали, например, в древней Индии [Westermarck 1921, т. II: 528]. В таком случае зеркало в свадебном ритуале имеет охранительную функцию.

⁷⁴ Такое же, как в индоиранской традиции, использование зеркала в свадебной обрядности засвидетельствовано и русской этнографией [Кагаров 1929: 183]. Это обстоятельство, так же как и приведенный выше пример со святочным гаданием, наводит на мысль и о более широком, выходящем за пределы индоиранского ареала, распространении обычая употребления зеркала в брачном ритуале. В таком случае не далекой ли реминисценцией той же традиции является помещение зеркала в центре композиции на европейских свадебных портретах эпохи Ренессанса (например, на портрете четы Арнольфини кисти Яна ван-Эйка 1434 г.)? По указанию Н. М. Гершензон-Чегодаевой [1972: 90 – 91, табл. 81], такие портреты служили, в частности, для удостоверения факта бракосочетания изображенных на них людей. Вполне вероятно, что здесь слились две функции зеркала: старая – отводящая ему роль своеобразного свидетеля при венчании, в значительной степени, вероятно, уже забытая, и новая – чисто композиционная, столь характерная для живописи Ренессанса, где зеркало как бы замыкает изображенное на картине пространство, вводит в изображение «четвертую стену».



Рис. 9. Золотая пластина из Сахновки. Схематическая прорисовка

Существенна и другая деталь представленной на бляшках сцены – наличие ритона в руке мужчины. Она также находит аналогию в свадебном ритуале различных индоиранских народов. Важным элементом этого ритуала наряду со смотрением в одно зеркало является вкушение специального напитка (у таджиков, например, это «ширини») из одного сосуда, который держит жених (иногда пьет лишь жених, а невеста только обмакивает в этот сосуд палец и смазывает губы) [Сухарева 1940: 175; Троицкая 1971: 232]. Порядок двух элементов церемонии варьируется: иногда смотрение в зеркало предшествует вкушению напитка, иногда наоборот, но в целом они представляют две неразрывные части единого ритуала.

Таким образом, вся композиция на бляшках из скифских курганов хорошо объясняется как изображение свадебного обряда. Укладывается в такое толкование и сюжет изображения на сахновской пластине (рис. 9). Здесь тот же мотив, что и на бляшках, представлен в сочетании со сценами жертвоприношения⁷⁵, возлияния и песнопения, т. е. действий, вполне уместных в качестве сопровождения свадебного обряда вообще, а бракосочетания с богиней как важнейшего религиозного ритуала в особенности (о связи мотива «свадьбы» со сценой «побратимства», также представленной на сахновской пластине, см. ниже).

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

В свете всего сказанного зеркало в руках скифской богини на ее изображениях следует, на мой взгляд, рассматривать не как атрибут, отражающий определенные функции этой богини [Хазанов 1964: 93], и не как результат влияния античной иконографии [Артамонов 1961: 64]⁷⁶, а как атрибут воспроизводимой *ситуации*, изображаемо 20 го обряда⁷⁷.

⁷⁵ О том, что представленные на сахновской пластине жертвователи сюжетно связаны с центральной группой композиции, хотя и обращены к ней спиной, см.: [Бессонова, Раевский 1977].

⁷⁶ М. И. Артамонов полагает, что греческий мастер, узнавший вслед за Геродотом в скифской Аргимпасе эллинскую

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

Предположение это подтверждается и следующими данными. Учитывая, что в ритуале обычно воспроизводится содержание мифа, то, что было «вначале», обряд венчания скифского царя с богиней следует толковать как воспроизведение бракосочетания Табити и мифического *первого* скифского царя, каковым, согласно рассмотренному в предыдущей части мифу, является Колаксай. В этой связи показательным, что на названных бляшках изображен молодой безбородый скиф. Как мы видели при анализе сюжетов изображений на вороньем и гаймановском сосудах, такой облик в складывающейся в этот период иконографии антропоморфного пантеона скифов придавался именно Колаксай, чем подчеркивалась его молодость по сравнению с братьями. Еще существеннее одна деталь сахновского изображения. Здесь молодость предстоящего богине персонажа никак не отражена (ср. сказанное выше о трактовке образа младшего из сыновей Геракла-Таргитая на куль-обской вазе), но зато, насколько позволяет судить нечеткое изображение, он опирается правой рукой на топор, т. е. на тот самый предмет, который в системе священных атрибутов соотносится именно с Колаксай как родоначальником воинов-паралатов. Все отмеченные моменты – и факт именованной Табити царицей скифов, и характер употребления этого титула Геродотом, и роль зеркала в рассмотренных изображениях в свете приведенных исторических и этнографических данных, и особенности иконографии предстоящего богине мужского персонажа – позволяют, на мой взгляд, трактовать этот широко представленный на скифских памятниках мотив как воплощение ритуала бракосочетания богини Табити и скифского царя, а на мифологическом уровне – венчание Табити и Колаксайа⁷⁸.

В скифском ритуале роль богини должна была, возможно, исполнять царица, земная жена царя, воплощение его небесной супруги и, вероятно, верховная жрица Табити.

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

⁷⁷ Я не касаюсь вопроса о семантике многочисленных среднеазиатских терракот, изображающих так называемую богиню с зеркалом, и не рассматриваю предлагавшихся в литературе их интерпретаций. Новейшая работа, посвященная этим статуэткам, принадлежит Х. Ю. Мухитдинову [1973; там же см. предшествующую литературу]. Эти фигурки в отличие от скифских памятников представляют одиночные изображения женщины с зеркалом. Однако нам неизвестна ситуация, в которой эти статуэтки использовались в обряде. Нет оснований полностью исключать вероятность их связи с брачным ритуалом, хотя столь же возможно, что в этих терракотах воплощен совершенно иной образ, семантически отличный от рассмотренного скифского.

⁷⁸ Предложенное толкование не только представляет историко-религиозный интерес, но и позволяет высказать некоторые дополнительные замечания. Во-первых, оно открывает перед нами новую страницу «скифской этнографии», позволяя реконструировать свадебный обряд скифов, не описанный в источниках. Во-вторых, эта реконструкция, возможно, объясняет наличие зеркал во многих скифских женских погребениях. Учитывая распространенный у некоторых народов обычай хоронить женщину в ее свадебном наряде [см., например, об осетинском обычае: Магомедов 1966: 354, примеч. 1], можно предположить, что именно свадебное зеркало сопровождало скифинок в могилу. В таком случае зеркала в скифских женских погребениях могут сыграть роль важного демографического показателя, свидетельствуя, что здесь похоронена замужняя женщина. Подчеркнутая девственность греко-римских аналогов Табити – Гестии и Весты – не может служить опровержением наличия брачного мотива в относящемся к ней скифском мифологическом комплексе. С одной стороны, вполне вероятно самостоятельное развитие этого образа в мифологии различных индоевропейских народов. С другой стороны, и это наиболее существенно, сама эта особенность греко-римского культа скорее подтверждает, как это ни парадоксально, определенную его связь с мотивом брака, так как нарочито подчеркиваемая девственность того или иного мифологического персонажа или связанных с его культом людей есть отражение их *предназначенности* для особого, сакрального брака. Подтверждение этому мы находим в самых различных религиях, от первобытных верований [Штернберг 1936: 167 – 168] до христианства с его культом пресвятой девы.

И наоборот, облик богини представлялся как точное соответствие облику вполне реальной царицы. Не случайно некоторые детали убора богини на ряде изображений из причерноморских памятников находят очень близкие аналогии в материале женских погребений скифских «царских» курганов [Бессонова, Раевский 1977]. Аналогичную картину мы находим в сасанидском Иране, где в основу иконографии покровительницы династии богини Анахиты были положены изображения царицы царей Ирана [Луконин 1969: 83 – 84, 97].

Итак, анализ данных Геродота и некоторых изобразительных памятников дает нам ответ на вопрос, почему богиня Табити называлась царицей скифов, и позволяет реконструировать существование в скифской религии ритуала сакрального брака царя с богиней ⁷⁹. Встает вопрос: каков был смысл этого ритуала, какую семантическую нагрузку он нес и какое место занимал в общей системе скифских религиозных представлений? Сравнительный материал показывает, что значение такого сакрального брака может быть различным. В Месопотамии, например, он был наиболее тесно связан с идеей плодородия и аграрными культами и должен был обеспечивать плодоносящую силу земли, ее весеннее возрождение [Frankfort 1969: 295 сл.]. Но в Табити ярко проявляются черты божества огня, а с идеей плодородия и с календарными аграрными культами она как будто не связана (ср., однако, ниже). Гораздо более подходящим к скифскому материалу представляется другой аспект этого ритуала. В тех же месопотамских религиях обряд бракосочетания царя с богиней имел и другое назначение. Цари Лагаша, Исины именовали себя «возлюбленными супругами» Иннины, и именно с этим супружеством связывалось представление о получении ими власти [Dhorme 1949: 73]. Выше уже затрагивался вопрос о том, какую роль играла в Скифии идея богданного характера царской власти, доказываемая посредством использования аргументов генеалогического характера, возводящих род царя к богам (подробнее об этом см. гл. IV, 3). «Венчальный» ритуал, очевидно, был призван подтвердить божественность царя, подвести под нее дополнительные основания.

В этой связи представляет интерес сравнительный материал, почерпнутый из древнеиндийской системы представлений. В условиях трехчленной сословно-кастовой (варновой) стратификации общества весьма четко осознается общественное разделение труда между представителями различных варн. Это в полной мере относится к варнам воинов и жрецов. Функция воинов состоит, согласно представлениям самих древних, в защите общества от вполне материальных, земных опасностей, тогда как общение с высшим миром, заступничество перед ним за данный социальный коллектив является абсолютной прерогативой жречества. С развитием института царской власти здесь возникало определенное противоречие. С одной стороны, царь осознавался как личностное воплощение всего коллектива, с его благополучием и могуществом связывалось благополучие и могущество социального организма, он олицетворял все стороны его бытия. С другой стороны, принадлежа по рождению к воинам, он тем самым был ограничен в своем могуществе сферой земной власти, также имеющей божественное происхождение (кшатра, по древнеиндийской терминологии), лишен права общения с миром богов, священного знания (брахма).

В древнеиндийской религиозной системе это противоречие снималось посредством введения специального обряда, входящего в ритуал раджасуйя. В ходе этого обряда царь, чтобы приобщиться к браhme, т. е. к священной власти, священному знанию, отрекается от

⁷⁹ Не опровергает предложенного построения и то, что из всех богов Олимпа Гестия наименее антропоморфна и, казалось бы, с трудом может быть представлена в роли супруги смертного человека. Эта сторона мифологического образа легко подвергается существенной трансформации и модификации даже в пределах одной религиозной системы. Трудно представить себе более абстрактное божество, чем Фарн древних иранцев – воплощение божественной благодати, нисходящей на царя. Но и он в кушанскую эпоху получил антропоморфный облик и изображался на монетах [см.: Литвинский 1968: 75 – 76, там же литература]. Тем более вероятно различие в степени антропоморфизма между богами различных религий, даже если эти боги имеют единый прообраз.

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

Совершенно аналогичную ситуацию видим мы в Скифии. Происходящий от богов царь по рождению принадлежит к сословно-кастовой группе воинов (паралатов, палов), тогда как сакральная функция принадлежит жречеству – авхатам. Абсолютное могущество царю может придать лишь получение им обеих этих функций, и именно оно достигается путем осуществления сакрального брака с богиней огня Табити, находящего столь близкое соответствие в древнеиндийском ритуале. При таком толковании становится вполне понятным, почему именно двух богов – Зевса-Папая и Гестию-Табити – называет своими владыками Иданфирс. Это те божества, от которых различными путями получает царь всю полноту власти над обществом перед лицом земного и высшего миров. Показательно, что в древнем Иране в момент коронации царя в его облачении сочетались элементы, присущие воинам и жрецам [Widengren 1959: 253 – 254]. (О слиянии двух этих функций в личности царя, традиционном для индоиранцев, см. также: [Frye 1969: 141].)

Нам предстоит рассмотреть еще один аспект значения реконструируемого скифского ритуала венчания царя с богиней огня. Широко известна свойственная религиозным представлениям древних иранцев идея божественной благодати, нисходящей на царя и воплощавшейся в концепции фарна (x^varenah, фарр) как олицетворения этой благодати. Огненная природа фарна нашла многократное отражение в источниках и хорошо исследована современной наукой⁸⁰. Сходные с концепцией фарна представления находят отражение и в индийских источниках, провозглашающих «помазание царя славой (блеском) божества огня» [см.: Hopkins 1931: 309]. Недавно В. Н. Топоровым было высказано интересное предположение о существовании еще одного аспекта комплекса представлений, связанных с фарном: тесной историко-семантической связи их с терминологией брачного ритуала [Топоров 1972: 23 – 37, особенно 34 – 35]. Не будучи компетентным в этой области, я не беру на себя смелость ни подтверждать, ни опровергать эти построения. Но следует отметить, что в ряду с другими данными о фарне они образуют стройную систему, прямо перекликающуюся с реконструированным скифским ритуалом:

⁸⁰ Наиболее полную сводку данных о фарне см.: [Bailey 1943], а в советской литературе: [Литвинский 1968; там же ссылки на обширную специальную литературу]. Об огненной природе фарна см., в частности: [Duchesne-Guillemin 1962]. Расхождения в толковании фарна различными авторами затрагивают аспекты, не влияющие на предлагаемое здесь толкование.

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

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

Всем сказанным, однако, не исчерпывается возможное толкование реконструированного скифского обычая. До сих пор я обращал основное внимание на сущность образа божественной невесты и толковал значение этого обычая в свете особенностей ее религиозных функций. Между тем в данном случае важна характеристика *обоих* участников ритуала. Образ царя-жениха представляет не меньший интерес, поскольку в нем, согласно представлению об отражении в ритуале события «начала», воплощаются функции его мифического предшественника – первого скифского царя Колаксай. Этот момент позволяет расширить толкование интересующего нас обычая. Как мы видели выше, Колаксай есть олицетворение солнца и персонификация верхней из трех плоскостей телесного мира. Принимая во внимание это обстоятельство, мы можем трактовать традиционную свадьбу скифского царя с богиней, воспроизводимую в ритуале и, видимо, отраженную в специальном мифе, как выражение идеи *союза двух огней* – божественного, высшего, воплощенного в богине огня Табити, и телесного, воплощенного в солнце и представленного его земной эпифанией – царем.

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

Привлечение для этой цели этнографических данных вполне правомочно, поскольку «конкретный свадебный обряд в любой традиции, сохраняющей связь с мифопоэтическими концепциями прошлого, представляет собой воспроизведение космической свадьбы божественного жениха и невесты» [Топоров 1972: 29]. Если, таким образом, предложенная трактовка религиозно-мифологического содержания скифского ритуала венчания царя с богиней верна, то в реальном свадебном ритуале индоиранских народов мы найдем какое-то его отражение. Так в действительности и происходит. Почти во всех упомянутых выше этнографически засвидетельствованных свадебных обрядах в той или иной форме присутствует огонь. Выше я отмечал необходимость вернуться к толкованию горящих углей, фигурирующих, наряду с зеркалом в свадебном ритуале ура-тюбинских таджиков [Кисляков 1959:

132]. В свете сказанного эта деталь ритуала приобретает совершенно иное (по сравнению с современным, приведенным Н. А. Кисляковым) объяснение: она отражает прямое участие огня в венчании. Огонь находим мы и в венчальных обрядах Индии. Здесь брачный алтарь украшается лампочками, а в момент совершения обряда зажигают огонь, который призван сыграть роль свидетеля при заключении брака [Пракашвати Пал 1958: 58]. То же значение имеет таджикский обычай, согласно которому во время свадьбы и в первые дни после нее в доме не гасят огня [Троицкая 1971: 232]. Наконец, наиболее существенна уже упомянутая деталь персидского свадебного обряда, когда перед зеркалом, употребляемым при венчании, зажигают две свечи: во имя жениха и во имя невесты. Таким образом, *перед зеркалом происходит заключение союза двух огней* – прямая аналогия реконструированному скифскому обряду как с точки зрения формы, так и семантически ⁸¹.

Однако наиболее интересное и убедительное подтверждение предложенной реконструкции мы находим не в этнографии, а в скифском изобразительном материале. В 1969 г. при раскопках позднескифского городища Чайка около Евпатории был найден небольшой известняковый рельеф [Попова 1974], имеющий прямое отношение к интересующему нас сюжету. На нем представлена двухфигурная композиция. Справа от зрителя изображен мужчина-всадник с ритонем в поднятой руке ⁸², слева – небольшой алтарь, около которого, с противоположной от всадника стороны, стоит еще одна человеческая фигура. Эта часть изображения сильно повреждена, однако облик стоящей фигуры в сопоставлении с другими скифскими рельефами позволяет толковать ее как женскую [Попова 1974: 222, 226 – 227]. Таким образом, здесь представлены мужская и женская фигуры перед алтарем.

Самой существенной для нас является следующая деталь, не интерпретированная в публикации Е. А. Поповой: в поле рельефа над описанными персонажами врезанными линиями обозначены две геометрические фигуры: круг над мужчиной и прямоугольник над женщиной. Хорошо известно символическое значение этих фигур в связи с культом огня в древнеиндийской религии: круглый очаг является воплощением огня земного, тогда как четырехугольный олицетворяет огонь небесный, божественный [Keith 1925, т. I: 288; Dumézil 1966: 309 – 310; Иванов 1969а: 63]. Изыскания Ж. Дюмезиля, обнаружившего следы той же системы символов в римской традиции [Dumézil 1966: 310 – 311], позволяют значительно расширить ее ареал и во всяком случае предполагать использование ее у древних иранцев. Таким образом, на этом рельефе отражена та самая идея заключаемого перед алтарем союза двух огней (земного, воплощенного в мужчине, и божественного, олицетворенного в женщине), которую я реконструировал для ритуала скифского сакрального брака. Но выражена она здесь посредством совершенно иного символического языка, что подтверждает правильность предложенной реконструкции ⁸³.

⁸¹ Я далек, разумеется, от мысли возводить всю брачную обрядность индоиранского мира к реконструированному на скифском материале значению. Хорошо известна, например, ведическая брачная традиция [«Ригведа», X, 85; см.: Елизаренкова 1972: 360 сл.], имеющая свою солярную символику. Но элементы традиции, аналогичной скифской, в приведенном материале, на мой взгляд, ощутимы.

⁸² Толкование Е. А. Поповой [1974: 222] этого предмета как скифского лука основано, на мой взгляд, на недоразумении: это изображение ритона, несколько поврежденное в верхней правой части. Подтверждением этого, как кажется, может служить изображение на погребальном венке из Керченской гробницы 1837 г. [Ростовцев 1913: табл. V, 1], относящееся, правда, к сарматобоспорской среде, но хронологически и сюжетно близкое рельефу с Чайки. Здесь представлен всадник с поднятым ритонем, стоящий перед алтарем. В композиции на венке отсутствует противостоящая всаднику женская фигура, но сам венок являлся принадлежностью женского погребения. Подобно тому как обладатель «перстня Скила», по предложенному выше толкованию, выступал в роли брачного партнера изображенной на перстне богини с зеркалом, обладательница керченского венка могла восприниматься как партнерша всадника в сцене перед алтарем. Мнение М. И. Ростовцева [1913: 25 – 26], что композиция, послужившая образцом изображения на венке, была сходна с композицией на ритоне из Карагодеуашха, не представляется удачным. Между изображениями на венке и ритоне много принципиальных различий, указывающих на разную семантику (наличие или отсутствие алтаря, фигур поверженных врагов и т. д.).

⁸³ Показательно, что круглые и прямоугольные «очажки», обнаруженные А. М. Мандельштамом в курганах Бишкентской долины в Южном Таджикистане и убедительно интерпретированные им на основе той же индийской символики,

Следует отметить, что, по мнению Е. А. Поповой [1974: 227], женщина на чайкинском рельефе изображена с зеркалом в руке. Этот вывод представляется мне не бесспорным, но если он правилен, это дает нам тем больше оснований сближать чайкинский рельеф и рассмотренные выше изображения богини с зеркалом с точки зрения их семантики. Толкованию сцены на рельефе как свадебной не может препятствовать то обстоятельство, что мужчина изображен верхом. Вплоть до настоящего времени в Индии во время совершения брачной церемонии жених сидит на коне, под головой которого должна пройти невеста [Пракашвати Пал 1958: 57]. Чайкинский рельеф поэтому позволяет поставить вопрос: не являются ли сцены предстояния всадника богине, столь популярные в евразийском степном поясе от Причерноморья до Алтая и трактуемые обычно как отражающие приобщение царя богине [Артамонов 1961: 59 – 63], сценами их бракосочетания? Особенно интересно в этом плане изображение на обложке ритона из Мерджан, где представлен всадник перед богиней, сидящей под деревом на троне, около которого водружен шест с конским черепом. В свете недавней попытки В. В. Иванова реконструировать семантическую связь мотивов женщины под деревом, конской головы и венчального обряда [Иванов 1974] это изображение может служить лишним подтверждением связи названных памятников евразийского степного искусства с сюжетом сакрального брака. Близкая интерпретация упомянутых композиций, в частности мерджанской, была предложена несколько лет назад В. П. Николаевым [1968: 27], который трактовал их как воплощение мотива «заключения символического брачного союза» царя с местной богиней. Однако конкретное толкование В. П. Николаевым этого сюжета как связанного с мифом о бракосочетании Геракла и змееногой богини в корне отлично от предлагаемого мной и представляется недостаточно обоснованным.

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

Нам осталось рассмотреть одну особенность почитания Табити – представление о присущей ей множественности, отраженное у Геродота (клятва «царскими Гестиями»). Согласно Гейзау [Geisau 1932: стб. 1880], в этом сказалось существование в Скифии нескольких царей. По его мнению, каждая царская юрта имела свой очаг, являвшийся общескифской святыней. Известно, что для древних индоиранцев было характерно представление о множественности проявлений божества огня, которое, будучи единым, в то же время воплощается в каждом зажженном на земле огне (ср.: «Ригведа», VII, 3). Однако толкование Гейзау основано на ограниченном понимании функций Табити только как божества очага, которое, как показано выше, вряд ли исчерпывает истинную сущность этой богини. Ближе, на мой взгляд, подошел к правильному пониманию «царских Гестий» С. А. Жебелев, хотя и он исходил из интерпретации Табити лишь как богини очага. По его мнению, «это какие-то священные предметы, своего рода фетиши, имевшие отношение к царскому очагу... Может быть, к числу этих священных предметов должно относить ту золотую чашу, которая, по легенде, упала с неба при сыновьях Таргитая» [Жебелев 1953: 33].

Для толкования природы множественности проявлений Табити-Гестии мы вновь обращаемся к индийскому материалу. Согласно ведической традиции, Агни не только воплощается в каждом земном огне. Его множественность имеет и иную природу, соотношенную с трехчленным строением мироздания. В гимнах «Ригведы» подчеркивается трехкратное рождение Агни в различных плоскостях вселенной (III, 1 и X, 45). Поэтому он обладает тремя жилищами, тремя голова-ми, тремя языками и т. д. и называется «имеющим три обиталища»:

имеют противоположное чайкинскому рельефу расположение: в мужских погребениях прямоугольные, а в женских – круглые. Тот же символический язык служит здесь для выражения принципиально иной идеи, связанной с ролью мужчины и женщины в домашней ритуальной практике [Мандельштам 1968: 126].

(X, 45) [см.: Елизаренкова 1972: 280]. В связи с этим стоит вспомнить, что, по Валерию Флакку (VI, 54), доспехи воинов Колаксы украшают «разделенные на три части огни». Конкретно троекратное, рождение Агни представлено в «Ригведе» (X, 45) следующим образом:

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

(Пер. Т. Я. Елизаренковой)

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

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

Что же означает этот сон со священным золотом? Уже М. И. Артамонов отмечал вероятность наличия в нем брачного мотива, пола-гая, что это «сон магический, оплодотворя-

ющий “мать сырую землю”» [1947: 7]. Он не учел, однако, того, что, согласно Геродоту, эта брачная направленность обращена не на землю, а непосредственно на священные атрибуты, так как речь идет о «сне со священным золотом». Сон персонажа, имитирующего на скифском празднике первого царя Колаксия, есть в таком случае прямая имитация брачного союза между этим мифическим героем и божеством, воплощенным в трех золотых предметах, иными словами, воспроизведение того самого бракосочетания между скифским царем и богиней Табити, ре-конструкция которого была предложена выше и которое представлено на рассмотренных изображениях. Но если на этих изображениях сцена венчания вполне антропоморфизирована, то в ритуале праздника сохранялись элементы фетишистского понимания того же обряда, трактующего брак царя с богиней в виде союза между ним и олицетворяющими богиню предметами. Известно, что мотив брака с каким-либо предметом как воплощением божества представлен в этнографическом материале весьма широко [см.: Штернберг 1936: 166 – 167].

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

Дополнение II. Скифский религиозный праздник и судьба Колаксия

Предложенное выше толкование сна со священными предметами заставляет пересмотреть укоренившееся понимание всего праздника, во время которого этот сон имел место. Описание Геродотом этого праздника является одним из немногих дошедших до нас свидетельств о скифских ритуалах и несомненно представляет значительный интерес. В советской литературе прочно утвердилась интерпретация этого праздника и связанных с ним обычаев, предложенная М. И. Артамоновым. Она состоит в том, что выделение земельного надела персонажу, обрекаемому на смерть после ритуального сна с золотыми реликвиями, есть проявление характерной для скифского общества практики ежегодного передела общинной земли. Привилегированное положение этого персонажа проявляется, по мнению М. И. Артамонова [1947: 7], лишь в размерах выделяемого надела, поскольку дается ему столько земли, «сколько он захочет».

Однако такое толкование не вполне точно, так как, согласно Геродоту, размер надела определялся строго традиционным способом и ни в коей мере не зависел от желания персонажа. Представляется, что сам этот способ имеет определенный смысл, связанный с символикой праздника. Кроме того, предложенная М. И. Артамоновым интерпретация не объясняет некоторых особенностей описанного Геродотом ритуала и связанных с ним верований. Так, неразъясненными остаются сведения Геродота о времени смерти участвующего в ритуале персонажа. Историк указывает на два обстоятельства: с одной стороны, смерть наступает не непосредственно после ритуального сна, хотя и связана с ним причинной зависимостью; с другой стороны, она должна наступить до истечения ближайшего года, т. е. в строго определенные сроки. В целом толкование М. И. Артамонова имеет тот недостаток, что отдельные элементы праздничного ритуала (сон со священным золотом, способ определения размера надела и смерть персонажа) объясняются изолированно один от другого, не образуя смыслового единства. Недавно интерпретацию М. И. Артамоновым скифского праздника подверг убедительной критике А. М. Хазанов [1975: 125 – 126]. Он обоснованно поставил под сомнение соответствие предполагаемого М. И. Артамоновым ежегодного передела земли у скифов уровню социально-экономического развития скифского общества и отметил, что определяемая таким способом, как указано у Геродота, площадь (около 100 кв. км, по М. И. Артамонову) ни в какой мере не может рассматриваться как реальный надел,

выделяемый в пользование одной земледельческой семейной ячейке [см. также: Dumézil 1941: 221]. Таким образом, предположение, что в скифском ритуале отразилась практика ежегодного передела земли, оказывается неубедительным. Но если социально-экономическая интерпретация описанного обряда неудовлетворительна, то естественно попытаться истолковать его на основе религиозной символики и содержания связанного с этим обрядом мифа с учетом всех моментов известного нам ритуала. А. М. Хазанов [1975: 47] отметил, что ритуал скифского праздника есть, скорее всего, воспроизведение мифа, возвращающее события изначального времени, но попыток реконструкции этого мифа не предпринял.

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

Сохранялся ли во времена Геродота кровавый ритуал убийства «временного царя», или он лишь имитировался в ритуальном действе – сказать трудно. То, что известно о других сторонах скифского быта, позволяет допустить, что обычай этот существовал во всей своей первозданной жестокости. Именно поэтому, вероятно, в нем участвовал не сам царь, а замещающий его человек. Он должен был имитировать царя во всех аспектах. Надел, который получал этот человек во время праздника, вовсе не являлся той землей, которая, по толкованию М. И. Артамонова, отдавалась ему для обработки: это была имитация «царства», которым он «владел» в течение того короткого срока, когда он был «царем». Именно солярной сущностью этого ритуала объясняется и способ определения размера этого царства, символизирующего царство солнца: так же как солнце царит над той землей, которую оно «объезжает» за день, размер владения персонажа, имитирующего его в ритуале, определяется способностью последнего объехать за день на коне определенную территорию (ср. сходный мотив в известной английской балладе «Король и пастух», переведенной на русский язык С. Я. Маршаком). Показательно, что у разных народов существовал ритуал регулярного объезда царем своих владений, причем этот объезд трактовался как начало нового временного цикла [Иванов 1974: 39], что связано с представлением о солярной природе царя. (О сакральной процедуре проведения границ и о связи ее с царем см.: [Топоров 1974: 12 сл.].) Естественно, что объезжать свое «царство» персонаж скифского ритуала должен был верхом. Представление о связи коня и солнца было, как отмечалось выше, широко распространено у индоиранцев, в том числе у скифосакских народов. Конь и царь в равной мере выступают в скифском ритуале как воплощение солнца – Колакся (ср. о быстроногом «Колакساءе коне» у Алкмана, фр. 23, ст. 59; ср. также годовой путь коня в индийском ритуале Ашвамедха [Иванов 1974а: 94]). Об отождествлении царя и царского коня в скифских религиозных представлениях говорит и приведенный выше миф о конском инцесте.

Соотнесение различных моментов биографии Колаксия с реальными датами годового солнечного календаря допускает различные варианты. Мы располагаем прямыми или косвенными указаниями на три события его мифической биографии, которые могут быть сопоставлены с узловыми моментами солярного цикла: 1) рождение; 2) овладение священными золотыми предметами или, по предложенному толкованию, венчание с небесным огнем; 3) смерть. Рождение солнца в различных культурных традициях приурочивается либо к зимнему солнцестоянию (это нашло, например, отражение в христианском празднике рождества), либо к весеннему пробуждению природы, к весеннему равноденствию. Соответственно рождение Колаксия приходится либо на 22 декабря, либо на 22 марта. Скифский праздник, связанный со вторым из названных событий биографии этого персонажа – приобретением к божественному огню, знаменовал либо момент наивысшего могущества солнца, либо, что представляется более вероятным, момент его *вступления* в период могущества. Соответственно описанный Геродотом скифский религиозный праздник падает или на 22 июня, или, скорее, на 22 марта. Смерть Колаксия-солнца и того персонажа, который, замещая его в ритуале, «не проживет и года» после сна со священным золотом, должна приходиться на осенне-зимний период (22 сентября или 22 декабря). Какое событие мифической биографии Колаксия соответствует четвертому узловому моменту годового солярного цикла, неизвестно (может быть, рождение у него потомка?). Три варианта согласования скифских религиозно-мифологических представлений с солнечным календарем могут быть выражены следующим образом (первый из предложенных вариантов кажется наиболее предпочтительным):

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

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

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

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

носит источник, впадающий слева в Гипанис, и местность, из которой этот источник вытекает. Что скифский праздник проводился, возможно, именно здесь, писал Б. Н. Граков [1968: 102]. Прямых указаний на культовый характер урочища Эксампей у Геродота нет. Однако он рассказывает, что здесь находился сосуд вместимостью свыше 600 амфор, изготовленный из наконечников стрел, принесенных по велению царя Арианта скифами всей страны для определения численности населения Скифии. Размеры сосуда не оставляют сомнения в его ритуальном назначении, а его происхождение (Б. Н. Граков [1968: 112] видит в этом рассказе указание на своеобразный «поголовный налог») указывает на общескифский характер этой святыни. К тому же данные Геродота о местоположении Эксампея, несколько противоречивые и с трудом согласующиеся с реальной географией, представляют определенный интерес, если взглянуть на них как на отражение мифологических представлений. Место слияния Гипаниса и источника Эксампей находится в четырех днях пути от устья Гипаниса и в пяти днях пути от его истока, находящегося у северного предела Скифии⁸⁴. Учитывая, что, согласно Геродоту и скифским представлениям, все главные реки Скифии текут с севера на юг [Бонгард-Левин, Грантовский 1974: 116], исток Эксампея расположен несколько севернее его устья, т. е. примерно против *середины* течения Гипаниса. Что касается самого Гипаниса, то расположенный у его устья город борисфенитов (Herod., IV, 53) есть, по Геродоту (IV, 17), срединная точка южной, приморской стороны «скифского четырехугольника». Следовательно, сам Гипанис, текущий с севера на юг, представляет своего рода меридиональную *среднюю линию* «скифского четырехугольника». Урочище Эксампей, таким образом, по данным Геродота, располагается в *геометрическом центре* этого четырехугольника⁸⁵. Вряд ли это обстоятельство случайно. Выше уже отмечалось, что четырехугольная Скифия есть отражение представления об организованной вселенной. В упорядоченном же мире, согласно архаическим представлениям, максимум сакральности обладает именно *центр мира*, через который проходит *axis mundi* и где в начале мира совершился акт творения, приведший к созданию упорядоченного космоса [Топоров 1973: 114]. Показательно, что Геродот толкует название Эксампей как Святые (Священные) Пути. Сакральные же свойства центра мира определяются прежде всего тем, что именно через него пролегает кратчайший путь, «связывающий землю и человека с Небом и Творцом» [там же]. Именно «центр мира» является обычно местом проведения праздника, воспроизводящего в ритуале события «начала мира». Поэтому есть все основания полагать, что скифский праздник проходил именно в урочище Эксампей, а сообщаемые Геродотом данные о местоположении этого урочища в значительной степени условны, так как подчинены не реальной географии, а концепции о четырехугольной конфигурации мира и о его центре. Вспомним, что на завершии с Лысой горы, отражающем, как отмечалось выше, эту концепцию, центральной осью является фигура обнаженного божества. Его функция – связывать земной мир с небесным, обозначенным птицей над его головой, – заставляет видеть в нем не Папая, как полагали Б. Н. Граков [1971: 83] и М. И. Артамонов [1961: 75], а скорее Таргитая.

⁸⁴ Сведения Геродота об истоках Гипаниса противоречивы. Они расположены в пределах Скифии (IV, 52), но по течению Гипаниса выше скифов-пахарей живут невры (IV, 17 – 18), область расселения которых не входит в пределы земли скифов (IV, 51).

⁸⁵ Следующие из этих данных параметры «скифского четырехугольника» расходятся с теми, которые приведены в другом месте труда Геродота. Согласно самому Геродоту, сторона четырехугольника имеет протяженность 20 дней пути (IV, 101), а данные о длине течения Гипаниса приводят к выводу, что меридиональная сторона тянется на 9 дней пути. Это, однако, не опровергает приведенного толкования, так как данные Геродота о расстояниях между различными местностями Скифии и в других пунктах не согласуются с приведенными им же параметрами четырехугольника. Так, согласно Herod., IV, 101, половина южной стороны его – расстояние от устья Борисфена на восток до Меотиды – равна 10 дням пути, а по Herod., IV, 18 – 19 – на восток от Борисфена 3 дня пути до р. Пантикапа и еще 10 дней – до р. Герра.

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

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

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

Еще показательнее в этом плане изображение на пластине из Сахновки. Выше уже отмечалась связь центральной группы этой композиции с мотивом брака, скорее всего того же ритуального венчания царя, а других представленных здесь групп – с сопровождающими это действие жертвоприношениями. При такой трактовке существенно и наличие здесь фигуры слуги с опахалом: по данным этнографии, у разных народов обмахивание новобрачных имеет апотропеическое значение [Кагаров 1929: 160]. Необъясненным оставалось наличие в левой части композиции так называемой сцены «побратимства», т. е. изображения двух скифов, пьющих из одного ритона. Мотив этот достаточно широко распространен в скифском искусстве. Если он действительно отражает обычай побратимства, то видеть в двух этих персонажах старших сыновей Таргитая, которые и без того являются братьями по крови, нельзя и вся интерпретация сахновского изображения теряет смысл. Однако следует вспомнить, что Геродот, описывая церемонию совместного питья из одного сосуда, вовсе не связывал ее именно с обычаем побратимства. Такое толкование было дано ей исследователями на основании сопоставления с другими источниками [см.: Хазанов 1972]. Геродот пишет лишь, что скифы пьют из одного сосуда, если заключают с кем-либо *клятвенный договор* (IV, 70). Поэтому, не отрицая, что ритуал побратимства в Скифии мог быть сходным, мы не обязательно должны видеть в названных изображениях именно его воплощение и вполне имеем право толковать «побратимов» на сахновской пластине, равно как и на бляшках из Куль-обы и Солохи, как старших сыновей Таргитая, оскорбленных избранным своим братом и клянувшихся погубить его. В целом же композиция на сахновской пластине представляет развернутую иллюстрацию к мифу о Колак-сее и в конечном счете – воспроизведение ритуала на ежегодном скифском празднике: бракосочетание царя с богиней, богатые жертвоприношения и возлияния, сопровождающие эту церемонию (ср. указание Геродота,

что скифы ежегодно чтут священное золото – *resp.* богиню Табити, божественную супругу царя, – богатыми жертвами), и, наконец, братьев главного персонажа, дающих клятву погубить его. С точки зрения космической символики убийство младшего сына как персонификации солнца двумя старшими, олицетворяющими средний и нижний миры, также вполне оправданно.

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

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

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

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

Тот же мифологический мотив, что на гребне из Солохи, но в варианте, повествующем о двух братьях (версия ДС), воплощен, возможно, на пластине из Гермесова кургана. То же можно сказать и о бляшках с изображением сцены единоборства из Чмыревой могилы, которым посвящена специальная статья М. М. Кубланова [1955]. По его мнению, «не представ-

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

Сам же факт многократного воплощения в искусстве мотива гибели Колаксия (Пала) от руки братьев (брата) вполне объясним, если принять предложенную выше интерпретацию фактов его мифической биографии как символизирующих поворотные моменты солнечного годового цикла и, следовательно, входящих в комплекс представлений, тесно связанных с хозяйственной деятельностью скифов⁸⁶.

⁸⁶ В связи с высказанным предположением о наличии в скифской мифологии мотива убийства младшего из сыновей Таргитая его братьями следует специально остановиться на одном моменте. Некоторые исследователи обращают особое внимание на то обстоятельство, что в версии Г-I скифской легенды подчеркивается добровольный характер признания старшими братьями победы младшего [Петров, Макаревич 1963: 22; Петров 1968: 38; Хазанов 1975: 48]. Не противоречит ли этот факт предложенной реконструкции? Мотив добровольности, если он восходит к скифскому мифу, а не привнесен Геродотом, относится к социальной сфере: он подчеркивает божественное происхождение преобладания воинов-паралатов в скифском обществе. Это уже не столько мифология, сколько социально-политическая идеология, хотя и со ссылкой на богоданную природу этого установления. Мотив же убийства младшего брата, предлагаемый в моей реконструкции, относится к более глубинным уровням мифа – к космологической и в известной степени эсхатологической сфере. В условиях, когда отраженная в мифе модель реализуется в различных сферах, расхождение, подобное отмеченному, представляется вполне допустимым и не искажающим инвариантной схемы мифа.

Глава III. К реконструкции скифо-сакской религиозно-мифологической системы

1. О скифской модели мира

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

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

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

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.