

С.С. Бессонова

Религиозные представления скифов

**Москва
«Книга по Требованию»**

УДК 902
ББК 63.4
С11

C11 **С.С. Бессонова**
Религиозные представления скифов / С.С. Бессонова – М.: Книга по Требованию, 2023. – 135 с.

ISBN 978-5-458-33211-8

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

ISBN 978-5-458-33211-8

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2023
© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2023

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригиналe, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первозданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.

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

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

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

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

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

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

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

Картина происхождения скифской религии и культуры в целом в настоящее время представляется более сложной. Прежде всего, принципиально по-

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

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

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

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

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

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

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

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

После возвращения из Передней Азии скифы какое-то время обитали на Северном Кавказе и в Прикубанье [79, с. 24—25, 70—84; 237], а затем утвердили свое господство в степях Северного Причерноморья. Местное население, покоренное скифами, в большинстве своем также было ирапоязычным, что способствовало быстрой двусторонней ассимиляции в материальной культуре и идеологии. Это хорошо прослеживается в погребальном обряде, производстве керамики, украшениях. Общественный строй Скифии можно характеризовать как раннеклассовое общество с рабовладельческой тенденцией, в котором четко выделились основные сословия [321, с. 3—26]. Возникновение государства у скифов относится ко времени переднеазиатских походов [319, с. 49; 36, т. 2, с. 44].

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

Данная теория создана в основном на

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

Ж. Дюмезиль возвращался к скифской проблематике в течение многих лет [40; 404; 406; 407; 409], его взгляды на социальную структуру скифского общества изменялись [272, с. 65—70]. В конечном итоге он пришел к выводу, что скифов разделение на три сословия было символическим, «идеальным».

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

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

Ж. Дюмезиль [119, с. 58—67, 257—259] выделил новые скифо-осетинские мифологические параллели. При исследовании древнего осетинского эпоса выявлены четкие следы трехчастной индоевропейской идеологии [400, р. 439—575; 119, с. 153—253]. Одна подобной социальной структуры в

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Глава I

ЛЕГЕНДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ СКИФОВ

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

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

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

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

По исследованию этих преданий имеется обширная литература. Наиболее значительными являются работы В. Али [381], А. Кристенсена [392], Ж. Дюме-зия [400; 406; 407], М. Моле [442], В. Брандснитайпа [386], М. И. Артамо-нова [29, 30], Б. Н. Гракова [94], С. А. Жебелева [127], М. Ф. Болтенко [62, 63], Э. А. Грантовского [97], В. Н. Петрова и М. Л. Макаревича [253], Д. С. Раевского [272].

Детальный анализ всех аспектов легенды не входит в задачу данного исследования, так как ряд вопросов социального и этнического плана довольно исчерпывающе освещены в указанной выше литературе. Легенда рассматривается прежде всего как источник для определения религиозных воззрений скифов. Много в этом плане сделал Д. С. Раевский [272], собравший и рассмотревший все варианты вместе и их фрагменты как источник для реконструкции скифской мифологии. Применение структурно-типологического метода позволило Д. С. Раевскому сопоставить разнородный материал и выявить суть каждой из версий, степень их сходства и причины расхождений, а также семантику каждого персонажа. Как справедливо заключает исследователь, перед нами — не случайный набор эпизодов и сюжетов, а центральный, концептуальный миф скифской идеологии [272, с. 79]*.

* Попытка реконструкции на основе разнородного материала единого мифа, точнее, методика его реконструкции, предпринятая Д. С. Раевским, вызывает, однако, возражение. Если разделение текстов на генеалогические горизонты для сравнительно-семантического

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

анализа их содержания оправдано спецификой текстов, то унификация версий с точки зрения полноты отраженной в них генеалогической схемы вряд ли приемлема. Целью придавать решающее значение отношениям родства мифологических персонажей в преданиях, бытавших у различных племен и в разное время. Пропуски и перестановки в генеалогических схемах (обычно явление в фольклорных произведениях) здесь неизбежны. Споры поэтому такие моменты реконструкции, основанные на унификации генеалогической схемы, как провозглашение Таргита божеством среднего мира, мотив липеста Таргита и его матери [49].

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

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

щая роль героя-богатыря, который за-
слоняет фигуру первого человека и твор-
ца («эллинская» версия Геродота,
а также версии Диодора и Флакка),
вполне могут соответствовать героичес-
кому эпосу.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Исследователи сопоставляют союз Геракла и змееногой богини с персонажами иранской мифологии — мужским божеством, которое почиталось как «угоняющее быков», и женским со змеями [232, ч. 3, с. 129; 272, с. 56]. Однако, за исключением свидетельства Фирмика Матерна и скифской легенды, змеевидность женского персонажа в иранской мифологии или изобразительном искусстве никогда не засвидетельствована.

* Если исходить из гипотезы об индоарийском этпосе как более древнем по сравнению с иранским, то может представлять интерес сопоставление имени Таргитай с именем меотянки Тиргатао из рассказа Полиена [63, с. 42; 124, с. 65; 469, S. 54], которое О. Н. Трубачев трактует как индоарийское [341, с. 60].