

К. Ю. РАХНО

*(Институт керамологии – отделение Института народоведения
НАН Украины)*

КИЕВОРУССКИЙ СЛЕД СКИФСКИХ ЗОЛОТЫХ ДАРОВ

«Слово о полку Игореве» – грандиозная эпическая поэма XII века, в полной мере отразившая языческое мировосприятие Руси. Именно древние мировоззренческие пласты стали причиной наличия в этом произведении так называемых «тёмных мест», являющихся загадкой для исследователей. Зачастую это не столько ошибки переписчика или неизвестные стародавние слова, сколько следствие незнания той или иной мифологемы, к которой была сделана отсылка. Так, например, большие проблемы представляет понимание эпизода, в котором описаны итоги разгрома войск Ольговичей. Сообщается, что, узнав о поражении похода новгород-северского князя Игоря Святославича на половцев, немцы, венецианцы, греки и мораване

поють славу Святъславлю,
кають князя Игоря,
иже погрузи жиръ во днѣ Каялы рѣкы Половецкыя,
рускаго злата насыпаша [Слово 1950: 18, 22, 42].

Привлечение материалов нартовского эпоса осетин показало, что загадочный «жир» в поэме восходит к архаичной картине мира, унаследованной русинами от скифо-сарматского субстрата, и отражает мифологические представления о некоей чудесной субстанции, которая во время оно выделялась из земли и служила пищей древним людям [Рахно 2016: 94-100, 103-104]. Данное обстоятельство проливает свет и на истинное значение упомянутого вместе с ним русского золота. Фразу об этом золоте исследователи вообще предлагали объявить маргинальной глоссой, позднейшей и ошибочной, так как Игоревы дружина разметала и потопила на переправе при отступлении не русское золото, а половецкую добычу [Ларин 1977: 140-141]. Они также тщились объяснить золото как подкуп половцев прежними князьями [Никитин 1978: 131; Никитин 1985: 256-257] или же доказать, что на самом деле оно половецкое, но успело стать русским, по-

бывав некоторое время в руках у русских воинов, и по поводу его потери князем-неудачником сетуют даже посторонние [Добродомов 1998: 11]. Не исключали и потерю богатства в узком смысле слова – оружия, доспехов, коней, снаряжения, всякого рода имущества, а также и огромного, разорительного для общерусской казны выкупа, который потребовали половцы за пленённых князей и бояр [Косоруков 1986: 80-81]. Не менее абсурдным и вымученным выглядело и сопоставление золота поэмы с отцовским наследством, расточённым блудным сыном из евангельской притчи, в роли которого должен почему-то выступать князь Игорь [ГАСПАРОВ 2000: 298-299]. Наконец, с отсылкой к современной футуристической поэзии, золото поясняли как метафору, означавшую погибших златовласых воинов, русские головы, словно бы увиденные мысленным взором сверху в половецком царстве мёртвых [Югов 1975: 164; Чернов 2006: 206; Бубнов 2006: 44; Косоруков 1986: 81]. Такое объяснение и вовсе фантазмагорично, к тому же, сущим анахронизмом с точки зрения средневековой морали смотрится и обвинение князя-военачальника в гибели воинства.

Чтобы понять функции этого образа, надо вновь обратиться к внеславянским параллелям, относящимся к глубокой архаике. Золото, которое фигурирует наряду с жиром в поэме, в индоевропейских культурных контекстах – металл весьма специфический. Связь его с представлениями, во-первых, о воинском счастье и удаче в бою, и, во-вторых, с властными характеристиками обладателя несомненна. Во многих культурах, в том числе и в древнеиранской, это универсальный космический символ, с которым связано появление предков правителей и самих правителей, понятие вечности, нетленности, прочности, истинности и т.д. [Жуковская 1988: 164]. За золотом сохранялось право быть основным материалом, идущим на изготовление священных предметов и основных регалий [Бидерман 1996: 99; Плаева 2016: 71]. При этом функция последних не сводилась лишь к возвышению своего владельца над сородичами. В понимании традиционного общества богатство, заключая в себе несомненную потребительскую стоимость, одновременно делало зримыми морально-этические качества человека, его связи с реальным и мифическим миром. Само обретение богатства мифопоэтическая традиция рассматривала как своеобразную форму избраннычества, перелагая на язык мифологии реалии социальной жизни [Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989: 207-208]. Благодаря устойчивости ко времени изделия из золота сохраняли своё центральное место в обрядовых системах на протяжении столетий. Продолжительный «срок жизни» повышал их священный статус и, соответственно, уровень эталонности. Например, для народов Сибири, бывших шаманистами и испытавших мощное иранское влияние, золото и серебро имели, прежде всего,

трансцендентную ценность и сильнейшим образом были связаны со всем комплексом мифологических представлений. Этнографические свидетельства и фольклорные записи, дающие представление, например, о сакральном значении серебра, показывают связь между этим металлом и космогоническими представлениями [Чернецов 1947: 125-126]. Анализ сибирских загадок, кстати, выводит на сопряжённость понятий серебра и жира, на включенность серебра в круг идей изобилия и плодородия [Schelbach 1959: 87, 89]. Важно, что в поэме упомянуты многочисленные золотые предметы, она прямо-таки насыщена «златомь». Это золотые (позолоченные) шеломы, стремена, престол, златоверхий терем, «злато слово» и т.д.

Золото же, о котором говорят чужеземные союзники киевского великого князя, – не обычное, а «руское». Именно так оно определяется, с подчёркиванием его связи с Русью. При этом Святослава Всеволодовича восхваляют за должное, рачительное к нему отношение, а Игоря порицают за то, что его не уберёг. Судя по всему, оно играет важную роль в государственности, а ответственность за него несут князья. И это в который раз заставляет вспомнить традиции ираноязычных кочевников Северного Причерноморья. Дело в том, что гарантом космического порядка и процветания общества у скифов являлся царь. В соответствии с древними представлениями, правитель сосредотачивал в себе все социальные потенции коллектива. Его власти и личности приписывалась сверхъестественная сила, которая зачастую была связана с индивидуальными характеристиками правителя. Свою сакральную потенцию царь должен был регулярно демонстрировать в ходе определённых ритуальных действий, благополучной семейной жизни, удачных военных походов и т.п. Так, согласно Геродоту (IV,7), у скифов проводили ежегодный царский ритуал, связанный с охраной священного золота. Золотые предметы, упавшие с неба и ознаменовавшие передачу власти младшему сыну Таргитая Колаксаю, хранились в самом большом из трёх царств, в центре четырёхугольника, ревностно охранялись и ежегодно умилостивлялись большими жертвоприношениями. Уснувший под открытым небом на празднестве, охраняя золото, и, следовательно, проявивший свою физическую слабость царь был обречён [Геродот 1972: 188]. Ведь сверхъестественная потенция истощалась к старости и нуждалась в ритуальном обновлении.

Скифы недаром особо почитали свои инсигнии и ублаговворяли их обильными жертвами. Попав в необитаемую землю, эти золотопылающие дары богов фактически открыли новую страницу в её жизни: здесь появились первые родоначальники, которые положили основание человеческому роду, общество дифференцировалось функционально и этнически, потому что был избран первый властелин, благодаря которому социум иерархизи-

ровался, то есть превратился в нечто упорядоченное [МАРАЗОВ 1995: 93-94; РАЕВСКИЙ 2006: 220; ПЛАЕВА 2016: 71]. Священное золото олицетворяло собой единство скифского общества и божественную санкцию его социальной организации. Кроме того, оно должно было обосновывать божественное происхождение и сакральный характер царской власти потомков солярного избранника небес Колакся. Именно поэтому оно так оберегалось скифскими царями, а в честь него совершались торжественные ежегодные празднества [ХАЗАНОВ 1975: 46-47].

По мнению исследователей, в династическом предании о «горящих» небесных дарах отражены общеиранские представления об уже упоминавшемся выше фарне как некоей безличной силе, сияющей небесной благодати (имеющей огненную природу, а иногда и вполне конкретное материальное воплощение), нисходящей на царя и несущей благополучие всему социальному организму. Овладение ими влечёт за собой получение царской власти. Но, согласно древним представлениям, всякий дар заключал в себе частицу дарителя. Скифские золотые дары тоже могли содержать частицу божества, и поэтому им воздавали почести, как богам. Скифскому преданию, по-видимому, наиболее соответствуют архаическое иранское сказание о ниспослании Ахурамаздой золотых магических предметов упомянутому выше Йиме, царю примордиальной эпохи, с помощью которых тот расширил границы земли, и рассказ о предоставлении солярному герою Сослану чудо-даров небожителями в осетинском нартовском эпосе. Жертвоприношения священному золоту совершали цари как сакральные представители всего общества. Эти жертвы были ответным даром некоему божеству, которое обеспечивало благополучное существование скифского царства. Что же касается сна возле святынь под открытым небом и объезда владений верхом, то их, как предполагают, мог исполнять «заместитель» царя, добровольный или специально для этого избранный. Впрочем, возможно, что так карали самого правителя, нарушившего запрет спать и показавшего признаки своей дряхлости. Судя по тому, что в скифском ритуале новогоднего праздника божеству приносили в жертву царя либо его «заместителя», это божество обладало и хтоническими функциями, то есть функциями божества подземного мира. Поэтому не следует, очевидно, отбрасывать гипотезу о сущности этого ритуального убийства как жертвоприношения божеству земли. Недаром тогда же совершался весенний передел угодий. Значение ритуального сна, как прелюдии смерти, прослеживается в центральноазиатских преданиях, связанных с празднествами культа плодородия типа персидского праздника сакайя. Основной идеей скифского празднества являлось освящение царской власти через общеиранские представления о фарне, нисходящем на царя [БЕССОНОВА 1983: 18, 21-22,

33-35, 69; АКИШЕВ 1984: 91, 93; АРТАМОНОВ 1947: 7-8; DUMÉZIL 1941: 221; ЛИТВИНСКИЙ 1968: 61; РАЕВСКИЙ 2006: 137-140; Нарты 1989: 92-93].

Царь трактовался как сакральная фигура, важнейший элемент космологической структуры, воплощение стабильности космического и социального порядка, знание которого являлось его прерогативой. Он олицетворял весь подвластный ему коллектив, все входящие в его состав социальные категории, доказательства чему находятся и в собственно скифских материалах. Благополучие царя, с одной стороны, и процветание, благосостояние коллектива – с другой, воспринимались как две стороны одного явления, связанные между собой взаимными отношениями причинности. Общество стабильно, ему обеспечены покой и благополучие, пока ничто не угрожает царю, в котором это общество как единый организм воплощено. Напротив, царь здоров и невредим, пока ничто не угрожает вверенному ему богами коллективу [РАЕВСКИЙ 2006: 27, 122, 129, 198-199]. Святослав Всеволодович в поэме как раз напоминает царя в скифской мифологии, ключевой функцией которого является организация социума: овладев магическими дарами, он получает верховную власть и определяет политическое и социальное устройство страны. Он делит власть между своими сыновьями, причем главным царством становится его собственное владение, где хранится священное золото Дажьбожих внуков – воплощение благодати [БЕССОНОВА 1983: 17]. Таким образом, «русское золото», скорее всего, является аналогом золотых клейнодов скифов.

Возможность того, что в Киевской Руси сохранялись реликты этого скифского культа, уже не раз допускали историки и культурологи [РЫБАКОВ 1988: 50-55, 72; Гуцуляк 2016: 58-61]. В понимании автора поэмы, поражение Игоря Святославича нанесло урон священному небесному золоту рода Рюриковичей, символизировавшему их власть над Русью. Согласно архаичным воззрениям, в сокровищах, которыми обладал человек, воплощались его личные качества и сосредоточивались его счастье и успех, то есть то, что передавало понятие фарна. Лишиться их значило погибнуть, потерять свои важнейшие свойства [ГУРЕВИЧ 2007: 177].

В скифской традиции наиболее рельефно была представлена идея, согласно которой завершению упорядоченного космического цикла и наступлению первозданного хаоса соответствовало умерщвление социального лидера – Колаксяя. В нартовском универсуме осетин данная функция была сообщена Сослану [ИВАНЕСКО 2002: 27-28]. В связи с этим очень важным представляется сновидение великого князя Святослава Всеволодовича, исполненное скифо-сарматской символики смерти и приготовлений к погребению [РАХНО 2014: 101]. Оно излагается в поэме сразу после показа последствий провала похода на половцев и печального удела Игоря. В обществах с

фиксируемыми родовыми культами и более поздней шаманской идеологией наблюдалась чёткая дифференциация сновидений на основании социального статуса сновидца. Сон старейшины или шамана был более значим, чем сновидение рядового члена социума. Поскольку пророческая функция сновидений являлась выражением связи сна с миром предков/ духов, – именно умершие предки способны знать будущее и сообщить об этом во сне, – предполагалось, что жизненно важные для социума послания должны получать руководители или специалисты по взаимодействию между мирами (шаманы, знахари). Благодаря этому, значимость сновидения оказывалась обусловленной социальным статусом сновидца. Если вещее сновидение обычного человека (учитывая, что сама возможность обрести вещий сон для него была крайне низка) имело отношение обыкновенно лишь к его частной жизни либо к жизни его семьи, то пророческое сновидение правителя (для которого получение пророческого сновидения является нормой) имело отношение ко всем его подданным. Если неблагоприятный сон простого крестьянина мог служить предвестием неурожая на его поле, то подобный сон правителя мог быть истолкован как пророчащий голод для всех его подданных [Рабинович 2013: 39-40]. Так, например, в осетинской народной сказке царь сообщает подданному, что ему привиделся дурной сон, будто выпадет в этом году большой снег, долго простоит зима, и скот его свалится от голода, поскольку не успели заготовить корм на зиму [Осетинские народные сказки 1978: 164].

У многих народов вещие сны были проявлением неумолимой и неизбежной судьбы. Они давались человеку в критических ситуациях, как предупреждение, и отличались от видений – явления человека после своей смерти во сне другому человеку. В противоположность таким видениям, собственно «вещие сны» были иносказательны. Они редко касались судьбы отдельного человека, повествуя о судьбе рода, семьи, чаще – правящей династии, государства. Они изображали будущее, раскрывая прозрачную символику реальных предметов и всегда намного опережая события. В сказаниях о правителях эти формы заглядывания в будущее приобретали дополнительный смысл. В отличие от родовых сказаний, они были подчас связаны с толкованием истории целой державы. В них предсказывалась участь правящего дома, а в отдельных случаях давалась оценка дальнейшего хода истории [Никитин 1978: 120; Никитин 1985: 242-244; Гуревич 1972: 42-51; SŁUPECKI 1998: 27-52]. В плане параллелей с культурой ираноязычных народов следует отметить, что, согласно Геродоту (I, 107-108, 208-209; VII, 12-19), пророческие сны о будущем государства и династии видели персидские цари, им придавалось большое значение, а разъяснением их занимались особые придворные жрецы-

снотолкователи [Геродот 1972: 45-46, 77-78, 319-321], в роли которых в поэме выступают бояре.

Исследователи сходятся на том, что и сон скифского царя возле священного золота был не случайным событием, но актом огромной ритуальной значимости. Этот сон мог иметь магический характер, связанный с культом плодородия, но мог являться и пророческим, посредством которого скифы получали от божества прорицания относительно урожая, то есть уснувший со священным золотом мог играть роль оракула [Артамонов 1947: 7-8; Вертієнко 2015: 154]. Если сны правителя были значимы для всех его подданных, для существования всего государства, то сны лица, следившего за состоянием финансовых дел, могли пророчить голод или истощение казны, а те же образы в снах главнокомандующего говорили о возможной войне или последствиях планируемых военных действий. Для исторических культур древности исследователи считают возможным выделить особую категорию снов – «царские сны». Одной из древнейших дошедших до нас фиксаций «царского сна» является запечатлённый на глиняном цилиндре сон Гудеа (правителя Лагаша, XXII век до н. э.), в котором он получил от бога Нингирсу приказание заново отстроить его храм [Емельянов 2003: 73-81; Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, Якобсен 1984: 176-177; Рабинович 2013: 40]. Стоит вспомнить, что во сне к людям является известить о своей воле осетинский владыка загробного мира Барастур [Осетинские народные сказки 1973: 518].

В культурах Ближнего Востока сон правителя в храме считался наиболее прямым способом узнать волю богов, что считалось абсолютно необходимым для выживания социума, поскольку любое решение, выходящее за пределы нормального распорядка (например, начало или прекращение военных действий), могло быть принято только богами [Рабинович 2013: 40-41; Франкфорт, Франкфорт, Уилсон, Якобсен 1984: 176]. У некоторых малоазиатских народов царь являлся главным жрецом богов. Если он совершал оплошность (часто невольную), то боги могли разгневаться, и царь должен был узнать причину их гнева. Обыкновенно причину своего гнева боги сообщали в снах, после чего царь приносил покаяние и вымаливал у богов прощение, удручённый личной ответственностью за бедствия, постигшие его страну [Маккуин 1983: 124]. Вполне возможно, что и у скифов на человека, уснувшего со священным золотом, перекладывали все грехи и ошибки общества [Пикалов 2011: 82]. О многих правителях известно, что они под влиянием сновидений принимали важные решения, имевшие иногда общегосударственное значение [Большаков 2007: 179]. Та же традиция обнаруживается и в культурах античности. Так, Артемидор Далдианский в своём «Соннике» (I, 2) прямо говорит, что цари или архонты

видят сны общественные и космические, поскольку пекутся о делах общественных и могут иметь сновидения об этом не как частные лица, но как властители, заботящиеся об общественном благе [Архипова 2007: 27]. В некоторые периоды значимыми считались сны всех граждан, причём человек обязан был докладывать властям о сновидениях, которые он считал пророческими о будущем государства [Архипова 2007: 17]. В другие эпохи, напротив, издавались законы против толкователей сновидений, а сновидениям рядовых граждан (в отличие, вероятно, от снов правителя) не придавалось общегосударственного значения. С изменением формы правления часто менялся и субъект вещей сновидений, посылаемых богами [Рабинович 2013: 41].

Описываемая традиция вещей снов правителей имела не только средиземноморский, но и ближневосточный ареалы распространения. В обществах Древнего Ближнего и Дальнего Востока, а также античности значимость сновидений была строго детерминирована социальным статусом сновидца. Доказано, что сновидения здесь составляли существенную часть коммуникационных сетей, которые (с точки зрения подавляющего большинства или всех членов коллектива) обеспечивали их связь с богами [Иванов 2002: 193]. В исторический период, по всей видимости, произошло разделение на два типа сновидений, различаемых по их «источнику» и соотносимых с ними двумя типами сновидцев. Обычные люди видели сны, посылаемые из мира предков, из мира мёртвых, особенные же люди, наделённые властными или жреческими полномочиями, видели сны, инспирированные небом, миром божеств. При этом, даже если налицо было развитое теоретизирование относительно природы сновидений и она понималась рационально, элементы архаических представлений продолжали существовать на уровне типичных сюжетов и реакций на них [Рабинович 2013: 42].

Царь мог получать определенные сообщения от божеств, но частному лицу не полагалось общаться с божеством во сне и во время видений. Упоминания о подобных случаях применительно к частным лицам встречаются в древних текстах чрезвычайно редко [Оппенхейм 1980: 185]. Главной ритуальной функцией правителя было магическое обеспечение гармонии в природном и социальном мире и, прежде всего, обеспечение плодородия. Поэтому многие черты роднили скифское празднество с обрядностью начала весенне-полевых работ, первой весенней вспашкой у осетин [Шрамко 1985: 27-28; Шрамко 1987: 138-139; Шрамко 1996: 78; Чибириков 2008: 424]. Также со скифским ритуалом этнологи сравнивают существовавший в прошлом в горной Осетии обычай ложиться полуобнаженными на весеннюю землю и магический сон жреца около священной чаши в святилище Тбау-

Уацилла, которые имели целью получение богатого урожая и воспроизвели символическое умирание [ЧИБИРОВ 1980: 46; ЦАГАРАЕВ 2000: 130-131, 270]. И указывают на осетинский праздник Балдаран, когда происходило весеннее оплодотворение природы и строго запрещалось спать, поскольку сон воспринимался архаическим мышлением как временная смерть [ЦАГАРАЕВ 2000: 45, 47-48, 53-54, 67]. Именно тогда женщины кормили ласку, правительницу мышей [ТУАЛЛАГОВ 2001: 185], в которую перевоплощаются осетинский Сырдон и соответствующий ему вещий певец Боян из поэмы [РАХНО 2014: 102-103].

Однако следует вернуться к роли золота как культового атрибута. У скифов и саков изделиям из этого благородного металла – доспехам, украшениям, утвари – придавалось, помимо экономической ценности, большое символическое значение [АКИШЕВ 1984: 82, 93, 118, 121, 123, 142-145, 159, 161, 166; ЛИТВИНСКИЙ 1982: 34-36, 39-43; ПЛАЕВА 2016: 71]. С ним связывают и традицию скифов покрывать золотом черепа-чаши. Поэма уделяет много значения факту обезглавливания великого князя Святослава Игоревича [РАХНО 2014: 109]. Ведь даже покинув этот мир, человек высокого происхождения продолжает осуществлять свою сакральную миссию, но при условии, что его останки захоронены подобающим образом [ДРОБЫШЕВ 2005: 120]. Святослав не смог удостоиться такой чести. Известно, что судьба его головы была весьма трагической: печенеги изготовили из неё, оковав золотом, питьевую чашу с торжествующей надписью: «Чюжихъ ищя, своя погуби» [ШАХМАТОВ 1908: 132; ПСРЛ 1910: 9-10; ПСРЛ 1962: 16, 176]. Некоторые списки летописей содержат и развёрнутое повествование об обстоятельствах и смысле пользования этой зловещей чашей. Из черепа Святослава печенежский князь вместе с княгиней пили перед соитием, чтобы зачатый ребёнок получил свойства хотя поверженного, но могучего и славного врага: «...и есть чаша сія и донинѣ хранима въ казнахъ князеи Печенѣзкихъ, піаху же изъ нея князи со княгинею въ чертозѣ, егда поймаются, глаголюще сице: каковъ былъ сіи челоуѣкъ, его же лобъ есть, таковъ буди и родившея отъ насъ». Также и прочіихъ вои его лъбы изоковаша срѣбромъ и держаху у себе, піюще з нихъ» [ШАХМАТОВ 1908: 132]. Последнюю фразу о дружинниках великого князя, вероятно, следует понимать так, что их черепа достались другим печенегам, которые употребляли их с тою же целью [ЛИПЕЦ 1977: 250]. Это яркий пример воинской магии, основанной на архаичном представлении о том, что путём ритуального питья из такого, обладающего чудесным свойством сосуда можно приобрести нужные качества [ЛИПЕЦ 1977: 251]. Но важно постичь, что именно «своё», важное и ценное, утратил Святослав и почему об этом пишут на чаше. Вряд ли это его жизнь – он умер, как подобало воину. Если речь идёт о владениях, то

собственные земли великого князя не достались никаким его врагам, он их не потерял. Иногда наивно предполагают, что, как и в случае князя Игоря Святославича, речь идёт о войске, погибшем по его вине, хотя такие вещи не заботили средневековых правителей. Они не сокрушались о потере простых воинов, исполнивших свой долг. Лишиться Святослав мог только своей воинской харизмы, фарна, вместе с головой, – что и доказывает печенежский обряд с чашей, направленный на овладение этой харизмой. Голова или череп сохраняли свою регулирующую функцию как вместилище харизмы в разных случаях: при жизни и после смерти, в своем социуме и в чужом [Скрынникова 2013: 266]. Ценилась голова именно храброго воина, то есть обладавшего наиболее нужным в воинской среде качеством [Липец 1977: 252]. Поэтому харизматический череп, принадлежавший отважному правителю, старались сохранить, а головы поверженных врагов кочевник нередко подвешивал к упряжи своей лошади. Очевидно, они не только служили наглядным свидетельством воинской доблести, но и умножали его силу. Их издавна приносили в дар правителям и складывали в храмах. Собираение вражеских черепов, знамён и установление идолов символизировали присоединение и использование харизмы чужих родов [Грантовский 1981: 74; Христианский мир 2002: 293-297; Скрынникова 2013: 279-280]. Чашам из таких черепов придавались охранительные свойства. Обладание ими, по поверью, могло принести благоденствие и богатство местности, где они хранились [Липец 1977: 254-255]. Таким образом, получается, что чужие предки вследствие этих ритуальных действий фактически начинали служить потомкам своих убийц. Но тогда это может означать, что либо харизматические останки становились неподвластными духам умерших людей и изливали содержащуюся в них благодать на любого, кто ими завладеет, либо духи оказывались связанными в своих действиях, раз останки попали в чужие руки. Впрочем, весьма маловероятно, чтобы человек низкого происхождения мог сколько-нибудь долго обладать без риска для себя останками правителя или предметами, служившими символами высшей власти и, соответственно, насыщенными харизмой [Дробышев 2005: 119-120, 135]. Ведь пить из такой чаши тоже могли только хорошие ратники [Липец 1977: 252].

В свете идеи фарна по-другому выглядят также «златый шеломы» скифов, фракийцев и наделённых княжеским титулом героев поэмы. В древности они играли роль особенных царских атрибутов в специализированных обрядах, связанных с властью. Можно предположить, что такие шлемы были основными инсигниями в коронационных ритуалах. Они возлагались на голову правителя как знак его новой социальной роли. Явственно то, что само покрывание головы имело статусный смысл. Золотым

шлемом как высшей степенью головного убора мог покрывать голову только царь (князь). Такой шлем на голове монарха как бы материализовывал сияние, которое излучала богоизбранная личность – естественный блеск металла имитировал идею фарна. Материализация, опредмечивание этого понятия заключалось в блеске драгоценностей, которыми обычно кичились скифские и фракийские аристократы. Царская инсигния, изготовленная из золота (либо серебра), была частицей фарна, она не просто обозначала царя как носителя этого божественного благоволения, но и приобщала его к ней [Гуменна 1966: 204; Маразов 1995: 106-107, 109-111].

Вполне вероятно, что фарн как небесная, огненно-солнечная субстанция, дарующая благодать, у ираноязычных кочевников прямо ассоциировался с золотом. Этот металл был его зримым, физическим воплощением [Туаллагов 2010: 109; Михайлин 2005: 104, 125; Михайлин 2010: 75, 91-92]. Вследствие этого сон с особо чтимыми золотыми предметами считался сверхценным, а образы, возникшие в нём, – абсолютно объективными [Акишев 1984: 79]. Вызывали его именно подаренные богами объекты поклонения в силу своих магических свойств. В качестве важной параллели к древней обрядности стоит вспомнить, что у восточных славян одной из популярных основ девичьих гаданий считались вещие сны, которые старались вызвать определёнными ритуальными действиями, в частности подкладыванием под подушку либо возложением на божницу золотого кольца [Лещенко 2004: 152; Пропп 2000: 127], что явно перекликается со сценарием скифского праздника. Это не единственная параллель между восточнославянскими девичьими обрядами и скифскими ритуальными процедурами [Борисов 2002: 64, 238]. Впрочем, и упоминания «русского злата» не ограничиваются порицанием князя Игоря. «Рускымъ златомъ», полученным от половцев, на берегу Синего моря звонят в поэме также готские девы. Вопреки попыткам отнести эти события в Подунавье, на остров Готланд или даже в Словению [Никитин 1985: 254; Салмина 1981: 228-229; Лихачев 1995: 324-325; Гурченко 2015: 406], речь определённо идёт о Крымской Готии, и современные исследователи связывают «злато» с предметами из клада ювелирных изделий, обнаруженного при раскопках одного из жилых комплексов на Баклинском городище в горном Крыму. В составе клада обнаружены две связки колец (пять серебряных и пять золотых), кроме того, два серебряных кольца, обрывок золотой фольги и три серебряных браслета. Браслеты дрововые, витые и различаются формой наконечников. Такие изделия характерны для русских кладов периода между последней четвертью XII и серединой XIII века. Два из трех браслетов искусствоведы относят к производству русской деревни. Это указывает на их связь с событиями 1185 года, когда половецкий предводитель Кончак осадил Пере-

яславль, взял Римов, а другой вожак, Гза, разорил окрестности Переяславля и пожёг сёла [Байер 2001: 151-154]. Но речь в поэме идёт не просто о грабеже и трофеях. Важно, что с домашними вещами и богатством сочетался и ассоциировался у древних иранцев родовой фарн [Литвинский 1968: 49], то есть эти украшения могли восприниматься как воплощение не только достатка, но и харизмы семьи, своеобразный домашний аналог реликвий княжеской династии.

Помимо персов, вещие сны государственно-политического характера видели, согласно преданиям, сохранённым Лактанцием (VII, 15), древние мидийские цари [Бартольд 1971: 391]. В сказаниях таджиков Систана сон, в котором царю снится, что кто-то связал его по рукам и ногам и разрубил пополам, означает, что на его государство напал агрессор [Сказки и легенды Систана 1981: 267]. В осетинском фольклоре известны также эпические песни о вещем сне, в котором беременная вдова-княгиня из вымершего по мужской линии клана видит, что родит славного витязя, который возмужает и станет главой князей, но напоследок, обольщённый своей силой и могуществом, он пойдёт покорять чужие народы и не вернётся живым. Во сне будущий князь символизируется горящей, а потом угасшей головнёй [Хамицаева 1973: 98-99; Сокаева 2010: 47]. Это отсылает к индоиранскому культу огня как священной стихии, основной порождающей силы, и домашнего очага как сакрального центра. Поскольку огонь считался классификатором и носителем начала как такового (Гестия – первородная дочь Кроноса, которой из всех божеств первой приносится жертва), то несомненно, что в обрядах царской идеологии он должен был играть центральную роль. И действительно, в древнем Иране зажигание огня означало «рождение» нового царя, а в Индии огненные алтари поддерживали бессмертие владетеля точно так же, как это совершалось во Фракии и Скифии. В ахеменидском Иране почитание огня связывалось главным образом с царским культом и перед правителем на серебряных алтарях выносили священный огонь, а когда царь умирал, этот огонь тушили во дворце. Возможно, что таким же образом в календарной обрядности ираноязычных кочевников воспроизводилось наступление космической ночи и смерть солнечного владыки Колаксия, а добывание нового огня означало повторение космогонии, вступление царя в священный брак и возобновление мира. В изображениях инвеституры на скифских памятниках всегда перед богиней, к которой приближается царь, стоит горящий алтарь, то есть огонь входил в систему знаков, посредством которых обозначалось избранничество властелина. У скифов очаг как главный объект почитания на уровне семьи и рода стал (посредством царского очага, связанного с культом предков и женского божества огня Табиты) главным объектом почитания во

всём государстве [МАРАЗОВ 1995: 99; БЕССОНОВА 1983: 28-36; ПИКАЛОВ 2011: 82]. Помимо близости песни к ситуации самонадеянного Игорева похода на половцев стоит отметить, что осетинское *xuɣɣyn*, *xuɣɣyn* означает не только 'спать', но и 'гаснуть', 'тухнуть', то есть ритуал сна возле золотых предметов мог означать умирание старого царского огня и рождение нового [АБАЕВ 1989: 272; ТУАЛЛАГОВ 2001: 209].

Уснувший возле золота под открытым небом царь тем самым определял свою долю, так как архаическому мышлению сон представлялся не только как эквивалент производительного акта, но и как прелюдия смерти, временная смерть [БЕССОНОВА 1983: 68; КУЗНЕЦОВА 1987: 189]. Подтверждением этого являются представления южных иранцев. Согласно пехлевийскому Бундахишну (3, 19-20), когда Ахриман решил убить первого человека Гайомарда, Ормазд для его защиты создал Сон (в виде пятнадцатилетнего юноши). Вследствие этого сна Гайомард был спасён на некоторое время (тридцать лет), однако стал смертным [Зороастрийские тексты 1997: 270-271; ВЕРГИЧЕНКО 2015: 157]. Таким образом, на мифологическом уровне смерть и сон взаимообусловлены. Поэтому тема смерти присутствует в персидских колыбельных песнях [ЕРЕМИНА 1991: 82]. В осетинской традиционной культуре тоже прослеживается взаимосвязь сна и смерти, вплоть до отождествления [САЛБИЕВ 2013: 111].

Итак, великий князь киевский Святослав ощущает себя обречённым правителем, который хранит священное золото княжеского рода и которому суждена смерть. Золото это – символические ценности ещё скифских, дославянских владык, происходящих, согласно мифам, от Солнца. Представления о нём, очевидно, транслировались на протяжении многих сотен лет, отразившись в поэме. Толкование многих нюансов текста не может быть обосновано исключительно с позиций славистики, поэтому вполне естественно, что к этой проблеме должны быть подключены другие источники, раскрывающие идеологические тенденции культур соседей Руси, в том числе и ираноязычных. Скифские и сармато-аланские реминисценции в «Слове о полку Игоре» пока что почти не исследовались. Однако убедительным образцом для попытки понять мышление и творческие искания автора поэмы с помощью обычаев, обрядов, верований и фольклорной традиции иранских народов может послужить сопоставление западноевропейского средневекового эпоса с нартовскими сказаниями осетин. Привлечение иранских параллелей позволит выявить в поэме и другие скрытые мировоззренческие модели глубокой древности, которые придадут смысл её образам и мотивам.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

АБАЕВ 1989 – АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1989. Т. IV. U–Z.

АКИШЕВ 1984 – АКИШЕВ А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.

АРТАМОНОВ 1947 – АРТМОНОВ М. И. О землевладении и земледельческом празднике у скифов // Ученые записки Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова. Л., 1947. № 95. Серия исторических наук. Вып. 15.

АРХИПОВА 2007 – АРХИПОВА С. В. Искусство толкования снов в древнем Египте // Чудеса и оракулы в эпоху древности и средневековья. М., 2007.

БАЙЕР 2001 – БАЙЕР Ханс-Файт. История крымских готтов как интерпретация Сказания Матфея о городе Феодоро. Екатеринбург, 2001.

БАРТОЛЬД 1971 – БАРТОЛЬД В. В. Сочинения. М., 1971. Том VII. Работы по исторической географии и истории Ирана.

БЕССОНОВА 1983 – БЕССОНОВА С. С. Религиозные представления скифов. К., 1983.

БИДЕРМАН 1996 – БИДЕРМАН Ганс. Энциклопедия символов. М., 1996.

БОЛЬШАКОВ 2007 – БОЛЬШАКОВ И. В. Предопределение и толкование снов в Древнем Египте: историко-философский аспект. СПб., 2007.

БОРИСОВ 2002 – БОРИСОВ С. Б. Мир русского девичества: 70-90 годы XX века. М., 2002.

БУБНОВ 2006 – БУБНОВ Н. Ю. «Слово о полку Игореве» и поэзия скальдов. СПб., 2006.

ВЕРТИСНКО 2015 – ВЕРТИСНКО Ганна. Іконографія скіфської есхатології. К., 2015.

ГАСПАРОВ 2000 – ГАСПАРОВ Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000.

ГЕРОДОТ 1972 – ГЕРОДОТ. История в девяти книгах. Л., 1972.

ГРАНТОВСКИЙ 1981 – ГРАНТОВСКИЙ Э. А. О некоторых материалах по общественному строю скифов. «Родственники» и «друзья» // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981.

ГУМЕННА 1966 – ГУМЕННА Докія. Благослови, мати: Казка-есеї. Нью-Йорк, 1966.

ГУРЕВИЧ 2007 – ГУРЕВИЧ А. Я. Избранные труды. Средневековый мир. СПб., 2007.

ГУРЕВИЧ 1972 – ГУРЕВИЧ А. Я. История и сага. М., 1972.

ГУРЧЕНКО 2015 – ГУРЧЕНКО Леонид. Славяно-русские древности в «Слове о полку Игореве» и «небесное государство» Платона. М., 2015.

ГУЦУЛЯК 2016 – ГУЦУЛЯК О. Б. Філософія української сутності: соціокультурні смисли алхімії національного буття. К., 2016.

ДОБРОДОМОВ 1998 – ДОБРОДОМОВ И. Г. Готские девы и русское злато в «Слове о полку Игореве» // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 9. М., 1998.

ДРОБЫШЕВ 2005 – ДРОБЫШЕВ Ю. И. Похоронно-поминальная обрядность средневековых монголов и ее мировоззренческие основы // Этнографическое обозрение. М., 2005. № 1.

ЕМЕЛЬЯНОВ 2003 – ЕМЕЛЬЯНОВ В. В. Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003.

ЕРЕМИНА 1991 – ЕРЕМИНА В. И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.

- Жуковская 1988 – Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
- Зороастрийские тексты 1997 – Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О. М. Чунаковой. М., 1997.
- Иванеско 2002 – Иванеско А.Е. Сюжет охоты Сослана на чудесного оленя и скифский религиозный праздник // Актуальные проблемы всеобщей истории: Межвузовский сборник научных статей. Ростов-на-Дону, 2002. Выпуск первый.
- Иванов 2002 – Иванов Вяч. Вс. Гадание и предсказание будущего на Древнем Востоке и в античном мире // Антропология культуры. М., 2002. Выпуск 1.
- Косоруков 1986 – Косоруков Александр. Гений без имени. М., 1986.
- Кузнецова 1987 – Кузнецова Т. М. Богиня с зеркалом в скифском пантеоне // Конференция «Религиозные представления в первобытном обществе»: (Тезисы докладов). М., 1987.
- Ларин 1977 – Ларин Б. А. История русского языка и общее языкознание: (Избранные работы). М., 1977.
- Лещенко 2004 – Лещенко В. Ю. Русская семья (XI–XIX вв.): Монография. СПб., 2004.
- Липец 1977 – Липец Р. С. Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе // Этническая история и фольклор. М., 1977.
- Литвинский 1982 – Литвинский Б. А. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии (опыт истолкования в свете истории религии) // Советская этнография. М., 1982. № 4.
- Литвинский 1968 – Литвинский Б. А. Кангюйско-сарматский фарн: (к историко-культурным связям племён южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968.
- Лихачев 1995 – Лихачев Д. С. Новгородские элементы в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». СПб., 1995. Т. 3.
- Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова 1989 – Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск, 1989.
- Маккуин 1983 – Маккуин Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983.
- Маразов 1999 – Маразов Иван. Митология на златото. София, 1999.
- Михайлин 2010 – Михайлин В. Ю. Золотое лекало судьбы: пектораль из Толстой Могилы и проблема интерпретации скифского «звериного стиля». Саратов-СПб., 2010.
- Михайлин 2005 – Михайлин Вадим. Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М., 2005.
- Никитин 1978 – Никитин А. Л. Наследие Бояна в «Слове о полку Игореве». Сон Святослава // Слово о полку Игореве. Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. М., 1978.
- Никитин 1985 – Никитин Андрей. Точка зрения: Документальная повесть. М., 1985.
- Нарты 1989 – Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т. А. Хамицаева и А. Х. Бязиров. М., 1989.

- ОППЕНХЕЙМ 1980 – ОППЕНХЕЙМ А. Лео. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М., 1980.
- Осетинские народные сказки 1973 – Осетинские народные сказки / Запись текстов, перевод, предисл, и примеч. Г. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга. М., 1973.
- Осетинские народные сказки 1978 – Осетинские народные сказки / Составитель А. Х. Бязыров. Цхинвали, 1978.
- ПИКАЛОВ 2011 – ПИКАЛОВ Дмитрий. Мифология и космогония ираноязычных кочевников Евразии. Опыт реконструкции. Saarbrücken, 2011.
- ПЛАЕВА 2016 – ПЛАЕВА З. К. Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. М., 2016. № 4.
- ПСРЛ 1910 – Полное собрание русских летописей. Том XXIII. Ермолинская летопись. СПб., 1910.
- ПСРЛ 1962 – Полное собрание русских летописей. Том XXVIII. Летописный свод 1497. Летописный свод 1518. М.-Л., 1962.
- ПРОПП 2000 – ПРОПП В. Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000.
- РАБИНОВИЧ 2013 – РАБИНОВИЧ Е. И. Сны Пробуждённых: сон и сновидения в культуре, религии, политике Тибета. Екатеринбург, 2013.
- РАЕВСКИЙ 2006 – РАЕВСКИЙ Д.С. Мир скифской культуры. М., 2006.
- РАХНО 2016 – РАХНО Константин. Жир и жирные времена: об одном символе в «Слове о полку Игореве» // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 2016. Т. XIX.
- РАХНО 2014 – РАХНО Константин. «Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве» // Studia mythologica slavica. Ljubljana, 2014. Т. XVII.
- РЫБАКОВ 1988 – РЫБАКОВ Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1988.
- САЛБИЕВ 2013 – САЛБИЕВ Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013.
- САЛМИНА 1981 – САЛМИНА М. А. Из комментария к «Слову о полку Игореве» // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1981. Том XXXVI.
- Сказки и легенды Систана 1981 – Сказки и легенды Систана / Составление и комментарии А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. М., 1981.
- СКРЫННИКОВА 2013 – СКРЫННИКОВА Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. СПб., 2013.
- Слово 1950 – Слово о полку Игореве / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950.
- СОКАЕВА 2010 – СОКАЕВА Д. В. Легенды и предания осетин: контекст традиции. Владикавказ, 2010.
- ТУАЛЛАГОВ 2001 – ТУАЛЛАГОВ А. А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.
- ТУАЛЛАГОВ 2010 – ТУАЛЛАГОВ А. А. Всеволод Фёдорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ, 2010.

ФРАНКФОРТ, ФРАНКФОРТ, УИЛСОН, ЯКОБСЕН 1984 – Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж. А., Якобсен Т. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. М., 1984.

ХАЗАНОВ 1975 – ХАЗАНОВ А.М. Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. М., 1975.

ХАМИЦАЕВА 1973 – ХАМИЦАЕВА Т. А. Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.

Христианский мир 2002 – Христианский мир и «Великая Монгольская империя». Материалы францисканской миссии 1245 года / Подготовка латинского текста и перевод С. В. Аксенова и А. Г. Юрченко, экспозиция, исследование и указатели А. Г. Юрченко. СПб., 2002.

ЦАГАРАЕВ 2000 – ЦАГАРАЕВ Валерий. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.

ЧЕРНЕЦОВ 1947 – ЧЕРНЕЦОВ В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М.-Л., 1947. Т. I.

ЧЕРНОВ 2006 – [ЧЕРНОВ А. Ю.] Слово о полку Игореве / Предисл. Д. С. Лихачева; Стихотворный перевод, комментированный прозаический перевод и послесловие А. Ю. Чернова; Реконструкция древнерусского текста и примечания А. В. Дыбо. СПб., 2006.

ЧИБИРОВ 1980 – ЧИБИРОВ Л. А. О некоторых скифо-осетинских параллелях из области аграрной религии // Известия Юго-Осетинского НИИ. Тбилиси, 1980. Вып. 25.

ЧИБИРОВ 2008 – ЧИБИРОВ Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.

ШАХМАТОВ 1908 – ШАХМАТОВ А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

ШРАМКО 1987 – ШРАМКО Б.А. Бельское городище скифской эпохи: (город Гелон). К., 1987.

ШРАМКО 1996 – ШРАМКО Б. А. Комплекс глиняных скульптур Бельского городища // Більське городище в контексті вивчення пам'яток раннього залізного віку Європи: Збірник наукових праць. Полтава, 1996.

ШРАМКО Б.А. Культурные скульптуры Гелона // Археологические памятники Юго-Восточной Европы (железный век и эпоха средневековья): Межвузовский сборник научных трудов. Курск, 1985.

ЮГОВ 1975 – [ЮГОВ Алексей.] Слово о полку Игореве / Перевод, комментарии и статьи Алексея Югова. М., 1975.

DUMÉZIL 1941 – DUMÉZIL Georges. Jupiter, Mars, Quirinus. Paris, 1941.

SCHELBACH 1959 – SCHELBACH Ingrid. Das wogulische Rätsel. Wiesbaden, 1959.

SŁUPECKI 1998 – SŁUPECKI Leszek Paweł. Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów: Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich. Warszawa, 1998.