

Д. С. РАЕВСКИЙ

## СКИФСКИЙ ПАНТЕОН: СЕМАНТИКА СТРУКТУРЫ

«Они (скифы. – *Д. Р.*) чтут только следующих богов: выше всех Гестию, затем Зевса и Гею, признавая последнюю супругой Зевса, далее Аполлона, Афродиту Уранию, Ареса и Геракла. Эти божества чтут все скифы, а так называемые скифы царские приносят жертвы еще и Посейдону. Гестия по-скифски называется Табити, Зевс – Папай, по моему мнению, совершенно правильно, Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Урания называется Аргимпаса, Посейдон – Тагимасад». Так звучит в литературном переводе Е. А. Бессмертного, заимствованном из известной антологии В. В. Латышева [Латышев 1890, с. 25], один из самых ценных для исследователей культуры скифов пассажей Скифского логоса Геродота (IV, 59). Утверждение самого отца истории, что названными здесь персонажами исчерпывается круг почитаемых скифами богов, позволяет трактовать этот пассаж как описание скифского пантеона. На фоне общей скудости дошедших до нас сведений о мифологии и религии скифов трудно переоценить значение такого описания для воссоздания идеологии скифского общества, его духовной жизни.

Приведенный пассаж неоднократно анализировался с самых разных точек зрения: исследовались функции перечисленных здесь богов, предпринимались толкования сохраненных Геродотом скифских теонимов, выяснялся характер пантеона в целом. Вряд ли, однако, содержащуюся здесь информацию можно считать исчерпанной, тем более что ни по одному из аспектов интерпретации до сих пор по существу не достигнуто единство мнений. В этой статье основное внимание будет сосредоточено на вопросе о структуре скифского пантеона, что, впрочем, по необходимости потребует обращения и к иным аспектам его толкования. Предпочтение отдается именно такому углу зрения, ибо ключ к разносторонней интерпретации описанного Геродотом пантеона скифов можно получить, лишь воссоздав историю этого описания, выяснив происхождение запечатленных в нем

сведений. Между тем, «родословная» интересующего нас пассажа в наибольшей степени проявляется именно в его структуре. Остановимся на этом моменте несколько подробнее.

Как известно, все доступные нам вербальные источники, содержащие сведения о религиозно-мифологических представлениях скифов, принадлежат к категории текстов, инокультурных по отношению к собственно скифской среде. Главным образом это – отрывки из произведений греческой или римской литературы. Поэтому любая интерпретация подобных источников непременно включает определение того, с какой мерой достоверности античные авторы передавали информацию о явлениях чужой им культуры. И хотя скифология изобилует примерами, когда сопоставление с изобразительными памятниками, с археологическими материалами, с данными какой-либо родственной скифам традиции убедительно подтверждало достаточную надежность подобной информации, в ней обнаруживались и влияния культурной среды-посредника, имеющие в различных случаях разный характер и разную интенсивность. Суть подлежащих выявлению искажений подлинной картины в значительной мере зависит от природы анализируемого источника, от истории его формирования и от характера отраженного в нем исконного скифского «прототекста». С этой точки зрения античные свидетельства о мифологии и религии скифов делятся на несколько качественно различных групп, методика толкования каждой из которых, естественно, специфична.

К первой группе относятся обнаруживаемые в произведениях античной литературы изложения сюжетной канвы оригинальных скифских мифов. Ориентация любой мифологии на повествовательность как на главный инструмент осмысления универсума [Мелетинский 1976, с. 171–172; Раевский 1984], предопределяя исключительно важную роль сюжетов в процедуре мифологического моделирования мира, одновременно создавала условия для достаточно активного обмена сюжетами между культурами. Одним из проявлений этого процесса является обилие изложений аборигенных мифов в греко-римской литературе о варварах, и скифские главы этой литературы в указанном отношении не составляют исключения. Подобные изложения могут быть либо достаточно близкими к оригиналу, либо обрастать какими-то добавлениями, искажениями, подстановками. Выявление таких чуждых наслоений иногда осуществляется относительно легко, иногда сопряжено со значительными сложностями, но в принципе суть и смысл подобной процедуры вполне очевидны. В скифологии богатый опыт такого рода «очищения прототекста» накоплен в процессе интерпретации так называемого скифского генеалогического мифа, дошедшего до нас в пересказах Геродота, Диодора, Валерия Флакка и других авторов.

К следующей группе можно отнести описания скифских ритуалов. Здесь инокультурные наслоения чаще всего затрагивают сферу осмысления чуждой культовой практики, но не сам облик экзотических и вследствие этого приковывавших внимание обрядов, и потому описательная часть подобных сообщений, как правило, сохраняет почти этнографическую точность и заслуживает достаточного доверия.

Интересующий нас в данный момент отрывок из Геродота не принадлежит ни к одной из охарактеризованных групп и вообще стоит особняком среди имеющихся свидетельств о религиозно-мифологических представлениях скифов. Он начисто лишен каких-либо элементов сюжетности, кроме, пожалуй, указания на брачную связь Папая и Апи; фактически не касается он и форм ритуальной практики скифов. По существу, перед нами – голое перечисление мифологических персонажей, своего рода реестр. Тем важнее заметные в нем структурные характеристики. К ним относятся число упомянутых богов, их последовательность, характер группировки на совокупности более низкого по отношению ко всему пантеону уровня. Именно эти особенности могут пролить свет на природу сохраненных Геродотом сведений, прежде всего – ответить на вопрос, кому принадлежит конструирование запечатленной здесь структуры – самому отцу истории, его информаторам из среды припонтийских эллинов, или же перед нами воспроизведение аутентичного скифского текста. Если же принять последнее толкование, то следует установить, информацию о явлении какого характера этот текст содержит.

Последний вопрос отнюдь не случаен, поскольку, приступая к анализу сообщения Геродота о скифском пантеоне, необходимо для начала уточнить содержание самого понятия «пантеон». Термином этим в специальной литературе обозначается, как известно, определенным образом организованная совокупность персонажей той или иной религиозно-мифологической традиции, и перечень скифских богов у Геродота вполне отвечает такому определению. Необходимо, однако, уточнить, каков в каждом конкретном случае принцип организации этой совокупности, на каких основаниях она базируется. В этом смысле можно говорить о двух основных типах пантеонов.

В религиоведении под пантеоном чаще всего понимают группу богов, иерархически расположенных по степени их почитания в данном обществе, по мере приписываемого им влияния на жизнь социума, по удельному весу адресованных им обрядов, жертвоприношений и т. п. в общем фонде ритуальных акций коллектива. По такому критерию выделяют обычно «верховных» и «второстепенных» богов изучаемой религии. Следует отметить, что такая система по самой своей природе достаточно динамична:

место того или иного персонажа в ее рамках может существенно меняться на протяжении времени в зависимости от особенностей конкретного этапа социальной, экономической и даже политической истории народа. Здесь сказываются экологические условия его обитания и зависящий от них удельный вес каждого вида хозяйственной деятельности в обеспечении материальных условий существования социума, общий уровень развития общества, роль определенных социальных слоев в его жизни, иерархическое положение в нем различных этнических компонентов. Вторая особенность подобного пантеона состоит в том, что он – открытая система, которая может более или менее легко включать в себя богов иной культурной традиции и даже отдавать им достаточно высокие позиции в божественной иерархии. В этой связи можно вспомнить факты усвоения античным миром культа египетской Исиды, иранского Митры и др. Да и в самом пантеоне древних эллинов соседствуют вполне гетерогенные образы. Напомним мнение о фригийском происхождении культа Кибелы, фракийских или фригийских корнях почитания Диониса; даже истоки культа Аполлона – одной из главенствующих на Олимпе фигур – приходится искать в культуре неиндоевропейской доэллинической среды.

Именно в таком ключе зачастую трактуют и описанный Геродотом пантеон скифов, видя в нем совокупность персонажей, некогда почитавшихся отдельными скифскими племенами и лишь в процессе «перерастания родоплеменных культов в союзоплеменной» оформившихся в единый «пантеон верховных божеств» [Бессонова 1983, с. 26, 40–41] как в некую целостность. При этом не исключают наличия в этом пантеоне и богов, заимствованных у других народов. К примеру, существует мнение, что культ «скифской Афродиты Урании» был воспринят скифами в Передней Азии в период их знаменитых походов [Бессонова 1983, с. 38–40]. М. И. Ростовцев предполагал для скифского пантеона гетерогенность несколько иного плана, видя в нем соединение «скифских» и «предскифских» богов, отражающее полиэтничный – с участием неиранского субстрата – состав населения Северного Причерноморья скифской эпохи [Rostovtzeff 1922, с. 107]. Именно при таком – и только при таком – понимании можно говорить о «создании пантеона» скифов [Бессонова 1983, с. 41] как о событии, поддающемся привязке к более или менее определенному участку хронологической шкалы. Подобный подход, естественно, определяет характер интерпретации всей структуры описанного Геродотом скифского пантеона как явления прежде всего р е л и г и о з н о й сферы.

Однако пантеон может представлять и явление иного – м и ф о л о г и ч е с к о г о – характера. Вопрос о соотношении религии и мифологии, об их тесной исторически обусловленной связи, но отнюдь не о тождественно-

сти, в отечественной литературе был, как известно, подробно освещен С. А. Токаревым. «Сама по себе мифотворческая деятельность человеческого разума не включает в себе ничего религиозного... Хотя мифология играет и важную роль в истории религии, как бы поставляя материал для содержания религиозных верований, не она является самым существенным элементом религии» [ТОКАРЕВ 1982, с. 377–378; см. также: ТОКАРЕВ 1962]. Различая два достаточно разнородных явления, покрываемых единым термином «пантеон», мы во втором случае рассматриваем его именно как один из продуктов «мифотворческой деятельности человеческого разума», не идентичной религиозному сознанию. Мы исходим из понимания мифологии как «тотально господствующего» на ранних этапах человеческой истории «способа глобального концептирования» [МЕЛЕТинский 1976, с. 163], а мифологической модели мира – как «тотальной моделирующей знаковой системы» [МЕЛЕТинский 1976, с. 230]. В этих условиях каждый персонаж той или иной мифологии воплощает определенный элемент этой модели и потому находится в достаточно строго фиксированных отношениях со всеми остальными ее персонажами, выполняющими аналогичные функции. Совокупность этих персонажей и составляет пантеон данной мифологии. Такой пантеон, в отличие от рассмотренного выше, – по самой своей природе система гомогенная, а потому достаточно стабильная по структуре и ограниченная по числу составляющих элементов, ибо она моделирует строение универсума как целостности в представлении носителей той культурной традиции, которой принадлежит исследуемая мифология<sup>1</sup>.

Какое же понимание пантеона как культурно-исторического феномена запечатлено в рассматриваемом пассаже Геродота? Поскольку для ответа на этот вопрос важен целый ряд особенностей самого этого пассажа, приведем здесь другой его перевод, уступающий приведенному выше в степени художественности, но более близкий к оригиналу, и обратим внимание на зафиксированный греческим текстом характер связей между отдельными элементами исследуемой структуры. Перевод заимствован из последнего отечественного издания Скифского логоса Геродота [ДОВАТУР и др. 1982, с. 120–121]: «Богов они умилоствуют только таких: больше всего (μ' αλιστα) Гестию, кроме того ("επι δέ) Зевса и Гею, полагая, что Гея – жена Зевса, после них (μετ' α δὲ τουτους) Аполлона и Афродиту Уранию и еще Геракла и Ареса». Дальнейшее цитирование второго перевода мы опускаем, ибо там уже нет принципиальных расхождений между переводами.

Приступая к анализу приведенного пассажа в заявленном выше аспекте, следует прежде всего остановиться на специально отмеченной В. И. Абаевым особенности интересующей нас совокупности общескиф-

ских богов – на том, что число их равно семи. В. И. Абаев сопоставил этот факт с аналогичной характеристикой целого ряда религиозно-мифологических систем различных иранских и даже индоиранских народов – с семьей Адитья ведийской традиции, семеркой Амеша Спента зороастризма, семибожием древних алан, осетинскими народными представлениями – и пришел к выводу, что «семибожный пантеон был древним общеарийским трафаретом», получившим различное конкретное оформление в разных культурах, но достаточно стабильно сохранявшимся в качестве структурной их характеристики [АБАЕВ 1962, с. 447]. Несколько дополнительных аналогий в поддержку этого тезиса привели позже Л. П. Маринович и Г. А. Кошеленко [1977, с. 118–119], обнаружившие ту же закономерность в описании богов ахеменидского Ирана у Геродота (I, 131) и в культуре испытывавшей сильное иранское влияние аршакидской Армении.

Уже одно это обстоятельство неопровержимо доказывает исконно скифский характер запечатленной Геродотом особенности скифского пантеона и исключает предположение, что интересующая нас структура была целиком сконструирована самим отцом истории, как и вообще в эллинской среде.

Л. П. Маринович и Г. А. Кошеленко [1977, с. 119] обратили внимание и на другую не менее важную особенность анализируемого пассажа – на отражение в нем «строго иерархической структуры» скифского пантеона: «Совершенно очевидно, что Геродот не просто перечисляет скифские божества, но что он описывает четко организованную систему», которая «определялась наличием трех уровней божеств». Одновременно деление Геродотом входящих в пантеон скифских богов на три «разряда» было отмечено и автором данной статьи [РАЕВСКИЙ 1977, с. 121]. Первый «уровень», или «разряд», представлен лишь одним персонажем – богиней Табити – Гестией, второй включает супружескую пару – Папая-Зевса и Апи-Гею, остальные божества принадлежат третьему «уровню»<sup>2</sup>. Способ распределения богов по этим уровням в тексте Геродота таков: Табити почитается  $\mu\prime\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ , т.е. «превыше всего», «прежде всего», боги второго уровня –  $\epsilon\pi\iota\ \delta\epsilon$  – «затем», а третьего –  $\mu\epsilon\tau\prime\alpha\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$  «после этих». Характеризуя два последних оборота, Л. П. Маринович и Г. А. Кошеленко [1977, с. 119] отмечают, что они употреблены «конечно, не во временном смысле, а в смысле их (богов. – Д. Р.) значения», т.е. отражают иерархию их почитания. В полной ли мере, однако, оправданна такая категоричность?

Выражение, которым охарактеризовано положение в пантеоне богини Табити –  $\mu\prime\alpha\lambda\iota\sigma\tau\alpha$ , – как будто в самом деле однозначно указывает на высшую степень почитания и не на что иное. Но обороты, посредством которых затем к ней присоединены персонажи двух других уровней, в

принципе могут отражать и последовательность во времени. Это обстоятельство приобретает особое значение, если присмотреться к тому, какое именно божество вынесено в скифском пантеоне на первое место.

Подробный анализ образа скифской богини Табиты был предпринят мною ранее [РАЕВСКИЙ 1977, с. 87–109]. Суммировав все имеющиеся данные о ней и о формах ее почитания, я пришел тогда к выводу, что богиня эта связана отнюдь не только с домашним очагом, как обычно считали, исходя из отождествления ее Геродотом с эллинской Гестией. Есть достаточно много оснований видеть в ней воплощение огня во всех его проявлениях, и в этом отношении скифское божество семантически весьма близко к ведическому Агни. В данный момент для нас особенно важно, что названных персонажей двух разных индоиранских традиций сближает, помимо прочего, обязательность их упоминания в начале всякого обрядового действия и в качестве начального элемента любого ритуального перечисления богов. Аналогичная особенность почитания огня с большей или меньшей степенью полноты прослеживается в культуре древних римлян, хеттов, славян. К ней восходят и некоторые проявления культа той самой греческой Гестии, с которой сблизил Табиты Геродот. Специального внимания заслуживает свидетельство Страбона (XV, III, 16), что «какому бы боже-ству ни приносили жертвы» древние персы, «они прежде всего обращаются с молитвой к огню».

В свете всего сказанного становится вполне понятной первичная позиция этой богини в скифском пантеоне. Это – проявление устойчивой и хорошо известной индоевропейской традиции, особенно отчетливо проявляющейся в древних индоиранских культурах. В конечном счете из связанных с огнем представлений и ритуалов древних ариев вырисовывается понимание этой стихии как основного элемента мира, всеобъемлющего и вездесущего. Таков, к примеру, уже упоминавшийся ведический Агни, пребывающий одновременно во всех трех сферах мироздания – в небе, в хтонических водах и среди людей (RV, X, 45). Такова же, судя по всей совокупности имеющихся данных, роль Табиты в универсуме скифов, а помещение ее Геродотом в первый разряд богов скифского пантеона можно рассматривать как еще одно доказательство аутентичности сохраненной отцом истории информации о структуре этого пантеона.

Между тем, огонь в картине мира древних индоиранцев выступает в качестве универсального элемента прежде всего потому, что он в конечном счете – первоэлемент, исходная субстанция космогенеза. Поэтому, сближая скифскую Табиту с ведическим Агни, нельзя в то же время не обратиться еще к одному образу ведической мифологии. Речь идет о Тапасе – изначальном космическом жаре, само имя которого к тому же этимологически

связано с именем скифской богини, обычно трактуемым как Табиті < \*Тарауаті «согревающая» или «пламенеющая» [АБАЕВ 1962, с. 448; NYBERG 1938, с. 254, 464]. В ведической картине мира Тапас и Агни – вполне автономные образы, но и природа воплощенных в них явлений, и их место в космологической структуре указывают на их значительную семантическую близость и на возможность происхождения из единого корня. Существование же Тапаса, согласно Ригведе (X, 190), изначально предшествует ряду последовательных этапов космогонического процесса, среди которых – создание неба и земли, а затем воздушного пространства, т.е. локализуемого между небом и землей среднего мира. Эта аналогия заставляет нас в новом свете взглянуть на последовательность разрядов богов в интересующем нас скифском пантеоне.

Как уже упоминалось, второй его уровень включает супругов Папая и Апи. В других контекстах эти скифские теонимы не встречаются. Но зато нам хорошо известна мифология супружеской пары, действующей в скифском генеалогическом мифе, дошедшем до нас в разных вариантах. Здесь в основании мифической генеалогии, отражающей последовательные стадии космо- и социогенеза, мы находим мужской персонаж, в греческом изложении скифского мифа получивший имя Зевса (Herod., IV, 5; Diod., II, 43), а в латинском – его римского аналога Юпитера (Val. Flacc., VI, 50). Вспомним, что с тем же Зевсом Геродот отождествляет Папая. Супруга скифского Зевса-Юпитера в мифе – дочь реки Борисфен или рожденная землей нимфа с полужмеиным телом, т.е. в конечном счете – олицетворение водно-земного хтонического начала. Таковы же характеристики и богини Апи, имя которой этимологически связано с водой и которую Геродот отождествляет с греческой богиней земли Геей. Все это свидетельствует, что упомянутые супруги из скифского генеалогического мифа и персонажи второго уровня скифского пантеона идентичны, а сам мотив их брака олицетворяет космический союз неба и земли (подробнее см. [РАЕВСКИЙ 1977, с. 42–47]). В дальнейшем, согласно мифу, именно от этого союза рождается первый человек.

Мы видели, что в ведической космогонии происхождение неба и земли следует во времени за эпохой безраздельного существования космического жара Тапаса и предшествует появлению среднего мира. В описании же скифского пантеона за упоминанием богини огня Табити как объекта наивысшего почитания следует перечисление богов второго уровня – олицетворения небесного и хтонического миров. В свете этой аналогии представляется правомерным поставить вопрос, не отражает ли весь порядок перечисления скифских богов, делящихся на три разряда, в описании скифского пантеона у Геродота не только и не столько степень их почитания,

сколько последовательность возникновения элементов мироздания, три этапа космогенеза, с чем, в частности, связан характер словесных оборотов, использованных для сопряжения этих разрядов между собой. Первоначально существует лишь Табити – огонь в самых разных его проявлениях, пронизывающий впоследствии и весь универсум, представленный во всех его элементах и зонах и потому наиболее (*μ'άλιστα*) почитаемый. Существование Табити в ее уникальности – это первый этап скифской космогонии и одновременно – первый уровень скифского пантеона. Затем (*ἐπί δὲ*) возникают небо (Папай) и земля/вода (Апи), входящие во второй разряд скифских богов, что составляет вторую стадию космогенеза. В таком случае четыре божества третьего уровня, почитаемые после ранее названных (*μετά δε τούτους*), должны представлять тот средний мир, который возникает вследствие брака богов второго уровня, а само появление этой тетрады персонажей должно знаменовать третью, заключительную, стадию космогенеза.

Это предположение находит подтверждение уже в том обстоятельстве, что именно в третий разряд пантеона входит божество, которое Геродот называет Гераклом. Его скифского имени отец истории при описании пантеона не называет. Но Гераклом в некоторых версиях уже упомянутого генеалогического скифского мифа, в том числе в одном из геродотовых его изложений (Herod., IV, 8-10), именуется центральный персонаж, в других вариантах названный Таргитаем (Herod., IV, 5-7) или Скифом (Diod., II, 43) и выступающий в роли первочеловека скифской мифологии и сына рассмотренной выше космической супружеской пары. В космологическом аспекте рождение первочеловека представляет акт, эквивалентный созданию средней зоны космоса, выступающей как мир людей по преимуществу. Появление этой зоны как бы пространственно разъединяет слитые до этого в брачном единении Небо и Землю. С другой стороны, прямую аналогию пониманию среднего звена космологической триады как персонифицированного в человеке и отождествлению возникновения этого звена с созданием человека дает, к примеру, традиционная формула надписей ахеменидского Ирана, где в качестве равноправных демиургических деяний Ахура Мазды называются создание неба, земли и смертного человека [Kent 1953, с. 137, 141, 147 и др.]. Идентичная интерпретация космогенеза представлена в тюркской мифологической традиции; так, в Большой надписи Кюльтегина к его составляющим отнесены возникновение вверху – голубого неба, внизу – бурой земли и между ними – человеческих сынов [Стеблева 1976, с. 54]. Это означает, что первочеловек в мифологии – такое же олицетворение одной из космических зон, как божества неба и земли. Все это позволяет идентифицировать Геракла скифского пантеона с Гераклом-Таргитаем

генеалогического мифа и объясняет включение его в качестве божества в состав пантеона.

Обратимся к остальным персонажам третьего разряда скифских богов. Подлинное имя того божества, которое в анализируемом пассаже идентифицировано с греческим Аресом, нам неизвестно, и потому при интерпретации его сущности мы лишены возможности прибегнуть к этимологическим выкладкам. Не знаем мы и каких-либо связанных с ним мифов. Основное, чем мы располагаем, – более подробное, чем во всех иных случаях, описание форм поклонения этому божеству. По данным Геродота (IV, 62), в каждой из областей скифского царства сооружаются из связок хвороста специальные посвященные ему гигантские жертвенники в виде возвышения с тремя отвесными сторонами и одной пологой, по которой есть доступ на верхнюю четырехугольную площадку. На вершине этого жертвенника водружается старинный железный меч, который и служит кумиром Ареса, и ему ежегодно приносят в жертву домашних животных и каждого сотого пленника.

В имеющихся данных ощутима двуединая сущность скифского божества. Адресованные ему кровавые жертвоприношения, то, что сам бог предстает в образе меча, и его отождествление с греческим Аресом – все это несомненно указывает, что перед нами военное божество. Ж. Дюмезиль [1976, с. 58 сл.] выявил сходство (очевидно, генетическое) скифского персонажа с одним из героев нартского эпоса – неистовым воителем Батрадзом, постоянно выступающим в качестве защитника своих сородичей от врагов. Сам Батрадз создан из закаленной стали и теснейшим образом связан со своим мечом: он бессмертен, пока этот меч невредим, т.е. меч есть в данном случае такая же ипостась героя, как в скифском ритуале – воплощение бога.

В то же время, как показали исследования последних лет [Бессонова 1978; 1984, с. 3–7; Алексеев 1980, с. 41–42], меч, водруженный на вершине четырехугольного жертвенника, без сомнения, представляет одно из воплощений мировой оси – элемента, организующего упорядоченную вселенную. О том, что меч водружался именно в вертикальном положении, свидетельствует описание сходных ритуалов у родственных скифам сармато-аланских племен (Amm. Marc., XXXI, II, 23). В. И. Абаев [1979, с. 228] выявил тот же мотив в нартских сказаниях о Батрадзе. Таким образом, алтарь скифского Ареса – достаточно прозрачная модель мироздания, а сам меч – символ его средней зоны. С такой приуроченностью этого божества связан, видимо, и описанный Геродотом способ принесения ему жертвы – подбрасывание отрубленных рук пленников в воздух [CAMPBELL 1968, с. 75]. Обитание в воздушном пространстве характерно и для Батрадза, который в эпосе часто характеризуется как сокрушительный вихрь.

Лукиан в одной из посвященных скифской тематике новелл (Тох., 38) сообщает, что в качестве богов скифы почитают Ветер и Меч. Правда, здесь эти образы как бы противопоставлены: первый выступает в роли подателя жизни, второй – как носитель смерти. Однако само их соположение вряд ли случайно и в совокупности с приведенными данными позволяет скорее полагать отражение в этом пассаже определенной амбивалентности единого скифского персонажа [СAMPBELL 1968, с. 73]. Показательно в этом смысле и отмеченное Д. А. Мачинским [1978, с. 148] и А. Ю. Алексеевым [1980, с. 42] фалломорфное оформление скифского меча-акинака: смертоносное оружие имеет одновременно облик жизнетворного органа. Все эти моменты подтверждают специфическую связь рассмотренного божества со средней зоной космоса.

Восстановить подлинное имя входящей в тот же третий уровень скифского пантеона «Афродиты Урании» мешает то, что в разных источниках оно запечатлено по-разному: *Аруцпаса*, *Артицпаса* и др. Если предпочесть форму Артимпаса (кстати, она засвидетельствована не только в рукописях, но и эпиграфически – в двух надписях вольноотпущенников из Тускула – SIG, III, № 6014a, b), то в первом элементе скифского теонима опознается имя древней иранской богини Арти (Аши) [NYBERG 1938, с. 254; АБАЕВ 1962, с. 449–450]. Тогда перед нами – единственный случай прямого совпадения теонимов скифской и иных древнеиранских мифологических традиций. В остальных же случаях при значительной функциональной близости персонажей их именование различно, что достаточно легко объяснимо законами развития теонимии – простотой превращения эпитета бога в его имя, а имени – в дополнительную эпитезу [ГРАНТОВСКИЙ, РАЕВСКИЙ 1984, с. 53].

Имя скифской Афродиты Урании в избранном варианте в целом интерпретировано Г. Ньюбергом как «Смотрящая за Арти», «Заботящаяся об Арти» [NYBERG 1938, с. 254], и тогда представления об этой богине, характерные для скифской среды, демонстрируют более раннюю стадию развития ее образа, чем, к примеру, засвидетельствованные Авестой [ГРАНТОВСКИЙ, РАЕВСКИЙ 1984, с. 55–56]. Древнеиранская Арти – воплощение доступного людям материального богатства во всех его формах, от обилия домашнего скота до многочисленного потомства. Такая семантика образа в случае со скифской богиней хорошо согласуется и с ее отождествлением с эллинской Афродитой Уранией – покровительницей порождающих сил материального мира. Генеалогия иранской богини, как она отражена в авестийской традиции (Yast, XVII, 16), подтверждает закономерность ее отнесения к третьему уровню скифского пантеона: подобно рассмотренному выше Гераклу-Таргитаю, Арти-Артимпаса – порождение Неба и Земли.

Наконец, приуроченность этого божества именно к средней зоне мироздания подтверждается авестийским рассказом о том, как Арти многократно стремится уйти из «этого мира» на небо или в землю, но Ахура Мазда препятствует этому (Yast, XVII, 57–60).

О четвертом персонаже рассматриваемого разряда скифских богов – «скифском Аполлоне» – мы знаем очень мало. Многообразие представленных в рукописях форм его имени – Гоιτόσυρος, Ο'ιτόσυρος, Γοүүόσυρος – затрудняет поиски его этимологии, а тем самым и семантики образа в целом. Недостаточно информативно в этом плане и содержащееся у Геродота отождествление этого скифского божества с эллинским Аполлоном ввиду исключительной полифункциональности и многозначности образа последнего. Преобладающая в литературе солярная интерпретация «скифского Аполлона», будучи одной из теоретически правомерных, не является в то же время сколько-нибудь предпочтительной из-за неопределенности имеющихся данных. По этой же причине столь же гипотетический характер имеет утверждение о специфической связи этого божества со средней зоной космоса, хотя среди предлагавшихся его интерпретаций имеются такие, которые согласовывались бы с такой трактовкой, – к примеру, толкование его имени как содержащего иранский корень гаёда «материальный, телесный мир» или его сопоставление с авестийским эпитетом Митры «Владыка пастбищ» [СAMPBELL 1968, с. 150]. Представляется, что единственный реальный аргумент в пользу причисления «скифского Аполлона» к божествам среднего мира – системная характеристика всей тетрады богов, входящих в третий разряд скифского пантеона. В то же время предположение А. Ю. Алексеева [1980, с. 45–46] о тождестве этого бога рассмотренному выше «скифскому Аресу» было справедливо отвергнуто С. С. Бессоновой [1983, с. 50] прежде всего как нарушающее стройную семибожную структуру скифского пантеона, восходящую, как мы видели, к древней индоиранской традиции.

Предлагаемая интерпретация скифских богов третьего уровня подтверждается и их числом. В нем можно видеть проявление универсального для древних космологий представления о четырех векторах горизонтального пространства как об основе его структурирования. По замечанию Э. Кассирера, «нет, вероятно, такой космологии, даже сколь угодно примитивной, в которой бы противопоставление четырех основных направлений не проявлялось тем или иным способом как кардинальный момент понимания и объяснения мира» [CASSIRER 1955, с. 98]. Концепция эта как основа пространственной и космологической структуры была в высшей степени свойственна мифологии и ритуальной практике древних индоиранцев. Следы ее мы обнаруживаем, в частности, в разных явлениях скифской культуры

[Переводчикова, Раевский 1981, с. 46 сл.; Раевский 1981]. В данный момент для нас важно, что одним из способов маркирования четырех направлений горизонта являлось соотнесение с каждым из них особого мифического персонажа. Наиболее яркий пример – локапалы (хранители мира) древнеиндийской традиции [Sircar 1972; Васильков 1974, с. 151–155]. Аналогичную структуру являют, по всей видимости, и четыре бога третьего уровня скифского пантеона, относящиеся к среднему миру трехчленной вселенной. То обстоятельство, что одним из этих богов является Геракл-Таргитай, олицетворяющий, по предложенной выше трактовке, средний мир в целом, не противоречит такой интерпретации этой тетрады: аналогичную ситуацию мы находим в индийской картине мира, где к числу локапал в качестве хранителя одной из сторон света принадлежит Индра, одновременно являющийся и божеством, совершающим разделение неба и земли и утверждение средней зоны космоса как таковой, т.е. акт, семантически тождественный рождению Таргитая.

Конкретная соотнесенность в скифской традиции каждого из четырех рассмотренных богов с одним из направлений горизонта, конечно, остается нам неизвестной.

Итак, анализ пассажа Геродота, посвященного описанию скифского пантеона, приводит к выводу, что в основе его структуры лежит космологическая концепция скифов: распределение входящих в этот пантеон богов по разным уровням и последовательность этих уровней отражают не иерархию почитания божеств, а очередность этапов космогенеза, строение возникающих на каждом из этих этапов частей универсума и систему отношений между ними, какими они представлялись скифской мифологии. В совокупности же составляющих его элементов рассмотренный пантеон моделирует строение мироздания в его горизонтальном и вертикальном «срезах»<sup>3</sup>. Все особенности рассмотренного пассажа свидетельствуют, что он как целостность не был сконструирован в инокультурной среде, а достоверно отражает собственно скифские концепции и потому, скорее всего, воспроизводит аутентичный скифский мифологический текст. По мнению С. С. Бессоновой [1983, с. 54], это был текст литургического характера. Настаивать на его связи именно с ритуальной практикой скифов или опровергать эту связь нет оснований, но адекватность запечатленной в нем картины мира скифской культурной традиции бесспорна. Перед нами скифская мифологическая форма, но реальный способ ее бытия в среде скифов неизвестен.

Семичленная пространственно-космологическая модель, включающая тернарную вертикальную и четырехчленную горизонтальную структуру, т.е. идентичная запечатленной в скифском пантеоне, представляет

собой культурную универсалию, присущую самым разным – в том числе исторически никак между собой не связанным – обществам. Глобальное распространение имеет и ее использование в качестве инструмента структурирования самых различных сторон мироздания и явлений социального бытия. Но в каждой традиции специфичны способы выражения этой структуры средствами разных культурных кодов. Это определяет исключительную важность сохраненной Геродотом информации для воссоздания представлений о мире, присущих скифам Северного Причерноморья.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Это не означает, конечно, что подобный пантеон вообще наглухо закрыт для инокультурных влияний. Но поскольку мы имеем в данном случае дело с целостной структурой, отражающей разветвленную систему представлений, адаптация инокультурного элемента чаще осуществляется здесь не путем прибавления к этой структуре дополнительного звена, как в рассмотренном выше варианте, а замещением семантически близкого звена исконной структуры – либо полным, либо частичным. В последнем случае структура как бы обретает несколько параллельно функционирующих модификаций, различающихся между собой вследствие вариативности одного из ее звеньев. Несущественное в одних культурных контекстах, различие между этими модификациями оказывается достаточно релевантным в других.

<sup>2</sup> Толкование скифского пантеона как тернарной структуры было несколько ранее предложено Г. Виденгреном, искавшим в нем отражение трехфункциональной системы Ж. Дюмезиля. По его мнению, Папай-Зевс и Аполлон-Гойтосир олицетворяют первую – магико-юридическую функцию, Арес – вторую, военную, а Апи-Гея и Аргимпаса-Афродита – третью, производительную [WIDENGREN 1965, с. 158–159]. В принципе наличие в скифской культуре различных проявлений трехфункциональной модели достаточно убедительно показано в работах самого Ж. Дюмезиля и Э. А. Грантовского. Много внимания уделил этому вопросу автор этих строк. Наиболее ярко проявилась эта идея в сюжете скифского генеалогического мифа. Что же касается толкования в таком ключе именно скифского пантеона, то оно во многом зависит от понимания семантики образов каждого из богов, а характер имеющихся данных далеко не всегда позволяет надежно ее определить. В некоторых случаях, впрочем, трактовка Г. Виденгрена кажется вообще произвольной; таков, к примеру, тезис о связи Гойтосира с первой функцией. Важнее, однако, что, развивая мысль о тернарной организации скифского пантеона, Г. Виденгрэн прямые данные Геродота на этот счет игнорирует и даже просто ломает запечатленную там трехчленную структуру, а вместо нее чисто умозрительным путем конструирует свою.

<sup>3</sup> Из этой системы – уже по одному тому, что оно не входит в общескифскую семерку богов, – совершенно явно выпадает божество, почитаемое лишь скифами царскими,

«скифский Посейдон». Скорее всего, это мифический родоначальник названного скифского племени, в чем-то дублирующий образ общескифского первопредка, но в силу социальной обособленности скифов царских полностью с ним так и не идентифицированный. Тогда – это единственное проявление той тенденции, которую, как отмечено выше, иногда рассматривают как определяющую весь механизм формирования скифского пантеона, т.е. «суммирование» разноплеменных богов. Внимание, уделенное Геродотом именно этому племенному богу, вполне объяснимо ролью скифов царских в жизни Скифии как политического организма и соответственно их племенного культа в ее идеологии.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АБАЕВ 1962. – *Абаев В. И.* Культ «семи богов» у скифов // Древний мир: Сборник статей. М., 1962.

АБАЕВ 1979. – *Абаев В. И.* [Рец. на:] *Dumézil G. Romans de Scythie et d'alentour.* P., 1978 // Народы Азии и Африки. 1979. № 3.

АЛЕКСЕЕВ 1980. – *Алексеев А. Ю.* О скифском Аресе // Археологический сборник. Гос. Эрмитаж. Вып. 21. Л., 1980.

БЕССОНОВА 1978. – *Бессонова С. С.* Скифский Арей // Археологические исследования на Украине в 1976–1977 гг. Тезисы докладов XVII конференции ИА АН УССР. Ужгород, 1978.

БЕССОНОВА 1983. – *Бессонова С. С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983.

БЕССОНОВА 1984. – *Бессонова С. С.* О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. Киев, 1984.

ВАСИЛЬКОВ 1974. – *Васильков Я. В.* Происхождение сюжета Кайратапарвы (Махабхарата 3.39-45) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

ГРАНТОВСКИЙ, РАЕВСКИЙ 1984. – *Грантовский Э. А., Раевский Д. С.* Об ираноязычном и «индоарийском» населении Северного Причерноморья в античную эпоху // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. Лингвистика, история, археология. М., 1984.

ДОВАТУР и др. 1982. – *Доватур А. И., Каллистов Д. Л., Шишова И. А.* Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, перевод, комментарий. М., 1982.

ЛАТЫШЕВ 1890. – *Латышев В. В.* Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе. Т. 1. СПб., 1890.

МАРИНОВИЧ, КОШЕЛЕНКО 1977. – *Маринович Л. Л., Кошеленко Г. А.* О структуре скифского пантеона // История и культура античного мира. М., 1977.

МАЧИНСКИЙ 1978. – *Мачинский Д. А.* Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978.

МЕЛЕТинский 1976. – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.

ПЕРЕВОДЧИКОВА, РАЕВСКИЙ 1981. – *Переводчикова Е. В., Раевский Д. С.* Еще раз о значении скифских намершений // *Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (История и культура)*. М., 1981.

РАЕВСКИЙ 1977. – *Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.

РАЕВСКИЙ 1981. – *Раевский Д. С.* Куль-обские лучники // *Советская археология*. 1981. № 3.

РАЕВСКИЙ 1984. – *Раевский Д. С.* О генезисе повествовательной мифологии как средства моделирования мира // *Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Л., 1984.

СТЕБЛЕВА 1976. – *Стеблева И. В.* Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., 1976.

ТОКАРЕВ 1962. – *Токарев С. А.* Что такое мифология // *Вопросы истории религии и атеизма*. Вып. 10. М., 1962.

ТОКАРЕВ 1982. – *Токарев С. А.* Религия и мифология // *Мифы народов мира*. Энциклопедия. Т. II. М., 1982.

CAMPBELL 1968. – *Campbell L. A.* Mithraic iconography and ideology. Leiden, 1968.

CASSIRER 1955. – *Cassirer E.* The philosophy of symbolic forms. Vol. 2. New Haven, 1955.

KENT 1953. – *Kent R. G.* Old Persian. Grammar, texts, lexicon. 2nd ed. New Haven, 1953.

NYBERG 1938. – *Nyberg H. S.* Die Religionen des alten Iran. Lpz., 1938.

ROSTOVZEFF, 1922. – *Rostovtzeff M.* Iranians and Greeks in South Russia. Oxf., 1922.

SIRCAR 1972. – *Sircar D. C.* Guardians of the Quarters // *Religious life in Ancient India*. Calcutta, 1972.

WIDENGREN 1965. – *Widengren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.