

Борис Мысыккаты

независимый исследователь

Малага, Испания

E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9011-4658>**СКИФОЛОГУ А. Ю. АЛЕКСЕЕВУ 70 ЛЕТ**

Аннотация: В честь 70-летнего юбилея скифолога Андрея Юрьевича Алексева, переиздается его первая научная статья, посвященная проблеме изучения образа скифского бога войны, Ареса. Предисловие знакомит читателя с автором и его научными достижениями, а также с другими его работами связанными с рассматриваемой в статье тематикой.

Ключевые слова: А. Ю. Алексеев, скифология, скифский бог войны, Арес, нарт Батраз.

Для цитирования: Мысыккаты Б. Скифологу А. Ю. Алексеву 70 лет // NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX. С. 18–48.

Рукопись поступила в редакцию 22.11.2025

Рукопись принята к печати 05.12.2025

Boris Mysykkaty

Independent researcher

Malaga, Spain

E-mail: boris.mysykkaty@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9011-4658>**ON THE 70th ANNIVERSARY
OF SCYTHOLOGIST ALEKSEEV**

Abstract: In honor of the 70th anniversary of Scythologist Andrei Yuryevich Alekseev, his first scholarly article, devoted to the study of the image of the Scythian god of war, Ares, is

being republished. The preface introduces the author and his scholarly achievements, as well as his other works related to the topic discussed in the article.

Key words: A. Yu. Alekseev, Scythology, Scythian god of war, Ares, nart Batraz.

For citation: Mysykkaty B. On the 70th Anniversary of Scythologist Alekseev // NARTAMONGÆ. 2025. Vol. XX, P. 18–48.

Received on 22.11.2025

Accepted on 05.12.2025

Нынешний год выдался богатым на памятные юбилейные даты. В честь 125-летия со дня рождения В. И. Абаева во Владикавказе прошел Международный аланский симпозиум. Антиковед А. И. Иванчик отпраздновал круглую дату в 60 лет.

16-го же августа отметил свой 70-летний юбилей один из ведущих российских скифологов, Андрей Юрьевич Алексеев, возглавляющий с 1998 г. отдел археологии Восточной Европы и Сибири в Государственном Эрмитаже. То, что он родился на следующий день после «Дня археолога», отмечаемого 15-го августа, наверное, предопределило его судьбу, поскольку еще будучи студентом он уже точно знал направление, по которому пойдет и которому он остается верен и по сей день: скифология [Королькова 2015: 8].

Скифолог с большой буквы, за его плечами не одна археологическая экспедиция. Замечательный писатель, его перу принадлежат десять монографий и свыше 150 научных статей. В качестве редактора А. Ю. Алексеев участвовал в тринадцати масштабных коллективных монографиях. Не говоря уже о подготовке и организации более чем 25 международных временных выставок [Жогова 2015: 17-29].

Что касается археологической деятельности, то в разные годы А. Ю. Алексеев участвовал в экспедициях практически во всех основных анклавах, где европейские скифы имели значительное присутствие, как на Западной Украине, Приднестровье и Крыму, так и на Нижнем Дону и Северо-Западном Кавказе.

Несомненно, следует подчеркнуть его участие в совместной советско-немецкой экспедиции по доисследованию Чертомлыка, самого крупного скифского царского кургана Приднестровья, раскопанного еще И. Е. Забелиным во второй половине XIX в. Проблеме датировки и исследованию этого уникального памятника были посвящены несколько статей и кандидатская диссертация «Чертомлыкский курган и его место среди погребений скифской знати IV–III вв. до н. э.», блестяще защищенная в 1982 г. в ЛГУ, а также коллективная монография «Чертомлык: скифский «царский» курган



Репрезентативные монографические труды А. Ю. Алексеева в хронологическом порядке
Representative Monographic Works of A. Yu. Alekseev in Chronological Order

IV в. до н. э.», написанная в соавторстве с В. Ю. Мурзиным и Р. Ролле, изданная в Киеве в 1991 г. [Алексеев и др. 1991].

Больше всего лет Андрей Юрьевич уделил изучению раннескифских памятников Кавказа, а именно Келермесских курганов в Адыгее, где провел полевые сезоны с 1980 по 1995 гг., возглавив Келермесскую археологическую экспедицию Эрмитажа с 1984 г.

Итоги его многолетних археологических и научных изысканий были подведены в докторской диссертации «Хронография Европейской Скифии VII–IV веков до н. э.», защищенной в 1996 г. и изданной в 2003 г. в одноименной монографии. Став одной из его самых известных работ, она удостоилась в 2006 г. престижной Премии имени И. Е. Забелина, присуждаемой РАН за большой вклад в исследование проблем археологии.

А. Ю. Алексеев, также как его коллега, специалист по сарматам и скифо-сибирскому звериному стилю, Е. Ф. Королькова, является внимательным читателем журнала Нартамонгæ. Часто случается так, что несмотря на плотный график и перегруженность, он успевает знакомиться с еще не опубликованным материалом, порой высказывая ценные наблюдения касательно скифской составляющей текстов, чем повышает научный уровень публикуемых работ. До сих пор на страницах журнала не публиковалась ни одна работа этого великолепного знатока скифской истории и археологии. С его согласия, мною было предложено главному редактору А. Л. Чибирову

переиздать в нынешнем номере одну из знаковых и малодоступных статей А. Ю. Алексеева. Работа «О скифском Аресе» была впервые напечатана в 21-ом выпуске Археологического сборника Государственного Эрмитажа в 1980 г. Однако в силу небольшого тиража данного номера АСГЭ, работа оказалась не столь доступной для широкого круга читателей [Алексеев 1991: 39–47].

При этом, именно данная статья является знаковой для самого автора по двум основным причинам. Во-первых, она стала его первой, еще аспирантской, большой статьей, опубликованной в важном научном издании: это его «научный первенец», которому в этом году исполняется 45 лет. Во-вторых, статья стала логическим завершением одного из направлений по исследованию скифских акинаков, изучению которых он посвятил все студенческие годы, что выкристаллизовалось в дипломной работе «Акинаки. Мечи и кинжалы скифского времени с территории Восточной и Центральной Европы», защищенной в 1977 г. на кафедре археологии исторического факультета ЛГУ с оценкой «отлично». Главной темой труда была разработка классификации скифских акинаков, основные выводы были резюмированы в статье «Этюд об акинаках», написанной примерно в те же годы аспирантуры, правда опубликованной значительно позже, в монографии его университетского учителя, Л. С. Клейна [Алексеев 1980: 271–280].

Несмотря на ее возраст, статья про скифского Ареса остается вполне актуальной, так как в ней рассматриваются практически все известные археологические и филологические материалы, касающиеся бога войны скифов, известные на момент ее публикации. Особый интерес вызывают для нас наблюдения, сделанные автором с учетом ключевых трудов В. Ф. Миллера и В. И. Абаева, а также изысканий Ж. Дюмезиля в области осетинского нарттовского эпоса, выстроенных в одну стройную логическую цепочку, и дополняющих яркими мотивами и образами рассмотренные им материалы молчаливых археологических артефактов: железных акинаков и надкурганых каменных стел. Рассмотренный А. Ю. Алексеевым богатый и разносторонний материал позволил ему, кроме прочего, подтвердить точку зрения Ж. Дюмезиля, что как образ скифского Ареса в целом, так и отдельные элементы его культа, реликты которого уцелели в разрозненном виде в ряде античных текстов, нашли свое отражение в осетинском нарттовском эпосе, в сказаниях повествующих о деяниях грозного булатного витязя, нарта Батраза.

А. Ю. Алексеев возвращался к теме скифского Ареса по крайней мере еще в одной своей работе, в 2011 г. вышла в свет статья «Гадания у

алтарей скифского Ареса», в которой автор рассмотрел более детально один из аспектов культа скифского бога войны. Мотив отсечения правой десницы у каждого сотого военного пленника, принесенного в жертву, а также особенность обряда, которая заключалась в подбрасывании этой руки в воздух у подножия алтаря Ареса. Данную деталь автор трактует как способ гадания, обосновывая такой вывод близкими по содержанию этнографическими параллелями [Алексеев 2011: 61–66].

Подобно скифскому Аресу и нарттовскому Батразу, гарантов космического порядка в пределах Скифии и страны нарттов, сегодня именно А. Ю. Алексеев является строгим хранителем и блюстителем порядка в пределах другого скифского четырехугольного пространства: «Золотой кладовой» Эрмитажа, где хранится под семью печатями бесценная коллекция скифских и сарматских драгоценных артефактов, собранных на протяжении уже более трех сотен лет усилиями многих поколений коллекционеров и археологов. Под его чутким руководством и бдительным сопровождением, эти предметы седой старины иногда покидают пределы хранилища и подобно легендарным, охваченным пламенем золотым предметам, упавшим с небес, озерцаются на безопасном расстоянии посетителями выставок.

Хочется надеяться, что подобная выставка однажды пройдет и в Осетии, последнем редуте когда-то необъятного скифо-сарматского ираноязычного мира. Ведь в сегодняшних реалиях вывозить куда-либо за пределы РФ подобные артефакты не целесообразно. Было бы замечательно воспользоваться этим моментом для проведения выставки скифского и сарматского искусства в родных краях, к примеру, ограничиться показом предметов, происходящих из раскопок, произведенных в Волго-Донском междуречье и на Северном Кавказе. А это не только каноничные Костромской олень и Келермесская пантера, но и многие другие удивительные произведения искусства античных мастеров.

После успешной выставки посвященной 1100-летию крещения Алании, проведенной в Эрмитаже в 2022 г., не пора ли и Алании стать принимающей стороной? Местом подобной выставки мог бы стать современный Национальный музей РСО-А в г. Владикавказ, расположенный в самом центре Северокавказского региона, что обеспечивает отличный доступ гостям из Южного округа и кавказских республик.

Желаем Андрею Юрьевичу от всей редколлегии журнала Нартамонгæ долгих лет жизни и стойкости духа в его непростой роли хранителя священных золотых предметов, «...которые скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали...» (Геродот, История IV, 7).



А. Ю. Алексеев и Е. Ф. Королькова во время подготовки международной выставки «Золотые олени Евразии» (The Golden Deer of Eurasia), 1999 г.

[по Королькова 2015: 13]

A. Yu. Alekseev and E. F. Korol'kova during the preparation of the international exhibition "The Golden Deer of Eurasia", 1999 [after Korol'kova 2015: 13].

ЛИТЕРАТУРА

Алексеев А. Ю. О скифском Аресе, АСГЭ. 1980. Вып. 21., 1980.

Алексеев А. Ю. Этюд об акинаках, Клейн Л. С. Археологическая типология. Л., 1991.

Алексеев А. Ю., Мурзин В. Ю., Ролле Р. Чертомлык: скифский «царский» курган IV в. до н. э. Киев, 1991.

Алексеев А. Ю. Гадания у алтарей скифского Ареса, Европейская Сарматия: сб., посвящ. М. Б. Щукину. СПб., 2011.

Королькова Е. Ф. Археология без границ, Труды Государственного Эрмитажа. Археология без границ: коллекции, проблемы, исследования, гипотезы. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015.

Жогова Н. А. Библиография А. Ю. Алексеева, Труды Государственного Эрмитажа. Археология без границ: коллекции, проблемы, исследования, гипотезы. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015.

REFERENCES

Alekseev A. Yu. On the Scythian Ares, ASGE, 1980, Issue 21. (in Russian)

Alekseev A. Yu. A Study on Akinakes, in: Klein, L. S. Archaeological Typology. Leningrad, 1991. (in Russian)

Alekseev A. Yu., Murzin V. Yu., Rolle, R. Chertomlyk: The Scythian “Royal” Barrow of the 4th Century BC. Kiev, 1991. (in Russian)

Alekseev A. Yu. Divination at the Altars of the Scythian Ares, in: European Sarmatia: A Festschrift in Honour of M. B. Shchukin. St. Petersburg, 2011. (in Russian)

Korol'kova E. F. Archaeology Without Borders, in: Proceedings of the State Hermitage Museum. Archaeology Without Borders: Collections, Problems, Studies, Hypotheses. St. Petersburg: State Hermitage Museum Press, 2015. (in Russian)

Zhogova N. A. Bibliography of A. Yu. Alekseev, in: Proceedings of the State Hermitage Museum. Archaeology Without Borders: Collections, Problems, Studies, Hypotheses. St. Petersburg: State Hermitage Museum Press, 2015. (in Russian)

О СКИФСКОМ АРЕСЕ¹

Одним из важных свидетельств о скифской религии является сообщение Геродота о том, что «скифы почитают только следующих богов: более всего Гестию, затем Зевса и Гею, считая, что Гея — супруга Зевса, после них Аполлона и Афродиту Уранию, Геракла и Ареса. Этих богов признают все скифы, а так называемые царские скифы приносят жертвы еще и Посейдону» (Herod., IV, 59)². Далее Геродот приводит скифские имена этих божеств, ничего не сообщив только об эквивалентах имен Геракла и Ареса.

В последнее время в советской археологической литературе были предприняты попытки более или менее полного истолкования некоторых персонажей скифского пантеона, прежде всего Табити-Гестии, Зевса-Папая, Апи-Геи, Геракла-Таргитая, Посейдона-Фагимасада³. Последним в ряду общескифских богов Геродот упоминает Ареса, почитаемого в виде меча (Herod., IV, 62), образ которого вызвал меньше всего разногласий у исследователей. Тем не менее единого мнения о характере, сущности и функциях этого персонажа все же не существует.

Наиболее распространенное толкование этого божества основывается на отождествлении скифского Ареса с Аресом греческим. Большинство исследователей обращает внимание лишь на одну сторону описываемого культа, подмеченную еще Геродотом, который впервые и связал скифское

¹ Основой настоящей статьи является переработанная и дополненная глава дипломной работы «Акинаки (мечи и кинжалы скифского времени с территории Восточной и Центральной Европы)», защищенной автором на кафедре археологии ЛГУ в 1977 г.

² Геродот. История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского. Л., 1972.

³ См. напр.: Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов. АСГЭ, 1961, вып. 2, с. 57 и сл.; Абаев В. И. Культ «семи богов» у скифов. В кн.: Древний мир. М., 1962, с. 445 и сл.; Петров В. П. Имена скифских божеств у Геродота. Археология, 1963, т. XV, с. 19–32; Раевский Д. С. Скифо-авестийские параллели и некоторые сюжеты скифского искусства. В кн.: Искусство и археология Ирана. Всесоюзная конференция (1969). Доклады. М., 1971, с. 272–276; Он же. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977, с. 81–110; Бессонова С. С. Культ Табити-Гестии у скифов. В кн.: Открытия молодых археологов Украины, ч. 1. Киев, 1976, с. 24–25.

божество с определенными военными функциями⁴. Тем самым в скифском пантеоне признается наличие персонажа, функции которого не выходили за рамки покровительства военным начинаниям кочевников.

По-другому оценивали образ этого божества некоторые исследователи, критически отнесшиеся к сопоставлению, проведенному Геродотом. С. А. Жебелев предполагал, что лишь существование собственно культа меча у скифов подало Геродоту мысль включить Ареса в скифский пантеон⁵. М. И. Артамонов также считал домыслом Геродота тот антропоморфный образ, символом которого был акинак, так как скифы сами не знали имени этого божества, потому что у них не было такого бога⁶. Почитание же акинака, по мнению М. И. Артамонова, было исключительно фетишистским поклонением мечу как носителю военной удачи, наделенному «элементами воли и сознания»⁷.

Как один из наиболее самобытных и важных культов в религиозной практике скифов культ меча рассматривает Н. Г. Елагина, также считающая, что своеобразный характер и содержание последнего послужили Геродоту основанием для отождествления этого фетиша с Аресом⁸. Верховным и особо чтимым божеством-покровителем племени, связываемым с военными удачами, представляются скифский и фракийский Аресы З. Гочевой⁹. К божествам фрако-скифо-кавказского круга относит этот мифологический персонаж С. С. Бессонова, полагающая, что Арес являлся «олицетворением стихии битвы и военной удачи, божеством с хтоническими и мистическими чертами»¹⁰. Эта исследовательница отмечает племенной характер культа скифского Ареса и, вслед за Л. А. Ельницким¹¹, — его «множественность» (связь с божествами более низкого уровня — «Ареями»).

⁴ Граков Б. Н. Скифы. М., 1971, с. 82; Смирнов А. П. Скифы. М., 1966, с. 162; Мелюкова А. И. Каменная фигура скифа-воина. КСИИМК, 1952, вып. 48, с. 128; Абаев В. И. Культ «семи богов»..., с. 450; Бессонова С. С. Скифский Арей. В кн.: Археологические раскопки на Украине в 1976–1977 гг. Тезисы докладов XVII конференции Института археологии АН УССР. Ужгород, апрель, 1978, с. 61.

⁵ Жебелев С. А. Геродот и скифские божества. В кн.: Жебелев С. А. Северное Причерноморье. М.–Л., 1953, с. 35.

⁶ Артамонов М. И. Антропоморфные божества..., с. 7.

⁷ Там же.

⁸ Елагина Н. Г. Скифские антропоморфные стелы Николаевского музея. СА, 1959, № 2, с. 196.

⁹ Гочева З. Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота. В кн.: Фрако-скифские культурные связи. «Studia Thracica». София, 1975, № 1, с. 146.

¹⁰ Бессонова С. С. Скифский Арей, с. 61.

¹¹ Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов. СА, 1960, № 4, с. 52.

Другие исследователи пытаются толковать этот культ на основании сопоставления с данными общеиранской мифологической традиции. Е. Е. Кузьмина считает возможной семантическую близость образа скифского божества авестийскому Вртрагне — богу грома и победы¹². Л. А. Ельницкий сопоставляет культ Ареса-Меча с культом иранского Вайу¹³, который первоначально мыслился божеством ветра, а затем божеством смерти, имевшим «благую» и «злую» стороны¹⁴. По-видимому, смертоносное качество последнего и послужило основанием для подобного сопоставления.

Геродот подробнейшим образом описывает характер жертвоприношений скифскому Аресу (Herod., IV, 62). Количество информации, заключенной в этом отрывке, позволяет считать далеко не исчерпанными возможности толкования данного свидетельства. Поэтому представляется необходимым полностью привести два пассажа из скифского рассказа Геродота, посвященных интересующему нас сюжету. «У скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам кроме Ареса. Ему они строят такие сооружения» (Herod., IV, 59). И далее: «Аресу же совершают жертвоприношения следующим образом. В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в три стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка, три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и поэтому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот и даже еще больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду. Головы пленников сначала окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом. Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч. Кровь они несут наверх, а внизу у святилища совершают такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые руки и бросают их в воздух; затем, после заклятия других животных, заканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где она упала, а труп жертвы лежит отдельно» (Herod., IV, 62).

¹² Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев. В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976, с. 60.

¹³ Ельницкий Л. А. Скифия евразийских степей. Новосибирск, 1977, с. 175.

¹⁴ Jackson W. Die iranische Religion. In: Grundriß der iranischen Philologie. Bd. 2, Straßburg, 1886–1904, S. 643–644; Дрезден М. Мифология древнего Ирана. В кн.: Мифологии древнего мира. М., 1977, с. 354; Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965, с. 97, 112–114.

Помимо Геродота, о культе меча у варваров упоминают и другие авторы, но их свидетельства относятся к гораздо более позднему времени. Помпоний Мела (I в. н. э.) в своем «Землеописании» (II, 15) указывает на Марса — вероятно, главного бога всех скифских племен, которому вместо изображений посвящали мечи и пояса, а вместо жертвенных животных убивали людей¹⁵. Лукиан Самосатский (II в. н. э.) назвал богами скифов Ветер и Меч¹⁶. Климент Александрийский (I–III вв.) отмечал, что «в старину скифы поклонялись мечу» («Увещательная речь к эллинам», 4, 46). Затем, ссылаясь на «Землеописание» Эвдокса (IV в. до н. э.), он вновь упоминает о принесении жертв Аресу у скифов, а также, опираясь на свидетельство Гикесия, относит этот культ еще и к савроматам (5, 64)¹⁷. Поклонение мечу у скифов, савроматов, фракийцев, аланов отметили также Гай Юлий Солин (первая половина III в. н. э.)¹⁸, Арнобий (III–IV вв.)¹⁹, Эпифаний (IV в. н. э.)²⁰, Аммиан Марцеллин (IV в. н. э.)²¹. Почитание меча засвидетельствовано также и у гуннов, которые, вероятно, заимствовали «старый иранский культ»²². Чем вызвано столь частое (по сравнению с другими божеествами скифов) упоминание античными авторами и христианскими апологетами культа Меча-Ареса-Марса, не вполне ясно. Возможно, внимание привлекал лишь необычный характер божества, но вероятно и то, что сведения об Аресе как исключительном персонаже скифских верований отражают реальное положение, занимаемое последним в скифском пантеоне.

Но вернемся вновь к Геродоту как наиболее осведомленному в вопросах скифской религии древнему автору. Что же, собственно, могло дать ему основание для отождествления скифского божества с эллинским богом кровавой битвы? Во-первых, по-видимому, кровавый и жестокий характер жертвоприношений (надо отметить, что в Греции, например, в Спарте, Аресу также приносились человеческие жертвы)²³, а во-вторых, то, что кумиром божества было оружие. Военные обычаи скифов, описанные Геродотом, также как будто бы связывают их с культом скифского Ареса. Ежегодно в каждом округе совершаются жертвоприношения мечу, и ежегодно

¹⁵ Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб., 1906, т. 2, вып. 2, с. 123.

¹⁶ ВДИ, 1948, № 1, с. 303, 308.

¹⁷ ВДИ, 1948, № 2, с. 281.

¹⁸ Латышев В. В. Известия древних писателей..., с. 276.

¹⁹ ВДИ, 1949, № 3, с. 251.

²⁰ ВДИ, 1948, № 3, с. 245.

²¹ ВДИ, 1949, № 3, с. 305.

²² Maenchen-Helfen O. J. The World of the Huns. Los Angeles, 1973, p. 278–280.

²³ A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. London, 1880, vol. 1, p. 276.

же происходят собрания скифов, на которых поощряются наиболее доблестные воины (Herod., IV, 66). И в том, и в другом случае для определения административного района, в котором происходят эти события, Геродот пользуется термином *νόμος*, в других местах скифского рассказа не встречающимся. Из содранной с правой руки трупа врага кожи скифы изготавливали чехлы для своих колчанов (Herod., IV, 64); именно правую руку отрубали у пленников, приносимых в жертву мечу. Лукиан (Тох., 50) в новелле об Арсакоме и его побратимах словами скифа Лонхата передает следующее: «Если бы об этом узнал Арсаком, боюсь, как бы он, собравший уже большую дружину, не принес **меня в жертву** (подчеркнуто мною. — А. А.) перед войной»²⁴. Это свидетельство не соответствует сообщению Геродота о ежегодном принесении жертв Аресу, но зато в нем подчеркивается связь человеческих жертвоприношений со скифскими военными обычаями. Тот же Лукиан сообщает о скифском наказании — отсечении правой руки побежденного в единоборстве (Тох., 10). Все эти данные, на мой взгляд, подтверждают версию Геродота о связи культа скифского Ареса с военной областью, но не исключают и других функций, быть может, присущих этому персонажу.

Систематизируя имеющиеся данные, можно отметить несколько обстоятельств, выделяющих культ этого божества из скифского пантеона. 1. Геродот не приводит скифского имени Ареса. Это тем более странно, если принять во внимание хорошую осведомленность историка о подробностях и деталях жертвоприношения. 2. Только мечу, и никаким другим богам, скифы воздвигали святилища, сооружение которых, по-видимому, было сопряжено со значительными трудностями. 3. Жестокий и кровавый характер жертвоприношений противоречит скифскому обычаю не проливать крови жертвенных животных, удушаемых при посвящении другим божествам (Herod., IV, 60), и скифов, умерщвляемых тем же способом через год после похорон царя (Herod., IV, 72). 4. Коней и скот в жертву Аресу приносили больше, чем прочим богам. 5. Геродот относит Ареса к разряду общескифских богов, но не указывает культовых мест последних. Поэтому нельзя сказать с определенностью: приносились ли жертвы этим богам в каком-то общескифском культовом центре (например, Эксампеях), или же подобные центры существовали и в более мелких административных подразделениях Скифии. Об алтарях же Ареса известно, что они находились в каждом *νόμος*, являвшемся, по мнению А. М. Хазанова, достаточно крупной

²⁴ Лукиан. Избранное. Перевод Д. В. Сергеевского. М., 1962, с. 280. В. В. Латышев перевел этот отрывок иначе: «...ведь если Арсаком узнает что-нибудь об этом, то он, чего доброго, убьет меня раньше войны, уже имея вокруг себя не малый отряд». См.: ВДИ, 1948, № 1, с. 438.

административно-политической единицей, основу которой составляло скифское племя²⁵.

Эти и некоторые другие детали геродотового описания жертвоприношений мечу могут быть ключевыми для понимания и интерпретации образа интересующего нас персонажа.

Моей задачей является самое предварительное объяснение лишь некоторых деталей обряда жертвоприношений Аресу, не привлечших внимания исследователей скифских верований. В скифской мифологии и пантеоне сохранились сюжеты и традиции индоевропейских и индоиранских мифологий. И в связи с этим, прежде чем приступить к анализу свидетельства Геродота, я остановлюсь на одном положении, являющемся для меня исходным и определяющим предлагаемую трактовку образа скифского Ареса.

В мифологиях большинства индоиранских, а также индоевропейских народов мы не найдем персонажа, которому функции божества войны — подателя победы — были бы присущи изначально и оставались бы неизменными. Приобретение тем или иным религиозным персонажем функций бога войны являлось всегда результатом длительного развития образа, одна из черт которого становилась доминирующей и определяла характер культа в целом.

В древнеиранской мифологии таким божеством был Вртрагна — в древнейшие времена бог бури и грома; в ведийском пантеоне функции божества войны были присущи Индре, образ которого был значительно более сложным, а функции многообразнее. В хеттской мифологии в роли воинствующего бога-борца обычно выступает бог бури²⁶. Фракийский Арес, по мнению ряда исследователей, принадлежал к наиболее древним божествам и, являясь верховным солярным божеством, обладал более широкими функциями, чем полагал Геродот (Herod., V, 7)²⁷. Кельтский Эзус, в римской традиции отождествляемый с Марсом, был «первоначально только богом небесного свода, вогнутого, облекающего вершины и гор и лесов»,

²⁵ Хазанов А. М. Социальная история скифов. М., 1975, с. 120.

²⁶ Готтерброк Г. Г. Хеттская мифология. В кн.: Мифологии древнего мира. М., 1977, с. 165 и сл.; Иванов В. В. Хеттская литература. В кн.: Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973, с. 239–245; Об образах, функциях и атрибутах громовержцев в представлениях многих индоевропейских народов. См.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

²⁷ Гочева З. Боги фракийцев и скифов... с. 145–153; Иорданов К. Проблемы гетской религии. В кн.: Фрако-скифские культурные связи. «Studia Thracica». София, 1975, № 1, с. 156.

а впоследствии представлялся божеством войны²⁸. В германской мифологии этому персонажу соответствует Цию — божество воздуха и всех явлений, в нем происходящих, в дальнейшем превратившийся в божество войны. Любопытно, что некоторые германские племена, так же, как и скифы, поклонялись своему божеству под видом меча, а изображался Цию с одной рукой²⁹. Скандинавский Тор был главным образом богом войны, но и божеством воздуха, дождя, неба³⁰. Те же черты были присущи образам славянского Перуна³¹, Перкунуса — владыки воздуха, обитавшего, по представлениям балтов, в замке на высокой горе³². Помимо связи с военной областью, большинство из названных божеств обладают еще одной чертой (важной для понимания образа и скифского Ареса), являющейся для них общей, — они имеют отношение к воздушной стихии³³.

Классическое божество войны, кровавой битвы — греческий Арес, традиционно связываемый исключительно с военной областью, в догомеровские времена был хтоническим божеством, «приносящим благодать и гибель», гибельная сторона которого впоследствии стала основной чертой образа этого персонажа³⁴. Марс — бог войны и родоначальник римлян, не всегда обладал ярко выраженной воинственностью, но был божеством, «сохранявшим как людей от всякого вреда, так и нивы от опустошения и стада от моровой язвы и волка», божеством, связанным с земледельческими культами, а следовательно, и с плодородием³⁵.

Данные Геродота о культе Ареса-меча, взятые в отрыве от общеиранского и индоевропейского религиозного контекста, не раскрывают характера и сущности интересующего нас персонажа, но, будучи включенными в

²⁸ Георгиевский А. Галлы в эпоху Кайя Юлия Цезаря. М., 1865, с. 130.

²⁹ Розанов В. Религия германцев. В кн.: Книга для чтения по истории средних веков, вып. 1. М., 1913, с. 47–48.

³⁰ Там же, с. 47.

³¹ Милуков П. Религия славян. В кн.: Книга для чтения по истории средних веков, вып. 1. М., 1913, с. 107; Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве. СА, 1961, № 4, с. 101.

³² Gimbutas M. The Balts. London, 1963, p. 202; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 8–9.

³³ Нередко затруднительно разграничить образы божеств-громовников, связанных с воздушной сферой, и божеств небесного (солярного и весеннего) круга, функции которых часто переплетаются и даже близки по своему происхождению (связь с небесным огнем). См., напр.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования..., с. 180 и сл.

³⁴ Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. Спб., 1883–1887, с. 113.

³⁵ Там же, с. 113–114; Мифологический словарь. Л., 1959, с. 23.

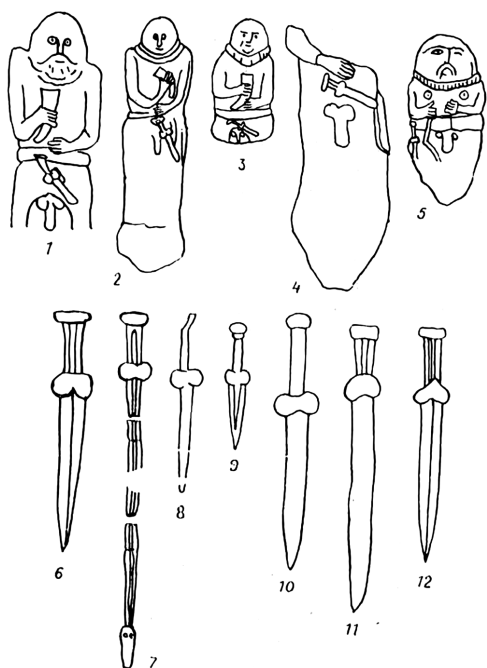
этот контекст, заставляют по-иному подойти к скифскому культу, углубляют традиционные представления об этом божестве.

Характер жертвенного алтаря (четырёхугольная гора из хвороста) является репликой широко распространённых, в частности и в индоиранском мире, представлений о мировой горе как аналоге образа мирового дерева — оси, связующей и проходящей через среднюю плоскость мира (надземное, воздушное пространство) между двумя зонами космоса — небом и землей³⁶. Убийства возле алтаря скифских пленников могут быть сопоставлены, по-видимому, с ритуальными человеческими жертвоприношениями возле образа мирового дерева³⁷. Указание Геродота на четырёхугольность верхней площадки и, вероятно, алтаря в целом, также находит аналогии в индоиранской пространственной горизонтальной четырёхчленной системе организованной вселенной, отражённой в культовых и архитектурных комплексах, а также в ритуалах (связь с четырьмя сторонами света, присутствующая и в описании мирового дерева). В доступности скифского алтаря только с одной стороны (Herod., IV, 62), т. е. в его определённой пространственной ориентации, можно усмотреть соответствие с односторонней восточной ориентацией комплекса культовых сооружений в обряде ашвамедха. В скифском мире также имело место представление о четырёхугольной организованной Скифии и вселенной в целом³⁸. В таком случае меч, водружённый на алтаре, являлся центром священного четырёхугольника, продолжением его сакрализованной оси. Возможно, скифские алтари-горы действительно были сделаны из хвороста (о чем сообщает Геродот и что требовало бы больших усилий, так как, по словам

³⁶ Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1974, с. 46–48; В осетинском эпосе: Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 255; имя одного из сыновей Таргитая — Липоксая может быть объяснено как Гора-Царь; Грантовский Э. А. Индоиранские касты у скифов. В кн.: V Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960, с. 7–9.

³⁷ Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva* — «конь (жертвоприношения, коня и дерево — *asvattha* в древней Индии). В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 91.

³⁸ Раевский Д. С. Очерки идеологии, с. 114; О связи культовых сооружений с представлениями о горизонтальном строении мира: Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции. В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 35–37; Лелеков Л. А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тыс. до н. э. В кн.: История и культура народов Средней Азии. М., 1976, с. 7–17.



Скифские фаллические изваяния и акинаки
с сердцевидными, почковидными
и восьмеркообразными перекрестиями

того же Геродота, «в Скифии чрезвычайно мало леса» — Herod., IV, 61), но не исключено, что сооружения, на которых водружались кумиры, в своей основе могли содержать земляную насыпь, лишь с внешней стороны покрытую хворостом³⁹. У Геродота есть еще одно указание на использование скифами этого материала. Рассказывая о скифских гадателях, историк сообщает о казнях тех из них, которые проявили профессиональную непригодность. Этим последним привязывали на повозки, наполненные хворостом, и сжигали (Herod., IV, 69). Не исключено, что хворост, являясь устойчивым элементом жертвенного ритуала, о чем свидетельствует ежегодное обновление алтарей, имел определенное культовое значение.

Далее Геродот описывает сам кумир — «древний железный меч».

Представляется неслучайным упоминание материала, из которого меч изготовлен. Многие народы и племена верили в сверхъестественное могущество и магические свойства железного оружия и просто острых железных предметов. Помимо этого, железо, будучи соотносимо с грозowymi, небесными явлениями (понятие о метеоритном, «небесном» металле), было

³⁹ Толстой И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1889, вып. 2, с. 46; Ю. В. Болтрик (см.: Болтрик Ю. В. Святилище Арея в урочище Носаки. В кн.: Археологические раскопки на Украине в 1976–1977 гг. Тезисы докладов XVII конференции Института археологии АН СССР. Ужгород, апрель, 1978, с. 61–62) приводит некоторые данные, позволившие ему отождествить необычный «длинный курган», находящийся в Запорожской области, со святилищем Ареса, описанным Геродотом. Но возникают некоторые сомнения в правильности подобного отождествления: почти ни одна деталь геродотова описания (размеры, форма) не совпадает с характеристиками этого памятника; меч, воткнутый в перемычку вала, также не соответствует описанию древнегреческого историка, так как последний, писавший свою работу в середине V в. до н. э., отмечает древность кумира, который таким образом должен датироваться временем ранее V в. до н. э., тогда как носакский меч имеет бабочковидное перекрестие и датируется V в. до н. э.

связано с определенными космогоническими представлениями⁴⁰. По-видимому, описание Геродота свидетельствует о распространении и в среде причерноморских кочевников культа железного оружия, в данном случае меча, являвшегося к тому же кумиром одного из божеств. Не менее важной представляется другая характеристика кумира, а именно то, что это древний меч. Здесь нам придется отвлечься от свидетельства Геродота и обратиться к характеристике скифских мечей и кинжалов, поскольку это важно для толкования образ скифского Ареса-меча.

На основании более чем 250 находок акинаков мною было выделено 5 типов мечей и кинжалов (один из которых, по-видимому, был теснейшим образом связан с культом скифского Ареса), имеющих определенное «культурное» значение. Задачи настоящей статьи не позволяют достаточно подробно остановиться на описании культурно-исторической морфологии скифских мечей и кинжалов.

Реальное функционирование этих типов в культуре подтверждают изображения акинаков на скифских изваяниях, которых сейчас известно более сорока и на которых мечи и кинжалы изображены 29 раз⁴¹. Подавляющее большинство изображений мечей и кинжалов (за исключением одного)⁴² соответствует трем типам предложенной типологии. Наиболее устойчивым и многочисленным является тип, основу которого составляют почковидное перекрестие (из 256 акинаков на 139 форма перекрестий почковидная или близкая к ней), прямая гладкая или валиковая рукоять с антенновидным или прямым навершием. На скифских изваяниях более половины мечей и кинжалов также имеют почковидные перекрестия.

Наибольший интерес для нас имеют ранние изваяния воинов, на которых оружие сочетается с фаллическими изображениями. Таких изваяний

⁴⁰ Зеленин Д. К. Магическая функция примитивных орудий. Известия АН СССР, 7 серия, № 6. Л., 1931, с. 745; Чурсин Г. Ф. Культ железа у кавказских народов. ИКИАИ, Тифлис, 1927, т. 6, с. 84, 88, 89; Тейлор Э. Первобытная культура. М., 1933, с. 420; Шмидт В. Металлическое производство в мифе и религии античной Греции. Известия ГАИМК, 1931, т. 9, вып. 8–10, с. 15–16; Деген-Ковалевский Б. Е. К истории железного производства Закавказья. Известия ГАИМК, 1935, вып. 120, с. 399–403; Арешян Г. Е. Железо в древней Западной Азии. Дис. на соиск. учен. степени канд. ист. наук [рукопись], Ереван, 1974, гл. 2. Архив ЛОИА, ф. 35, оп. 2, № 2064; Граков Б. Н. Ранний железный век. М., 1977, с. 14.

⁴¹ Шульц П. Н. Скифские изваяния. В кн.: Художественная культура и археология античного мира. М., 1976, с. 228.

⁴² Шульц П. Н. Скифские изваяния Причерноморья. В кн.: Античное общество. М., 1967, рис. 2.

известно всего семь⁴³. Форма же акинаков с почковидными перекрестиями очень точно соответствует скифской схеме изображения фаллосов (имеется в виду контур перекрестия и лезвия), и почти на всех фаллических антропоморфных изваяниях на поясах изображены кинжалы с почковидными и близкими к ним по форме перекрестиями (см. рис.). Особенно интересна серия мечей, перекрестия которых несколько отличаются от обычной почковидной формы и напоминают перевернутую цифру 8, что не могло быть вызвано требованиями исключительно конструктивного характера.

Исходя из этого, я могу высказать предположение, объясняющее бытование столь необычных по виду перекрестий: не является ли форма мечей с почковидными перекрестиями результатом стремления придать мечу форму, соответствовавшую фаллическим изображениям на скифских изваяниях? Такое решение прекрасно согласуется с вероятными представлениями скифов о мече как составной части мировой горы, материализованным образом которой являлись ритуальные жертвенники Аресу. А на связь описанных мечей с упомянутым скифским культом в зашифрованной форме указывает сам Геродот: «...кумир — древний... меч». Для середины V в. до н. э., т. е. времени, когда Геродот писал свой труд, древним мог быть лишь меч, имеющий почковидное перекрестие, так как в конце VI–V в. до н. э. основной формой перекрестий становится бабочковидная. После характеристики кумира Геродот описывает последовательность действий при жертвоприношениях, где наиболее интересным, пожалуй, является указание на то, что отрубленные правые руки пленников подбрасывались в воздух. Аналогии этому можно найти в древнеиндийских обрядах жертвоприношений, когда жертвы, приносимые одному из божеств, также подбрасывались в воздух. Этим божеством был ведийский бог бури, покровитель охотников и врачеватель Рудра⁴⁴, связанный со средней зоной космоса —воздухом, которому приносились человеческие жертвы. Рудра был страшным, грозным и в то же время благодетельным. Он представлялся божеством, которого следует бояться, но которое можно умиловить, и оно будет не только не опасным, но может оказаться и благоклонным⁴⁵. Интересна дальнейшая трансформация образа Рудры: эпитет

⁴³ Шульц П. Н. Скифские изваяния, с. 219, рис. 1, 1; с. 224, рис. 7, 1; *Он же*. Скифские изваяния Причерноморья, с. 228, рис. 2; с. 227, рис. 1; *Бокий Н. М.* Скифский курган у с. Медерова. СА, 1974, № 4, с. 264; *Артеменко Н. И.* Археологические исследования в Украинской ССР. СА, 1977, № 4, с. 20, рис. 2; *Евдокимов Г. Л.* Скифские антропоморфные стелы из Томаковки и Днепрорудного. В кн.: Открытия молодых археологов Украины, ч. 1, с. 26.

⁴⁴ *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Древняя Индия. М., 1969, с. 182.

⁴⁵ Там же, с. 622.

его — *siva* (благостный) — превратился в основное имя этого бога — Шива, символом творческого начала которого стала линга — фаллос.

Представляются важными и данные осетинского эпоса о Нартах. Ж. Дюмезиль приводит некоторые факты, позволившие ему одного из нартвовских героев — Батрадза — отождествить, с одной стороны, со скифским Аресом, а с другой — с грозовыми богами индоиранского пантеона⁴⁶, причем имя одного из этих богов — Вртрагны — возводится к имени нартвовского героя⁴⁷. В эпосе о Нартах непременным атрибутом Батрадза, «героя менее всего наделенного человеческими чертами», является его меч. Основываясь на том, что Батрадз мог умереть лишь в том случае, если его меч будет брошен в море, Ж. Дюмезиль считает его самого и меч единым целым, тем самым отождествляя героя с его оружием. Неестественное рождение Батрадза (он вышел из опухоли на спине своего отца Хамыца) связывает его с индийским Индрой, который был также рожден необычным образом (Ригведа, IV, 18, 1–2)⁴⁸. Индра же, выступая во многих качествах, был и божеством грозы, обладая громовым оружием — ваджрой. Рождение Батрадза, пролетевшего семь этажей, сея на пути пламя, это «зримый образ молнии», громовой голос — не самое слабое его оружие⁴⁹. Не меньше черт роднит Батрадза со скифским Аресом.

Для нас представляет интерес один из сюжетов линии Батрадза в эпосе о Нартах. Герой приказывает Нартам приготовить сто возов угля; затем он вскакивает на эту кучу, раскаляется, бросается в море и возвращается истреблять Нартов. По мнению Ж. Дюмезиля, эта гора из обуглившихся деревьев очень напоминает скифский жертвенник Аресу, изготовлявшийся из хвороста. Не употреблялся ли в этом случае хворост как материал, обладающий потенциальной возможностью воспламениться, и могущий служить питательной средой для огня, носителем которого была молния, символизировавшаяся мечом, — элемент, присущий образам Батрадза и, вероятно, скифского Ареса?

Батрадз не всегда находится среди Нартов: он живет на небе, летает в воздухе, сидит на горе. Последние два обстоятельства связывают его с воздушной стихией и со скифским обрядом, во время которого жертвоприношения подбрасывались в воздух, а кумир был установлен на возвышении.

В литературе было предложено два варианта сопоставления скифского божества с богами иранского пантеона: с авестийским Вртрагной —

⁴⁶ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос..., с. 65.

⁴⁷ Герценберг Л. Г. *Xämicı Fyrt*. В кн.: Актуальные вопросы иранистики. М., 1970, с. 37.

⁴⁸ Здесь и далее ссылки на «Ригведу» даются по изданию: Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.

⁴⁹ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос..., с. 65.

сильнейшим из небесных язатов (Авеста, Яшт 14)⁵⁰ и Вайу (как мы увидим ниже, эти сопоставления не исключают одно другое). В индийской мифологии этим персонажам соответствуют Индра — бог грома, молнии, божественный кшатрий и вождь богов, эпитет которого В/и/ртрахан и стал именем авестийского бога, Рудра и Ваю/Вата/— бог ветра, перворожденный бог (Ригведа, X, 168). На первый взгляд, между индоиранскими божествами-громовниками и индоиранскими же божествами ветра семантической связи не существует. Тем не менее ряд важных обстоятельств все же их связывает: во-первых, амбивалентность образов, наиболее ярко проявившаяся у двух персонажей: в ведийской мифологии высшее атмосферное божество Индра — не только грозный боец, вооруженный молнией, военный вождь, дружину которого составляют божества ветров и бури Маруты (Ригведа, I, 85) и Рудры, но и благое божество — победитель дракона Вритры, порождающий солнце, небо и утреннюю зарю, освобождающий космические воды Ману (Ригведа, I, 32). В роли борца выступает и авестийский Вайу, имеющий также двойную природу и под именем *wajug* оказавшийся в осетинском фольклоре в роли злого чудовища⁵¹. Первоначально же это бог ветра, по предположению некоторых исследователей, уже в древности обладавший «злой» и «благой» сторонами⁵². А тесная связь Вайу именно со скифами-саками отмечалась в литературе С. Викандером⁵³. Амбивалентность образов Вртрагны и ведийского Ваю выражена не так ярко.

Древние арии представляли вселенную разделенной на три сферы: нижнюю — землю (также водное и подземное, пространство), среднюю — надземную (воздушное пространство) и верхнюю — небесную, символизировавшуюся солнцем⁵⁴. В ведийской мифологии Индра является божеством, совершающим акт разделения неба и земли, создающим среднюю зону космоса, что указывает на имеющуюся связь этого персонажа с надземным, воздушным, пространством, хотя постоянным местом его пребывания было «третье небо». С воздушной сферой был связан и Ваю-«грозный повелитель мира» (Ригведа, X, 168), а также Рудра⁵⁵. Именно ветер, воздух

⁵⁰ Здесь и далее ссылки на «Авесту» даются по изданию: *Бертельс Е.* Отрывки из Авесты. Восток, М.–Л., 1924, кн. 4.

⁵¹ *Wikander S.* Vayu. Uppsala–Leipzig, 1941, S. 131; *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы, с. 111. *Он же.* Скифский быт и реформы Зороастра. «Archiv Orientalni», Praha, 1956, Sv. 24, cis. 1, str. 53.

⁵² *Дрезден М.* Мифология древнего Ирана, с. 354.

⁵³ *Wikander S.* Vayu... S. 199, 206.

⁵⁴ *Грантовский Э. А.* Индоиранские касты..., с. 9.

⁵⁵ *Бонгард-Левин Г. М., Грасимов А. В.* Мудрецы и философы древней Индии. М., 1975, с. 17.

(средняя зона космоса) является средством соединения неба и земли (см., например, Тайтирия упанишада, 3, 1)⁵⁶. Молния, с которой, по-видимому, ассоциировался и акинак, водруженный на скифском алтаре, представлялась средством соединения (соединением была дождевая вода) двух сфер — огня и солнца (Тайтирия упанишада, 3, 2). Иранский Вайу также был владыкой средней зоны мироздания. Как подметил Ж. Дюмезиль, и осетинский Батрадз обладал в дополнение к своим грозным качествам еще и способностью превращаться в ураган и вызывать сильнейший ветер⁵⁷. К этому надо добавить, что ведийское божество бури Рудра некоторым образом связан с Ваю, с которым его иногда смешивают⁵⁸, а первой инкарнацией авестийского Втрагны был ветер — Вайу⁵⁹ (Авеста, Яшт 14, 1). Многие гимны Ригведы посвящены одновременно Индре и Ваю или Индре-Ваю (Ригведа, I, 2; I, 135; IV, 46–47 и др.). С этим как будто бы согласуется и то, что Лукиан, автор очень осведомленный и в некоторых случаях опирающийся на ранние источники, называет скифскими богами Ветер и Меч: «Мы же, всякий раз как клянемся **Ветром** (подчеркнуто мною. — А. А.) и Мечом, призываем Ветер как виновника жизни, а Меч — поскольку он приносит смерть» (Тох., 38). И хотя в данном свидетельстве Меч и Ветер, как носители различных качеств, противопоставляются друг другу, что могло быть результатом позднейшего переосмысления скифской традиции, не обратить внимания на него нельзя. Таким образом, важными для нас положениями являются: обладание общеарийскими божествами грозы, бури, ветра взаимопротивоположными качествами, одно из которых связывалось или со смертоносностью, или с определенными военными функциями, хотя, по-видимому, не только оно было определяющим в культе скифского божества (во всяком случае, на раннем этапе развития скифского общества); их связь с грозными атмосферными явлениями; отношение к средней зоне космоса, являющейся связующей между небом и землей; влияние этих атмосферных божеств на плодородие вообще и на рождение людей (вспомним, что кумир скифского божества связывается нами с фаллическими изображениями). Нартовский Батрадз оказывал влияние и на плодородие (чаще в негативном смысле), являясь причиной отсутствия всеобщего изобилия⁶⁰.

⁵⁶ Упанишады. М., 1967.

⁵⁷ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос..., с. 60–61.

⁵⁸ Барт А. Религии Индии. М., 1897, с. 17.

⁵⁹ Ackerman P. Verethraghna Avatars on the Shoshoin Painted Screen Panels. "Iranica Antiqua", vol. 4, fase. 1, Leiden, p. 57.

⁶⁰ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос..., с. 61; Миллер В. Ф. Осетинские этюды. М., 1877, т. 1, с. 149; Лалчат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1971, с. 301.

Так намечается схема, по которой некоторые элементы обряда жертвоприношений скифскому Аресу связывают последнего с индоиранскими божествами бури, грозы, ветра, относящимися к средней воздушной сфере космоса и имеющими соответствия с образом осетинского Батрадза, по ряду деталей также обнаруживающего связь со скифским божеством. И все это имеет место на фоне индоиранской и индоевропейской мифологической традиции, по которой функциями божества войны обладают боги бури, молнии, ветра, воздуха.

Некоторыми исследователями была предложена трехчленная реконструкция скифского пантеона, согласно которой скифский Арес попадает в третий «разряд», где также находится и Геракл-Таргитай, олицетворяющий, согласно трактовке Д. С. Раевского, телесный мир в целом⁶¹. Последний, третий, «разряд» Д. С. Раевский относит к средней зоне скифской модели вселенной, подобной индоиранским представлениям о строении космоса. Как я пытался показать, с этой сферой, по-видимому, был связан и скифский Арес.

Не обязательно искать полного тождества образа последнего с одним из конкретных божеств индоиранского круга, связанных с той же зоной космоса. Возможно, даже сохранив имя иранского бога ветра (на чем мы еще остановимся), скифское божество могло быть связано с последним лишь самыми общими представлениями о характере и функциях персонажа, олицетворявшего среднюю — надземную — плоскость мира.

Следует заметить, что и у ираноязычных сарматов также существовало божество Уатафарн⁶², первая часть имени которого, по-видимому, соответствует имени арийского бога Вата (Ваю).

Итак, подводя некоторые итоги, можно отметить, что кажется вероятной связь упомянутого Геродотом культа Ареса-меча не с божеством, сфера которого ограничивалась исключительно военной областью, но с персонажем, функционально соответствующим грозным атмосферным божествам индоиранского пантеона, связанным со средней зоной космоса, оказывающим влияние на плодородие и обладающим как «благой», так и «злой» сторонами. Здесь нужно заметить, что М. И. Артамонов считал божеством-громовником, по аналогии с греческим Зевсом, скифского Папая⁶³. Но, вероятно, для Геродота, при отождествлении последнего с Зевсом, определяющим был «небесный» характер скифского божества, а также его отцовское начало, на присутствие которого в образе указывает

⁶¹ Маринович Л. П., Кошеленко Г. А. О структуре скифского пантеона. В кн.: История и культура античного мира. М., 1977, с. 119; Раевский Д. С. Очерки идеологии..., с. 121.

⁶² Миллер В. Ф. О сарматском боге Уатафарне. В кн.: Древности восточные. М., 1891, т. 1, вып. 2. С. 129–135.

⁶³ Артамонов М. И. Антропоморфные божества..., с. 75.

само имя этого персонажа, что, по-видимому, уловил и Геродот: «...Зевс/ и по-моему, совершенно правильно/ (подчеркнуто мною. — А. А.) — Папай» (Herod., IV, 59).

Не исключено и то, что ко времени Геродота в скифской религиозной системе произошли изменения, напоминающие изменение отношения к функциям славянского Перуна: на определенной социальной базе, в княжеско-дружинной среде, культ Перуна приобрел ярко выраженный военный характер⁶⁴. А. М. Хазанов предположил, что в V–IV вв. до н. э. пантеон и религиозная система господствующих социальных групп скифского общества не совпадали с верованиями рядового населения⁶⁵. Вполне вероятно, что изменились функции и скифского Ареса, точнее одна из них, раньше менее заметная в религиозной практике, стала ведущей и определяла характер культа. В это время широко распространены мечи с зооморфными навершиями в виде когтей и клювов хищных птиц⁶⁶. А одной из инкарнаций авестийского божества победы Вртрагны была хищная птица Варган, хватаящая добычу снизу когтями, клюющая ее сверху (Авеста, Яшт, 14, 7).

Проблема персонификации скифского Ареса также заслуживает специального рассмотрения. Можно предложить два варианта решения этого вопроса. Первый предполагает правильность геродотова сопоставления культа меча с неким божеством, названным по имени греческого бога войны. В этом случае нам придется лишь гадать о причинах, по которым историк не сообщил местного имени этого божества⁶⁷. Именно отсутствие в описании Геродота скифского имени Ареса и является исходным положением второго варианта решения, представляющегося более вероятным. Традиционное понимание образа этого божества, как связанного исключительно с военной областью, могло быть результатом искусственного соединения сведений о культе меча с именем эллинского бога кровавой битвы. Иными

⁶⁴ Даркевич В. П. Топор как символ Перуна. ..., с. 101.

⁶⁵ Хазанов А. М. Социальная история..., с. 181.

⁶⁶ Граков Б. Н. Скифи. Київ, 1947, с. 78–80, рис. 51, а–б; Ростовцев М. И. Курганные находки Оренбургской области эпохи раннего и позднего эллинизма. МАР, Пг., 1918, № 37, с. 57; Мерперт Н. Я. Акинак с когтевидным навершием. КСИИМК, 1948, вып. 22, с. 78, рис. 22, 1–4.

⁶⁷ В литературе было высказано несколько точек зрения по поводу отсутствия в описании Геродота местного имени Ареса. Если Л. А. Ельницкий. (см.: Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов, с. 52) полагает, что Геродот не решился принять скифское (?) наименование меча-акинака за имя бога, то С. С. Бессонова (см.: Бессонова С. С. Скифский Арей, с. 60) считает одним из возможных объяснений этого «значительное функциональное совпадение культов греческого Ареса (по происхождению фракийского божества) и скифского».

словами, представления об этом божестве (геродотовом Аресе) могло и не существовать в среде причерноморских варваров, и включение его в скифский пантеон таким образом не соответствовало бы действительности.

В числе скифских богов, также входящих в третий «разряд» пантеона (что немаловажно для предложенной трактовки образа скифского Ареса), Геродот называет О'йтосурос, которого сравнивает с Аполлоном. Имя О'йтосурос в том виде, в каком оно встречается в Рукописях «Истории» Геродота, не поддается приемлемой этимологии. С. А. Жебелев высказал предположение о связи первой части этого имени с греческим словом о'йотос — стрела, созвучие которого с именем скифского божества и могло послужить Геродоту основанием для сопоставления Ойтосира с эллинским «стреломечущим Аполлоном»⁶⁸. Такой возможности не исключал и М. И. Артамонов⁶⁹. Но в этом случае теряется вторая часть имени, которая может быть объяснена из иранского *sūra* — мощный, сильный⁷⁰. Поэтому интересной представляется попытка В. И. Абасева объяснить имя этого божества, предположив наличие ошибки в его написании (по аналогии с различным написанием в рукописях «Истории» имени 'Αρτίπλασα-'Αρϋίπλασα). В. И. Абасев считает, что О'йтосурос — ошибочное написание⁷¹ вместо О'йотсурос — *Vayuka-sūra* — могучий, сильный Вайу (или Вата, что точнее соответствовало бы греческой передаче имени этого божества). А на возможность совпадения функций скифского Ареса с функциями божества ветра, бури, смерти, которым и являлся авестийский Вайу (ведический Вата-Ваю), мы уже указывали.

Кстати, и в греческой мифологии Аполлон изображался «грозным, мощным, бессердечным и прямо злым», что вполне соответствует образу Вайу⁷², Аполлону были присущи и космические функции: он бог дождя, грозы, обладающей молнией⁷³. У Геродота в отрывке, посвященном пленению Креза Киром и попытке последнего принести лидийского царя в жертву «некоему божеству», есть любопытное описание спасения плененного царя от сожжения: «Крез... громко возвал к Аполлону... И вот тотчас среди ясного неба и полного безветрия внезапно сгустились тучи и разразилась буря с сильнейшим ливнем, которая и потушила костер» (Herod., I, 87). С этим свидетельством перекликается и описание Николая Дамасского, посвященное тем же событиям⁷⁴. Отсюда следует, что и Геродот имел

⁶⁸ Жебелев С. А. Геродот и скифские божества, с. 35.

⁶⁹ Артамонов М. И. Антропоморфные божества..., с. 76.

⁷⁰ Абасев В. И. Скифо-европейские изоглоссы, с. 112.

⁷¹ Там же, с. 112; Миллер В. Осетинские этюды. М., 1877, т. 3, с. 132.

⁷² Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 463

⁷³ Там же, с. 296.

⁷⁴ Там же, с. 297.

представление об Аполлоне как о божестве, обладающем влиянием на атмосферные явления. Важно и место, занимаемое Аполлоном-Ойтосиром в иерархии скифских божеств. Он упомянут сразу после Папая и Апи, и его имя стоит первым среди имен персонажей, входящих в последний разряд скифского пантеона. Это согласуется с пониманием Ареса как божества бури, ветра, грозы, вообще воздушной сферы, кумир которого, помимо того, что был оружием (связь с военной областью), будучи представленным в виде фаллоса, мог символизировать соединение двух сфер космоса — небесной (Папай-отец) и земной (Апи-мать). Имя же общеарийского божества ветра, следуя предположению В. И. Абаева, Геродот мог передать как скифский эквивалент имени Аполлона.

Основные выводы нашей работы следующие:

1. Характер алтаря и некоторые детали культа упомянутого Геродотом божества соответствуют аналогичным культовым сооружениям, деталям обрядов в религиозных представлениях индоиранцев.

2. Функции божества, традиционно называемого скифским Аресом, не ограничивались исключительно военной областью, но имели более широкие рамки: это божество функционально тождественно индоиранским и индоевропейским божествам бури, грозы, ветра, способствовавшим военным удачам, оказывающим влияние на плодородие и рождение людей, связанным с надземной, воздушной сферой мира.

3. Кумирами божества были мечи с почковидными перекрестиями, форма которых соответствовала фаллическим изображениям на скифских архаических антропоморфных изваяниях. Вероятная фаллическая символика кумиров вполне соответствовала образу скифского Ареса как божества средней плоскости мира, являвшейся, по индоиранским представлениям, соединительной между двумя другими, олицетворениями которых в скифском пантеоне являлись Папай-небо и Апи-земля.

4. Заслуживающим внимания фактом является отсутствие в описании Геродота скифского имени Ареса, что могло быть результатом искусственного соединения сведений о культе меча с именем греческого Ареса. В этом случае не исключена тождественность культа меча культу скифского божества О'йтосирос, имя которого, по предложению В. И. Абаева, может быть объяснено как *Vayuka-sūra* — сильный, мощный Вайу (или Вата), что не противоречит предлагаемой трактовке образа скифского Ареса как божества бури, ветра, олицетворявшего среднюю — надземную — плоскость космоса⁷⁵.

⁷⁵ Когда данная статья уже находилась в печати, вышла работа Д. А. Мачинского (Мачинский Д. А. Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии. В кн.: Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978), в которой автор пришел к выводу о том, что по характеру оформления ножен и способу ношения акинак мог

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В. И.* Культ «семи богов» у скифов, Древний мир: Сборник статей. М., 1962.
- Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы, Москва, 1965.
- Абаев В. И.* Скифский быт и реформы Зороастра. “Archiv_Orientalni”, Praha, 1956.
- Арешиян Г. Е.* Железо в древней Западной Азии. Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук, (рукопись, Ереван, 1974, гл. 2. Архив ЛОИА, ф. 35, оп. 2, № 2064)
- Артамонов М. И.* Антропоморфные божества в религии скифов. АСГЭ, 1961.
- Артеменко Н. И.* Археологические исследования в Украинской ССР. СА, 1977.
- Барт А.* Религии Индии. М., 1897.
- Бертельс Е.* Отрывки из Авесты, Москва-Ленинград, 1924.
- Бессонова С. С.* “Культ Табити-Гестии у скифов”, Открытия молодых археологов Украины, ч. 1. Киев, 1976.
- Бокий Н. М.* Скифский курган у с. Медеро, СА, 1974.
- Болтрик Ю. В.* Святилище Арея в урочище Носаки, «Археологические раскопки на Украине в 1976–1977 гг.», Тезисы докладов XVII конференции Института археологии АН СССР, Ужгород, апрель, 1978.
- Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии, Москва, 1974.
- Бонгард-Левин Г. М., Грасимов А. В.* Мудрецы и философы древней Индии, Москва, 1975.
- Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Древняя Индия. Москва, 1969.
- ВДИ* — Вестник древней истории, Москва.
- Георгиевский А.* Галлы в эпоху Кайя Юлия Цезаря. Москва, 1865.
- Геродот* История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского. Ленинград, 1972.
- Герценберг Л. Г.* «Xämicí Fyrt», Актуальные вопросы иранистики, Москва, 1970.
- Готтерброк Г. Г.* «Хеттская мифология», Мифологии древнего мира, Москва, 1977.
- Гочева З.* «Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота», Фрако-скифские культурные связи. “Studia Thracica”, София, 1975, № 1.
- Граков Б. Н.* Ранний железный век, Москва, 1977.
- Граков Б. Н.* Скифы, Москва, 1971.
- Граков Б. Н.* Скифи. Київ, 1947.
- Грантовский Э. А.* «Индоиранские касты у скифов», V Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. Москва, 1960.
- Даркевич В. П.* Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве, СА, 1961, № 4.

ассоциироваться в сознании скифов с мотивом фаллоса (с. 148). Это положение вполне соответствует предлагаемой нами трактовке формы акинака, так как оформление ножен и собственно меча могло представлять две независимые, но дублирующие и дополняющие одна другую системы. Д. А. Мачинским высказано также предположение о табуировании местного имени «Ареса» (см. сноску 66 в нашей статье).

Деген-Ковалевский Б. Е. К истории железного производства Закавказья, Известия ГАИМК.

Дрезден М. «Мифология древнего Ирана», Мифологии древнего мира, Москва, 1977.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, Москва, 1976.

Евдокимов Г. Л. «Скифские антропоморфные стелы из Томаковки и Днепрорудного», Открытия молодых археологов Украины.

Елагина Н. Г. Скифские антропоморфные стелы Николаевского музея, СА, 1959.

Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов, СА, 1960.

Ельницкий Л. А. Скифия евразийских степей, Новосибирск, 1977.

Жебелев С. А. «Геродот и скифские божества», Северное Причерноморье. Москва-Ленинград, 1953.

Зеленин Д. К. «Магическая функция примитивных орудий», Известия АН СССР, 7 серия, № 6. Ленинград, 1931.

Иванов В. В. Проблемы истории языков и культуры народов Индии, Москва, 1974.

Иванов В. В. «Хеттская литература», Поэзия и проза Древнего Востока, Москва, 1973.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974.

Кузьмина Е. Е. «Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев», Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии, Москва, 1976.

Лалчат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей, Москва, 1971.

Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, Спб., 1906, т. 2, вып. 2.

Лелеков Л. А. «Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине 1 тыс. до н. э.», История и культура народов Средней Азии, Москва, 1976.

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии, Москва, 1957.

Лукиан. Избранное. Перевод Д. В. Сергеевского, Москва, 1962.

Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей, Спб., 1883-1887.

Маринович Л. П., Кошеленко Г. А. «О структуре скифского пантеона», История и культура античного мира, Москва, 1977.

Мачинский Д. А. «Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии», Культура Востока. Древность и раннее средневековье, Ленинград, 1978.

Мелюкова А. И. Каменная фигура скифа-воина, КСИИМК, 1952, вып. 48.

Мерперт Н. Я. Акинак с когтевидным навершием, КСИИМК, 1948, вып. 22.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды, Москва, 1877, т. 1.

Миллер В. Ф. «О сарматском боге Уатафарне», Древности восточные. Москва, 1891, т. 1, вып. 2.

Миллюков П. «Религія славян», Книга для чтения по истории средних веков, вып. 1. Москва, 1913.

Петров В. П. Имена скифских божеств у Геродота. Археологія, 1963, т. XV.

- Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. Москва, 1977.
- Раевский Д. С.* Очерки идеологии, с. 114;
- Раевский Д. С.* «Скифо-авестийские параллели и некоторые сюжеты скифского искусства», Искусство и археология Ирана. Всесоюзная конференция (1969). Доклады. Москва, 1971.
- Ригведа.* Избранные гимны. Москва, 1972.
- Розанов В.* «Религия германцев», Книга для чтения по истории средних веков, вып. 1. Москва, 1913.
- Ростовцев М. И.* Курганные находки Оренбургской области эпохи раннего и позднего эллинизма, МАР, Пг., 1918, № 37.
- Смирнов А. П.* Скифы. Москва, 1966.
- Тейлор Э.* Первобытная культура, Москва, 1933.
- Толстой И., Кондаков Н.* Русские древности в памятниках искусства. Спб., 1889, вып. 2.
- Топоров В. Н.* «О брахмане. К истокам концепции», Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Москва, 1974.
- Хазанов А. М.* Социальная история скифов, Москва, 1975.
- Чурсин Г. Ф.* Культ железа у кавказских народов, ИКИАИ, Тифлис, 1927, т. 6.
- Шмидт В.* Металлическое производство в мифе и религии античной Греции, Известия ГАИМК, 1931, т. 9, вып. 8–10.
- Шульц П. Н.* Скифские изваяния Причерноморья, Античное общество, Москва, 1967.
- Шульц П. Н.* «Скифские изваяния», Художественная культура и археология античного мира, Москва, 1976.
- A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology.* London, 1880, vol. 1, p. 276.
- Ackerman P.* Verethraghna Avatars on the Shoshoin Painted Screen Panels. "Iranica Antiqua", vol. 4, fase. 1, Leiden.
- Gimbutas M.* The Balts. London, 1963.
- Jackson W.* "Die iranische Religion", Grundriß der iranischen Philologie. Bd. 2, Straßburg, 1886–1904.
- Maenchen-Helfen O. J.* The World of the Huns. Los Angeles, 1973.
- Wikander S.* Vayu. Uppsala–Leipzig, 1941.

REFERENCES

- Abaev, V. I.* "Scythian Life and the Reforms of Zoroaster." Archiv Orientalni. Prague, 1956. (in Russian)
- Abaev, V. I.* "The Cult of the 'Seven Gods' among the Scythians." In: The Ancient World: Collection of Articles. Moscow, 1962. (in Russian)
- Abaev, V. I.* Scytho-European Isoglosses. Moscow, 1965. (in Russian)

- Areshyan, G. E.* Iron in Ancient Western Asia. Dissertation for the Degree of Candidate of Historical Sciences (manuscript, Yerevan, 1974, ch. 2 — Archive of the Leningrad Branch of the Institute of Archaeology, fund 35, inventory 2, no. 2064). (in Russian)
- Artamonov, M. I.* “Anthropomorphic Deities in Scythian Religion.” ASGE (Materials on the Archaeology and History of the Ancient World), 1961. (in Russian)
- Artemenko, N. I.* Archaeological Research in the Ukrainian SSR. Soviet Archaeology (SA), 1977. (in Russian)
- Barth, A.* Religions of India. Moscow, 1897. (in Russian)
- Bertels, E.* Fragments from the Avesta. Moscow–Leningrad, 1924. (in Russian)
- Bessonova, S. S.* “The Cult of Tabiti–Hestia among the Scythians.” In: Discoveries of Young Archaeologists of Ukraine, part 1. Kiev, 1976. (in Russian)
- Bokii, N. M.* “A Scythian Kurgan near the Village of Mederovo.” Soviet Archaeology (SA), 1974. (in Russian)
- Boltryk, Yu. V.* “The Sanctuary of Ares in the Nosaki Area.” In: Archaeological Excavations in Ukraine in 1976–1977. Abstracts of the XVII Conference of the Institute of Archaeology of the USSR Academy of Sciences, Uzhgorod, April 1978. (in Russian)
- Bongard-Levin, G. M., Grantovskii, E. A.* From Scythia to India. Moscow, 1974. (in Russian)
- Bongard-Levin, G. M., Grasimov, A. V.* Sages and Philosophers of Ancient India. Moscow, 1975. (in Russian)
- Bongard-Levin, G. M., Il'in, G. F.* Ancient India. Moscow, 1969. (in Russian)
- Chursin, G. F.* The Cult of Iron among the Peoples of the Caucasus. IKIAI, Tiflis, 1927, vol. 6. (in Russian)
- Darkevich, V. P.* “The Axe as a Symbol of Perun in Ancient Russian Paganism.” Soviet Archaeology (SA), 1961, no. 4. (in Russian)
- Degen-Kovalevskii, B. E.* “Toward the History of Iron Production in Transcaucasia.” Proceedings of the State Academy for the History of Material Culture (GAIMK). (in Russian)
- Dresden, M.* “Mythology of Ancient Iran.” In: Mythologies of the Ancient World. Moscow, 1977. (in Russian)
- Dumézil, G.* The Ossetian Epic and Mythology. Moscow, 1976. (in Russian)
- Elagina, N. G.* Scythian Anthropomorphic Stelae of the Nikolaev Museum. Soviet Archaeology (SA), 1959. (in Russian)
- Elnitskii, L. A.* From the History of Ancient Scythian Cults. Soviet Archaeology (SA), 1960. (in Russian)
- Elnitskii, L. A.* Scythia of the Eurasian Steppes. Novosibirsk, 1977. (in Russian)
- Evdokimov, G. L.* “Scythian Anthropomorphic Stelae from Tomakovka and Dneprorudnoe.” In: Discoveries of Young Archaeologists of Ukraine. (in Russian)
- Georgievskii, A.* The Gauls in the Age of Gaius Julius Caesar. Moscow, 1865. (in Russian)
- Gertsenberg, L. G.* “Xāmici Fyrt”, Current Issues in Iranian Studies. Moscow, 1970. (in Russian)

- Gocheva, Z.* "The Gods of the Thracians and Scythians According to Herodotus." *Thracian-Scythian Cultural Relations. Studia Thracica*, Sofia, 1975, no. 1. (in Russian)
- Grakov, B. N.* *Skify*. Kiev, 1947. (in Russian)
- Grakov, B. N.* *The Early Iron Age*. Moscow, 1977. (in Russian)
- Grakov, B. N.* *The Scythians*. Moscow, 1971. (in Russian)
- Grantovskii, E. A.* "Indo-Iranian Castes among the Scythians." In: V International Congress of Orientalists. Reports of the USSR Delegation. Moscow, 1960. (in Russian)
- Güterbock, H. G.* "Hittite Mythology." In: *Mythologies of the Ancient World*. Moscow, 1977. (in Russian)
- Herodotus.* *The Histories in Nine Books*. Translated with notes by G. A. Stratanovskii. Leningrad, 1972. (in Russian)
- Ivanov, V. V.* "Hittite Literature." In *Poetry and Prose of the Ancient Near East*. Moscow, 1973. (in Russian)
- Ivanov, V. V.* *Problems in the History of the Languages and Culture of the Peoples of India*. Moscow, 1974. (in Russian)
- Ivanov, V. V., Toporov, V. N.* *Studies in the Field of Slavic Antiquities*. Moscow, 1974. (in Russian)
- Khazanov, A. M.* *The Social History of the Scythians*. Moscow, 1975. (in Russian)
- Kuzmina, E. E.* "Scythian Art as a Reflection of the Worldview of One of the Indo-Iranian Groups." In *The Scytho-Siberian Animal Style in the Art of the Peoples of Eurasia*. Moscow, 1976. (in Russian)
- Lalchad, U. B.* *The Heroic Epic of the Chechens and Ingush*. Moscow, 1971. (in Russian)
- Latyshev, V. V.* *Reports of Ancient Greek and Latin Authors on Scythia and the Caucasus*. St. Petersburg, 1906, vol. 2, issue 2. (in Russian)
- Lelekov, L. A.* "Reflections of Certain Mythological Beliefs in the Architecture of the Eastern Iranian Peoples in the First Half of the 1st Millennium BC." In *History and Culture of the Peoples of Central Asia*. Moscow, 1976. (in Russian)
- Losev, A. F.* *Ancient Mythology in Its Historical Development*. Moscow, 1957. (in Russian)
- Lucian.* *Selected Works*. Translated by D. V. Sergeevsky. Moscow, 1962. (in Russian)
- Lyubker, F.* *Real Dictionary of Classical Antiquities*. St. Petersburg, 1883–1887. (in Russian)
- Machinsky, D. A.* "The Pectoral from Tolstaya Mogila and the Great Female Deities of Scythia." In *Culture of the East: Antiquity and the Early Middle Ages*. Leningrad, 1978. (in Russian)
- Marinovich, L. P., Koshelenko, G. A.* "On the Structure of the Scythian Pantheon." In *History and Culture of the Ancient World*. Moscow, 1977. (in Russian)
- Melyukova, A. I.* "A Stone Figure of a Scythian Warrior." *KSII MK*, 1952, issue 48. (in Russian)
- Merpert, N. Ya.* "An Akinakes with a Claw-Shaped Pommel." *KSII MK*, 1948, issue 22. (in Russian)

- Miller, V. F.* "On the Sarmatian God Uatafarn." In *Oriental Antiquities*. Moscow, 1891, vol. 1, issue 2. (in Russian)
- Miller, V. F.* *Ossetian Studies*. Moscow, 1877, vol. 1. (in Russian)
- Milyukov, P.* "The Religion of the Slavs." In *A Reader in Medieval History*, issue 1. Moscow, 1913. (in Russian)
- Petrov, V. P.* The Names of Scythian Deities in Herodotus. *Arkheolohiia*, 1963, vol. XV. (in Russian)
- Raevsky, D. S.* "Scythian–Avestan Parallels and Certain Motifs of Scythian Art." In *Art and Archaeology of Iran: All-Union Conference (1969). Proceedings*. Moscow, 1971. (in Russian)
- Raevsky, D. S.* *Essays on Ideology*, p. 114. (in Russian)
- Raevsky, D. S.* *Essays on the Ideology of the Scythian–Saka Tribes*. Moscow, 1977. (in Russian)
- Rigveda*. *Selected Hymns*. Moscow, 1972. (in Russian)
- Rostovtsev, M. I.* Kurgan Finds from the Orenburg Region of the Early and Late Hellenistic Periods. *MAR*, Petrograd, 1918, no. 37. (in Russian)
- Rozanov, V.* "The Religion of the Germans." In *A Reader in Medieval History*, issue 1. Moscow, 1913. (in Russian)
- Schmidt, V.* Metal Production in the Myth and Religion of Ancient Greece. *Izvestiia GAIMK*, 1931, vol. 9, issues 8–10. (in Russian)
- Shults, P. N.* "Scythian Stelae." In *Artistic Culture and Archaeology of the Ancient World*. Moscow, 1976. (in Russian)
- Shults, P. N.* Scythian Stelae of the Pontic Region. In *Ancient Society*. Moscow, 1967. (in Russian)
- Smirnov, A. P.* The Scythians. Moscow, 1966. (in Russian)
- Tolstoy, I., Kondakov, N.* *Russian Antiquities in Works of Art*. St. Petersburg, 1889, issue 2. (in Russian)
- Toporov, V. N.* "On the Brahmin: To the Origins of the Concept." In *Problems in the History of the Languages and Culture of the Peoples of India*. Moscow, 1974. (in Russian)
- Tylor, E.* *Primitive Culture*. Moscow, 1933. (in Russian)
- VDI — Vestnik Drevnei Istorii* [Journal of Ancient History]. Moscow. (in Russian)
- Zelenin, D. K.* "The Magical Function of Primitive Tools." *Proceedings of the USSR Academy of Sciences, Series 7*, no. 6. Leningrad, 1931. (in Russian)
- Zhebelev, S. A.* "Herodotus and the Scythian Deities." In: *The Northern Black Sea Region*. Moscow–Leningrad, 1953. (in Russian)