

Д.М. Дудко

Харьков

Славяне и сармато-аланы: взаимовлияние в религиозно-мифологической сфере

Почти полтора тысячелетия, с III в. до н.э. до XII в. н.э., славяне (преимущественно восточные) соседствовали с сарматами и их потомками — средневековыми аланами. В III в. до н.э. — I в. н.э. нападения сарматов на городища праславян за рубинецкой культуры чередовались с мирными контактами, пока сарматы не завоевали Среднее Приднепровье, оттеснив зарубинцев в леса и речные поймы (Тогда же, в начале н.э., элементы сарматской культуры распространяются среди западных праславян и их германских соседей.) Вскоре, во II—V вв., славяне, осевшие на землю сарматы (а также скифы, германцы и др.) мирно соседствуют и ассимилируются в рамках процветающей черняховской культуры и племенного союза с сарматским именем «анты» [Павленко 1994, 250—272; Сегов 1979, 78—100]. После нашествия гуннов степь из иранской, сарматской становится тюркской. Но и в VI в., согласно хронике Псевдо-Захарии, с росами соседствуют некие «амазонки» (видимо, сарматы). (Подтверждением этому может служить открытое в Мохначе погребение женщины: по сарматскому обряду — в подбое, в с антскими украшениями [Аксенов, Бабенко 1998].) Позже, в VIII—X вв., осевшие на пограничье Хазарского каганата, по Дону и Донцу, аланы оказывают немало влияние на славян [Березовец 1965; Тортика 2002]. Потомки салтовских аланов — ясы — обитали на верхнем Донце еще в 1116 г., когда с ними здесь столкнулись дружины Владимира Мономаха.

По одной из наиболее обоснованных гипотез самим своим именем «Русь» восточные славяне обязаны сарматскому племени рос, осевшему на Среднем Днепре в I в. н.э. Именно тогда в бассейнах Роси и Тясмина, в зоне скопления росских топонимов (Рось, Росава, Раствавица, Русская Поляна), распространяются сарматские памятники, принадлежащие, видимо, одной из ветвей племени роксоланов [Павленко 1994, 250—254]. Их постепенно ослабяившимися потомками были в IV в. росомоны Иордана (Get. 129), а в VI в. — росы Псевдо-Захарии.

Столь длительное и интенсивное взаимодействие славян и сармато-аланов очевидно, должно было охватить и сферу религиозно-мифологических представлений. Глубокое влияние иранцев на славян в этой сфере показано многими исследователями (см.: [Дудко 1991]). При этом, однако, чаще всего говорят об иранском влиянии на славян вообще, не уточняя (или не обосновывая строго) времени проникновения к славянам конкретных элементов верований. О влиянии же славян на иранцев вопрос практически не ставится. Мы попытаемся выделить

славяно-иранских мифологических сходжений те, которые можно датировать именно сармато-аланским периодом.

Следует заметить, что наличие сходной мифологемы у славян и сарматов или аланов еще не означает, что она проникла к славянам именно в этот период. В некоторых случаях сармато-аланское влияние лишь закрепляло представления, проникшие еще от скифов. Покажем это всего на трех примерах.

Солнечный всадник на грифоне. У салтовских аланов были распространены солярные амулеты в виде заключенной в кольцо фигуры всадника на грифоне [Археология СССР 1981, рис. 37, 54, 55]. В Древней Руси и Болгарии в X – XIII вв. были популярны изображения Александра Македонского, летящего на грифонах. Как показал Б.А. Рыбаков, греческий царь заменил здесь языческого Даждьбога [Рыбаков 1987, 538–652]. Герой русских сказок, носящий солярное имя Иван (ср.: Иван Купала — праздник летнего солнцестояния), летает на громадной птице Гриб (т.е. гриф) или Ногай (древнерус. «ногъ» 'грифон') [Рыбаков 1987, 650].

Аланский элемент? Нет. Образ всадника на грифоне известен уже у скифов (навершие из Слоновской Близницы, медальон из Дуровки). Это — бог, именованный скифами Гойтосиром, а греками — Аполлоном Гиперборейским [Онайко 1976]. Видимо, этот образ проник к славянам еще от скифов, но был подкреплён влиянием салтовских аланов.

Племя Солнца. В «Слове о полку Игореве» русский народ именуется «Даждьбожьим внуком», «русичами» (т. е. потомками Руса). Вероятно, этот Рус и есть бог солнца Даждьбог. Славянское предание о братьях Чехе, Лехе и Русе — позднее и книжное [Мильников 1996, 141–209]. Но оно явно построено по образцу архаических мифов и легенд о трех братьях-родоначальниках и потому может иметь древнюю фольклорную основу. В древнерусской литературе Русская земля именуется «светлой и пресветлой», а в русских духовных стихах — «святорусской», «светлорусской» [Домников 2002, 68–69, 285]. Словом, земля и народ Русь мифологически ассоциируются со светом, солнцем, святостью.

Но иранский корень «рокс/рукс» означает именно «светлый», «сияющий»: перс. ruxs 'сияние', 'блеск', rusan 'светлый'; согд. roxsp 'светлый', 'светозарный'; осет. ruxs/roxs 'свет', 'светлый', roxs iz?dt? 'светлые небожители', ruxsag/roxsag 'блаженный' (в загробном мире), 'роксоланы' — 'светлые, сияющие аланы' [Абаев 1973, 436–437]. Дочь Солнца в осетинском эпосе носит имя Уацърухс — «святой свет». То есть и у сарматов этот этноним связан со светом, солнцем, святостью.

Однако и здесь сарматское влияние наложилось на скифское наследие. Как показал Б.А. Рыбаков, славянский Даждьбог, Солнце-Царь и предок Руси, соответствует скифскому (сколотскому) Колаксаю, «Солнце-Царю» [Рыбаков 1979, 210–238; 1981, 536–596].

Погребение с женой и конем. Примечательно, что сарматы, поселившиеся в I в. на Среднем Днепре, вдруг стали хоронить своих покойников в деревянных склепах, хотя роксоланам в Приазовье такой обряд совершенно неизвестен. Зато он соответствует погребальным обычаям скифов-пахарей, территорию главного царства которых и заняли сарматы-росы (Ср.: [Рыбаков 1987, 46–51; Симоненко 1981]). Деревянные склепы есть и в Черняховском могильнике [Петров 1964; 72, 79]. В IX – X вв. на Среднем Днепре снова распространяются погребения знатных



воинов в деревянных склепах с женщиной и конем, как у скифов-пахарей. Этот обряд описан в арабских источниках (как свойственный русам¹) и в былине «Михайло Потык».

Такое периодическое «воскресение» древнего обряда можно объяснить лишь его особой сакральностью, дававшей его носителям в глазах обитателей Среднего Приднепровья право на власть над этим краем. Обряд, очевидно, освящался соответствующим мифом. (Реконструкцию этого мифа, героями которого, видимо, были Перун и его неверная жена, см.: [Дудко 2002 а, 383–386; 2003, 241–249].) В конкретном погребении обряд мог быть и неполным (без женщины или коня), но память о полном обряде не исчезала, даже когда он реально не практиковался. Сармато-аланы, однако, были не творцами этого мифа и обряда, а лишь его передатчиками.

Можно все же выделить и религиозно-мифологические элементы, специфические именно для сармато-аланов и попавшие от них к славянам (или наоборот). Эти элементы не свойственны (или мало свойственны) скифам.

Солнечный бог Хорс. Из двух имен славянского бога солнца Даждьбога-Хорса одно — полуиранское (иранский компонент «бог»), другое — иранское. Имя «Хорс» лингвисты связывают с авест. *hvarə xsaete*, пехл. *ḫvarset* 'солнце сияющее', 'солнце-царь', либо с осет. *ḫwazɣ* 'хороший' [Фасмер 1973, т. IV, 267]. Первая этимология более вероятна: семантически она совпадает с летописным эпитетом Даждьбога «Сонце-Царь», а скифскому «Колаксай» авестийское выражение тождественно и семантически, и этимологически [Раевский 1977, 7, 11]. Но скифское «Колаксай» (*Kolaxsaya* < *Xoga* — *Xsaya*) не могло дать славянского «Хорс» (Хурс, Хърс), зато в осетинском «солнце» — *hog*/*hug*. Поэтому, как справедливо считает М.А. Васильев, имя Хорса было заимствовано славянами от сармато-аланов [Васильев 1989, 133–139]. Заметим, что теоним «Даждьбог» — общеславянский, в то время как имя «Хорс» известно лишь восточным и южным славянам (сербское имя *Хръсь*; болгарское *Хръсате*) [Калоянов 1979, 154; Мифологический словарь 1991, 594], т. е. тем, кто более тесно соприкасался с иранским миром.

Б.А. Рыбаков сопоставлял имя Хорса с рядом греческих и славянских слов, означавших круг, окружность: *ḫwra* 'округа', *ḫoroç* 'круглый светильник', рус. «хоровод», болг. «хоро» 'круговой танец', рус. «хорошкуль» 'круглый ритуальный пирог', «коло» 'круг', 'колесо', 'сходка в кругу'. По мнению исследователя, Хорс был обожествленным солнцем-светилом, а Даждьбог — антропоморфным богом не только солнца, но и света вообще, соотносясь с Хорсом, как Аполлон с Гелиосом [Рыбаков 1981, 433–434]. Действительно, Аполлон, уже у Гомера именуемый Фебом — «светоносным», прямо отождествляется с солнцем (Гелиосом) лишь с V в. до н.э. [Farnell 1909, 136–141]. В Авесте обожествленное Солнце (*Хвар-хшаэта*, «Хорс») не тождественно Митре — антропоморфному богу, у которого соляр

¹ Существует гипотеза о том, что русы арабских авторов — это салтовские аланы [Березовец 1965; Галкина 2002]. Вполне возможно, что последние входили в начале IX в. в состав Руси с центром в Приднепровье [Рыбаков 1982, 232]. Их обряд также напоминает описанный, но аланские катакомбы (как и скифские степные) подражают, в отличие от лесостепных склепов, не деревянной избе, а ковчежнической юрте. Сходство обрядов, однако, говорит о родстве идеологии русской (днепровской) и аланской знати.



ная функция — далеко не основная [Мифы 1992, т. II, 156]. В Индии так же соотносятся Сурья и Митра.

Разумеется, славяне у сарматов заимствовали в данном случае имя, а не образ. Славянское, греческое, индийское, иранское название солнца-божества (Солнце, Гелиос, Сурья, Хвар) имеет общиндоевропейскую основу [Фасмер 1971, т. III, 710–711].

Богиня на двух конях. Уже среди луристанских бронз рубежа II–I тыс. до н.э. (древнейших памятников искусства ираноязычных племен) встречаются изображения богини, восседающей на двух сросшихся корпусах протомах коней [Делеков 1971, т. XXIII, г]. Аналогичная композиция представлена на иранском свестильнике XI–XII вв. н.э. [Survey 1965, v. 12, tab. 1287 A]. Очевидно, так передавался образ божества на колеснице, запряженной парой лошадей. В Авесте верховная богиня Анахита в золотой блестящей одежде едет на колеснице, запряженной четырьмя белыми конями (Яшт V, 11, 13, 129). В Скифии изображения богини на колеснице имеются на рельефе IV в. до н.э. из Трехбратнего кургана и пластине из кургана Карагодеуашх [Бессонова, Кириллин 1977; Манцевич 1964, 131]. Из Карагодеуашха же происходят подвески в виде двух разнообращенных конских головок, соединенных «дугообразной пластинкой, которая заменяет шею животных, а между ними помещается какое-то украшение с глазком, расположенным... в уровень с глазами... лошадей» [Мальмберг 1894, 66].

Солнечное божество на колеснице изображено на фаларах сарматского Федуловского клада [Делеков 1971, т. XXIII б]. Более стилизованные изображения божества на двух конях представлены у сарматов золотой фибулой из Зубовского кургана, костяными гребнями из Поволжья и железным налобником из позднескифской столицы [Думберг 1901, 101, рис. 20; Мошкова, 1963, т. 26, 15; Шульц 1957, 92, рис. 16а]. По мнению С.П. Толстова и Б.А. Рыбакова, царские знаки Боспора и близкие к ним сарматские хорезмийские, кушанские и сасанидские тамги и древнерусские княжеские знаки восходят к подобным стилизованным изображениям богини [Рыбаков 1940, 234; Толстов 1947, 184–187].

Скифам (кроме поздних) эти тамги-«трезубцы» совершенно не свойственны. Лишь на пряжке из позднескифского Чернореченского могильника имеется такая тамга, причем боковые «зубцы» оформлены в виде конских головок. Но происходит эта пряжка из погребения с сарматскими чертами (подбой, скрещенные ноги) [Бабенчиков 1963, 108–109]. У восточных славян «трезубцы» впервые появляются на фибулах из зарубинецкого могильника Велемичи II [Поболь 1974, 69, рис. 21, 3, 4]. В святилище II–III вв. у Обухова, связанном с черняховской и киевской культурами, такой знак высечен на культовом камне [Кравченко 1994, 43]. Все это говорит о проникновении данных тамг к славянам именно в сарматскую эпоху от сарматов-росов. От сарматов же они проникают на территорию Польши [Sulimirski 1977]. В VI–VII вв. «трезубцы» часто изображаются на украшениях круга «древностей антов (русов)», особенно происходящих из Поросья. С X в. они появляются и функционируют до XIV–XV вв. как родовые знаки Рюриковичей. Видимо, древний сарматский знак настолько укоренился у среднеднепровских славян, что его усвоила даже пришедшая варяжская династия (подобно тому, как ранее сарматы усвоили древний погребальный обряд скифов-пахарей). Хронологи-



ческие разрывы здесь вполне объяснимы тем, что знак мог наноситься на нестойкие материалы (ткань, дерево и т. д.). «Живучесть» символа обеспечивала его мифологическая семантика.

Заметим, что на Украине «трезубцы» исчезли вместе с последними князьями-Рюриковичами и в XVI – XVIII вв. («казацкий период») были совершенно неизвестны. Лишь в 1918 г. трезубец Владимира стал гербом УНР с подачи М.С. Грушевского, отождествлявшего Киевскую Русь с Украиной (хотя собственно украинская народность сложилась лишь в XIV в.).

М.И. Ростовцев и А.А. Спицын связывали упомянутые карагодеуашхское и феуловское изображения с Аполлоном-Митрой-Гойтосиром [Спицын 1909, 23; Rostovtzeff 1922, 105]. Однако отчетливых черт мужчины или воина эти изображения не имеют, и вообще мужские божества-колесничие не встречаются ни в искусстве скифо-сакского мира, ни в сведениях письменных источников о религии скифо-саков, ни в осетинском эпосе. У североиранских кочевников колесницы уже в начале I тыс. до н.э. были вытеснены боевыми конями, ведение же хозяйства в доме-кибитке и управление ею при перекочевках остались делом женщины. Богиня-колесничая и бог-всадник представлены на рельефе из Трехбратнего кургана. Все это заставляет связывать указанные изображения с культом женского божества (как и считала А.П. Манцевич [Манцевич 1964, 131]). Очевидно, это — общеиндоиранская богиня солнца. В Ригведе (X, 85) солнечная богиня Сурья едет на колеснице. Иранская Анахита имеет золотую сияющую одежду и, подобно Митре (Яшт X, 125), колесницу с четырьмя белыми конями (Яшт V, 11, 13, 129). В осетинском эпосе солярный герой Сосруко (Созырко) добывает дочь Солнца Ацырухс («святой свет») [Dumezil 1978, 140].

У восточных славян изображения божества на сросшихся протомах животных впервые появляются на двуглавых и антропоморфных фибулах VI – VII вв. На первых, сильно стилизованных, руки божества на верхнем щитке перерастают в головы лошадей или хищных птиц. Это заставляет вспомнить, с одной стороны, колесницу Аполлона, запряженную грифонами, с другой — образ двуглавой хищной птицы, несущей богиню, на русских вышивках [Дурасов 1980]. Голова божества представлена в виде опрокинутой трапеции либо прямоугольника, что напоминает головные уборы скифских богинь — калафы, в сечении трапециевидные либо подпрямоугольные [Петров, Макаревич 1963]. Изображения богини с руками, перерастающими в головы грифонов, известны среди луристанских бронз [Survey 1965, v. 7, tab. 45 A, 46 B].

На антропоморфных фибулах оба щитка оформляются в виде антропоморфного божества, окруженного животными. У божества на верхнем щитке голова человеческая, либо стилизованная (прямоугольная или трапециевидная), либо заменена парой разнообращенных орлиных голов (чаще стилизованных в виде двух колец). Руки перерастают в головы коней, хищных птиц либо козлов. Иногда фигура отмечается солярными знаками либо признаками мужского пола. Верхний щиток может соединяться с нижним, помимо дужки, 1 – 2 парами тонких перемычек. Одна из них оформляется в виде двух змей, другая, видимо, перерастает в ноги божества. Божество на нижнем щитке — женское (широкая юбка, груди), с человеческой, реже змеиной или коровьей (?) головой. Змеевидные ноги



богини оканчиваются головами коней, реже хищных птиц или козлов (петухов?), тянущимися к рукам ее. Растительные символы могут встречаться на обоих щитках. Хищные птицы обычно имеют гибкие лебединые шеи, а «козлиные» головы явно переработаны из орлиных [Рыбаков 1987, 197–208; Werner 1950].

Б.А. Рыбаков убедительно заключил, что верхний щиток изображает бога солнца — Дажьбога, а нижний — богиню нижнего мира [Рыбаков 1987, 197–208]. Но первоначально, видимо, и солярное божество на верхнем щитке было женским. В пользу этого говорит передача головы на данном щитке прямоугольником, опрокинутой трапецией, либо замена ее парными орлиными головками, а также то, что очертания фигуры скорее напоминают женщину в широкой юбке. Все эти особенности явно унаследованы от более ранних двуглавых фибул.

Несколько позже (VIII–IX вв.) стилизованные изображения божества на двух конях или птицах появляются у салтовских аланов (поясные накладки и подвески [Археология СССР 1981, 151, рис. 37, 36, 38]) и финно-угров Среднего и Верхнего Поволжья (шумящие подвески, возникшие, возможно, под влиянием античных фибул [Розенфельдт 1972]). Один из типов таких шумящих подвесок распространяется, в свою очередь, среди салтовских племен, в т. ч. аланов [Михеев 1982]. В X–XIV вв. шумящие подвески в виде двухглавых коньков, водоплавающих птиц, быков, петухов широко распространяются среди финно-угорского и отчасти славянского населения [Голубева 1979; Рябинин 1981]. Фигуру божества на них передает столбик с петлей, петля (иногда с «руками», тянущимися к головам коней), один или несколько солярных знаков. Удивительно напоминает эти украшения подвеска из раннесредневекового аланского могильника Камунта [Толстой, Конгаков 1890, 191, рис. 136].

К описанным подвескам и фибулам близка по композиции славянская бронзовая фигурка VII в. из Велестино в Фессалии [Werner 1953, Taf. 3, 4]. Только кони здесь заменены драконами, а снизу добавлена морда третьего дракона. Божество, таким образом, едет на трех драконах. Это заставляет вспомнить, с одной стороны, приведенную В.А. Городцовым русскую вышивку, на которой фигуру богини замсняет жертвенник, поддерживаемый двумя драконами [Городцов 1996, рис. 17], с другой — русское поверье о Солнце, едущем 24 июня на трех конях навстречу своему супругу Месяцу [Афанасьев 1865, 608]. Заметим, что на голове фигурки — полукруглый шлем, такой же, как на отмеченной солярными знаками мужской фигурке из той же велестинской находки [Werner 1953, Taf. 3, 7].

На углицкой миниатюре 1485 г. Солнце изображено в виде женщины на колеснице, запряженной конями [Буслаев 1861, 206–207]. В русской вышивке часто изображается богиня, восседающая на сдвоенных протомах коней, оленей, лебедей, других птиц [Маслова 1979, 28–29, 61, 65, 75, 79, 90, 112, 113, 116, 124, рис. 8; 17 а, и, к; 21–22; 26; 31 а; 40а, б; 56а, в; 57в; 64а, б]. Голова ее иногда заменяется двумя орлиными головами, как на античных фибулах [Маслова 1979, 64, 79, рис. 21–22 б–г; 31а].

Можно ли усматривать в отмеченных сходениях иранское влияние на славян? Представления о колеснице и конях солнца — общеиндоевропейские [Афанасьев 1865, 592–608]. Однако образ солнечной богини на колеснице известен, помимо индоиранцев и славян, лишь литовцам и скандинавам [Афанасьев 1865,



608]. Можно предположить заимствование его германцами, балтами и славянами от иранцев в эпоху «скифо-европейских изоглосс» В.И. Абаева (археологически — период срубной общности) [Абаев 1965]. Нужно также вспомнить гипотезу В.В. Седова о проникновении сарматов на рубеже н.э. в Южную Прибалтику и Скандинавию [Седов 1979, 25, 56–57].

С другой стороны, образ богини-колесничей, характерный для сарматов, в Скифии встречается лишь на ее юго-восточной окраине (т. е. поблизости от сарматов). У славян же двуглавые фибулы появляются на юге Среднего Приднепровья, в основном в бассейне Роси [Рыбаков 1953, 94–96], в области, где ранее осели сарматы-росы.

Все это позволяет считать более вероятным заимствование образа солнечной богини-колесничей именно от сарматов (что не исключает и более раннего проникновения этого образа от «срубников»).

Близнецы-всадники и Великая Богиня. В 1921 г. В.А. Городцов заметил удивительное сходство некоторых композиций русских народных вышивок и памятников скифского и боспорского искусства и «дунайских табличек». (Последние были распространены в среде обитателей римских крепостей на Дунае, в числе которых могли быть даки, сарматы и даже славяне.) Таковы были изображения богини с одним или двумя всадниками-«прибогами». Это позволило исследователю поставить вопрос о «дако-сарматских религиозных элементах» в идеологии и искусстве восточных славян.

Положение о языческой семантике образа богини с всадниками в восточнославянской вышивке заняло прочное место в отечественной науке. Тезис же о его скифо-сарматских корнях все более подвергался сомнению. Выяснилось, что образы астральных всадников-близнецов, как и богини с двумя всадниками, — общеиндоевропейские [Амброз 1956; Ward 1968]. В русской же вышивке «прибоги»-всадники — либо солнечные боги, либо богини весны [Рыбаков 1981, 511–526]. Обе эти пары у скифо-сарматов не прослеживаются.

Автором этих строк опубликована работа [Дудко 2002 (б)], где с иранским материалом сопоставляются не только вышивки, но и древнерусские иконы парных святых-всадников (Бориса и Глеба, Флора и Лавра), выявляются системы бинарных оппозиций, связанные с этими образами у славян и иранцев. Приводим здесь лишь главные выводы этой работы.

Еще у древних индоиранцев (II тыс. до н.э.) сложился миф о двух сыновьях прибогах Великой Богини, из которых один (Митра, стоящий «одесную» богини воплощал солярно-огненное начало, день, земной мир и жреческую функцию. Другой (Варуна, стоящий «ошуюю») — водное (грозовое) начало, ночь, потусторонний мир и воинскую функцию. Им соответствовали два младших прибога (будущие Каут и Каутопат). Весь этот «чин» богини представлен на печати митаннийско-арийского царя Шаушшатара (XV в. до н.э.). Позднее у среднеазиатских иранцев эта схема сохранилась, но грозовой прибог приобрел лунарный облик. В зороастризме и митраизме центральное место в «чине» занял Митра, а места спутников — младшие прибоги (Рашпу и Сраоша, Каут и Каутопат). При этом у митраистов солнечный прибог приобрел связь с потусторонним миром и функцией воина, а водно-лунарный — связь с хтоническим началом, земным миром и



функции жреца; нередко менялось и их расположение относительно центрального персонажа. Статуя Митры с двумя его спутниками и двумя конями из Хайр-Хане в Афганистане свидетельствует о слиянии прибогов с индоевропейской парой близнецов-всадников (Ашвины-Диоскуры).

У скифов «чин» сохранился в основном в первоначальном виде, лишь прибог-воин приобрел облик всадника. У сарматов и осетин основные элементы «чина» также сохранились, хотя (в связи с исчезновением жреческого сословия) солярный прибог (Созырко) утратил черты жреца. Впрочем, и в Средней Азии оба прибога изображались воинами. Здесь, как и в композиции из Хайр-Ханэ, могло сказаться влияние северных, кочевых иранцев. В «дунайских табличках» северо-иранская (сарматская) традиция контаминировалась с южно-иранской (митраистской). В результате прибоги получили некоторые черты Каута и Каутопата: солярный и лунарный всадники противопоставлены как воин и жрец (вопреки изначальной схеме). В то же время оба они здесь — всадники, и чаще всего — воины. Это, очевидно, сарматский элемент, чуждый митраизму.

Славяне, вероятно, заимствовали «чин» от скифов. Об этом свидетельствует композиция Збручского идола, где всадник — лишь один прибог, и именно воин-громовник ошуюю. Впоследствии на скифское влияние наложилось влияние сарматов и той полиэтнической среды, в которой бытовали «дунайские таблички» и распространялся митраизм. Видимо, под сарматским влиянием оба прибога у славян стали всадниками, старший из которых едет одесную младшего (так на иконах и в осетинском эпосе). Из Подунавья же проникли такие элементы (отчасти отмеченные уже В.П. Городцовым), как попираемые всадниками враги (люди и водные животные), пешие спутники прибогов — мужчины и женщины, оппозиция красного и зеленого цветов как символов огненного и влажного (вегетативно) начал. Новое явление у славян — замена богини верховным богом неба (Сварог или Род-громовник, на иконах — архангел Михаил, св. Николай, Владимир), в связи с чем одесную его нередко оказывается громовник, а ошуюю — солнечный бог. В то же время сохранялся (в вышивках) более древний индоевропейский «чин» с одинаковыми прибогами и его чисто славянская модификация — богиня с двумя всадниками.

Таким образом, сарматские элементы в славянском языческом «чине» действительно были. Но они паложились на элементы более древние — общеиндоевропейские и скифские и были осложнены влиянием митраизма — религии иранской, но вышедшей далеко за пределы иранского мира.

Как видим, славяне восприняли от сарматов религиозные элементы немногочисленные, но важные. Есть, однако, и такие сходения между славянами и сармато-аланами в этой области, которые скорее можно объяснить влиянием славян на сарматов. К поискам в этом направлении поощряет вывод В.И. Абаева о среднеевропейском (в т. ч. славянском) происхождении почти всей земледельческой терминологии осетин [Абаев 1965]. Вместе с земледелием к сармато-аланам могли проникнуть и соответствующие верования и культы.

Ярила-Уастырдж. В верованиях многих христианских народов святой Георгий Каппадокийский особенно легко (сравнительно с другими святыми) принимает черты языческих божеств. У славян он слился с Ярилой и отчасти с Перуном



[Ефименко 1869; Иванов, Топоров 1974, 181–20], у осетин — с богом воинов (исследователи иногда сближают его со скифо-сарматским «Ареем» [Калоев 1971, 246], однако конкретное сходство с последним в деталях мифа проявляет не Георгий-Уастырджи, а Батрадз [Дюмезиль 1976, 53–64]).

Во многих отношениях славянский святой Георгий (Егорий, Юрий) сходен с осетинским Уастырджи (св. Георгием). Оба они — всадники, воины и покровители воинов, оба ездят на белых конях, в белой одежде, оба покровительствуют скотоводству [Ефименко 1869, 96; Иванов, Топоров 1974, 185–216; Калоев 1971, 246]. Но (хотя всадником на белом коне, в белом плаще изображается у белорусов и Ярила [Иванов, Топоров 1974, 181]) эти параллели могут быть объяснены и общехристианской (фольклорной и полуфольклорной) традицией: святым воином и всадником Георгий представляется повсеместно, в византийской легенде он чудесно умножает скот, в западноевропейской — является крестоносцам в белом плаще [Мифы 1991, т. I, 274–275]. Однако Уастырджи имеет и такие черты, которые роднят его уже не с Егорием, а с Ярилой. Это — повышенная сексуальная активность, связанная со смертью и воскресением.

В восточнославянских обрядах, изображающих похороны-воскресение Ярилы (Кострубоньки), всячески подчеркивается его мужская сила и привлекательность для женщин [Иванов, Топоров 1974, 212–213]. Уастырджи проникает в склеп к Дзерассе (дочери морского бога Донбетра), ударом плети оживляет ее и затем оплодотворяет, в результате чего рождается Сатана, «хозяйка нартов» [Нарты 1957, 87].

Было бы, однако, опрометчиво усматривать здесь иранское влияние на славянский миф. Сколько-нибудь полного соответствия Уолтырджи и Яриле-Егорию нет ни у одного иранского народа, помимо осетин. Повышенным эротизмом не отличаются ни Митра-Гойтосир, ни Веретрагна (соответствующий скифскому «Арею»), ни среднеазиатский Сиявуш — персонаж типа умирающих и воскресающих богов плодородия. Эту черту, возможно, имел «Арей» (скифские акинаки формой часто напоминают фал [Алексеев 1990, 42–43]), но он — не всадник. Вероятно, здесь предки осетин — аланы заимствовали у славян если не образ в целом, то многие его элементы. Это могло произойти, скорее всего, в эпоху черняховской культуры II–V вв., создававшейся славянами вместе с осевшими на землю сарматами и некоторыми другими народами. Закреплению этих элементов, вероятно, способствовали контакты славян с салтовскими аланами, не порывавшими связей со своими кавказскими сородичами.

Небесный плуг и бог-кузнец. В нартовском эпосе осетин солярный герой Со зырок получает плуг от небесного кузнеца Курдалагона [Чибиров 1980]. В имени последнего В.А. Абаев находит славянский элемент («кърчии» 'кузнец') [Абаев 1965, 23, 28]. Это сказание напоминает сохраненный Геродотом (IV, 5–7) скифский (сколотский) миф о Колаксае, овладевшем золотыми дарами, упавшими с неба, — плугом с ярмом, секирой и чашей. У грузин и осетин существует близкая легенда об упавшем с неба первом плуге, который подобрал грузин и научил земледелию все остальные народы [Сургуладзе 1980, 217].

Б.А. Рыбаков полагал, что сколотский миф принадлежит скифам-пахарям, т. е. иранизированным праславянам, и сопоставлял его с украинскими легендами



о первом плуге, скованном Кузьмой-Демьяном (языческим Сварогом), первочеловеком, первым кузнецом и пахарем [Рыбаков 1979, 210–238; 1981, 536–596]. Д.С. Раевский же связывает этот миф со степными скифами-иранцами [Раевский 1977, 110–118; 1985, 215–216].

Плуг упоминается Ферекидом Лерийским (фр. 5) среди даров скифов Дарию и Курцием Руфом (VII, 8, 17) — среди почитаемых саками священных даров. Однако в скифо-персидской войне участвовали, судя по всему, и скифы-пахари, а также оседлые скифы — аназоны и каллипиды. У Курция Руфа же речь идет о среднем течении Сырдарьи, где жили и оседлые саки (в Ташкентском оазисе [Археология СССР 1985, 198–199, 203]). Конкретных данных о сохранении у кочевых иранцев культа плуга, таким образом, нет. Образ первочеловека, первого кузнеца и пахаря, однако, общеиранский. Он сохранился в образах южноиранского Хушенга (авест. Хаошьянгха) — первоцаря, создателя земледелия и кузнечного дела, и таджикского Бобо-Дехкона, первого пахаря, отождествляемого с верховным богом Мухаммадом-Али и проведшего (подобно Кузьме-Демьяну) борозду через весь мир [Мухиггинов 1989, 5–10, 78; Firgoosi 1957, 28].

Довольно редкий мотив золотого плуга, помимо сколотского мифа и восточнославянской традиции (Кузьмодемьянские легенды, былина о Микеле Селяниновиче, гуцульская легенда о царе Соломоне), встречается у германцев (сказание о Генрихе Вельфе), балтов (латышские даины о Сыновьях Бога), французов (эпос о Карле Великом) и финнов (Калевала, руна 10) [Дуго 1988, 61–62]. К последним данный мотив, видимо, попал от северных индоевропейцев вместе с производящим хозяйством.

Все это позволяет думать, что мотив золотого плуга, выкованного небесным кузнецом, в сколотском и осетинском мифах — не иранского, а средневропейского (возможно, славянского) происхождения. Когда же он проник к иранцам и к каким именно? В немецкой легенде Генрих Вельф получает от императора столько земли, сколько сможет (за определенное время) вспахать золотым плугом или объехать на золотой колеснице. Это очень напоминает описанный Геродотом (IV, 7) сколотский ритуал: человек, спавший с Колаксаевыми дарами (и изображавший, видимо, самого Колаксия), получал столько земли, сколько мог за день объехать верхом. Объезд (или опахивание) царем своего царства уподобляется, таким образом, дневному пути Солнца. В Авесте солнечный царь Йима расширяет границы земли с помощью золотой плети и золотой стрелы, полученных от Ахурамазды (Видевдат, II). Возможно, эти скотоводческие символы заменили в мифе золотой плуг. В таком случае средневропейский мотив солнечного царя-пахаря с золотым плугом мог попасть к иранцам уже в общеиранскую эпоху III тыс. до н.э.).

Но мотив небесного кузнеца, выковавшего золотой плуг, очевидно, был заимствован только северными иранцами. Это могло произойти уже в «срубную» эпоху. Сколотский миф и связанный с ним ритуал сложились из иранских и средневропейских (славянских) элементов не позднее скифской эпохи (а возможно, и раньше). Носители этого мифа и ритуала — сколоты (вероятнее всего, лесостепные скифы-пахари) — стали, так или иначе, одними из предков среднеднепровских славян. Сарматы же, вероятно, усвоили миф о небесном плуге вторично уже



в черняховскую эпоху, отчасти и в салтовскую — так же, как культ Ярилы-Уастырджи. При этом древний небесный бог-кузнец приобрел полуславянское имя и, возможно, некоторые средневропейские черты. Грузины же могли усвоить данный миф от осетин либо от обитателей лесостепи, участвовавших в скифо-киммерийских походах на Ближний Восток, о чем могут говорить дорогие ближневосточные вещи в курганах VIII—VII вв. на границе лесостепи и степи. (Подробнее см.: [Дудко 1988, 1994].)

Как видим, есть основания считать, что славяне и сармато-аланы, общаясь на протяжении полутора тысячелетий, заимствовали друг у друга немаловажные элементы религиозно-мифологического мировоззрения. Этому не препятствовали сложные, зачастую немирные и неравноправные отношения между ними. Ведь сам кочевой уклад невозможен без тесных экономических связей между кочевниками и земледельцами, что порождает связи политические, этнические, культурные. Оседание же кочевников на землю еще более усиливает эти связи. В результате тенденция к сближению народов и культур преодолевает тенденцию к вражде и изоляции.

Литература

- Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада. М., 1965.
- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 2. М.-Л., 1973.
- Аксенов В.С., Бабенко Л.И. Погребение VI—VII веков н.э. у села Мохнач // Российская археология. 1998. № 3. С. 111—122.
- Алексеев Ю. О скифском Аресе // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. 1980. Вып. 21. С. 39—47.
- Амброз А.К. О символике русской крестьянской вышивки архаического типа // Советская археология. 1966. № 1. С. 61—76.
- Археология СССР. Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.
- Археология СССР. Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М., 1985.
- Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865.
- Березовец Д.Т. Слов'яни і племена салтівської культури // Археологія. 1965. Т. 19. С. 47—67.
- Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861.
- Васильев М.А. Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества // Религия мира. 1987. М., 1989. С. 133—156.
- Галкина Е.С. Тайны Русского каганата. М., 2002.
- Голубева Л.А. Зооморфные украшения финно-угров. М., 1979.
- Городцов В.А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном искусстве // Труды Государственного исторического музея. 1926. Вып. 1. С. 7—36.
- Домников С.Д. Мать-земля и Царь-город: Россия как традиционное общество. М., 2002.
- Дудко Д.М. Скифский религиозный праздник в отечественной и зарубежной историографии // Советская этнография. 1988. № 2. С. 57—65.
- Дудко Д.М. Иранские элементы в славянском язычестве (история изучения) // Археология славянского Юго-Востока. Воронеж, 1991. С. 3—10.

- Дудко Д.М. Сварог и Таргитай // Восток. 1994. № 5. С. 45 – 50.
- Дудко Д.М. Свет из иранского мира // Заратустра. Учение огня. Гаты и молитвы. М., 2002 (а). С. 337 – 493.
- Дудко Д.М. Парные боги-всадники у славян и иранское влияние // Восток. 2002 (б). № 5. С. 5 – 17.
- Дудко Д.М. Матерь Лада: Божественное родословие славян. Языческий пантеон. М., 2003.
- Думберг К.Е. Раскопка курганов на Зубовском хуторе в Кубанской обл. // Известия имп. Археологической комиссии. 1901. Вып. 1. С. 94 – 103.
- Дурасов Г.П. Попытка интерпретации значения некоторых образов русской народной вышивки архаического типа // Советская этнография. 1980. № 6. С. 87-98.
- Ефименко А. О Яриле, языческом божестве русских славян // Записки имп. Русского географического общества. Отделение этнографии. 1869. Т. 2. С. 77 – 112.
- Иванов В.В., Толоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Калаев Б.А. Осетины (историко-этнографическое исследование). М., 1971.
- Калоянов А. Български митове. София, 1979.
- Кравченко Н.М. Черняхівське поселення Обухів та його київське оточення // Старожитності України-Русі. К., 1994. С. 37 – 43.
- Лелеков Л.А. О некоторых иранских элементах в искусстве Древней Руси // Искусство и археология Ирана. М., 1971. С. 183 – 190.
- Мальцберг В.К. Памятники греческого и греко-варварского искусства, найденные в кургане Карагодеуашх. СПб., 1894. (Материалы по археологии России. № 13).
- Манцевич А.П. О пластине из кургана Карагодеуашх (к толкованию сюжета) // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. 1964. Вып. 6. С. 128 – 138.
- Маслова Г.С. Орнамент русской народной вышивки как исторический источник. М., 1979.
- Мифы народов мира. Т. 1 – 2. М., 1991 – 1992.
- Мифологический словарь. М., 1991.
- Михеев В.К. Коньковые подвески из могильника Сухая Гомольша // Советская археология. 1982. № 2. С. 156 – 167.
- Мошкова М.Г. Памятники прохоровской культуры. М., 1963.
- Мухиддинов И. Реликты доисламских верований у земледельцев Западного Памира (XIX — начало XX вв.). Кн. 1. Душанбе, 1989.
- Мильников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. СПб., 1996.
- Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957.
- Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. М., 1974.
- Онайко Н.А. Аполлон Гиперборейский // История и культура античного мира. М., 1976. С. 153 – 160.
- Павленко Ю.В. Передісторія давніх русів у світовому контексті. К., 1994.
- Петров В.П. Черняховский могильник // Материалы и исследования по археологии СССР. № 116. М., 1964. С. 53 – 117.
- Петров В.П., Макаревич М.А. Скифская генеалогическая легенда // Советская археология. 1963. № 1. С. 20 – 31.
- Поболь Л.Д. Славянские древности Белоруссии (свод археологических памятников VIII-го этапа зарубинцевой культуры — с середины III в. до н.э. по начало II в. н.э.). Минск, 1974.
- Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
- Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.



- Розенфельдт Р.А. О происхождении двуконьковых шумящих повесок Прикамья // Советская археология. 1972. № 3. С. 353 – 355.
- Рыбаков Б.А. Знаки собственности в княжеском хозяйстве Киевской Руси X-XII вв. // Советская археология. 1940. Т. 6. С. 227 – 257.
- Рыбаков Б.А. Древние русы // Советская археология. 1953. Т. 17. С. 23 – 104.
- Рыбаков Б.А. Геродотова Скифия. М., 1979.
- Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.
- Рыбаков Б.А. Киевская Русь и древнерусские княжества. XII – XIII вв. М., 1982.
- Рябинин Б.А. Зооморфные украшения Древней Руси X – XIV вв. Л., 1981.
- Сегов В.В. Происхождение и ранняя история славян. М., 1979.
- Симоненко А.В. Сарматы в Среднем Приднепровье // Древности Среднего Приднепровья. К., 1981. С. 52 – 69.
- Спицын А.А. Фалары Южной России // Известия имп. Археологической комиссии 1909. Вып. 29. С. 18 – 53.
- Сургуладзе И.К. (Рец. на) Д.С. Раевский. Очерки идеологии скифо-сакских племен М., 1977 // Известия АН Грузинской ССР. Сер. истории, археологии, этнографии и истории искусства. 1980. № 1. С. 215 – 218.
- Толстов С.П. Из предыстории Руси // Советская этнография. 1947. Вып. 6 – 7. С. 39 – 59.
- Толстой И.И., Кондаков Н.П. Русские древности в памятниках искусства. Вып. 3. СПб 1890.
- Тортика А.А. Восточнославянские племена Днепровского Левобережья, Подонья Приднестря в контексте хазарской истории: этнополитическая модель взаимоотношений // Хазарский альманах. 2002. Т. 1. С. 140 – 150.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 3 – 4. М., 1971 – 173.
- Фирдоуси. Шах-наме. Т. 1. М., 1957.
- Чибиров Л.А. О некоторых скифо-осетинских параллелях из области аграрной религии // Известия Юго-Осетинского НИИ. 1980. Вып. 25. С. 43 – 52.
- Шульц П.Н. Исследования Неаполя Скифского (1945 – 1950 гг.) // История и археология древнего Крыма. К., 1957. С. 61 – 93.
- Dumezil J. Romans de Scythie et d'alentour. P., 1978.
- Rostovzeff M.I. Iranians and Greeks in South Russia. Oxford, 1922.
- Sulimirski T. Sarmacy nie tylko w kontuszach // Z otchłani wieków. 1977. № 2. S. 102 – 111
- Survey of Persian Art. V. 7, 12. Tokyo, 1965.
- Ward D. The Divine Twins. Berkeley — Los Angeles, 1968.
- Werner J. Slavische Bugelfibeln des 7 jahrhunderts // Reinecke Festschrift. Mainz, 1957. S. 150 – 172.
- Werner J. Slavische Bronzefiguren aus Nordrriechenland. B., 1953.

