

С. С. БЕЗСОНОВА

Деякі релігійні аспекти
скіфської ідеології

Питання релігійної ідеології залишаються одним з найменш розроблених розділів скіфознавства. До цього часу ми мали лише окремі розробки у цій галузі. Єдина узагальнююча стаття М. І. Артамонова¹ була в основному підсумком робіт того періоду у вивченні скіфської релігії, коли вона розглядалась у відриві від іншого індоіранського світу і головна увага приділялась вивченню її місцевих джерел та зіставленню з релігією античного світу. Вважаючи релігійні уявлення скіфів досить примітивними, дослідник відзначав недостатню функціональну розмежованість божеств, сильні тотемістичні пережитки та інші архаїчні форми релігії, відсутність професійного жрецтва тощо².

Як частину загальноіранської спадщини розглядали скіфські релігійні і міфологічні уявлення прихильники теорії трифункціональності індоєвропейської міфології Ж. Дюмезіль, Е. Бенвеніст, М. Моле, А. Крістенсен, В. Бранденштейн та ін.³ Але всі ці дослідники не вивчали скіфський матеріал у всій його повноті, він залишався для них другорядним джерелом. До того ж їх праці, не перекладені на російську мову, були відомі лише вузькому колу спеціалістів, що не могло не вплинути на загальний рівень вивчення скіфської релігії⁴.

Починаючи з 50—60-х років з'являється ряд праць (В. І. Абаєва, Е. А. Грантовського, В. Д. Блаватського, А. М. Хазанова, О. Ю. Кузьминої), де враховано останні досягнення у галузі індоіранської і порівняльної міфології і висвітлено скіфський матеріал на цьому фоні. Нещодавно з'явилася монографія Д. С. Раєвського⁵ — перша велика праця, що присвячена дослідженню скіфської релігії. По суті, дослідник у своїй монографії вперше ставить питання про правомірність реконструкції скіфської міфології та релігії як системи, про співвідношення її з релігійними системами інших індоіранських народів. Систематизація розрізнених знань із скіфської міфології, розробка основних її образів — безсумнівна заслуга автора. Новим моментом є також широке використання Д. С. Раєвським пам'яток образотворчого мистецтва для реконструкції скіфських міфологічних сюжетів.

Як впливає з підзаголовку роботи Д. С. Раєвського, сам автор вважає своє дослідження лише спробою такої реконструкції, тобто

¹ Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов.— АСГЭ, 1961, вып. 2, с. 57—87.

² Там же.

³ Зведення досліджень XIX ст. у цій галузі див.: Bonnell E. Beiträge zur Altertumskunde Russlands von den ältesten Zeiten bis uns Jahr 400 v. Chr. Bd. 1. St-Peterburg, 1882.

⁴ 1974 р. опубліковано короткий виклад і критику концепції Ж. Дюмезіля та його послідовників (Хазанов А. М. Скифское общество в трудах Жоржа Дюмезиля.— ВДИ, 1974, № 3, с. 183—192). 1976 р. видано тематичну збірку (Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.), яка включає стислий зміст його основних праць з міфології та епосу нартів.

⁵ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977.

припускає в якійсь мірі гіпотетичність висновків і обмежує поставлене завдання характеристикою частини єдиного скіфського міфологічного комплексу. Відсутність автентичних релігійних текстів є головною причиною труднощів у вивченні релігії скіфів, тому це застереження необхідне у зв'язку з обмеженістю джерел (дані античних авторів, образотворчі пам'ятки, загальноарійські паралелі).

Дослідженню Д. С. Раєвського притаманна полемічна заостреність, що викликає бажання дискутувати з автором щодо порушених ним цікавих проблем. В обсязі статті важко охарактеризувати всі аспекти багатопланової праці, а тим більше аргументовано заперечувати автору в усіх спірних випадках. Зупинимось лише на такому важливому аспекті дослідження, як аналіз скіфської генеалогічної легенди та суть деяких головних персонажів скіфської міфології (образ першопредка).

Скіфська легенда є відправним пунктом дослідження Д. С. Раєвського і основним об'єктом вивчення. Безперечно заслугою його слід визнати систематизацію всіх нарративних матеріалів, що належать до легенди, та їх аналіз саме як джерела міфологічного. Традиційно легенда аналізувалась в основному з точки зору її етносоціального та історичного змісту, але, як показав автор, найбільші можливості дає якраз підхід до неї як до специфічного міфологічного джерела.

Тут, однак, слід зробити відступ, щоб розібратися у ставленні дослідника до свого основного джерела, досить складного в зв'язку з давністю його формування, пізнішою обробкою, а також скороченнями, які внесли античні автори. Тому, очевидно, в літературі віддається перевага найбільш нейтральній назві — «легенда» і не обґрунтовується належність останньої до якогось певного типу фольклорних текстів. До міфів її відносять С. П. Толстов, М. Ф. Болтенко, В. П. Петров та М. Л. Макаревич⁶. Втім, останні з названих авторів вважають міфом лише найдавнішу частину легенди, так само, як і А. М. Хазанов. Він вбачає міфологічні ознаки у всіх основних частинах скіфського варіанта легенди і визначає епізоди — міф про Таргітая і про священні дарунки як символи соціального розподілу суспільства, що стадіально належали до раннього ступеня розвитку епосу⁷. Б. М. Граков та Л. А. Єльніцький схильні відносити легенду до епічних творів, а такий знавець старовинного фольклору як Є. М. Мелетинський обмежується нейтральними термінами «династійна сага» та «генеалогічний переказ»⁸. Д. С. Раєвський найрішучіше відстоює визначення легенди як міфологічного джерела (с. 8, 12, 19, 39 та ін.), а саме міфу — космогонічного. В результаті аналізу образів він робить висновок про можливість принципово відмінного від інших трактування легенди в цілому, до визначення її місця у системі скіфської міфології. «Легенда ця розповідає передусім не про виникнення етноплемінної чи станово-кастової організації скіфського суспільства, а про формування світобудови в цілому, тобто має космогонічний і навіть космогонічний характер, втілений у генеалогічній розповіді. Інакше кажучи, скіфська легенда це космогонічний міф, у якому знаходить відображення скіфська модель світу. Найясніше це відчувається у версії Г—І*, але відбиття такого розуміння можна помітити й у інших версіях. Надання ж легенді етногоніч-

⁶ Толстов С. П. Древний Хорезм. М.—Л., 1948, с. 295; Болтенко М. Ф. Herodoteana.— МАСП, вып. 3. Одесса, 1960, с. 44; Петров В. П., Макаревич М. Л. Скифская генеалогическая легенда.— СА, 1963, № 1, с. 22.

⁷ Хазанов А. М. Легенда о происхождении скифов.— Скифский мир. К., 1975, с. 76, 83, 88—89.

⁸ Граков Б. Н. Скифский Геракл.— КСИИМК, 1950, вып. 34, с. 8; Єльніцький Л. А. Скифия Евразийских степей. Новосибирск, 1977, с. 224—226; Мелетинський Е. М. Герой волшебной сказки. М., 1958, с. 129.

* Тут і далі версії зазначені так, як у книзі Д. С. Раєвського.

ного чи соціального звучання є не більш ніж поодинокими випадками осмислення цієї моделі» (с. 63—64) *.

Ігнорувати міфологічні моменти у легенді недоречно. У всіх розглянутих версіях вони становлять її стародавнє ядро (божественне або напівбожественне походження героїв, їх тотемічні риси, чудесні знамення і дари). Проте наявна і така ознака епічного жанру, як історизм: згадка про 1000-літній період від правління Таргітая до походу Дарія, відображення реальних історичних подій (взаємини племен або племінних союзів) у версіях Г—II, ДС, ВФ. До епічних ознак можна також включити: роль царя як головної дійової особи; героїчні мотиви (боротьба з чудовиськами або підкорення сусідніх племен). Отже, скіфська генеалогічна легенда — це вже не міф у точному розумінні, якщо вважати міфом специфічний оповідний текст з притаманними йому закономірностями **. Навіть у найбільш міфологічній версії Г—I ці мотиви підпорядковані ідеї зовсім не міфологічній — обґрунтуванню єдності походження всіх скіфів, божественності царської влади, нерівноправного становища окремих частин скіфського союзу. У цьому є підстави бачити результат жрецької обробки легенди.

Мовою архаїчних міфів у легенді втілено історичні процеси етнічної консолідації племен та соціальної будови суспільства. Усі версії (за винятком епічної версії В. Флакка), які розглянуто в монографії, поєднані генеалогічним сюжетом, тобто є передусім легендами — переказами про походження народів. Ця назва здається найточнішою ⁹. І саме генеалогічний сюжет забезпечив таку популярність і стійкість основного змісту легенди. Тут міфічна генеалогія, по суті, являє собою офіційну історію скіфів.

Визначення легенди як космогонічного міфа пов'язується у монографії головним чином з ідеєю про відтворення будови космосу у соціальній структурі суспільства (с. 63—64). З таким висновком не можна погодитись. Вже саме зіставлення скіфської легенди зі схемою подібних текстів (за В. М. Топоровим ¹⁰), розпочате автором (с. 79—80), виявляє їх суттєву різницю. Насамперед, не витримана звичайна схема побудови тексту: серія негативних міркувань («до початку світу», опис хаосу); серія позитивних тверджень про послідовне створення елементів світобудови ¹¹. «Творення світу», його космогонічний аспект, власне, починається і закінчується народженням людської істоти, Таргітая, що виступає, таким чином, як останній член космогонічного ряду і одночасно перший член історичного (або квазі-історичного) ряду.

У скіфській легенді більше підкреслюється антропологічний сюжет, що був складовою частиною космогонічних міфів ¹².

У класичних «міфах творення» (вавілонський архаїчний епос «Енума Еліш», «Речі Вафтрудніра» з «Старшої Едди», «Рігведа» (гімн X, 72) дія відбувається «до початку світу», до появи людей, і мова йде про створення старого і нового покоління богів, упорядкування первісного хаосу і створення людей. Це відображено у скіфській легенді лише

* На думку автора, це підтверджується тим фактом, що про створення тричленної станово-кастової структури йдеться лише у горизонтах III—б версій Г—I і ВФ.

** Усі версії легенди суттєво різняться за формою: версія Г—I має риси релігійного міфу; у версії Г—II, яка подає народну творчість без помітних слідів грецької обробки, наявні мотиви казки; версія ВФ і ДС переважно епічні і можуть бути віднесені до міфо-історичних традицій.

⁹ Е. М. Мелетинський відносить генеалогічну легенду як вид сюжету до епічних форм. Див.: Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. М., 1963, с. 32.

¹⁰ Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний.— ТЗС, т. 6, вып. 308. Тарту, 1973, с. 120.

¹¹ Там же, с. 116—117. Негативні міркування вичерпуються повідомленням про пустельну країну (тобто існування ландшафту вже мається на увазі, особливо у версії Г—II, де згадуються ліси, тваринний світ).

¹² Токарев С. А. Что такое мифология? — Вопросы истории религии и атеизма, 1962, 10, с. 366—367.

посередньо (боротьба Геракла з Геріоном і з Араксом), зате в ній підкреслено моменти соціальні й історичні. Ця риса взагалі характерна для генеалогічних міфів, які більшою мірою, ніж космогонічні, пов'язані з соціальним ладом суспільства, являючи собою ідеологічну концепцію¹³.

За своїм міфологічним змістом легенда може входити до категорії етіологічних міфів. Останні існують поряд з розвинутими космогонічними, але перетворення хаосу в космос представлено у них посереднім шляхом, через введення різних соціальних інститутів, культурних звичаїв тощо¹⁴. Це теж пафос «творення світу», «світобудова» у широкому розумінні, оскільки людське суспільство і космос поєднувалися в архаїчній свідомості в одне ціле.

Цілком можливо, що у скіфів були й розвинуті теогонії і космогонії, тобто міфи, в яких головна увага скерована не на походження окремих племен, а на процес космогенезу. Але у легенді відображена (мабуть, завдяки античній обробці) лише космогонічна схема, та сама, яка зберігається довгий час у власне історичних текстах. Збіг же у побудові генеалогічної за формою скіфської легенди і космогонічних текстів (як ланцюга породжень) в основному пояснюється тим, що вони пов'язані з джерелами так званого космологічного періоду¹⁵. Скіфський космогонічний міф (точніше — його схему) можна лише реконструювати, що й робить автор.

Але від трактування легенди як космогонічного міфу залежить значною мірою інтерпретація її центральних персонажів, насамперед Таргітая, і вся реконструкція скіфської моделі світу (на рівні пантеону і космогонії), тому цей аспект дослідження потребує пильної уваги.

Такий реконструкції передую здійснений автором структурний аналіз всіх версій легенди з метою з'ясування їх етіологічного змісту. Аналіз починається з розгляду кожної версії за її складовими елементами, якими є покоління (генеалогічний горизонт структури легенди, табл. I, с. 40). Після того проводиться уніфікація версій з точки зору повноти відображуваної в них генеалогічної схеми (табл. II, с. 43), тобто персонажі, що належать до одного генеалогічного горизонту, опиняються у всіх випадках на одному рівні, а в разі відсутності однієї з проміжних ланок вона реконструюється. За основу береться генеалогічна структура версії Г—I, як найбільш повна. Автор виходить з того, що належність персонажа до того чи іншого покоління (генеалогічного горизонту) є його основною функцією, інакше кажучи, їх взаємозв'язок у ступенях споріднення батько (мати) — син (сини) є непорушним. Умовність і недостатність критеріїв очевидні*. У міфічній генеалогії навіть однієї релігійної системи додержання послідовності всіх ланок не є обов'язковим — пропуск або перестановка однієї з них чи кількох були звичайною справою. Яскравий приклад — міфічна генеалогія авестійських та ведичних божеств і героїв. Така початкова установка призводить іноді до явних натяжок. Зокрема, зовсім непереконливе тлумачення дієслова «*rgrogigno*» і припущення про відсутність однієї генеалогічної ланки у версії ВФ (с. 42). У версії Г—II реконструкція верхньої ланки мотивується тим, що походження Геракла від Зевса було загальновідомим (с. 41). Але у грецькій традиції, за повідомленням Геродота (II, 44), Геракл виступає як герой¹⁶, син Амфітріона.

¹³ Анисимов А. Ф. Религия эпохи матриархата.— Ежегодник музея истории религии и атеизма, 1958, т. 2, с. 274.

¹⁴ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 201.

¹⁵ Топоров В. Н. О космологических источниках, с. 124.

* Якщо цей критерій вибору основної функції виправдовує себе в межах одного міфологічного або епічного комплексу, то для порівняння міфологічних комплексів, генетична спорідненість яких не встановлена, він навряд чи придатний.

¹⁶ Також, Paus IX, 27, 6—8.

Загалом використання структурної методики можна визнати доцільним, бо з'ясування структури легенди полегшує її аналіз. Найбільш вдалим моментом є виділення у всіх версіях нижчого горизонту (III), який складається у трьох версіях (Г—I, Г—II і ВФ) з трьох персонажів і у двох версіях (ДС і ЕП) з двох. Найменшу стійкість мав, таким чином, якраз середній (II) горизонт (Таргітай у версії Г—I і Скіф у версії ДС), а саме він оголошується центральним персонажем генеалогічної легенди (с. 54). Останній виявляє тенденцію зливатись з горизонтом I, як припускає і сам автор (с. 42). Найбільшу ж стійкість мають крайні ланки — горизонти I і III (верхове божество та герої — епоніми окремих племен і соціальних груп), що повинно свідчити про першорядне значення цих частин.

Тут ми підходимо до одного з суттєвих моментів дослідження співвідношення міфології скіфів (як частини ідеології суспільства) з теорією трифункціональної структури індоєвропейських міфів, розробленої французьким соціологом Ж. Дюмезілем¹⁷. Д. С. Раєвський належить до числа прихильників цього одного з найбільш популярних напрямів сучасної міфології. У своїй праці він здійснив спробу пов'язати концепцію Дюмезіля¹⁸ з історичним матеріалом, простежити її в історичному розвитку (розділ IV). Дослідження всіх версій скіфської легенди¹⁹ приводить його до висновку, що тричленна схема органічно притаманна скіфській ідеології, бо відображає тричленну будову космосу. Д. С. Раєвський поглиблює і розширює аргументацію своїх попередників, зокрема про скіфських царів як представників військового стану (с. 75 та ін.).

Головну увагу автор приділяє обґрунтуванню тези про належність тричленних структур не тільки до міфічних часів, але й до реальної скіфської дійсності, про їх роль як органічної частини ідеології. Підтвердження цього він бачить в аналізі соціальної термінології і даних поховального обряду (с. 147—153), які, однак, являють собою досить скупи матеріал.

Дослідження останніх горизонтів легенди привело автора до висновку, що вони мають подібний етіологічний зміст, але відображають різні традиції, представлені двочленною і тричленною схемами. Співіснування обох традицій він зрештою відносить до двох різних етносів — кіммерійців і скіфів (с. 137—138). Такий висновок при всій його гіпотетичності* є правомірним, оскільки він внутрішньо не суперечливий, тобто узгоджується з ходом попередніх міркувань, які, в свою чергу, спираються на одну з існуючих в історичній науці точок зору.

¹⁷ *Хазанов А. М.* Скифское общество..., с. 183—192.

¹⁸ За теорією Дюмезіля божества, які належать до найбільш давнього шару у ряді індоєвропейських міфологічних систем, втілюють три різні функції: 1) магіко-юридичну (містичний і адміністративний аспекти); 2) фізичної сили, в основному військової; 3) родючості (в широкому сенсі). Зарубіжні дослідники (А. Крістенсен, Ж. Дюмезіль, Е. Бенвеніст) розглядали лише скіфський варіант легенди Геродота, як більш інформативний, і підтвердження своєї теорії знаходили лише у символіці священних дарунків і (у меншій мірі) в назвах $\gamma\epsilon\upsilon\tau\eta\varsigma$, які походять від трьох синів Таргітая. Аргументацію Дюмезіля розвинув далі на скіфському матеріалі *Грантовский Э. А.* (Индоевропейские касты у скифов. М., 1960), який використав вперше комплексний підхід до вивчення джерела.

¹⁹ Соціальна інтерпретація скіфської легенди була запропонована у свій час А. Крістенсеном і розвинута далі Е. Бенвеністом і Ж. Дюмезілем, погляди якого в цьому напрямі не залишалися незмінними. В останніх своїх працях він схиляється до думки, що у скіфському суспільстві за часів Геродота соціальний тричленний розподіл не існував реально, а лише відображав закам'янілу схему (*Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос..., с. 155—161).

* Гіпотетичне передусім трактування легенди Діодора як підстави для висновку про «ломку традиційної тричленної структури суспільства» (с. 79). Архаїчний міф про двох братів, Пала і Напа, родоначальників скіфських царів, один з яких був пов'язаний з мирною, а другий — з військовою сферою життя, може якраз свідчити на користь точки зору В. І. Іванова (див. вище).

Безперечно цікава спроба Д. С. Раєвського простежити співіснування цих двох традицій у конкретно-історичному плані. Дуже фрагментарний матеріал, який був у його розпорядженні, він досліджує з притаманною йому винахідливістю і дотепністю. Найбільш цікавим є дослідження інституту царської влади (с. 161 та ін.), а також зміни позицій військового стану і жрецтва у ході історичного розвитку. Головна лінія тут намічена вірно і обґрунтування її переконливе, за винятком складних реконструкцій ритуалу, як аргументів для розкриття ритуально-магічних функцій царя.

Загалом думка автора про значення тричастинних структур у скіфському суспільстві досить поміркована. В результаті він приходять до висновку про відповідність етнічного і соціального розподілу (с. 155), а довгочасність тричленної схеми пояснює її співвідношенням з космічною тричастинною схемою (с. 148). Його припущення щодо співіснування бінарних і тернарних структур у рамках скіфської традиції змикаються якоюсь мірою з висновками В. В. Іванова, зробленими на основі аналізу римської міфології. В. В. Іванов припускає, що триєдність у міфологічних уявленнях індоєвропейців не є прямим відображенням соціальних структур (для них в основному характерне подвійне протиставлення), а лише відтворення структури космічного простору, представленого світовим деревом²⁰. Ця точка зору правомірна. Факт співіснування двоїстих і троїстих схем соціального розподілу суспільства всіх індоєвропейських народів може свідчити, що триєдина схема, яка задовольняла основним потребам суспільства, існувала у сфері ідеології, тоді як у реальному житті постає головним чином подвійне протиставлення.

Повернемось, однак, до аналізу скіфської моделі світу (на космологічному рівні), яку реконструює автор. Тричленність скіфської схеми світобудови на «нижчому» міфологічному рівні підтверджується іменами синів Таргітая: Сонце (Небо) — цар, Гора — цар, Глибина — цар²¹. На вищому щаблі, на рівні божества, виступає на всіх ступенях подвійне протиставлення: небо — земля. Д. С. Раєвський, спираючись в основному на досвід вивчення структури ведичного пантеону²², реконструює між цими двома членами середній, який є сполучною ланкою (с. 60—61). У космічному плані це «тілесний», «смертний» світ людей. Роль реконструйованої середньої ланки у скіфській космологічній схемі такої повинна бути значною. Про це свідчить стійкість мотиву «космічного дерева», яке і є втіленням зони, що сполучає небесну та земну сфери. Схематичне зображення «космічного дерева» являють собою численні скіфські навершя, семантика яких — рослинна, зооморфна, антропоморфна є індоєвропейською. Особливо виразне навершя з уроч. Лиса Гора поблизу Дніпропетровська — на ньому стовбур дерева злитий з фігурою бога-творця²³.

Проте проблема виділення в пантеоні скіфів спеціального божества «середнього світу» більш складна, ніж у реконструкції Д. С. Раєвського. На думку дослідника, такою постаттю був Таргітай — фундатор тілесного світу і його втілення, який разом з верховними божествами неба і землі утворює вертикальну модель світу: Папай — Таргітай — Апі (с. 62). За основу тут прийнятий комплекс ведичного Індри — божества середнього світу, центрального персонажа ведичної міфології (с. 57). В культурі Індри найяскравіше виявляється специфічний для ша-

²⁰ *Іванов В. В.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. — ТЗС, вып. 4. Тарту, 1969, с. 60—63.

²¹ *Грантовский Э. А.* Указ. соч., с. 7—9.

²² *Огибенин Б. Л.* Структура мифологических текстов Ригведы (ведийская космогония). М., 1968.

²³ Древности Приднепровья, вып. 2. К., 1899, рис. на с. 14.

манізму символізм центру всесвіту, пов'язаний з світовим деревом²⁴. Однак культ Індри добре вивчений за писемними джерелами, чого, на жаль, не можна сказати про персонажів скіфської міфології.

Чи був божеством Таргітай? По суті, він піднесений до цього рангу в результаті необґрунтованого трактування генеалогічного міфу як космогонічного. Саме його народження представлено (по аналогії з народженням ведичного Індри) як створення середнього світу внаслідок розділення неба і землі (с. 61—62). Але, по-перше, батьки Таргітая — не небо і земля (Папай й Апі), а Папай і Німфа (дочка Борісфена), тобто за своїм рангом він не бог, а герой, як і інші персонажі генеалогічної легенди — його сини, змієдіва, Геракл, сини Геракла та ін. Схема Папай — Таргітай — Апі залишається схемою тричастинної будови космосу, яку можна реконструювати на підставі міфу, так само як у тріаді синів Таргітая слід вбачати ремінісценцію творення світу на нижчому рівні.

Звичайно, використання давнього міфологічного образу (у даному випадку Таргітая) для реконструкції комплексу певного божества, чим втіленням він був, правомірне. Але, по-перше, образи міфологічних героїв не адекватні божествам, вони розвивалися за власними законами. По-друге, кого саме втілював Таргітай?

Як згадувалось вище, середній горизонт (II) у легенді, представлений у схемі Д. С. Раєвського Таргітаєм — Гераклом, якраз найменш стійкий і виявляє тенденцію до злиття з горизонтом I (Зевс — Папай). Особливо наочно це постає у версії Г—II і ВФ, де Колак уособлює сина Юпітера (Зевса). Чи відбулося таке злиття внаслідок античної обробки, чи обидва персонажі були дуже близькими за функціями (особливо щодо однієї жіночої народжуючої основи, пов'язаної з землею і водою), але це факт. А якщо у скіфському пантеоні був Геракл (Herod., IV, 59), то логічно припустити, що цьому божеству властиві й функції родючості та військової функції, які тісно пов'язувались, наприклад, у культурі ведичного Індри²⁵, а також авестійського Веретрагні (Яшт, XIII).

Комплекс Індри — Веретрагні, за дослідженням Е. Бенвеніста і А. Рену²⁶, був представлений в усіх індоєвропейських пантеонах. Головною функцією його була перемога над триголовим драконом і визволення води (коров, дів). Цей комплекс переможного божества репрезентований як в індоєвропейських пантеонах (ведичний Індра, авестійський Веретрагна, грецький Геракл, хетський Тешуб, скандинавський Тор та ін.), так і в міфологічному епосі (авестійський Хаошьянх, Траетаона і Керсаспа, ведичний Трітта, грецький Геракл).

Перемога божества над чудовиськом (драконом), який символізував темні сили, була в індоєвропейській міфології завершальним актом створення світу (перехід від хаосу до впорядкованого космосу) і являла собою етіологічний момент переходу від старого року до нового²⁷. Героя (у середньовічному Ірані ним був Ферідун) зображав у цьому ритуалі цар²⁸. Значення цього комплексу уявлять в ідеології царства Атея переконливо показано Б. М. Граковим²⁹. Мотив перемоги над змієм мав і інший, космогонічний, відтінок — безпосереднє створення світу. Так, Індра «видуває» велетенського змія з повітряного простору,

²⁴ *Oguibenine B. L.* Sur le symbolique du type shamanique dans le Rgveda.— Труды по востоковедению, т. I. Тарту, 1968, с. 140—150.

²⁵ *Огибенци Б. Л.* Из области ведийской мифологии.— Народы Азии и Африки, 1967, № 3, с. 128.

²⁶ *Benveniste E., et Renou A.* Vrtra et Vrtragna. Paris, 1934.

²⁷ *Топоров В. Н.* О космологических источниках., с. 115; *Мелетенский Е. М.* Происхождение., с. 376; *Елизаренкова Т. Я.* Комментарии к Ригведе, с. 44.

²⁸ *Widengren G.* The Sacral Kingship of Iran.— Regalia Sacra. Leiden, 1959. p. 251.

²⁹ *Граков Б. Н.* Указ. соч.

аналогічно тому, як скандинавський Тор піднімає «змія середньої землі з океану»³⁰. Божествам, що перемагають чудовиськ і тим самим влаштовують світ, в індоєвропейській міфології приписуються звичайно функції божеств грому. Через свої функції деміурга і військовий аспект вони мають тенденцію до злиття з верховним богом-творцем або відтісняють його на другий план. Варіанти можуть бути різними: ведичний Варуна був поступово відтіснений войовничим Індрою³¹; в авестійській теології функції творця світу і людей були монополією верховного божества Ахура-Мазди, а образ бога перемоги Веретрагни ніби зовсім не мав космогонічних функцій. Не мав їх і грецький Геракл, незважаючи на яскравий прояв комплексу згаданого загальноарійського божества (перемога над триголовим чудовиськом та інші подвиги). Ці функції, як і роль божества грому, були притаманні Зевсу. Хетський бог грому і бог-войовник Тешуб піднявся понад усіма іншими, скандинавський Тор фактично зливався з Одіном. Цілком очевидно, що комплекс Індри — Веретрагни був представлений у скіфській міфології³² образами Геракла — Таргітая. Щодо теологічного рівня, то за відсутністю писемних даних важко судити, яким чином функції цього архаїчного божества були «розділені» між скіфськими богами, у першу чергу між Зевсом — Папаєм і Гераклом. Чи був останній напівбогом-напівгероєм, як у античній теології (Herod. II, 43—44), або аналогічно ведичному Індри, зріс до розмірів космічної фігури, божества тілесного світу, головного персонажа не тільки міфології, а й теології?

Д. С. Раєвський дотримується останньої думки, причому одним з головних аргументів (крім космогонічних функцій Геракла) при реконструкції образу Таргітая — Геракла є трактування образу водоплавної птаха як одного з суттєвих атрибутів цього божества, його символу і втілення (с. 58—61). Звідси робиться припущення, що культові посудини з скіфських поховань, на яких зображено водоплавних птахів, усі пов'язані з культом Таргітая, а їх символіка зумовлена інвеститурою — здобуттям влади над земним світом. Слід, однак, визнати, що зображення на гайманівській чаші і карагодеуашхському ритоні не можуть бути надійними аргументами для підтвердження цієї тези. У трактовці сюжету цієї чаші як сцени інвенститури є ряд натяжок: семантична тождність чаші і бурдюка (явна ознака структуралізму), момент передачі лука (якого тут бути не могло, судячи з розташування рук персонажів). Немає тут і «гусака», якого нібито підносить Таргітаяю скіф у «позі поклоніння». У так званого гуся явно поламана шия, насправді це, мабуть, бурдюк, а до нього приклався скіф у позі, яка найімовірніше свідчить про сп'яніння (аналогічні сцени відомі на античних кіліках). Таким чином, тут, очевидно, представлена епічна сцена бенкету героїв. Колективні бенкети з винопиттям — важливий ритуал скіфських військових союзів³³. Влаштування ушанування взагалі було одним з найважливіших занять епічних героїв³⁴. На карагодеуашхсько-

³⁰ Ригведа, VIII, 51, 8. Поразка змія Врітри тотожня встановленню космічного стовпа (ваджри), тобто створенню проміжного простору між небом і землею (Там же, VIII, 3, 20); *Огибенин Б. Л.* Структура мифологических текстов Ригведы, с. 36; *Мелегинский Е. М.* Поэтика мифа, с. 193.

³¹ *Елизаренкова Т. Я.* Еще раз о ведийском боге Варуна (Varuna).— Труды по востоковедению, I. Тарту, 1968, с. 113—120.

³² *Кузьмина Е. Е.* Цилиндрическая печать из Мервского оазиса со сценой единоборства.— История иранского государства и культуры. М., 1971, с. 180—181; *Раевский Д. С.* Указ. соч., с. 81 та ін.

³³ Herod., IV, 66.

³⁴ Про значення винопиття і бенкетів у ідеології і образотворчому мистецтві іранців див.: *Розенберг А. Ф.* О вине и пирах в персидской национальной эпопее.— Сборник музея антропологии и этнографии при Российской академии наук, т. 5, вып. 1. Пг., 1918, с. 376, 387; *Даркевич В. П.* Художественный металл Востока VIII—XIII вв. М., 1976, с. 77.

му ритоні, центральна сцена якого, безумовно, пов'язана з концепцією божественного походження царської влади, фриз з водоплавними птахами, що ковтають риб, слід розглядати, передусім, як уособлення водної стихії (пор. із зображенням води на сасанідських келихах)³⁵. Можливо також, що вода (фриз з качками) символізує в даному випадку смертний земний світ (враховуючи його розташування під фризом, де зображено богів,— втілення вищого світу*). Отже, нічого «дивовижного» у такому сусідстві немає (с. 60). Образ водоплавного птаха тут навряд чи можна вважати символом влади над земним світом, тим більше, що у самій сцені інвеститури фігурує вручення ритона, а не птаха. Автор явно захопився однозначним трактуванням цього образу, хоч вихідна посилка про семантику його у світогляді індоевропейців (с. 59—61) не викликає сумніву.

Водоплавний птах, як свідчить велике поширення цього мотиву на пам'ятках IV ст. до н. е., належав до багатозначних образів, що взагалі характерно для світогляду давніх іранців. Зокрема, М. І. Ростовцев підкреслював зв'язок як ритуального посуду, так і водоплавного птаха з культом Великої богині³⁶. Тут не місце для дискусії про призначення ритуального посуду у скіфів, однак за даними скіфської археології і порівняльної міфології можна твердити, що він пов'язаний передусім з культом священного напою, а вже через нього — з широким колом уявлень (культ Великої богині, героїзованого предка, есхатологічні вірування), серед яких царська влада становить лише окремих випадок.

Образ Таргітая автор вбачає також у фігурі божества на згаданому на верші з урочища Лиса Гора (с. 114—115). Підставою для такого ототожнення є уявлення про Таргітая як про центр чотирикутного світу (с. 83—84). Немає повної впевненості, що цей мотив пов'язаний саме з Таргітаєм. В усякому разі, місце народження останнього не відповідає уявленням про центр чотирикутної Скіфії, якщо вважати ним Ексампей (с. 113—114). Ексампей міг бути центром лише так званої Архаїчної Скіфії (а щодо неї місце народження Таргітая розташоване на околиці), як і місце, де народився Таргітай, могло становити культовий центр реальної Скіфії часів Геродота. Лише такі висновки випливають з писемних джерел, які ми маємо. Індоевропейські міфологічні паралелі переконливо свідчать, що центр чотирикутного світу — це передусім світове дерево і пов'язаний з ним великий комплекс шаманських уявлень про божество, яке заповнює цілий всесвіт (брахман, пуруша, тобто персоніфікація всесвітньої жертви і всієї світобудови)³⁷. У розвинутих пантеонах цей образ найбільше відповідає верховному богу — творцю богів і людей, семантичним еквівалентом якого і атрибутом постає орел, що мешкає на світовому дереві. Втіленням цього орла у різних релігійних системах є індійський Індра, скандинавський Один, грецький Зевс, римський Юпітер. На гілках світового дерева пахнуть його коні (вовки) і сидять птахи — його діти і помічники³⁸. Здається, що відмовлятися від традиційного трактування цього образу як уособлення Папая було б передчасним.

Але, незважаючи на все це, Папай не був єдиним божеством, пов'язаним з культом світового дерева і орла. Крім нього, ще існував

³⁵ Даркевич В. П. Указ. соч., с. 363, табл. 1, 4, 1—2.

* Таке ж саме значення мав, очевидно, фриз із зображенням водоплавних птахів на срібних кулястих посудинах з курганів Куль-Оба, Патініотті, Чмирева Могила.

³⁶ Ростовцев М. И. Воронежский серебряный сосуд.— МАР, вып. 34. Пг., 1914, с. 83—84.

³⁷ Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции.— Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 20 и др.

³⁸ Штернберг Л. Я. Культ орла у сибирских народов.— Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 116—119.

бог-войовник Арей, у культурі якого виразно простежуються риси шаманського комплексу: чотирикутні піраміди з хмизу з укріпленням вгорі акінаком (як символ жертвового стовпа, що пов'язує середній світ зі сферою богів), наявність екстатичних моментів у ритуалі. Цікаво також, що в цьому ритуалі є риси, що споріднюють його з осетинським Батрадзом, який у нартовському епосі вважається аналогом Індри і головним вершителем подвигів³⁹. Найбільш вірогідна його належність до божеств фрако-скіфо-кавказького ареалу, типу Діоніса — Арєя і фракійського Залмоксіса⁴⁰. Геродот називає Арєя сьомим, останнім в числі скіфських богів, що явно не відповідає його ролі в суспільному житті. Це пояснюється, очевидно, його тісним зв'язком з божествами нижчого рангу (арєями), покровителями окремих племен. Саме Арєй, на нашу думку, міг відповідати у скіфському пантеоні середньому горизонту світобудови і бути сполучною ланкою між двома зонами⁴¹.

Розглянемо тепер образ Таргітая як персонажа легенди. У свій час Б. М. Граков ототожнив його з Гераклом еллінської версії Геродота⁴² і це ототожнення прийняте багатьма дослідниками, у тому числі Д. С. Раєвським (с. 41, 54 та ін.). Функціональна близькість цих образів безумовна, хоч цілковита ідентифікація не є обов'язковою (пор. збіг функцій авестійських Хаошьянха, Траетаони, Керсасли). Не виключена можливість виникнення двох версій легенди Геродота у різноетнічному середовищі.

У міфології і епосі скіфів подібно до інших галузей іранського світу був, очевидно, ряд прабатьків і культурних героїв, образи яких склалися з певних компонентів, нерідко тотожних⁴³. Але кожний з них має своє міфологічне ядро, основний набір функцій⁴⁴.

Головна функція Таргітая — перша людина, праотець всіх скіфів. Він же — перший цар і батько трьох синів, родоначальників трьох соціальних груп суспільства. Імена синів співвідносяться з трьома зонами космосу⁴⁵. Отже, у цьому можна вбачати лише ремінісценцію мотиву антропоморфічного творення світу (наприклад, потрійне розширення землі Імою)⁴⁶. Створюються вже не елементи світу (пор. створення їх із тіл, принесених у жертву Пуруші, Гайомарда, Іміра⁴⁷), а вже володарі цих світів.

Тут підкреслюється роль чоловіка-прабатька як активного народжуючого начала. Жіночим персонажам відводиться значне місце (особливо у версії Г—II), але головним чином пасивне. У першу чергу наголошується божественність прабатька (Зевс, Геракл), а жіночі персонажі вважаються істотами нижчого ієрархічного рівню (німфа, ехидна). Вони взагалі досить одноманітні — породження землі, іноді змієподібні, які живуть у лісах або річках і є втіленням божества землі

³⁹ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос..., с. 62—64, 65.

⁴⁰ Гочева Э. Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота.— *Studia Thracica*, 1. Фрако-скифские культурные связи. София, 1975, с. 144—145.

⁴¹ Бессонова С. С. Скифский Арей.— *Археологические исследования на Украине в 1966—1977 гг.* Ужгород, 1978, с. 60—61.

⁴² Граков Б. Н. Скифский Геракл; *Клинггер В.* Указ. соч., с. 12.

⁴³ Christensen A. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, vol. 1. Stockholm, 1917; vol. 2. Stockholm, 1934; *Мелетинский Е. М.* О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов.— ПСФ. М., 1964.

⁴⁴ Пор. з авестійськими героями, з яких за одним (Іма) закріпилась роль першого царя, інші ж (Керсаспа) розпались на два образи: царя і багатиря (*Christensen A.* Les Kayanides. Kobenhavn, 1931, p. 99—106).

⁴⁵ Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, т. 1. М.—Л., 1949, с. 242—243; *Грантовский Э. А.* Указ. соч.

⁴⁶ Відевдат, II, 10—11.

⁴⁷ Ригведа, X, 13—14. Частиною появи світу було також створення з тіла Пуруші представників різних каст (Ригведа, X, 90, 12); Бундахіши, 31, 6—7; Денкард, VIII, 1, 9—16; *Тревер К. В.* Гопатшах — пастух — царь.— *Труды ОВГЭ*, т. 2. Л., 1940, с. 81; Старшая Эдда. Древненландские песни о богах и героях. Речи Вафтруднра, Перев. А. И. Корсуна, 21. М.—Л., 1963.

Апі⁴⁸. Жіночі образи згадуються на початку циклу народження і тим самим затверджується автохтонність скіфів, а головне, законність влади їх царів. Останній момент слід підкреслити окремо. Введення міфічного епізоду в текст історичного переказу Діодора пов'язане саме з генеалогією царів, з народженням царського предка Скіфа і його синів. Про роль жіночого напівзміїного божества у царському культі та ідеології переконливо свідчать й інші дані: свідчення Помпонія Мели («Басіліди виводять своє походження від Геркулеса і Єхидни») ⁴⁹, а також пам'ятки релігійного мистецтва.

У народженні Таргітаем трьох синів, як вважає автор, є натяк на інцест — шлюб з власною матір'ю, богинею землі Апі (с. 50—52, 58). В легенді (версія Г—І) наче немає згадки про інцест («у Таргітая народились три сини») ⁵⁰, але не згадано і про дружину Таргітая. Що це? Випадкова прогалина у відомостях Геродота чи навмисне умовчання з метою приховати «аморальність ситуації»? ⁵¹.

Оскільки Таргітай — перша людина, вірогідні два варіанти: 1) чудове народження синів без участі матері; 2) інцестуозний шлюб. У принципі інцест у середовищі богів і героїв — звичайне явище (саме як прерогатива божества). Шлюб першої людської пари у індоіранських переказах нерідко представлений як інцестуозний. Найчастіше це брат і сестра (ведичні Яма і Ямі, іранські Їм і Їмак, Машйак і Машйанак, осетинські Урізмаг і Сатана). Здійснюється він з ініціативи сестри. На вищому рівні, на рівні верховних божеств спостерігається більш давня форма інцесту — мати — син, батько — дочка ⁵². Це, наприклад, шлюб Ормузда (неба) і його дочки Спендармат (землі), в результаті якого народився Гайомард. Сім'я Гайомарда запліднило його матір-землю ⁵³.

Відсутність же дружини Таргітая здається тут цілком природною саме тому, що мова йде про генеалогічну легенду. Згадування жіночого персонажа зовсім не обов'язкове у генеалогіях суспільства з патрілінійним типом споріднення (пор. авестійські генеалогії пещдадідів і каянідів). Не виключено, що матері взагалі не було. Так, в осетинському нартському епосі, генеалогічні мотиви якого близькі до скіфських легенд, іноді спеціально підкреслюється народження героїв одним батьком. Сини «найстарішого нарта» Уархага (Вовка), що поклали початок роду нартів, близнята Ахсар і Ахсартаг народжуються з сімені батька без участі матері ⁵⁴. Поява героя із скелі, яка була запліднена батьком (хурритський Іллікуммі, нартський Сослан та народження сина Мітрою), вважається хурритокавказьким або скіфо-іранським міфологічним мотивом ⁵⁵. Сюди належить і чудесне народження героїв з тіла батька, зокрема Батрадзу, сина Хаміцу, Тешуби, сина Кумарбі, Кай Сйавахшу, сина Кай Уси ⁵⁶ тощо. Не менш характерний епізод є у космогонічних

⁴⁸ Болтенко М. Ф. Указ. соч., с. 55; Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, с. 242—243 (вказує на близьку аналогію у нартських легендах, де всі герої походять по жіночій лінії від дочок водяного царя Донбеттіра).

⁴⁹ Pomp. Mela, II, 11.

⁵⁰ Herod., IV, 5.

⁵¹ Хазанов А. М. Указ. соч., с. 75; Болтенко М. Ф. Указ. соч., с. 55; Раевский Д. С. Указ. соч., с. 50.

⁵² Christensen A. Les types., 1, s. 31—52; 110—116; 2, с. 22; Дюмезиль Г. Брат и сестра (абхазские сказания о нартах).— Известия СОНИИ, т. 27. Орджоникидзе, 1968, с. 181—187; Дюмезиль Ж. Осетинский эпос..., с. 79—80.

⁵³ Денкард III, 80, 3—4; Christensen A. Les types., 1, p. 52.

⁵⁴ Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса.— Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957, с. 69. Про архаїчність цього сюжету свідчить поєднання в ньому елементів тотемного міфу і переказу про близнят.

⁵⁵ Мелетинский Е. М. Мифы древнего мира в сравнительном освещении. М., 1971, с. 86—87.

⁵⁶ Мелетинский Е. М. Место нартских сказаний..., с. 72; Мелетинский Е. М. Мифы..., с. 86. (Тим більше можна чекати існування подібних мотивів у міфології скіфів, які знали куваду і травестизм снареїв); Яшт, XIX, 54—63.

міфах, де нащадки з'являються також у самотнього батька; у скандинавського велетня Іміра «дочка і син виникли під пахвою, нога ж з ногою шестиголового сина турсу народили»⁵⁷.

Наведені вище приклади звичайно не означають, що мотив інцесту з праматір'ю, властивий для індоіранської традиції, не був відомим у культовій практиці скіфського суспільства. Священний шлюб царя під час новорічного свята з Великою богинею (втіленням божества землі) — той же інцест. В основі цього обряду лежить дуже поширений міф календарного циклу про шлюб богині-матері та її сина (брата). Відповідно до грецької теології зв'язок Зевса-Папая і Геї-Апі також був інцестом. Ініціатива змієдів у шлюбі з Гераклом нагадує аналогічні мотиви в індоіранській традиції⁵⁸. Але водночас це взірць екзогамних відносин: підкреслюється немісцеве походження героя і чужорідність його напівзвіриної дружини. У зв'язку з царюванням Скіфа, сина Геракла, Геродот відзначає: «Це тільки і зробила мати на користь Скіфу»⁵⁹ (тобто вона передала йому атрибути влади, виконуючи наказ Геракла). Тим самим у легенді заперечується можливість інцестуозного шлюбу родоначальника скіфських царів.

Щодо повідомлень античних авторів про інцест у середовищі скіфських царів⁶⁰, то про його реальний зміст дає уявлення, можливо, історія Скіла. Після смерті батька «престол у спадщину перейшов до Скіла разом з однією з дружин покійного батька скіф'янкою на ім'я Опія»⁶¹. Отже, Опія була мачухою Скіла, а шлюб з мачухою теж розглядався як інцест. Геродот ніяк не коментує цей факт, але не виключено, що подібні шлюби скіфської знаті мали особливий сакральний характер, бо жінки вважались хранительками царської і землеробської магії⁶².

У легенді про Геракла і змієногу богиню є глибока місцева основа, тому не можна погодитися з висновками про належність її до фольклору скіфів царських, що були прийшлими племенами (с. 100—101, 134, 138). Міфологічний мотив зв'язку героя (пастуха або мисливця) з лісовою господаркою, богинею полювання, широко відображений у кавказькому фольклорі⁶³ (відома легенда про Афродіту Апатуру і Геракла⁶⁴, яку порівнюють з еллінською версією геродотової легенди)⁶⁵, має більш близькі аналогії у хетто-хурритському міфі. Богиня Інара заманює дракона та його дітей на бенкет, де герой Хупасіяс зв'язує дракона, а бог грози його вбиває⁶⁶. В цьому плані слід згадати міф про перемогу Геракла над Араксом (пор. з грецькою легендою про врятування Гераклом Гери від валетня Порфіріона⁶⁷).

Не виключено, що скіфський Геракл вважався найдавнішим паредром місцевої Великої богині, аналогічно тому, як в грецькій міфології він, втілюючи давньокритське божество, був паредром Гери, а пізніше

⁵⁷ Старшая Эдда. Речи Вафтруднра, 33.

⁵⁸ Васильков Я. В. Происхождение сюжета Кайрата-парвы.— Проблемы истории языка и культуры народов Индии, с. 144.

⁵⁹ Herod., IV, 10.

⁶⁰ Равський Д. С. Вказ. праця, с. 50—52.

⁶¹ Herod., IV, 78.

⁶² Briffault R. The Mothers. A Study of the Origins of Sentiments and Institutions, vol. 3. London — New-York, 1927, p. 44. Про політичну символіку інцесту в античному суспільстві і у фракційці див.: Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа об Эдипе.— Античность и современность. М., 1972, с. 90—103; Маразов И. Хиерогамията от Летница.— Археология, год XVIII, книга 4. София 1976, с. 1—13.

⁶³ Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, с. 96 та ін. Цікаво, що партнером лісової діви іноді постає старіший нарт Урізмаг. Див.: Вирсаладзе Е. Б. Нарский эпос и охотничьи сказания Грузии. Сказания о нартах.— Эпос народов Кавказа. М., 1969, с. 231.

⁶⁴ Strabo, XI, II, 10.

⁶⁵ Толстов С. П. Указ. соч., с. 236—237; Артамонов М. И. Указ. соч., с. 65.

⁶⁶ Мелетинский Е. М. Мифы., с. 114.

⁶⁷ Apollod., I, 6, 2.

шанувався разом з Деметрою (подібне явище можна відзначити в римській та етруській релігіях)⁶⁸.

На наш погляд, сполучення цих двох образів — героя, пов'язаного з символікою бика та змієвидної богині землі, знайшло відображення в образотворчому мистецтві IV ст. до н. е. На відомому блюді з Чортотлицького кургану⁶⁹ і на кінському налобнику з Цимбалової⁷⁰ та Товстої Могили богиня землі зображена у поєднанні з дуже стилізованим букранієм, що на налобниках розміщений над її головою, а на блюді стилізований під пальметку, з якої виростає протома богині*.

Питання про співвідношення Таргітая з персонажами іранської міфології залишається спірним. А. Крістенсен запропонував ототожнення Таргітая з Хаошьянхом Парадата, засновником міфічної пещдадідської династії стародавнього Ірану, першим царем у різних міфологічних традиціях. Цей дослідник вперше звернув увагу на соціальний зміст легенди (трактуючи її в цілому у соціально-етнічному плані), але головним аргументом він вважав співзвуччя імен сина Таргітая Арпоксая і наступника Хаошьянха — Тахма Урупі⁷¹, а також назви скифського роду паралатів і титула Хаошьянха — Парадата⁷². Це ототожнення визнане у радянській літературі⁷³. До позиції А. Крістенсена близькі С. Укандер і Ж. Дюмезіль, які вказують на трифункціональний союз Хаошьянха та його наступників — Тахма Урупі і Іма Хшаети⁷⁴ як на аналогію трьом скифським *γυνης*⁷⁵. Д. С. Раєвський слушно піддав критиці лінгвістичну аргументацію А. Крістенсена (с. 185, с. 34). Не може бути надійним аргументом для ототожнення і трифункціональність. Аналогічний союз утворюють, наприклад, Тріта і його сини Урвахшай і Керсаспа⁷⁶. Адже, власне кажучи, Таргітай не може бути достатньо вірогідно співвіднесений з якою-небудь з цих трьох функцій, що відповідають лише його синам. Хаошьянх передусім був засновником династії і уособленням функції військової касті⁷⁷.

Д. С. Раєвський слідом за М. Моле та С. П. Толстовим⁷⁸ відстоює припущення про відповідність Таргітая авестійському Траетаоні (перський Ферідун). Головна підстава для такого зближення — мотив народження у Ферідуні трьох синів, молодший з яких стає царем Ірану (с. 81 та ін.). Близькість двох героїв виявляється і в таких мотивах, як поділ світу між трьома синами, випробування та влаштування їх долі, зв'язок головного героя з биком і його перемога над чудовиськом.

Інші додаткові мотиви та сюжети, залучені для порівняння, мають більш загальний характер: епітети «троїстий», або «потрійний», чотирикутність Скифії (див. вище), епізод полювання на кабана.

⁶⁸ Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958, с. 285—289.

⁶⁹ ДГС, вып. 2. Спб., 1872, альбом, табл. 29.

⁷⁰ Артамонов М. И. Сокровища скифских курганов. Ленинград — Прага, 1966, табл. 186.

* Можливо, букраній символізує тут саме водну стихію. Уособлення водного божества у вигляді бика було звичайним для міфологічного мислення багатьох стародавніх народів.

⁷¹ Christensen A. Les types..., I, p. 133—140.

⁷² Яшт, V, 21; Christensen A. Op. cit., p. 140. Слід відзначити, що переклад цього епітету відрізняється у різних авторів: «поставлений на чолі», «перший у законі», «первозданий» та ін.

⁷³ Абаев В. И. Скифский быт и реформа Зороастра.— Archiv Orientalni. Praha, 1965, с. 39; Кузьмина Е. Е. Цилиндрическая печать..., с. 180—181.

⁷⁴ Яшт XIX, 27—33. Хаошьянх виступає тут як богатир — цар, Тахма Урупі — богатир-чарівник, Іма — власник багатств.

⁷⁵ Dumezil G. La société scythique avait-elle des classes fonctionnelles? — IJ. Paris, 1962, vol. 5, n. 3; Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология, с. 160 и сн. 22.

⁷⁶ Ясна, 9, 10.

⁷⁷ Денкард, VIII, 13, а також I, 16—18; V, 4, 2. Цит. за: Хазанов А. М. Указ. соч., с. 10, сн. 17.

⁷⁸ Molé M. Le partage du monde dans la tradition iranienne.— JA. Paris, 1952, vol. 240, fasc. N 4, p. 455—466; Толстов С. П. Древний Хорезм, с. 294—295.

Всі наведені паралелі з давньоіранської міфології між її персонажами та образами Таргітая демонструють подібність лише окремих функцій, мотивів і сюжетів, але аж ніяк міфологічного циклу в усьому обсязі, що, по суті, навряд чи можливо взагалі, особливо при такій обмеженості джерел. У цілому ж слід визнати, що для скіфської міфології більш переконливим у сюжетному плані є порівняння з циклом Траетаони — Ферідуна, ніж з комплексом Хаошьянха.

Образи Траетаони і Хаошьянха були функціонально близькими⁷⁹, тому ототожнення з тим чи іншим не має принципового значення. Обидва вони вже в ахеменідську епоху були відомі в основному як перші царі, герої-переможці чудовиськ, а Хаошьянх, крім того, мав функції першолодини (іноді його заміщує Тахма Урупі)⁸⁰.

Той факт, що Таргітая порівнюють у сюжетному плані з епічними героями Хаошьянхом і Траетаоною, свідчить про належність його саме до кола епічних персонажів. І з цим, мабуть, треба погодитися. Таргітай — це герой епосу — першопредок, на якого, можливо, перенесено певні космогонічні риси. Не виключено, що постать Таргітая-Геракла зберігає архаїчні риси, які сягають образу людини-бика⁸¹, найдавнішого в іранській міфології (авестійський Гайомард і пастух — цар Гопатшах). Про це може свідчити, насамперед, народження Таргітая біля води, а також бики, яких жене Геракл⁸².

Для типологічної характеристики важливе також зіставлення двох міфічних генеалогій — скіфської і авестійської, що відображена у Яштах і належить в основному до ахеменідських часів. Лише у найдавнішому з Яштів (Фравартін — Яшті) міфічних царів очолює Іма, в останніх — Хаошьянх⁸³. Таким чином, у цій генеалогії мотиви творення світу і походження людства фактично відсутні, мова йде про походження царів. Перша людина (Іма) витісняється місцевим героєм-богатирем*. Аналогічна картина спостерігається і в скіфській міфології: міфічна генеалогія тут теж скорочена, в ній немає першої людської пари або прообразу людини, а очолює її перший цар-герой і першолодина.

На нашу думку, у скіфській міфології відбулося також переміщення двох близьких за своїми початковими функціями персонажів — Таргітая і Колаксайа, образ якого становить значний інтерес для дослідження скіфського комплексу першолодини. Він свідчить про складну еволюцію міфологічних образів першопредків, в результаті якої між ними було розділено функції і встановлено певну ієрархію. Так, Колаксай, герой прийшлих скіфів-кочівників, став сином Таргітая⁸⁴. У співвідношеннях цих образів можна вбачати політичну тенденцію царських скіфів: всі скіфи походять від найпопулярнішого героя патріарха Таргітая, а їхні царі — від сонячного героя Колаксайа⁸⁵, обраного богами бути посередником між ними і людством.

⁷⁹ Christensen A. Les types..., 1, p. 140; Толстов С. П. Указ. соч., с. 294.

⁸⁰ Christensen A. Op. cit., p. 136—137, 143.

⁸¹ Толстов С. П. Указ. соч., с. 295.

⁸² Тревер К. В. Указ. соч., с. 71—85.

⁸³ Яшт, V, 21; IX, 3; XIII, 137; XV, 7, 9; XVII, 24; XIX, 25.

* Пізніше, в епоху реставрації найбільш архаїчних образів іранської міфології, на чолі генеалогії став Гайомард, що поєднав риси першої людини, культурного героя, а також творця. Він прабатько першої людської пари (або кількох пар). Див.: Бундахишн, 31, 6—7; Денкард, VIII, 13, 2—8; VII, 1, 9—16; Christensen A. Les types..., 1, p. 110—112.

⁸⁴ Хазанов А. М. Указ. соч., с. 87, 89.

⁸⁵ Споріднення родо-племінної аристократії та сонячних божеств пов'язується з часом епохи бронзи (Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1964, с. 18). Про сонячну природу Колаксайа див.: Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, т. 1. М., 1949, с. 229; 243; Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М., 1965, с. 34—40; Грантовский Э. А. Указ. соч., с. 19—20.

Некоторые религиозные аспекты скифской идеологии

Резюме

Статья посвящена исследованию некоторых спорных вопросов скифской религиозной идеологии. Поводом к ее написанию послужило появление монографии Д. С. Раевского «Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии», в которой впервые ставится вопрос о правомерности реконструкции скифской мифологии и религии как системы и о соотношении ее с религиозными системами иных индоиранских народов.

В статье дается развернутый анализ некоторых положений этой работы, касающихся трактовки одного из основных источников по скифской религии — легенды о происхождении скифов и ее главных персонажей. С предложенной Д. С. Раевским трактовкой скифской легенды как архаического «мифа творения» вряд ли можно согласиться. По мифологическому содержанию это скорее этиологический миф, где космогонические мотивы представлены отраженным образом. Как генеалогическое предание скифская легенда прежде всего связана с социальным строем общества, являясь его идеологическим отображением.

Вызывает возражение попытка прямого отождествления персонажей скифской и авестийской мифологии (Таргитая и Траэаоны) и трактовка Таргитая как фигуры космического значения, одного из основных божеств скифского пантеона. Наряду с другими персонажами генеалогической легенды он относится к иному, более низкому иерархическому уровню, чем верховные божества пантеона. Наиболее перспективным представляется исследование соотношения образов Таргитая и Колакся как двух типов первопредков, воплощавших различные функции царской идеологии. В образе Колакся ярче воплощены черты общеиранского типа первого человека, тогда как Таргитай, если принять его отождествление с Гераклом, олицетворяет тип воина-царя, ставшего во главе мифической генеалогии скифов в «героическую эпоху» их истории.

Существенный аспект работы — соотнесение скифской мифологической системы и социального устройства скифского общества с теорией трехфункциональной структуры индоевропейских мифов, разработанной Ж. Дюмезилем. Д. С. Раевский стремится доказать, что трехчленная схема была органически присуща скифской религиозной идеологии и составляла принадлежность не только мифических времен, но и реальной скифской действительности. Однако данные социальной терминологии и погребального обряда, привлекаемые для доказательства этого положения, представляют весьма скудный материал. В конечном же итоге выводы автора о значении трехчастных структур в идеологии и социальном строе скифского общества отличаются умеренностью, так как живучесть трехчленной схемы объясняется ее соотнесенностью с космической схемой, а в конкретно-историческом плане допускается смена трехчленной структуры двухчленной.

Н. О. ГАВРИЛЮК

Кераміка степових скіфських поховань IV—III ст. до н. е.

Одним з основних джерел для вивчення етнічного складу населення Північного Причорномор'я залишається ліпна кераміка. Дослідженню керамічних комплексів окремих пам'яток степової зони приділяється велика увага. Вперше класифікація ліпної кераміки IV—III ст. до н. е. була здійснена Т. М. Кніпович на матеріалах городища поблизу ст. Єлизаветівської¹. Нею ж досліджено кераміку місцевого виробництва з Ольвії². Класифікація ліпного посуду Кам'янського городища, проведена Б. М. Граковим, і до цього часу залишається основною для степових скіфських пам'яток IV—III ст. до н. е.³ Велике значення для вивчення цього питання мають праці І. Т. Круглікової, Є. Г. Кастанаян,

¹ Кніпович Т. Н. Опыт характеристики городища у ст. Елизаветовской по находкам экспедиции Государственной Академии истории материальной культуры в 1928 г.— ИГАИМК, 1934, вып. 104.

² Кніпович Т. Н. Кераміка местного производства из раскопа «И».— Ольвия, т. 1. К., 1940.

³ Граков Б. Н. Каменское городище на Днепре.— МИА, 1954, № 36.