

проводятся этнографические экспедиции, в результате которых накапливается ценный этнографический и фольклорный материал, все более четкими становятся идейно-теоретические взгляды историков и этнографов, значительная часть которых стоит на марксистских методологических позициях.

Д. М. Дудко

СКИФСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ПРАЗДНИК В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Легенда о происхождении скифов сохранена Геродотом (IV.5—7; 8—10) в двух версиях — «скифской» (сколотской) и «эллинской» (версии Г-I и Г-II, по терминологии Д. С. Раевского)¹. В первой из них повествуется, как Колаксай (младший из трех сыновей первочеловека Таргитая), сумев овладеть упавшими с неба пылающими золотыми дарами (плугом с ярмом, секирой и чашей), стал царем сколотов. Далее описывается религиозный праздник: «Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняют и с благоговением почитают их, принося ежегодно богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он сможет за день объехать на коне».

Историки XIX в. высказывали лишь отдельные замечания по поводу рассказа Геродота. Так, Я. Grimm привел ряд интересных параллелей из немецкого фольклора и обычного права (применение раскаленного сошника в ордалиях, мотив золотого плуга и др.)². К. Нойман в соответствии со своей теорией монгольской принадлежности скифов искал параллели в тюрко-монгольском фольклоре; местом проведения праздника он считал прародину скифов на Сырдарье³. По мнению Ф. Г. Бергмана, главный участник праздника (спящий со священным золотом) — это раб, охраняющий священные дары и подлежащий ритуальному убийству; подобное явление известно и у древних германцев⁴.

К. Рейхардт и Э. Боннель связывали золотые дары с представлением о некой «золотой стране» — прародине скифских племен (лежащей, по Э. Боннелю, у золотоносных гор)⁵. И. И. Толстой и Н. П. Кондаков указывали, что способ наделения земель, подобный описанному Геродотом, фигурирует в тюркском фольклоре и обычном праве калмыков; но Я. Grimm еще раньше привел немало германских параллелей этому обычаю⁶.

Первое специальное исследование о скифском празднике принадлежит О. Глазеру⁷. По его мнению, главный участник праздника — типичный «священный царь», охраняющий племенную святыню и умерщ-

¹ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.: Наука, 1977. С. 20—21.

² Grimm J. Deutsche Rechts Alterthümer. Göttingen, 1828. S. 88, 186, 914—915; *idem*. Geschichte der deutschen Sprache. Bd. I. Lpzg, 1853. S. 41—42.

³ Neumann K. Die Hellenen im Scythenlande. Bd. I. B., 1855. S. 269—270.

⁴ Bergmann F. G. Les Scythes les ancêtres des peuples germaniques et slaves. Halle, 1858. P. 64—65.

⁵ Bonnel E. Beiträge zur Alterthumskunde Russlands. Bd. I. SPb., 1882. S. 175.

⁶ Толстой И. И., Кондаков Н. П. Русские древности в памятниках искусства. Вып. II. СПб., 1889. С. 30—31.

⁷ Glaser O. Skythenkönige als Wächter beim heiligen Golde//Archiv für Religionswissenschaft. 1937. Bd. 37.

вляемый после иссякания его магической силы, обеспечивающей благополучие племени.

В 1936 г. советский литературовед М. С. Альтман подверг содержательному анализу рассказ Л. Н. Толстого «Много ли человеку земли нужно»⁸. Герой рассказа, жадный мужик, соблазнившись обещаниями башкир продать ему столько земли, сколько он сам обойдет за день, надорвался и упал замертво, едва успев обежать «свою» землю. Как показал исследователь, этот сюжет навеян рассказом Геродота и, вероятно, какими-то сходными славянскими или башкирскими преданиями. Два таких предания (их герой гибнет, «отмерив» себе землю подобным образом) М. С. Альтман обнаружил в украинском фольклоре. При этом в рассказе Л. Н. Толстого еще ярче, чем в повествовании Геродота, выступает мифологическая основа сюжета: обход героем своих «владений» и его смерть сопоставляются с дневным путем солнца и закатом. Выводы М. С. Альтмана имеют важное значение не только для литературоведения, но и для изучения скифской мифологии.

Ж. Дюмезиль, еще в 1930 г. раскрывший значение золотых даров как символа трехсословного деления общества, в работе 1941 г. подчеркивал связь скифского праздника с царской идеологией; он видит в главном участнике праздника либо царя — хранителя священного золота, либо ритуального «царя» (или настоящего), приносимого в жертву для отращения несчастий от племени на весь год⁹.

Из советских археологов первым занялся этой темой М. И. Артамонов¹⁰, решительно связавший данный эпизод у Геродота с земледельческими племенами лесостепной Скифии. Главного участника праздника он также считал «священным царем», а смысл ритуального сна «царя» видел в магическом оплодотворении земли. Примечательно, что к мысли о главном участнике праздника как о «священном царе» О. Глазер, Ж. Дюмезиль и М. И. Артамонов пришли, видимо, независимо друг от друга.

В 1975 г. трактовку М. И. Артамонова развил в своей диссертации В. П. Андриенко¹¹. Он сопоставил описание скифского праздника с изображениями на плите из Бахчи-Эли (кеми-обинская культура); здесь представлен тот же набор предметов, что и в скифском ритуале (плуг с упряжкой, топоры, углубления-чаши), а также человеческие фигуры: пахаря и мертвеца (вниз головой). Это позволило исследователю видеть в главном участнике праздника священного царя-пахаря, который ритуальной пахотой и браком с землей сообщает ей плодородие, а затем умирает (гибнет), подобно умирающим и воскресающим земледельческим божествам. С земледельческой (праславянской) средой связывает скифский праздник и А. П. Знойко, приурочивающий его к моменту зимнего солнцеворота, когда созвездие Ориона (у славян «Плуг») принимает горизонтальное положение, как бы «падает»; тогда же у восточных славян справляют обряды с плугом¹².

В 1980 г. Л. А. Чибиров представил сводку скифо-осетинских параллелей в области аграрного культа и мифологии¹³, в частности, следующие: обычай ложиться обнаженным наземь при первой пахоте; проведение первой борозды особым человеком, ежегодно заново избираемым; ритуальный сон в святилище; праздник *цыппурс* (рождество); мифы о происхождении сохи (принесенной с неба божеством Уастырджи и спрятанной им у святилища Дигори изад, либо полученной героем

⁸ Альтман М. С. Сказка о земле // Звезда. 1936. № 7.

⁹ Dumézil G. La préhistoire indo-iranienne des castes // J. asiatique. 1930. V. 216; *idem*. Jupiter, Mars, Quirinus. P., 1941. P. 220—224.

¹⁰ Артамонов М. И. О землевладении и земледельческом празднике у скифов // Уч. зап. ЛГУ. Сер. ист. наук. 1948. № 95. Вып. 15.

¹¹ Андриенко В. П. Земледельческие культы племен Лесостепной Скифии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Харьков, 1975. С. 29—30.

¹² Знойко О. П. Мифологія астрального культу на Русі // Людина і світ. 1980. № 5. С. 31—32.

¹³ Чибиров Л. А. О некоторых скифо-осетинских параллелях из области аграрной религии // Изв. Юго-Осет. НИИ. 1980. Вып. 25.

Сосруко на небе у бога-кузнеца Курдалагона). Некоторые из этих параллелей, на наш взгляд, не вполне удачны. Первый из упомянутых обычаев (имитирующий «священный брак» с землей) известен также аборигенам Кавказа (грузинам, аварцам)¹⁴ и мог быть заимствован у них, а цыпурс ничего общего со скифским праздником не имеет. Но в целом наблюдения исследователя весьма ценны. Следует заметить, что осетинский аграрный культ сопоставляется им преимущественно с культом, бытовавшим у оседлых лесостепных скифов.

С традицией земледельческой интерпретации скифского праздника весьма резко порвал Д. С. Раевский¹⁵, связывая его (вслед за А. М. Хазановым¹⁶ и О. Глазером) с кочевыми скифами и считая культ золотого плуга пережитком бронзового века (когда срубные племена — предки скифов — еще были оседлыми земледельцами). Основное содержание праздника Д. С. Раевский видит не в аграрной магии, а в освящении царской власти. Главный участник праздника изображает первоцаря Колаксия, а его сон со священным золотом символизирует получение этих даров (пылающих, согласно мифу) и одновременно брак с воплощенной в них богиней огня Табити. По мнению исследователя, это событие отражено в сценах предстояния скифа богине (с зеркалом или алтарем огня) на золотых бляшках и особенно на диадеме из Сахновки. Богиня с зеркалом изображена отдельно лишь на перстне Скила, но в данном случае перстень символизирует брак с богиней его владельца — царя.

Убиение «царя» символизирует гибель Колаксия от руки братьев (этот миф Д. С. Раевский восстанавливает на основании данных Валерия Флакка и некоторых памятников скифской торевтики). Исследователь пытается даже установить календарный срок скифского праздника. Поскольку Колаксий — солярный герой, то, вероятно, его рождение отмечалось в день зимнего солнцеворота, смерть — в день осеннего равноденствия, а венчание на царство (через брак с Табити и обретение золотых даров) — в день весеннего равноденствия.

Праздник, таким образом, — момент наивысшего могущества Колаксия и его земного воплощения — скифского царя (в ритуале его заменяет главный участник праздника). Обезд ритуальным царем символически выделенного ему участка земли соответствует ритуальному объезду царем своего царства (известному, например, у индийцев).

Место проведения праздника Д. С. Раевский (вслед за Б. Н. Граковым)¹⁷ локализует в Экзампее — сакральном центре Скифии.

К выводам, удивительно сходным с выводами Д. С. Раевского, независимо пришел болгарский археолог И. Маразов¹⁸. Основываясь преимущественно на древнегреческом материале, он интерпретирует скифский праздник как инвестицию царя через символический брак с богиней земли и огня, имитирующий брак Колаксия и Табити. Следует заметить, что для скифов-иранцев основное значение все же имеют иранские параллели.

Интерпретация Д. С. Раевского в советской науке была принята далеко не единодушно. Л. А. Лелеков, положительно оценивая выводы исследователя, видит в сколотском празднике также отражение мифологии о браке первоцаря (первопредка) с землей и неба-отца с землей-матерью¹⁹. В. Я. Петрухин²⁰ полагает, что трактовки Д. С. Раевского и М. И. Артамонова не противоречат друг другу: царь приобща-

¹⁴ Там же. С. 45.

¹⁵ Раевский Д. С. Указ. раб. С. 110—118.

¹⁶ Хазанов А. М. Социальная история скифов. М.: Наука, 1975. С. 42—47.

¹⁷ Граков Б. Н. Легенда о царе Арианте//История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968. С. 102, 112.

¹⁸ Маразов И. За семантиката на женския образ в скитското изкуство//Проблеми на изкуството (София). 1976. № 4. С. 48—51.

¹⁹ Лелеков Л. А. (Рец.) Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977//Народы Азии и Африки. 1978. № 1.

²⁰ Петрухин В. Я. (Рец.) Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977//Древнейшие государства на территории СССР. 1980. М.: Наука, 1981. С. 233.

ется не только к небесному солярно-огненному началу, но и к хтоническим силам. По мнению В. Я. Петрухина, венчание Колаксия приходилось на летнее солнцестояние, а предшествовала ему воинская инициация героя, приуроченная к весеннему равноденствию. А. М. Хазанов и А. И. Шкурко считают вывод Д. С. Раевского произвольным, поскольку Геродот о браке Колаксия не упоминает; собранные же исследователем данные о роли зеркала в индоиранской свадебной обрядности относятся к обычному, а не к царскому браку, а праздник, возможно, и не связан с мифом (хотя ранее А. М. Хазанов считал скифский праздник его воспроизведением²¹). Ю. Г. Виноградов, указывая, что зеркало может символизировать не только брак, но и плодородие, также скептически оценивает вывод Д. С. Раевского о браке Колаксия²².

Б. А. Рыбаков²³, согласившись со многими выводами Д. С. Раевского (в частности, о семантике сахновской диадемы), резко разошелся с ним по вопросу об этнической принадлежности скифского праздника и всей версии Г-И. По мнению Б. А. Рыбакова, сколоты, потомки Таргитая, — не степные скифы, а иранизированные праславяне правобережной и вороклинской лесостепи. Особенно важное значение придает Б. А. Рыбаков культу плуга, который, по его мнению, не мог почитаться кочевниками. Поиск славянских аналогов сколотскому мифу привел исследователя к отождествлению Таргитая и Колаксия со Сварогом (Кузьмой-Демьяном украинских легенд) и Дажьбогом, а также к сопоставлению мифа о Колаксии с восточнославянской сказкой о трех царствах (где младший из трех братьев, пройдя испытания, овладевает золотым царством).

С. С. Бессонова²⁴, в целом разделяя взгляды Д. С. Раевского, пытается сочетать их с выводами сторонников аграрно-магического истолкования праздника. По ее мнению, в скифском празднике выступают как скотоводческие элементы (способ наделения «царя» землей), так и земледельческие (брак «царя» с землей, культ плуга). Ритуальный сон «царя» исследовательница сопоставляет с ритуалом южно-иранских весенних аграрных праздников Сакеи и Минач-Ахиб: для их главных участников сон оказывается прелюдией к смерти. Тезис Д. С. Раевского о браке Колаксия с Табити С. С. Бессонова считает недостаточно обоснованным. Таким образом, налицо серьезные расхождения между исследователями по поводу как этнической принадлежности, так и семантики скифского (сколотского) праздника. В советской историографии этой темы наметились два направления. Одно (М. И. Артамонов, В. П. Андриенко, Б. А. Рыбаков, А. П. Знойко, Л. А. Чибиров) связывает этот праздник с земледельческим населением Скифии и видит его сущность в аграрной магии. Другое (А. М. Хазанов, Д. С. Раевский, С. С. Бессонова) связывает праздник с кочевыми, царскими скифами и усматривает его значение в освящении царской власти и сословного деления скифского общества. Определенные попытки синтезировать эти два направления делают Л. А. Лелеков, В. Я. Петрухин, С. С. Бессонова, а из зарубежных исследователей — И. Маразов.

В данный момент наиболее резко противостоят друг другу концепции Б. А. Рыбакова и Д. С. Раевского. Согласно первой, сколотский праздник — земледельческий и славянский (при наличии иранского влияния); согласно второй — чисто иранский, кочевнический, освящающий царскую власть.

²¹ Хазанов А. М., Шкурко А. И. (Рец.). Раевский Д. С. Очерки идеологии скифосакских племен. М., 1977//Сов. археология (далее — СА). 1979. № 3. С. 316—317. Ср.: Хазанов А. М. Указ. раб. С. 47.

²² Виноградов Ю. Г. Перстень царя Скила//СА. 1980. № 3.

²³ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М.: Наука, 1979. С. 210—238; *его же*. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. С. 536—596.

²⁴ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев: Наук. думка, 1983. С. 67—70.

Действительно ли, однако, эти концепции настолько непримиримы, что принятие одной из них означает полное отрицание научной ценности другой?

Вопрос об этнической природе скототского мифа (версии Г-1) и самих скототов крайне сложен и требует самостоятельного исследования. Отождествление скототов со скифами-пахарями (скорее всего праславянами) весьма вероятно, но не бесспорно, учитывая запутанность географических сведений Плиния, локализирующего скототское племя авхетов (авхатов) у истоков Гипаниса (Nat. Hist. IV, 88). Ономастика же этого мифа (не исключая и сам этноним «скототы») — чисто иранская²⁵. Следовательно, бесспорно лишь то, что скототы — народ ираноязычный либо иранизированный (славянский или, например, фракийский). Поэтому нам представляется наиболее целесообразным выделить в рамках данной работы иранские и неиранские элементы в скототском празднике, не ставя исследование в зависимость от той или иной гипотезы об этносе скототов, а сам термин «скототы» употреблять только в значении «носители версии Г-1».

Б. А. Рыбаков в соответствии со своей концепцией придает большое значение почитанию плуга у скототов. Д. С. Раевский, однако, считает, что культ плуга мог пережиточно сохраняться и у кочевников, ссылаясь на Курция Руфа (VII, 8, 17) и Ферекида Лерийского²⁶. Первый упоминает плуг среди почитаемых саками священных даров; у второго плуг (символизирующий владение землей) фигурирует среди даров, поднесенных скифами Дарию. Однако у Курция Руфа речь идет о среднем течении Сырдарьи, где имелось и оседлое сакское население (в Ташкентском оазисе), а в скифо-персидской войне участвовали, судя по всему, и скифы-пахари²⁷. Заметим, что у Геродота в перечне даров скифов Дарию плуг отсутствует. Это естественно, поскольку рассказ Геродота о скифо-персидской войне явно основывается на эпосе кочевых скифов: в нем прославляется кочевой быт, сделавший скифов неуязвимыми для армии Дария. Логично предположить, что Ферекид сохранил вариант скифского эпоса, принадлежавший скифам-пахарям, алазонам или каллипидам. Таким образом, если теоретически Д. С. Раевский прав (учитывая консерватизм религиозной надстройки по отношению к экономическому базису), то конкретных данных о культе плуга, бесспорно относящихся лишь к ираноязычным кочевникам, нет. Стоит заметить, что исследованные Д. С. Раевским сцены на скифских ритуальных сосудах отражают версию Г-11, называемую эллинской, но в основе своей скифскую степную, а не Г-1; культ плуга у степных скифов археологически не засвидетельствован, в лесостепи же его следы открыты на Бельском городище²⁸. Но с другой стороны, в ритуальной символике царских скифов плуг как символ подвластного им оседлого и полuosедлого населения Скифии мог иметь место; ведь без тесных экономических связей с земледельческим населением кочевой уклад вообще невозможен.

Сам по себе культ плуга, однако, не говорит об этносе его носителей. Более показателен в этом отношении довольно редкий мотив золотого плуга. Помимо версии Г-1 и восточнославянской традиции (кузьмодемьянские легенды, былина о Микеле Селяниновиче и гуцульская легенда о царе Соломоне) он встречается во французском эпосе о Карле

²⁵ См.: Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М.: Наука, 1985. С. 215—216.

²⁶ Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе//Вестн. древней истории. 1947. № 1. С. 316.

²⁷ Археология СССР. Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. М.: Наука, 1985. С. 198—199; 203; Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. С. 175. В представлении Курция Руфа Сырдарья совпадала с Танаисом, а страна савов — с европейской Скифией (см.: Куклина И. В. Этногеография Скифии по античным источникам. Л.: Наука, 1985. С. 158), поэтому его сведения могут отчасти относиться к причерноморским скифам (кочевым или оседлым).

²⁸ Шрамко Б. А. Новые находки в городе Гелоне//Археологические открытия 1981 года. М.: Наука, 1983.

Великом, где таким плугом пашет «константинопольский король» Гуго²⁹. В последнем случае «константинопольский» может означать «православный», «русский»: средневековые хронисты иногда называли «Грецией» Киевскую Русь. У германцев золотой плуг фигурирует в сказании о Генрихе Вельфе (см. ниже), у балтов — в латышских песнях о «сыновьях бога»³⁰. К финноязычным народам мотив золотого плуга (Калевала, руна 10), видимо, попал от северных индоевропейцев вместе с производящим хозяйством.

Указанный мотив, таким образом, роднит скифов со средневропейскими народами. Это заставляет вспомнить исследования В. И. Абаева, показавшего, что почти вся земледельческая терминология осетин имеет средневропейское происхождение. Л. А. Чибиров полагает, что предки осетин заимствовали через скифов от средневропейских народов не только земледельческую терминологию, но и соответствующие верования и культы. Но какие скифы имеются в виду? Иранизированные балто-славянские племена лесостепи? С их потомками сарматы активно взаимодействовали в эпоху черняховской культуры. Или позднее, оседлые скифы Нижнего Днестра и Крыма³¹?

Следует отметить сходство осетинского мифа о небесной сохе не только со скототской, но и со славянской традицией. Так, осетинский солярный герой Сосруко получает рало от небесного кузнеца Курдалагона; у восточных славян первый плуг кует Кузьма-Демьян (заменивший небесного кузнеца Сварога). Наконец, в самом имени Курдалагона В. И. Абаев находит славянский компонент³². Все сказанное позволяет думать, что мотив золотого плуга, выкованного небесным кузнецом, в скототском и осетинском мифах — не иранского, а средневропейского (возможно, славянского) происхождения.

Б. А. Рыбаков считает восточнославянскую сказку о трех царствах (тип АТ 301)³³ трансформацией скототского мифа. В сказке три брата, младший из которых носит имя, указывающее на его солярную природу (Световик, Зоревик и др.), едут освобождать свою мать или царевен, похищенных Змеем (Вихрем, Вороном). Младший брат, спустившись в подземное царство, побеждает Змея и освобождает трех царевен, владеющих золотым, серебряным и медным царствами; каждая из них обладает способностью прятать свое царство в яйцо из соответствующего металла. Брошенный братьями в подземном царстве, герой возвращается на землю с помощью чудесной птицы и женится на царевне золотого царства, а его братья — на двух других царевнах. Иногда подземное царство заменяется чудесной горой (т. е. верхним миром)³⁴.

Отличия этого сюжета от версии Г-І бросаются в глаза. Вместо золотых даров — золотое яйцо-царство, и добывает его герой совершенно иным путем. Испытание же трех братьев, в котором побеждает младший — сюжет универсальный. Сходство, однако, имеется в главном — основной семантике мифа, которая состоит в обретении героем царской власти, олицетворяемой чудесными золотыми дарами. В скототском ритуале герой приобщается одновременно к небесным и хтоническим силам для обретения власти; в славянской сказке — добывает яйцо-царство в верхнем или нижнем мире. Таким образом, че-

²⁹ *Giniys V.* Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі//Етнографічний вісник. 1929. Кн. 8; Петров В. Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі//Там же. 1930. Кн. 9; Яворский Ю. А. Памятники галицко-русской народной словесности. Вып. 1. Киев, 1915. С. 5—6; *Grimm J.* Geschichte... S. 42.

³⁰ *Grimm J.* Deutsche Rechts Alterthümer. S. 88; *Word D.* The Divine Twins. Berkeley; Los Angeles, 1968. P. 20.

³¹ Согласно Б. А. Рыбакову, в состав этих скифов могла вливаться часть лесостепного населения (*Рыбаков Б. А.* Киевская Русь и русские княжества XII—XIII вв. М.: Наука, 1982. С. 30).

³² *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада. М.: Наука, 1965. С. 23, 28.

³³ См. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979. С. 106.

³⁴ *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. С. 578—591.

рез приобщение к мифологической мировой вертикали (соединяющей небесный, земной и подземный миры) в средний (земной) мир приносятся символы «правильного» социального порядка — царской власти и сословно-племенного деления скилотского общества. В отношении же формы чудесных даров своего рода связующим звеном между рассказом Геродота и русской сказкой может послужить немецкая легенда о падении с неба пылающего яйца³⁵. В сущности исследуемая легенда восходит к архаическим мифам о добывании героем культурных благ у «хозяев» потустороннего мира. В изложении Геродота, однако, этот момент почти не прослеживается. Неясно даже, кто посылает трем братьям золотые дары с неба; Таргитай у Геродота практически бездействует (подобно этому роль скифского «Геракла» в испытании братьев в изображениях на скифских сосудах оказывается более активной, чем в версии Г-II)³⁶. По мнению Б. А. Рыбакова³⁷, Таргитай выступает в славянской сказке в образе старого богатыря Тарха Тараховича, помогающего герою. Богатырь живет во дворце на «сиянской» горе, т. е. на Сионе — мировой горе средневековой космографии. Это заставляет вспомнить индоиранский миф о мировой горе — резиденции властителя мира (небесного бога или царя)³⁸. Но «сиянская» гора, согласно сказке, находится в подземном мире. Таким образом, Тарх Тарахович выполняет функцию «соединения» верхнего и нижнего миров (как Таргитай в скилотском мифе), одновременно приобретая черты бога неба (верхнего мира).

Исследование украинских кузью-демянских легенд показало, что создателем золотого плуга и (подобно Таргитаю) первочеловеком в славянской мифологии являлся Сварог, бывший также богом неба³⁹. В литовской мифологии ему близок Телявель — бог-кузнец, выковавший солнце и луну. Фигура, весьма сходная со Сварогом, есть и у южных иранцев. Это Хушенг (авест. Хаошьянха) — родоначальник царей Пишдадидов (авест. Парадата, скиф. паралаты), создатель земледелия и кузнечного дела⁴⁰.

Гипотеза Д. С. Раевского о браке Колаксия с богиней — воплощением золотых даров — находит убедительное подтверждение в восточнославянской сказке. Здесь овладение золотым царством неразрывно связано с женитьбой на его царевне. То же относится к серебряному и медному царствам. Как и у Геродота, старшие братья фактически становятся царями, но второстепенных царств; Б. А. Рыбаков соотносит эти царства с главными племенами правобережной лесостепи, а Д. С. Раевский — с тремя сословиями и тремя сферами мироздания⁴¹. Оба подхода представляются вполне правомерными. Авхеты у Плиния — конкретное племя, а не сословие. Но это не исключает того, что скилоты соотносили свое племенное деление с трехсословной схемой (подобное явление известно в Индии, где целые племена причислялись к той или иной варне)⁴².

Б. А. Рыбаков резко отвергает сословно-кастовую интерпретацию золотых даров на том основании, что все золото достается Колаксия⁴³. Однако в славянской сказке свой дар получает каждый из братьев. Интересная параллель наблюдается в индийском обряде *ашвамедхи*, освящавшем царскую власть. В нем участвовали три жены царя, каждая из которых олицетворяла одну из трех главных варн и действовала

³⁵ Grimm J. Geschichte... S. 41.

³⁶ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 30—39.

³⁷ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 591.

³⁸ Brentjes B. Die Stadt des Yima. Lpzg, 1981. S. 32—39.

³⁹ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. С. 231—232.

⁴⁰ Фирдоуси. Шах-наме/Пер. Ц. Б. Бану. Кн. I. М.: Изд-во АН СССР, 1957. С. 28.

⁴¹ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. С. 218; его же. Язычество древних славян. С. 567; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 62—72.

⁴² Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий. М.: Наука, 1978. С. 58—71.

⁴³ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. С. 210—212.

иглой из определенного металла (золота, серебра или меди)⁴⁴. Это позволяет предположить, что «металлические» царства с их царевнами — также символы сословий.

В то же время представление о браке царя с воплощением священного огня может быть прослежено и у южноиранских народов⁴⁵. В «Книге деяний Арташира Папакана» Папак (дед Арташира I) отдает дочь за Сасана (родоначальника Сасанидов), увидев во сне, что в дом к Сасану явились три священных огня (символизирующих три сословия); фарн парфянского царя Артабана приходит к Арташиру после похищения последним жены и сокровищ Артабана. Согласно Бируни, шах Пероз молился огню, окружив его руками, как бы обнимая. Еще более важны параллели (осетинская и древнеиндийская), приведенные Ж. Дюмезилем: брак Сосруко с дочерью Солнца Ацырухс и брак царя Самвараньи с Тапати — дочерью солнечного бога Савитара⁴⁶.

Эти данные позволяют считать представления о браке царя с воплощением священного огня-золота спецификой индоиранской (а не славянской) мифологии. Можно согласиться с тем, что наделение «царя» участком земли, объезжаемым им за день, — чисто символический акт. Интересную параллель (только ли типологическую?) дает немецкая легенда о герцоге Генрихе Вельфе⁴⁷. Герцог получает от императора столько земли, сколько сможет (за определенное время) вспахать золотым плугом или объехать на золотой колеснице. Объезд (или вспашка) царем своего царства, таким образом, уподобляется 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 иранским племенам уже в общеиранскую эпоху (II тыс. до н. э.). Но мотив небесного кузнеца, выковавшего золотой плуг, очевидно, был заимствован только северными иранцами.

Местом проведения сколотского праздника Д. С. Раевский (вслед за Б. Н. Граковым) считает Экзампей, Б. А. Рыбаков — одно из скифских городищ Поросья⁴⁸. Экзампей, расположенный на самой границе лесостепи и степи, вполне мог быть культовым центром как всей Скифии (кочевой и оседлой), так и лесостепных скифов-пахарей.

К какому моменту года можно с наибольшей вероятностью приурочить сколотский праздник? Земледельческие элементы в нем настолько явственны (культ плуга, магическое оплодотворение земли «царем»), что при определении срока праздника их необходимо учитывать, даже если считать эти элементы пережитком земледельческой обрядности у кочевников. У земледельцев же ритуальная пахота и другие обряды с плугом обычно приурочиваются к началу весны; у восточных славян такие обряды входят в святочный цикл.

Если же исходить из иранских аналогий, то ближайшей параллелью сколотскому празднику является *ноуруз* — главный праздник древнего Ирана, связанный с освящением царской власти. Приходился он опять-таки на начало весны (весеннее равноденствие). Наконец, каким бы символическим не было наделение «царя» землей, оно свидетельствует о связи сколотского праздника с ежегодным распределением земли, которое у земледельцев имеет место перед началом полевых работ, ранней весной⁴⁹.

⁴⁴ Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от «asva» (конь) // Проблемы истории языка и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974. С. 95—96.

⁴⁵ Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965. S. 311, 316.

⁴⁶ Dumézil G. Romans de Scythie et d'alentour. P., 1978. P. 126—144.

⁴⁷ Grimm J. Deutsche Rechts Alterthümer. S. 88.

⁴⁸ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 113—114; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 568.

⁴⁹ Артамонов М. И. Указ. раб. С. 7.

Уточнить срок сколотского праздника (и вообще ритуально-мифологическую «биографию» Дажьбога и Колакся) позволяют некоторые данные о славянской календарной обрядности, связанной с солярными праздниками — Масленицей и Купалой. Еще А. С. Фаминцын сделал важный вывод (ныне поддержанный и развитый Б. А. Рыбаковым)⁵⁰ о том, что в купальском цикле и в западнославянском обряде «выноса смерти» (у восточных славян ему соответствует Масленица) фигурирует один и тот же персонаж — Морана (Марья) — богиня весны и смерти. В день летнего солнцеворота инсценировалось ее похищение и уход в подземный мир, а в начале весны — возвращение на землю. В то же время в купальских песнях у Марьи (Мораны) имеется парный персонаж — Иван (Ян, Ясь) — ее брат и супруг. Н. Квашнин-Самарин отождествлял этот персонаж (имеющего солярные черты) с Дажьбогом⁵¹. В весенних обрядах у Мораны (Масленицы) также имеется паредра — Маржак, Масленик⁵². Логично предположить, что Дажьбог в день летнего солнцеворота уходил вслед за Мораной в нижний мир, а в начале весны возвращался вместе с ней на землю.

Это предположение может быть подкреплено анализом русской сказки о Кашее и Марье Моревне (тип АТ 302). В ней Иван-царевич, преследуя Кашея, похитившего его жену Марью Моревну, побеждает Кашея в его царстве и возвращается вместе с Марьей. Имена главных персонажей сказки и купальских обрядов совпадают, а царство Кашея олицетворяет подземный мир (в польской сказке Кашей — *król podziemny*)⁵³. Структура сюжетов этой сказки и сказки о трех царствах очень близка: герой, наделенный солярными чертами⁵⁴, спускается в нижний мир, побеждает его хозяина и возвращается на землю с женой — бывшей пленницей подземного «хозяина».

Таким образом, все указывает на то, что возвращение солярного героя из подземного мира с женой и золотыми дарами праздновалось именно в начале весны. Неясно лишь, совпадала ли дата праздника точно с весенним равноденствием (в Польше обряд с Мораной совершался 7 марта⁵⁵). Что же касается попытки А. П. Знойко приурочить сколотский праздник к зимнему солнцестоянию, то не исключено, что обряд с плугом был перенесен с начала весны на начало январского нового года (в Иране началом года считался ноуруз).

Как показали недавние исследования Т. Я. Елизаренковой и В. Н. Топорова⁵⁶, в основе сказок типа 301 и сказаний Ригведы и Авесты о Трите лежит общиндоевропейский миф. Его герой, брошенный двумя старшими братьями в нижнем мире, добывает там источник бессмертия (живую воду, напиток сому/хаому) и возвращается на землю с помощью божества, связанного с мировым деревом. Нетрудно заметить, что реконструируемый миф отличается от индоевропейского (и индоиранского) в одном важном отношении: главной добычей героя является царская власть, а не живая вода. Ранее В. Н. Топоров полагал, что в основе сказки о трех царствах лежит архаический миф о добывании культурным героем из нижнего мира (первозданных вод) мирового яйца — за-

⁵⁰ Фаминцын А. С. Богиня весны и смерти в песнях и обрядах славян. Ч. I—II// Вестн. Европы. 1895. № 6, 7; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. С. 317—349.

⁵¹ Квашнин-Самарин Н. Очерк славянской мифологии//Беседа. 1872. № 4. С. 248—254; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974. С. 224—232.

⁵² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1977. С. 229; Шереметева М. Е. Масленица в Калужском крае// Сов. этнография. 1936. № 2. С. 106.

⁵³ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. II. М., 1868. С. 594—595.

⁵⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. С. 593.

⁵⁵ Фаминцын А. С. Указ. раб. Ч. II. С. 139.

⁵⁶ Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. Трита в колоде: ведийский вариант архаической схемы//Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973; Топоров В. Н. Трита//Мифы народов мира. Т. II. М.: Сов. энциклопедия, 1982.

родыша организованного мира⁵⁷. Это кажется вполне правдоподобным, но для создателей реконструируемого мифа данный сюжет давно ушел в прошлое: мир в сказке уже создан, и из подземного (или небесного) царства добываются символы социального устройства (царской власти и сословно-племенного деления), а не мировое яйцо. И только имена трех братьев, приведенные Геродотом, сохраняют еще связь с элементами мироздания (Колаксай, Липоксай и Арпоксай: Солнце-, Гора- и Глубина-царь, т. е. верхний, средний и нижний миры). «Богоданное» социальное устройство приравнивалось к устройению вселенной, а трехсословное деление общества — к трехъярусному устройству мироздания.

Таким образом, исследования советских историков и археологов, посвященные скифскому празднику, не столько противоречат, сколько дополняют друг друга, раскрывая разные аспекты проблемы. Если в работах М. И. Артамонова, В. П. Андриенко, Б. А. Рыбакова, Л. А. Чибилова выявляется земледельческая семантика праздника, то Д. С. Раевский показывает роль этого праздника в освящении социального устройства скифского общества. И иранские параллели Д. С. Раевского, и славянские Б. А. Рыбакова в данном случае оправданы. Если земледельческие аспекты скотского праздника и связанных с ним мифов находят себе широкие общеземледельческие и общиндоевропейские (а также специфические средневропейские) параллели, то другие его аспекты, связанные с освящением царской власти и сословного деления общества, лучше всего объясняются на основе иранской (и индоиранской) традиции. Сопоставление сведений Геродота со сказкой о трех царствах позволяет проследить, как архаический миф о похищении солярным героем культурных благ из нижнего мира сменялся мифом о получении их из верхнего мира от вознесшегося на небо Таргитая (Сварога). Образ последнего, вероятно, сложился в результате слияния двух персонажей: иранского Таргитая (первоцаря, первопредка и культурного героя типа Хушенга) и средневропейского небесного кузнеца (славянский Сварог, балтский Телявель).

Древний аграрный праздник наполнился в скифскую эпоху новым содержанием, связав царскую власть и сословное деление общества. Сходство условий социально-экономического развития племен Северного Причерноморья (оседлых и кочевых, иранских и неиранских) способствовало этому, так же как взаимовлиянию идеологических представлений иранского и неиранского населения Скифии. Имело ли здесь местное влияние ираноязычных степных скифов на их лесостепных соседей (в том числе славян); или также влияние последних на ираноязычное население степи (возможно, еще в доскифскую эпоху)? Ответ на этот вопрос зависит от более глубокого исследования проблемы скотов. Так или иначе, пережитки представлений, связанных со скотским праздником, отразились в фольклоре восточных славян и осетин.

⁵⁷ *Топоров В. Н.* К реконструкции мифа о мировом яйце // *Труды по знаковым системам*. III. 1967.