

Т. Н. Высотская

## КУЛЬТЫ И ОБРЯДЫ ПОЗДНИХ СКИФОВ

**О** СКИФСКОМ пантеоне, существовавшем в V в. до н. э., нам сообщает Геродот. Как известно, он называет Зевса-Папая, Гестию-Табити, Гею-Апи, Аполлона-Гойтосира, Афродиту-Аргимпасу, Посейдона-Фагимасада (IV, 59). В этногенической легенде Геродот говорит о Геракле-Таргитае (IV, 8—10). Он сообщает также, что делать статуи богов, жертвенники, храмы у скифов не принято. Только Арею сооружают они жертвенники.

С. А. Жебелев, анализируя текст Геродота, пришел к выводу, что у скифов были свои, отличные от греческих, религиозные представления, основанные на обожествлении различных предметов домашнего очага, земли, стрелы, меча, коня<sup>1</sup>. Он предостерегал от прямого сопоставления скифских божеств с греческими, считая, что скифы могли испытать на себе лишь влияние греков, хотя трудно сказать, в какой мере (там же, стр. 36, 37). Ему возражал М. И. Артамонов, утверждая, что общие у всех народов истоки религии приводили в общем и целом к сходным формам религиозных верований и культов<sup>2</sup>. Как бы продолжая мысль С. А. Жебелева, Б. Н. Граков в последней своей работе писал, что отождествление Геродотом пантеона скифских божеств с греческими не может быть произвольным<sup>3</sup>.

Однако в данной статье нас будет интересовать не время Геродота, а поздний период истории скифов. Рассмотрим же, какие археологические памятники этого времени, в частности на Неаполе, свидетельствуют о скифских божествах, существовавших культах и отправляемых обрядах. Рассматриваемый отрезок времени достаточно велик — около 700 лет. За эти столетия в культуре скифов и их общественном сознании происходят значительные изменения. Пока мы еще не можем отчетливо представить все аспекты идеологии скифов и проследить их изменения, однако несомненно, что наиболее консервативной ее частью была религия. И многие обряды и культы, отправляемые во времена Геродота, как увидим ниже, продолжали жить и в более поздний период.

Эллинизация Неаполя началась одновременно со становлением города, укреплением торговых и политических контактов с античными центрами Северного Причерноморья. В III и особенно во II в. до н. э.

<sup>1</sup> С. А. Жебелев, Геродот и скифские божества, «Северное Причерноморье», М.—Л., 1953, стр. 28 сл.

<sup>2</sup> М. И. Артамонов, Антропоморфные божества в религии скифов, «Археологический сборник Гос. Эрмитажа», 2, Л., 1961, стр. 58.

<sup>3</sup> Б. Н. Граков, Скифы, М., 1971, стр. 84.



Рис. 1. Терракотовая головка Деметры

же изображение Деметры на монетах Скилура, чеканенных в Ольвии<sup>5</sup>. Возможно, в позднескифский период культ богини Геи-Апи и Деметры сливается воедино и становится общим культом земли и плодородия.

Зевс-Папай, родоначальник скифов, часто встречается на памятниках скифского искусства IV—III вв. до н. э.<sup>6</sup> Он вряд ли утратил свое значение во II в. до н. э., и статуя его поэтому также была вполне уместна на Неаполе.

Посидей поставил статую с посвящением Ахиллу, владыке Левки, разгромившему пиратствующих сатархеев. Родосец Посидей вполне возможно был навархом в Ольвии и особенно чтит Ахилла—«владыку острова», культ которого был широко распространен в Северном Причерноморье<sup>7</sup>.

В противовес С. А. Жебелеву, считавшему, что Фагимасад-Посей-

она достигает наивысшего расцвета. В это время на городище возводили дома на греческий манер, в городе стояли статуи с надписями на греческом языке царям и богам, на Неаполь приезжали греческие купцы, здесь жили греки, цари стремились подражать античной роскоши.

Сказалось влияние античной культуры и на религиозных представлениях скифов. Греки Евмен и Посидей поставили в городе статуи греческим богам: Посидей — Зевсу Атабирию, Афино Линдской, Ахиллу и богине Родос, Евмен — посвящение Деметре<sup>4</sup>. Скифы по-прежнему не воздвигали статуй богам. Но эллинизация их культуры была настолько велика, что появление на Неаполе изображений божеств, адекватные образы которых существовали в их собственных представлениях, не было отвергнуто скифским обществом. Так, постоянная забота о получении высоких урожаев, о плодородии почвы не могли не привести к восприятию культа Деметры. О существовании культа этой богини у скифов свидетельствуют посвящения Евмена, фрагмент терракотовой фигурки, найденной на Неаполе (рис. 1), а так-

<sup>4</sup> Э. И. Соломо́ник, Четыре надписи из Неаполя и Херсонеса, СА, XXVIII 1958, стр. 310, 311 и 313; она же, Эпиграфические памятники Неаполя скифского, НЭ, III, 1962, стр. 36—38, 41; О. Д. Дашевская, Четвертая надпись Посидея, из Неаполя скифского, СА, 1960, № 1, стр. 216 сл.

<sup>5</sup> Б. Н. Граков, Каменское городище на Днепре, М., 1954, стр. 28.

<sup>6</sup> А. Р. Арамонов, ук. соч., стр. 75, рис. 19.

<sup>7</sup> У. М. Нирст, The cults of Olbia, пер. П. Латышева, ИАК, вып. 27, 1908 стр. 79.

дон у скифов Геродота олицетворял собою конного Посейдона<sup>8</sup>, А. И. Соболевский отождествлял Фагимасада с Ахиллом Понтархом, усматривая в нем скифского бога моря<sup>9</sup>. Если прав А. И. Соболевский, то появление на Неаполе статуи Ахилла также согласуется с пантеоном скифских богов.

Посидей поставил на Неаполе еще статую Афине Линдской. Афина также почиталась у скифов. Достаточно вспомнить, что на золотых височных подвесках из Куль-Обы была изображена Афина, она же помещена на серебряных бляхах уздечки из Александропольского кургана и на нашивных бляшках из целого ряда скифских курганов.

В мавзолее Неаполя обнаружены золотые бляшки с изображением женского божества. На двух из них богиня в высоком головном уборе и одежде на греческий манер, на третьей бляшке голова в фас. На четвертой — богиня в фас, с волосами в виде валика, низко спускающимся на лоб. Лицо широкое, скуластое, толстые нос и губы<sup>10</sup>. По мнению М. И. Ростовцева, на подобных бляхах, получивших широкое распространение в Северном Причерноморье в III—II вв. до н. э., представлена богиня Афина. В первые века нашей эры Афина в рост встречается на перстнях-геммах (Усть-Альминский могильник). Б. Н. Граков предположил, что у скифов могло быть воинственное женское вооруженное божество, неизвестное Геродоту<sup>11</sup>. По-видимому, культ Афины — покровительницы воинов бытует у скифов в эллинистический период и в первые века нашей эры.

Доживает до позднескифского периода и культ родоначальника скифов Геракла-Таргитая. Об этом свидетельствует палица Геракла на монете Скилура и относящаяся к римскому времени мраморная голова бога, найденная на городище Золотая Балка<sup>12</sup>.

Геродот называет Гестию-Табити «царицей скифов», помещая ее во главе скифского пантеона. Культ этой богини живет и у поздних скифов, об этом красноречиво свидетельствует почитание очага, огня, зольники-эсхары при культовых зданиях<sup>13</sup>.

У многих народов наблюдается религиозное почитание родового или семейного очага и его олицетворение в образе «хозяина» или чаще «хозяйки»<sup>14</sup>. Антропоморфные изображения, связанные с культом домашнего очага у поздних скифов, не известны, но забота об его внешнем оформлении, несомненно, была. Достаточно вспомнить расписной очаг в культовом здании «Е» Неаполя и многочисленные очажные подставки — «коньки», найденные на многих позднескифских городищах, в том числе и на Неаполе. Известны целые экземпляры таких подставок и их фрагменты (рис. 2, 1—10). Они обычно хорошо обожжены, большинство головок имеют бесспорные признаки зооморфизма (рис. 2, 1—8); изображение на некоторых (рис. 2, 9—10) сильно стилизовано.

<sup>8</sup> Жебелев, ук. соч., стр. 36; эту же точку зрения разделяет Д. С. Раевский; см. «Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства. Искусство и археология Ирана», М., 1971, стр. 271 сл.

<sup>9</sup> А. И. Соболевский, Русско-скифские этюды, VII, Известия Отделения русского языка и словесности, АН, т. XXVI, Л., 1924, стр. 38.

<sup>10</sup> Н. Н. Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, МИА, 96, 1961, стр. 139 сл.

<sup>11</sup> Граков, Скифы, стр. 85.

<sup>12</sup> М. И. Вязьмитина, Золота Балка, Киев, 1962, стр. 200, рис. 83.

<sup>13</sup> Т. Н. Высокская, Общественные здания Неаполя скифского, СА, 1975, № 2, стр. 48—59.

<sup>14</sup> С. А. Токарев, К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита, СА, 1961, № 2, стр. 13.

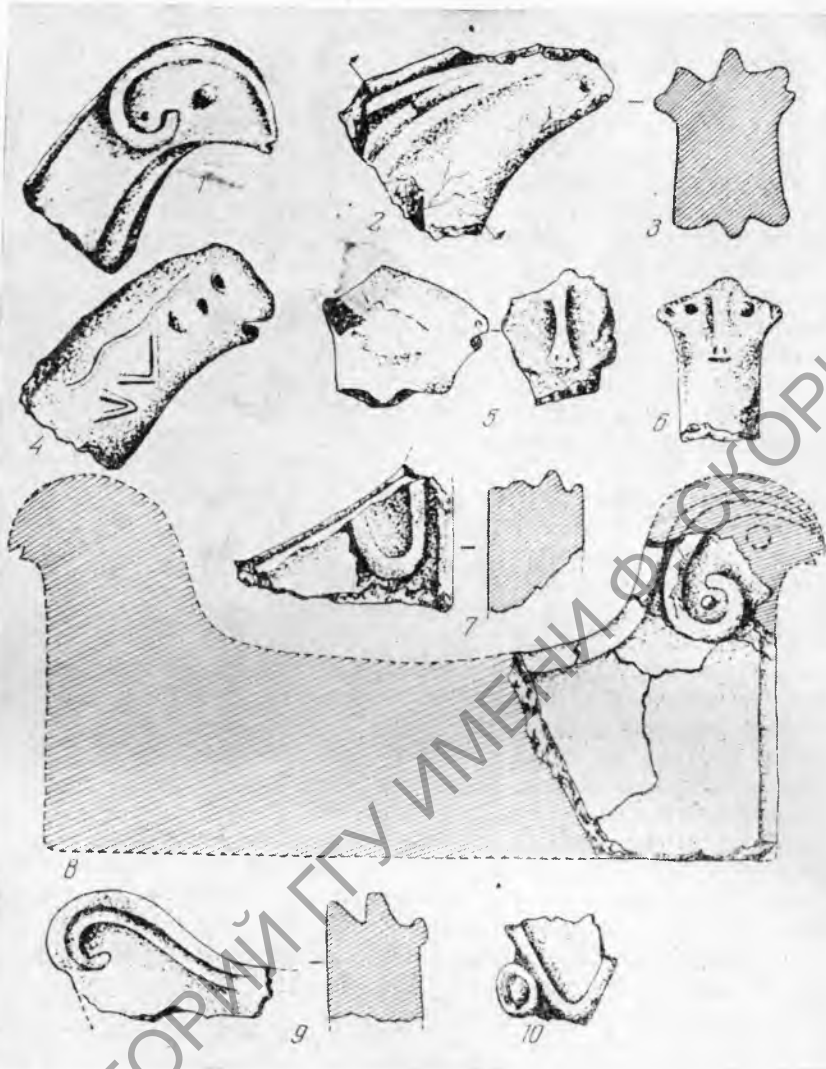


Рис. 2. Фрагменты очажных подставок

Появление «коньков» на Неаполе не выходит за пределы самого конца эпохи эллинизма, а наибольшее распространение они получают в первые века нашей эры в связи с усилившимся после гетского нашествия гето-фракийским влиянием на культуру местных племен Северного Причерноморья. Западноевропейский генезис «коньков» был убедительно доказан Н. Н. Погребовой, равно как связь их с культом домашнего очага<sup>15</sup>. М. И. Вязьмитина пыталась сопоставить коньки с культом великой богини — владычицы зверей и проследить их связь с изображением так называемого фракийского конника<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Н. Н. Погребова, Позднескифские городища на Нижнем Днепре, МИА, 64, 1958, стр. 239 сл.

<sup>16</sup> Вязьмитина, Золота Балка, стр. 208 сл.; М. И. Вязьмитина, Фракийские элементы в культуре населения городищ Нижнего Днепра, сб. «Древние фракийцы в Северном Причерноморье», М., 1969, стр. 129 сл.

Приведенные ею аргументы кажутся нам малоубедительными. Связывать «коньки» с культом Великой богини, исходя из композиции предмета (смотрящие в противоположные стороны головки животных на подставках, то же положение на нащечнике из Краснокутского кургана, на навершии из Александропольского кургана и пр.), вряд ли правильно. Изображение великой богини с двумя оленями из Александропольского кургана определяло одну из основных ее функций — владычицы зверей. Что же касается повернутых в разные стороны голов баранов или других животных на очажных подставках, то эта композиция встречается на очень широкой территории у разных народов и, по мнению ряда ученых является «бродячим мотивом»<sup>17</sup>. В модифицированной форме коньки представлены на различных памятниках искусства местных племен Северного Причерноморья в скифо-сарматское время: в росписи склепа № 9 Неаполя скифского, на конском налобнике Неаполя скифского, пряжке из Чернореченского могильника и т. д.<sup>18</sup>

Связывать «коньки»-подставки с фракийским всадником вряд ли возможно прежде всего потому, что в большинстве случаев на подставках изображены бараны, на некоторых экземплярах, как указывает М. И. Вязьмитина<sup>19</sup>, головки выполнены схематично и лишь в отдельных случаях представляли коней. Орнамент в виде голов или рогов барана известен с эпохи энеолита, ему придавалось значение оберега от злых сил<sup>20</sup>. У различных народов Средней Азии бараны считались животными, несущими благодать. А у осетин существовало представление о прямой связи баранов с домашним очагом<sup>21</sup>. Часто встречающиеся возле очагов «коньки»-подставки также были связаны с культом огня и домашнего очага. Поскольку очаг у многих народов был источником обилия, плодородия, богатства, то культ очага тесно связан с культом плодородия. А Табити выступает не только как богиня домашнего очага, но и богиня плодородия.

Касаясь вопроса о культе плодородия у поздних скифов, нельзя не отметить женские фигурки с рудиментарными отростками вместо рук и чашей на голове, подобно найденной на городище Золотая Балка<sup>22</sup>. Сходные женские ритуальные статуэтки известны еще в энеолитических комплексах<sup>23</sup>.

Рассматривая подобные изображения, Б. А. Рыбаков отмечал, что поднимание сосуда к небу, широко известное в обрядах многих народов, всегда связано с магией плодородия<sup>24</sup>. В Греции, например, женщины поднимали на крыши домов чашу с быстрорастущими растениями, служившую символом умирающего и воскресающего бога Адониса<sup>25</sup>. На Балканах был известен новогодний обычай: когда месили тесто для новогодне-

<sup>17</sup> Н. Н. Погребова, Состояние проблем скифо-сарматской археологии к конференции ИИМК АН СССР в 1954 г., ВССА, М., 1954, стр. 27.

<sup>18</sup> П. Н. Шульц, Исследования Неаполя скифского, сб. ИАДК, Киев, 1957, стр. 92—93.

<sup>19</sup> Вязьмитина, Золота Балка, стр. 208.

<sup>20</sup> И. К. Свешников, О символике вещей Михайловских кладов, СА, 1968, № 1, стр. 13.

<sup>21</sup> В. Ф. Миллер, Осетинские этюды, ч. II, М., 1881—1887, стр. 264.

<sup>22</sup> Вязьмитина, Золота Балка, стр. 209, рис. 86, 11, стр. 213. Интересно отметить, что автор указывает на существование в Днепропетровском музее каменной женской фигуры с чашевидным углублением в затылочной части головы. Подобная фигурка могла стоять в святилище, связанном с земледельческим культом.

<sup>23</sup> С. Н. Бибииков, Раннетрипольское поселение Лука-Врублевцевка на Днестре, МИА, 38, 1953, стр. 135, рис. 55а.

<sup>24</sup> Б. А. Рыбаков, Космогония и мифология земледельцев энеолита, СА, 1965, № 1, стр. 26.

<sup>25</sup> Атлас по истории религии, М., 1930, стр. 23.

священного хлеба, то три женщины трижды поднимали квашню к небу, произнося при этом заклинания<sup>26</sup>. К культу домашнего очага и плодородия Б. А. Шрамко относит открытое им на городище Караван (Харьковщина) святилище с жертвенником и зольником. В зольнике найдены антропоморфные фигурки с рудиментарными отростками вместо рук, глиняные хлебцы, глиняные модели зерен различных культур<sup>27</sup>.



Рис. 3. 1. Глиняный хлебец, 2. Обломок терракотовой фигурки Гермеса

Ритуальные глиняные хлебцы часто встречаются у сельскохозяйственных племен. Найдены они на городище Золотая Балка<sup>28</sup>, на памятниках черняховской культуры<sup>29</sup>. В насыпи мавзолея Неаполя Скифского также был встречен глиняный хлебец (рис. 3, 1)<sup>30</sup>.

Как мы уже говорили, среди женских скифских богинь Геродот называет Афродиту-Аргимпасу. Изображения Афродиты встречаются на ручках зеркал в скифских курганах<sup>31</sup>. Живет культ богини и у поздних скифов. На Неаполе был найден фрагмент нижней части терракотовой фигурки Афродиты (рис. 4), относящийся к эллинистическому времени. На городище Золотая Балка обнаружена терракотовая фигурка Эрота (I в. н. э.), бога, связанного с кругом Афродиты<sup>32</sup>. В 1972 г. на скифском селище по долине р. Качи Бахчисарайского района были найдены две совершенно одинаковые терракотовые фигурки Афродиты<sup>33</sup>. В одном погребении (II—III вв. н. э.) Усть-Альминского могильника обнаружен краснолаковый горшочек с процарапанным на нем граффито—посвящением Афродите.

В змееной богине, изображение которой многократно встречается в скифском искусстве, М. И. Артамонов видел сложное синкретическое божество, возникшее в результате слияния представлений о змееной родоначальнице скифов с богиней земли Апи, а также с почитавшейся на Боспоре Афродитой Апатурой, которая одновременно могла быть скифской богиней Аргимпасой<sup>34</sup>. В этой связи интересно рассмотреть роспись склепа № 1 Неаполя Скифского, датируемого II—III вв. н. э. Роспись сохранилась плохо, однако на каждой из трех стен можно видеть нане-

<sup>26</sup> Б. А. Рыбаков, Календарь IV в. из земли полян, СА, 1962, № 4, стр. 67, прим. 3.

<sup>27</sup> Б. А. Шрамко, Следы сельскохозяйственного культа у лесостепных племен Северного Причерноморья в раннем железном веке, СА, 1957, № 1, стр. 188 сл.

<sup>28</sup> Вязьмитина, Золотая Балка, рис. 87, 7, 8; она же, Культура населения Нижнего Днепра, СА, 1969, № 4, стр. 74, рис. 6, б.

<sup>29</sup> И. С. Винокур, Некоторые вопросы духовной культуры черняховских племен, СА, 1969, № 1, стр. 54, 55.

<sup>30</sup> Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 167, рис. 36, 2.

<sup>31</sup> Граков, Скифы, стр. 83.

<sup>32</sup> Вязьмитина, Золотая Балка, стр. 201, рис. 84, 1.

<sup>33</sup> Находка М. Я. Чорефа, фигурки хранятся в Бахчисарайском музее.

<sup>34</sup> Артамонов, ук. соч., стр. 67.

сенный красной и черной краской бордюром из зубчиков наверху и завитков по бокам (рис. 5), на стенах внутри своеобразной рамы помещены выполненные красной краской змееногие существа, каждое из которых сопровождалось схематическими фигурками в женских одеждах и сложных головных уборах, аналогичных уборам боспорских богинь<sup>35</sup>. Геродот (IV, 67) и Псевдо-Гиппократ (de vent. 29) говорят, что у скифов Афродите служили энареи, носившие женские одежды.

Вполне допустимо, что женские фигурки неапольского склепа изображают жриц Афродиты. Сама же богиня предстает перед нами в модифицированном воплощении змееногого божества. Вся композиция росписи, обилие растительных мотивов свидетельствуют о произошедшем слиянии культа Афродиты с культом богини плодородия и змееногим божеством<sup>36</sup>. Если наше предположение верно, то сюжет росписи, с одной стороны, свидетельствует о пережитках у поздних скифов религиозных представлений эпохи Геродота, с другой — служит ярким примером сложного синкретизма, происходящего в идеологии этого народа в первые века нашей эры.

В 1973 г. в Усть-Альминском некрополе была найдена бронзовая бляха, в центре которой фигура обнаженной женщины. По кругу, обрамляющему фигуру, помещены шишечки, возможно, имитирующие изображения плодов и растений (рис. 6). Здесь же фигурка собачки. Вполне вероятно, что перед нами снова женское божество, адекватное Афродите, культ которой в этот период сливается с культом богини плодородия; Афродита стала к тому времени хтоническим божеством, чем и объясняется присутствие собаки. О трансформации образа героизированной женщины в хтоническое божество писал М. И. Артамонов (ук. соч., стр. 65), объяснявший это явление эволюцией представлений о загробном мире.

Одной из функций великой скифской богини, как известно, было покровительство животным. Поэтому вполне естественно, что у скифов, занимавшихся скотоводством, любивших охоту, должен был получить признание культ Артемиды, особенно в связи с широкой популярностью



Рис. 4. Фрагмент терракотовой фигурки Афродиты

<sup>35</sup> В. Ф. Г а й д у к е в и ч, С. И. К а п о ш и н а, К вопросу о местных элементах в культуре античных городов Северного Причерноморья, СА, XV, 1951, стр. 185, рис. 15.

<sup>36</sup> В первые века нашей эры образ скифской змееногой богини играл известную роль в хтоническом культе Северного Причерноморья, см. Н. В. П я т ы ш е в а, Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе, ВДИ, 1947, № 3, стр. 213—218.

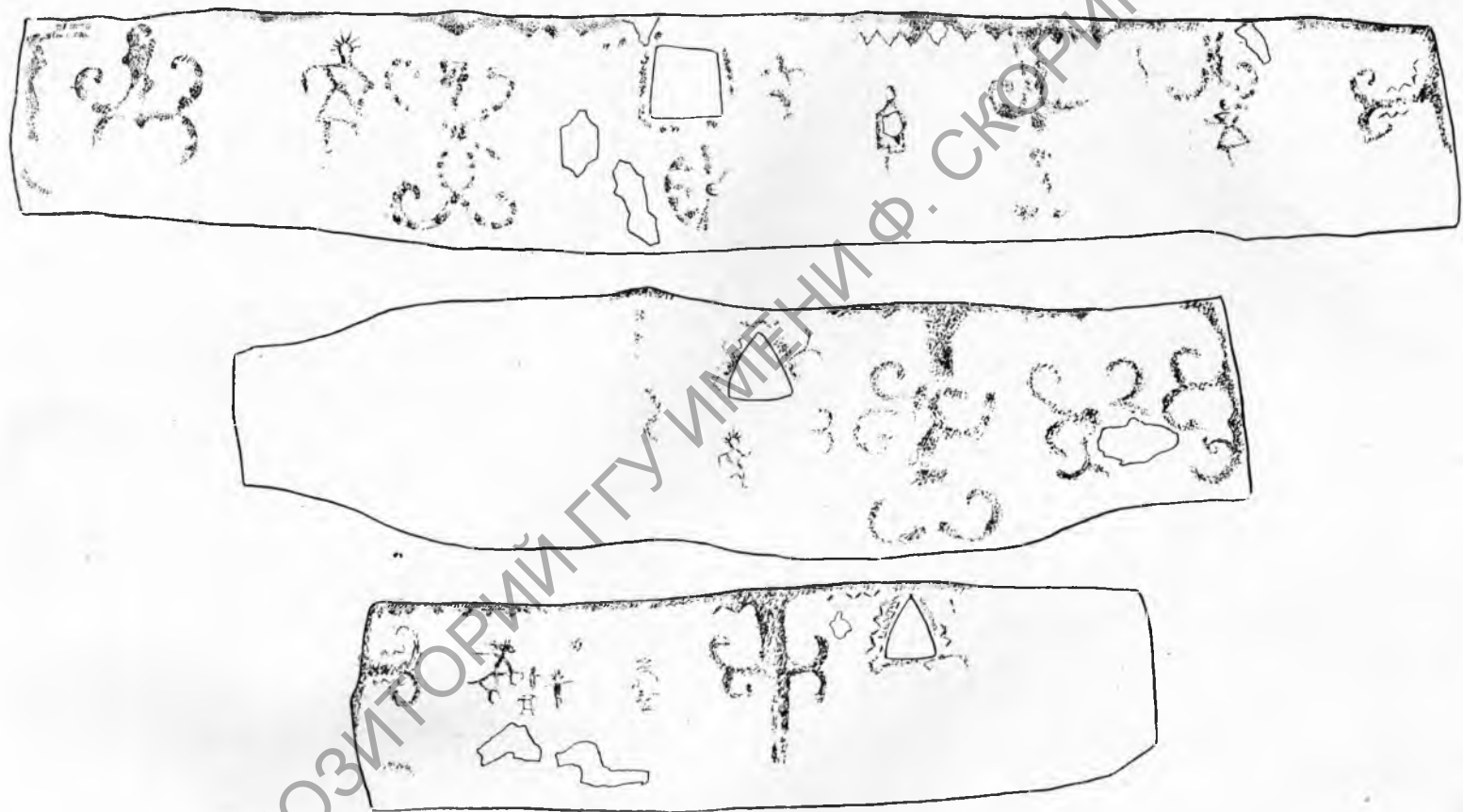


Рис. 5. Роспись склепа № 1



богини в окружающей среде (Херсонес, адекватное божество у тавров). Неудивительно, что в одном из погребений мавзолея Неаполя найдена серебряная фибула — медальон с горельефным изображением бюста Артемиды. Голова богини повернута в три четверти, волосы перехвачены лентой. Артемида одета в греческий хитон, за ее плечами колчан со стрелами <sup>37</sup>.

Рассмотренные примеры убеждают нас, что образ великой богини продолжает жить и в позднескифский период. Но если в предшествующую эпоху (во времена Геродота и позднее), женские божества имели различные функции, в первые века нашей эры усилившийся синкретизм приводит к слиянию некоторых функций великой богини, вследствие чего трудно отделить Гею-Апи от Афродиты-Аргимпасы, Афродиту от Гестии-Табити.

Остановимся также на культуре Диоскуров, две бронзовые фигурки которых найдены в зольнике рядом с культовым зданием на Неаполе. Одну из них П. Н. Шульц датирует III—I вв. до н. э., вторую I—II вв. н. э. <sup>38</sup> Он отмечает близость культа Диоскуров скифской религии. Нам остается лишь добавить, что поскольку указанные статуэтки имеют разные даты, следовательно, можно думать, что Диоскуры почитались скифами в течение длительного времени. Фактически идея парных героев, восходящих к скифскому обычаю поборимства, воспетого древними авторами <sup>39</sup>, продолжает держаться весь позднескифский период.

Помимо перечисленных в позднескифскую среду проникают новые божества. Б. Н. Граков считал, что «принимались скифами фигурки тех богов, которым имелись свои туземные соответствия» <sup>40</sup>. Но всегда ли было только так? С одной стороны, нельзя исключить элемент случайности: терракотовая фигурка могла быть подарена или куплена греком, жившим среди скифов. С другой стороны, в эллинистическое и римское время увеличились контакты скифов с греками и другими народами, а это приводило иногда к прямому заимствованию новых образов и новых культов. В этой связи интересно отметить находку фрагмента терракотовой фигурки Гермеса — рука, держащая кошель (рис. 3, 2). Фрагмент обнаружен в жертвеннике при культовом здании (здание «Е»). Напомним также, что Гермес изображался на монетах Скилура, а кадуцей его — на монетах Инисмея. Все это свидетельствует о существовании культа бога торговли,



Рис. 6. Бляха из склепа Усть-Альминского некрополя

<sup>37</sup> Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя Скифского, стр. 156.

<sup>38</sup> П. Н. Шульц, Бронзовые статуэтки Диоскуров из Неаполя скифского, СА, 1969, № 1, стр. 129.

<sup>39</sup> Лукиан говорит о существовании у скифов парных богов — покровителей дружбы (Тохарис, 1, 5, 8).

<sup>40</sup> Граков, Скифы, стр. 84 сл.

рынков и ремесла у поздних скифов, чье богатство и процветание в значительной мере зависели от удачной торговли.

Имели ли отдельные божества свои святилища или культовые места, сказать трудно, скорее всего в культовых зданиях совершались жертвоприношения разным богам. Наряду с общественными культовыми домами (на Неаполе их открыто четыре), существовали домашние жертвенники — так называемые глиняные столы. Они обнаружены на городище Алма-Кермен и «Чайка». Были также небольшие жертвенники в углах домов.

Несколько жертвенников, связанных с культом плодородия, открыты в Неаполе. При раскопках здания «Е» в 1959 г. в юго-восточном углу главного зала была найдена яма диаметром 30 см, глубиной 32 см, сверху обложенная камнем. В ней находились кости пяти особей овец, обломки девяти миниатюрных культовых сосудов, обломки четырех антропоморфных и трех зооморфных статуэток, вылепленных из необожженной глины. Фигурки очень примитивны: щипком обозначен нос, ногтевым вдавливанием — глаза. Зооморфные фигурки изображают баранов. В. М. Маликов, издавший эти материалы, связывал их с жертвенником домашнего типа, а антропоморфные изображения — с женским божеством, олицетворяющим богиню плодородия<sup>41</sup>. Он обратил внимание на фрагментарность статуэток. Вполне возможно, что это не случайно. В этнографии зафиксировано немало примеров, касающихся представлений об умерщвлении и возрождении божества. Достаточно вспомнить хотя бы обряд у греков, связанный с ежегодным уничтожением в день смерти Адониса его статуэток<sup>42</sup>.

С. Н. Бибиков, рассматривая подобный обряд на примере трипольских статуэток, отмечает, что «умерщвление божества» не является уничтожением духа, а напротив, знаменует начало нового и более мощного проявления этого духа, связь с началом нового цикла посева и вращения семян (ук. соч., стр. 263). Не случайно и сочетание в жертвеннике Неаполя антропоморфных и зооморфных фигурок. Последние также связаны с культом плодородия и также были подвержены преднамеренной поломке. Неапольские фигурки лежали в яме вместе с костями пяти овец 1,5—2-летнего возраста, с которых, по определению В. И. Бибиковой, предварительно были сняты шкуры. В этнографии известны случаи преднамеренного снятия кожи с животных и птиц и сохранения их отдельно от костей погребенных в святилище<sup>43</sup>. В этом и целом ряде аналогичных обрядов выступает вера в существование души у животного. Если кости животного не уничтожены, происходит новая инкарнация душ убитых зверей, птиц или рыб. Тщательное оберегание костей животных, таким образом, делается, как пишет Н. Харузин, в чисто утилитарных целях: дать возможность животному воплотиться вновь и тем самым обеспечить добычу для будущей охоты, урожая и т. п. (там же, стр. 364).

В Греции мистерии в честь Диониса сопровождалась ритуальным умерщвлением быка и его поеданием. Греки считали, что они убили самого бога и таким образом воспринимают его мясо и кровь. В более позднее время у греков праздник плодородия *Деметриада* был связан с умиловительной жертвой Деметре (там же, стр. 378). В качестве жертвенного животного — в нашем случае был баран — его кости и зооморфные фигурки после совершения обряда хранились в специальной яме в культовом здании.

<sup>41</sup> В. М. М а л и к о в, Жертвенник из пригородного здания Неаполя скифского, КСИА, вып. 11, 1961, стр. 64—69.

<sup>42</sup> Д. Ф р е з е р, Золотая ветвь, III, 1928, стр. 50.

<sup>43</sup> Н. Х а р у з и н, Этнография, IV, СПб., 1905, стр. 367.

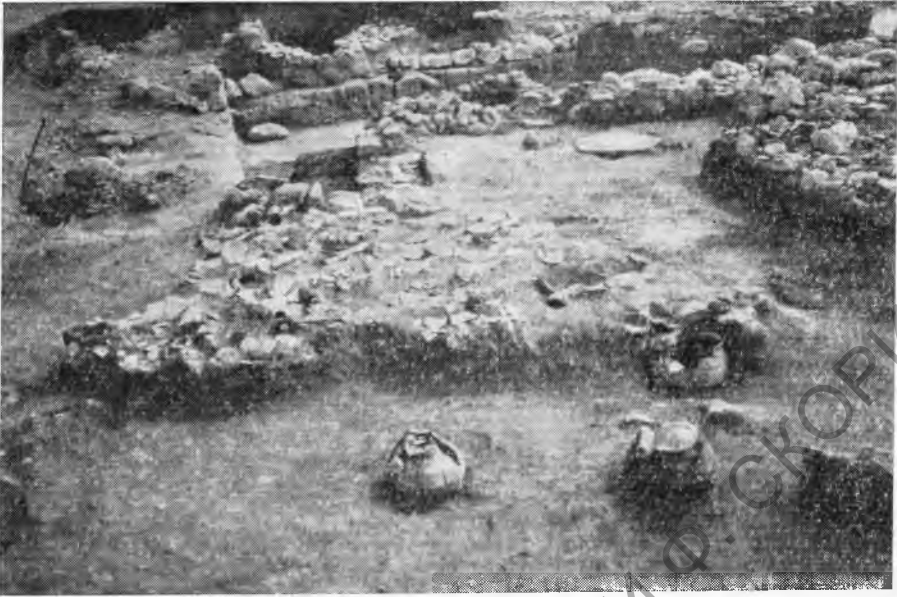


Рис. 7. Жертвенное место с горшками

В этом культе со всей отчетливостью можно видеть, что в основе реалистической мысли человека лежат практические потребности материальной жизни, развития общественного производства<sup>44</sup>. Однако сам культ, видимому, так же как мистерии Диониса и *Θεσμοφορια* Деметры, своими корнями связан с тотемизмом. И здесь, очевидно, происходит тот процесс, о котором пишет А. Ф. Анисимов, когда превращение тотемного образа в зооморфный придаток божества (фигурки баранов) является результатом вытеснения старых образов новыми, возникающими в религиозной идеологии как отражение изменений общественного бытия<sup>45</sup>.

Еще несколько примеров в связи с обрядами жертвоприношений домашних животных. В 1956 г. во время раскопок южной траншеи на Неаполе была обнаружена яма диаметром 90 см, глубиной 1,1 м. Она имела цилиндрическую форму, стены ее выложены необработанными камнями, положенными в 12 рядов. Яма была заполнена золотой землей, в которой встречались обломки красноглиняных амфор III в. н. э. На дне ямы на подстилке из кошмы или шкур лежали костяки четырех быков или коров, причем рога не обнаружены, возможно это был комолый рогатый скот<sup>46</sup>. Здесь перед нами снова обряд жертвоприношения животных, как и прежде одного вида. В 1957 г. при раскопках водопроводной траншеи была открыта небольшая яма диаметром 60 см, глубиной 30 см, в ней находилось 400 костей животных: 8 особей свиней, 5 особей мелкого рогатого скота, 1 особь крупного рогатого скота и 1 особь лошади. В яме было два миниатюрных культовых сосудика, обломок краснолаковой миски и стенки амфор II—III вв. н. э.<sup>47</sup> Опять повторение того же обряда, связанного

<sup>44</sup> А. Ф. Анисимов, *Духовная жизнь первобытного общества*, М., 1966, стр. 41.

<sup>45</sup> А. Ф. Анисимов, *Этапы развития первобытной религии*, М.—Л., 1967, стр. 157.

<sup>46</sup> П. Н. Шульц, *Отчет о раскопках Неаполя скифского в 1956 г.* Архив ОАСА, инв. А № 29/2, л. 38—39.

<sup>47</sup> П. Н. Шульц, *Отчет о раскопках Неаполя скифского в 1957 г.* Архив ОАСА, инв. А № 31/2, стр. 57.

с погребением костей жертвенных животных. Поскольку яма обнаружена в траншее, не удастся выяснить, относится ли она к какому-нибудь помещению или находилась вне его.

В 1948 г. на Неаполе, недалеко от дома с подвалом, было открыто еще одно жертвенное место: близ суглинистой площадки (возможно, остатки пола) стояли три большие лепные корчаги, врытые в землю, они располагались на одном уровне, на расстоянии 80—88 см друг от друга (рис. 7). В одной из корчаг, не имевшей дна, находилось несколько косточек домашних животных. В другой корчаге также было много костей домашних

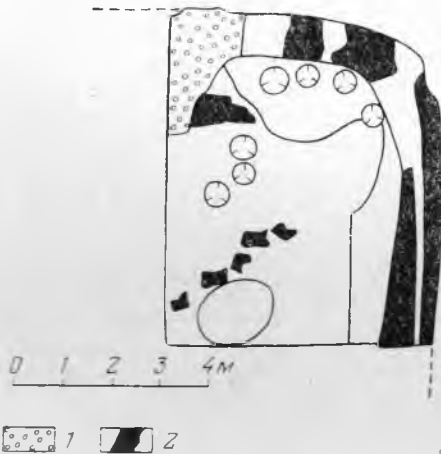


Рис. 8. План культового места

животных и обломок миниатюрного культового сосуда. В третьей находились кости 20 кур, 3 перепелов и 5 особей мелкого рогатого скота. Все сосуды относятся ко II—III вв. н. э.<sup>48</sup> Помещение в ритуальных целях в одну корчагу костей различных животных по смысловому назначению напоминает обряды «всезерния» (соединение в одном сосуде всех злаков) и «всеплодия» (соединения вместе всех древесных плодов), распространенные у греков и связанные с представлением об урожае и плодородии<sup>49</sup>. В данном случае этот ритуал мог быть направлен на увеличение домашних птиц и животных, на успех в охоте (перепела).

В 1950 г. на Неаполе в районе центральных городских ворот к западу от здания с портиками было открыто своеобразное культовое место. От него сохранилась вымостка из наскальной крошки шириной 0,5—0,7 м и длиной 2,5 м. К вымостке примыкала глиняная площадка, огороженная с севера и востока каменной оградой толщиной от 0,5 до 1 м (рис. 8, 1—2). Установлено два строительных периода сооружения стены; сама она сохранилась плохо, обрывками, всего протяженностью 2 м, но хорошо прослеживается закругленный северо-восточный ее угол. К вымостке с юго-востока примыкал остаток стены толщиной 0,3 м и длиной 1,1 м. В кладке этого остатка стены оказался замурованный маленький лепной горшок. Внутри ограды, открытой, к сожалению, неполностью, найдена фрагментированная красноглиняная амфора III в. н. э., наполненная большим количеством мелких ракушек. Амфора лежала в яме глубиной 0,6 м, диаметром 1,8 м<sup>50</sup>. В пределах раскопанной части площадки открыты семь маленьких ямок диаметром от 6 до 15 см и глубиной от 5 до 10 см. В одной из них, в северо-восточном углу площадки, стоял лепной сосуд, наполненный костями животных. В разных местах площадки находились фрагменты лепных сосудов. Очевидно, горшки с костями стояли в каждой из ямок. К северо-востоку от ограды возле небольшого каменного завала обнаружены два детских захоронения: одно совершенно в амфоре II в. н. э.; по другую сторону завала находилось второе захоронение в лепном горшке,

<sup>48</sup> П. Н. Шульц, Отчет о работах Тавро-скифской экспедиции за 1945—1949 гг. Архив ОАСА, инв. А № 3/7, стр. 45—46.

<sup>49</sup> Б. Л. Богоевский, Земледельческая религия Афин, т. I, Пг., 1916, стр. 197 сл.

<sup>50</sup> А. Н. Карасев, Отчет о раскопках Неаполя скифского в 1950 г. Архив ОАСА, инв. А № 4/10, стр. 60—61.

положенном на бок. Рядом с горшком открыто скопление костей овцы, по-видимому, связанное с погребением младенца.

Таким образом, этот участок городища, где в первые века нашей эры не было никаких построек, представлял собой место для совершения каких-то культовых обрядов, также сопровождавшихся жертвоприношениями домашних животных. Не случайно и находжение на площадке амфоры с раковинами. Очевидно, в этом был какой-то ритуальный смысл. Отдельные раковины или их скопления часто встречаются в некрополях эллинистического и римского времени. В одном из погребений черняховского могильника у с. Ранжевое Коминтерновского р-на Одесской обл. была обнаружена шкатулка, наполненная раковинами<sup>51</sup>. В раннескифских подкурганых погребениях найдены отдельные раковины и ожерелье из них<sup>52</sup>. Еще А. Бобринский отмечал, что раковинам, по-видимому, с глубокой древности приписывалось какое-то символическое значение. По его представлению, первоначально в погребения клали местные речные раковины, впоследствии же стали покупать морские раковины<sup>53</sup>. На ритуальное применение раковин у савроматов обратил внимание К. Ф. Смирнов. Он отмечал, что они постоянно присутствуют в составе погребального инвентаря савроматских жриц<sup>54</sup>. Встречаются раковины и в погребениях первых веков нашей эры в Северном Причерноморье. Так, в Херсонесе в одном из склепов (№ 51) римского времени была найдена перламутровая раковина с остатками румян<sup>55</sup>. Найдены раковины и в Усть-Альминском некрополе. В одном из склепов этого могильника (№ 88) была обнаружена бронзовая подвеска, имитирующая створку раковины. В этнографии известны примеры ношения раковин в качестве амулетов — от болезней и сглаза<sup>56</sup>.

В целом площадка Неаполя с горшками и амфорой напоминает жертвенник раннего железного века, открытый Б. А. Шрамко на городище Караван, о котором речь шла выше. Он представлял собой площадку, огражденную серповидным валом высотой 40—55 см, толщиной в основании 2,9 м, длиной 45 м. Внутри вала на площадке находили три ямы глубиной от 40 до 70 см. Здесь же был глиняный овальный в плане жертвенник, возле него зольник, в котором найдены культовые миниатюрные сосудики, глиняные лепешки и антропоморфные фигурки<sup>57</sup>.

Мы не знаем, был ли на площадке Неаполя жертвенник, поскольку это место раскопано частично, но площадка с оградой, ямами, вымостка, ведущая внутрь ограды, очень напоминает устройство жертвенника на городище Караван, хотя, по-видимому, каждое из этих мест было предназначено для отправления различных культовых церемоний: на городище Караван они были связаны с огнем, очагом, плодородием, а на Неаполе с другим каким-то культом, сопровождавшимся жертвоприношениями домашних животных. Не надо забывать, что поздние скифы были не только земледельцами, но и скотоводами, стремившимися к повышению плодо-

<sup>51</sup> Э. А. Симонович, Стекланный кубок с надписью из-под Одессы, ВДИ, 1966, № 1, стр. 107.

<sup>52</sup> Б. Н. и В. Н. Ханенко, Древности Приднепровья, вып. II, Киев, 1899, стр. 37.

<sup>53</sup> А. Бобринский, Курганы и случайные находки близ местечка Смелы, т. II, СПб., 1894, стр. 125.

<sup>54</sup> К. Ф. Смирнов, Савроматы. М., 1964, стр. 254.

<sup>55</sup> Фонды ГХМ, Раскопки Лепера, 1907 г., инв. № 2846/10.

<sup>56</sup> С. Раскина, Формы и виды магии в черкесской религии. Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов, М., 1940, стр. 76.

<sup>57</sup> Шрамко, Следы земледельческого культа у лесостепных племен..., стр. 184 сл.

витости домашнего скота. Поэтому значительное место в культе они уделяли домашним животным.

При рассмотрении культовых зданий Неаполя<sup>58</sup> мы обратили внимание на одну интересную особенность: в северо-западном углу зала здания «А» найдены обломки черепа оленя с остатками рогов, а в юго-западном углу здания «В» было много мелких обломков отпиленных рогов молодых оленей и четыре отрезка рогов крупных оленей. Совершенно очевидно, что это преднамеренное помещение части священного животного в культовом здании относится к определенному обряду, корни которого приведут нас к древним тотемистическим представлениям. В этнографии многих народов засвидетельствованы подобные обряды. Вотяки, например, считали белку «чистым животным»; белчья шкурка хранилась как святыня в святилище. Оленные чукчи с особым почитанием относились к волку, который, по их представлению, обладал сверхъестественной силой. Среди прочих домашних святынь, предохраняющих от несчастий, чукчи хранили у себя череп волка<sup>59</sup>. Помещение черепов жертвенных животных в святилищах известно у древних тавров: в пещере Ени-Сала II в Крыму на сталактите был найден череп козла, а в камерах пещеры в определенном порядке стояли черепа домашних животных. По мнению А. А. Щепинского, здесь было святилище скотоводческого культа<sup>60</sup>.

На Северном Кавказе известны святилища с черепами и рогами диких животных и различными бытовыми предметами<sup>61</sup>. Подобных примеров можно привести множество. Вырастая на почве анимистических воззрений, писал Н. Харузин, смешиваясь с тотемическими и фетишистскими представлениями, зоолатрия считалась общечеловеческим явлением (ук. соч., стр. 148). Многочисленные изображения оленя на памятниках свидетельствуют, что он был у скифов вплоть до эпохи эллинизма популярным тотемным животным<sup>62</sup>. Так, например, на одной из пряжек каменной гробницы мавзолея помещен олень<sup>63</sup>. По-видимому, на памятниках Неаполя мы сталкиваемся с реликтовыми формами тотемизма, ибо «...религия, — как писал Ф. Энгельс, — всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованных от прежних времен»<sup>64</sup>.

У многих народов в древности, в том числе у земледельческих племен Месопотамии<sup>65</sup>, у финикийцев, у карфагенян<sup>66</sup> и других существовал обряд человеческих жертвоприношений, связанный со строительством. Находим мы его и на Неаполе. Под кладкой второго строительного периода здания с фресками (здания «А») в юго-западном углу главного зала обнаружено захоронение младенца в лепном сосуде<sup>67</sup>. Разбитый горшок лежал на боку, устьем на северо-восток. Костяк младенца находился ближе к устью горшка в слегка скорченном положении, при нем было 5 бусин. Вероятно, это было жертвоприношение, совершенное при перестройке

<sup>58</sup> Высотская, Общественные здания Неаполя скифского, стр. 48—59.

<sup>59</sup> Харузин, ук. соч., стр. 75—76.

<sup>60</sup> А. А. Щепинский, Пещерные святилища времени раннего железа в Горном Крыму, «Труды комплексной карстовой экспедиции АН УССР», Киев, 1963, стр. 142.

<sup>61</sup> Е. И. Крупнов, Древняя история Северного Кавказа, М., 1960, стр. 363, 366.

<sup>62</sup> В. И. Абаев, Скифо-европейские изоглоссы на стыке Востока и Запада, М., 1965, стр. 94.

<sup>63</sup> Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 126.

<sup>64</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XXI, стр. 315.

<sup>65</sup> Н. Д. Флитнер, Земледельческие культы древней Месопотамии. Труды Отделения истории культуры и искусства Востока ГЭ, т. 1, Л., 1938, стр. 8.

<sup>66</sup> Ш. Эншлен, Происхождение религии, М., 1954, стр. 89.

<sup>67</sup> П. Н. Шульц, Отчет о раскопках Неаполя скифского в 1958 г., Архив ОА-СА, инв. А № 32/1, стр. 43.

здания на рубеже нашей эры. Иногда подобной жертвой мог быть и один сосуд, как это мы видели выше в одной из кладок жертвенника Неаполя.

Кроме того, довольно обычным явлением для Неаполя как в эллинистическое, так и в римское время были погребения младенцев в сосудах, чаще в лепных, реже в амфорах (рис. 9). Удалось насчитать 22 подобных захоронения. На синхронных памятниках Крыма этот обряд не получил развития. По-видимому, на Неаполе мы сталкиваемся со слиянием религиозных представлений скифов, связанных с погребением младенцев на поселении (что в свою очередь уходит в глубокую древность, восходя к идее обратимости, возрождения<sup>68</sup>), с греческим обрядом погребения в сосудах.

Одна их древнейших форм религии — погребальные обряды, на основе которых в патрилокальных общинах, при растущей социальной дифференциации и возникающем вследствие этого обожествлении выдающихся лиц и вождей развился культ предков<sup>69</sup>. Как известно, он играл большую роль у ранних скифов<sup>70</sup>. Этот культ очень устойчиво держался всюду, где сохранились пережитки патриархально-родовых отношений<sup>71</sup>. Наиболее яркий пример наличия его у поздних скифов — почитание царской усыпальницы Неаполя, мавзолея. В некрополе Неаполя мы видим существование семейных усыпальниц — склепов. И мавзолеей, и склепы, и грунтовые могилы Неаполя свидетельствуют о различных погребальных обрядах у скифов в поздний период.

Культ мертвых у древних народов неотделим от страха перед умершими. Отсюда стремление изолировать себя от погребенных: забить дромос и могилу камнями — у скифов, связать покойника ноги, перекрещенные в голенях, и руки, перекрещенные в кистях, — у сарматов. Последний обычай был принесен сарматами в Северное Причерноморье и воспринят местным населением. Для древних народов мир мертвых так тесно был связан с миром живых, что погребальные обряды дают нам возможность понять некоторые представления скифов об окружающей среде. В частности, с представлениями о небесной сфере соприкасается культ коня, который был явлением очень широко распространенным. По свидетельству Павсания (I, 21, 6), савроматы лошадей употребляют не толь-



Рис. 9. Погребение младенца в сосуде

<sup>68</sup> Бибииков, ук. соч., стр. 198.

<sup>69</sup> П. Я. Штернберг, *Первобытная религия в свете этнографии*, Л., 1936, стр. 347; С. А. Токарев, *Ранние формы религии*, М., 1964, стр. 197.

<sup>70</sup> Негод., IV, 27.

<sup>71</sup> Токарев, *Ранние формы религии*, стр. 272.

ко для войны, но приносят в жертву своим богам и едят. У народов Кавказа культ коня восходит к глубокой древности и связан с почитанием солнца <sup>72</sup>. По свидетельству Геродота (I, 216), массагеты чтут единственного бога — солнце, которому приносят в жертву лошадей. Смысл этой жертвы, по мнению Геродота, таков — быстрейшему из богов они посвящают быстрейшее животное.

У ранних скифов конь также был животным, посвященным богу солнца <sup>73</sup>. Этот культ занимал определенное место и в сфере религиозных представлений поздних скифов. Об этом свидетельствуют не только захоронения всей туши коня или ее части, встречающиеся на некрополе Неаполя и на других позднескифских могильниках, но и многочисленные памятники Неаполя: бронзовые фигурки коней из мавзолея <sup>74</sup>, изображения крылатых коней в склепе № 1 <sup>75</sup>, граффити в здании «А», крестообразные бронзовые бляхи (крест в круге), символизирующие солнце <sup>76</sup>, солярные знаки на курильницах <sup>77</sup>, солярный знак на одной из стен того же склепа Неаполя, исполненный красной краской.

Мы уже говорили, что во времена Геродота скифы поклонялись Гойтосиру-Аполлону, богу неба, солнца и света. Поскольку представления об окружающей среде занимали в идеологии скифов, как мы видели, определенное место, нет ничего удивительного, что культ Аполлона живет и в поздний период. Об этом свидетельствует золотая бляха из царской гробницы мавзолея, рельефное изображение которой П. Н. Шульц предположительно отождествлял с Аполлоном <sup>78</sup>, а также изображения бога на монетах Фарзоя и Инисмея.

Поскольку мы коснулись небесной сферы, нельзя не сказать о связанных с кругом этих представлений водоплавающих птицах. В символике раннескифского искусства этот мотив встречается редко <sup>79</sup>. Но в более позднее время (IV в. до н. э.) он, напротив, держится довольно устойчиво <sup>80</sup>, доживая до II—III вв. н. э. Мы встречаем изображения гуся на косяной пластине с Неаполя, головки уток на бронзовых кольцах из мавзолея <sup>81</sup>, сидящих уток на деревянном веретене из склепа Усть-Альминского некрополя. Символом солнца, света в савроматских погребениях служили подсыпки из мела, извести, гипса, белой глины и белых раковин <sup>82</sup>. И этот ритуал скифы, вероятно, заимствовали у сарматов: порог у входа в мавзолей Неаполя был посыпан кусочками кристаллического гипса, в погребениях различных некрополей встречаются кусочки мела и меловая подсыпка.

Но вернемся к жертвенным животным. Помимо коня им была и собака. Погребения собак нередко встречаются в могилах. Так, в мавзолее Неаполя обнаружено три скелета собак, одна лежала на полу рядом с погребениями коней, другая вместе с захоронением мужчины (№ 68, ящик XIV)

<sup>72</sup> «Мцхета», т. 1, Тбилиси, 1965, стр. 65.

<sup>73</sup> В. А. Іллінська, Про скифські навершки, «Археологія», XV, 1963, стр. 55.

<sup>74</sup> Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 129, рис. 10, VI.

<sup>75</sup> Шульц, Исследования Неаполя скифского, стр. 91, рис. 15а.

<sup>76</sup> Бабенчиков, Некрополь Неаполя скифского, сб. ИАДК, Киев, 1957, стр. 136, табл. X, рис. 1.

<sup>77</sup> Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, рис. 27, 16.

<sup>78</sup> Шульц, Мавзолей Неаполя скифского, табл. III, рис. 1.

<sup>79</sup> Іллінська, ук. соч., стр. 56.

<sup>80</sup> Д. С. Раевский, О семантике одного из образов скифского искусства, «Новое в археологии», М., 1972, стр. 64.

<sup>81</sup> Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 119, рис. 5, I.

<sup>82</sup> Смирнов, Савроматы, стр. 252.



и третья как страж у дверей гробницы — на притолке <sup>83</sup>. Захоронения собак неоднократно встречались и в других позднескифских некрополях <sup>84</sup>. Обычно захоронения собак в склепе, по-видимому, происходили после совершения последнего погребения, прежде чем входную яму окончательно закладывали камнями. Трупы собак бросали в ограбленные склепы. Э. А. Симонович вполне справедливо усматривает здесь магическое действие, своего рода защиту грабителей от наказания за потревоженные души и останки предков <sup>85</sup>.



Рис. 10. Изображение собаки из склепа № 2

Очевидно, с погребальным культом связано и изображение собаки на одной из стен вырубного склепа № 2 Неаполя (рис. 10), причем в отличие от росписи склепа № 9 оно не имеет отношения к охоте. Нередко встречаются захоронения собак и на городищах: на Алма-Кермене и Усть-Альминском городище скелеты собак обнаружены в хозяйственных ямах <sup>86</sup>. На поселении скифского времени близ д. Пожарная Балка Полтавской обл. И. И. Ляпушкин обнаружил жертвенное место с погребением собаки <sup>87</sup>.

В поверьях и сказаниях многих народов собаке отводилась роль животного, оберегающего человека и его имущество от злых начал. В древнеиранской религии собака считалась священным животным <sup>88</sup>, она была творением Ормузда и погребалась так же, как и человек <sup>89</sup>. Здесь, по-видимому, истоки культа этого животного, широко распространенного во всем иранском мире. Достаточно вспомнить значение собаки, например, у древних сарматов (савроматов) <sup>90</sup>.

<sup>83</sup> Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 108.

<sup>84</sup> М. И. Вязьмитина, Золотобалковский могильник, Киев, 1972, стр. 169.

<sup>85</sup> Э. А. Симонович, Итоги новых работ на могильнике Неаполя скифского в Крыму, КСОГАМ, 1961, 1963, стр. 36.

<sup>86</sup> Т. Н. Высотская, Поздние скифы в Юго-Западном Крыму, Киев, 1972, стр. 38.

<sup>87</sup> И. И. Ляпушкин, Поселение скифского времени близ д. Пожарная Балка Полтавской области, КСИИМК, XXXVII, 1951, стр. 128.

<sup>88</sup> В. Богданов, Древние и современные обряды погребения животных в России, «Этнографическое обозрение», № 34, М., 1918, стр. 116.

<sup>89</sup> П. Д. Шантэл-и-де-ля-Сосей, История религий, т. II, СПб., 1913, стр. 135.

<sup>90</sup> Смирнов, Савроматы, стр. 102.

В античную эпоху у многих народов собака выступает как хтоническое существо<sup>91</sup>. Вероятно, такой была ее основная роль и у поздних скифов. При совершении обряда погребений в качестве жертвенного животного у ранних и у поздних скифов иногда служила овца<sup>92</sup>. В Золотобалковском некрополе животных клали воле в прямоугольной яме, над могилой или в жертвенную яму<sup>93</sup>. Лукиан (Toxaris, 1), описывая погребальные церемонии, говорит о желании скифов, чтобы покойники были к ним «благодарными», что скифы чтут умерших праздниками и торжественными собраниями. Как у ранних, так и у поздних скифов нередко погребения сопровождалась тризной. Мы встречаем на некрополях остатки погребальных пиршеств: фрагменты разбитых амфор и краснолаковых сосудов, кости домашних животных. В мавзолее Неаполя засвидетельствовано большое зольное пятно, скопление битой посуды и костей животных, оставленных после совершения засыпи погребенных. В некоторых случаях на некрополях (Усть-Альминский) удается проследить остатки жертвоприношений (большое количество битой посуды, кости животных), находящихся в специальных ямах. По-видимому, погребальный обряд в целом ряде случаев сопровождался ритуальными танцами. О совершении таких танцев можно судить по росписи склепов № 2 и 8 Неаполя скифского<sup>94</sup>. Ритуальные танцы, связанные с обрядом погребений, известны у многих древних народов; достаточно вспомнить танцующие фигурки на стеле кеми-обинского времени из Казанков<sup>95</sup> или великолепные фрески этрусских гробниц, в том числе могилу «Льви», где юноши и девушки исполняют ритуальный танец<sup>96</sup>. Подобные изображения находим и в гробницах городов Северного Причерноморья: в керченских склепах сабазиастов помещены танцующие человеческие фигурки с птичьими головами, с тимпанами и палками в руках<sup>97</sup>. Смысл танцев, по-видимому, заключался в стремлении отогнать злых духов<sup>98</sup>.

При совершении погребений, в том числе и повторных, для очищения огнем, для того чтобы выгнать злых духов, в могилу помещали курильницу, видимо, с ароматическими травами. Этот обычай был довольно распространен. Курильницы различных форм (со временем они претерпели изменения, на смену высокой курильнице с шаровидным туловом на поддоне пришли приземистые, низенькие), засвидетельствованы в мавзолее Неаполя и в его грунтовом некрополе и синхронных позднескифских некрополях как в Крыму, так и в Приднестровье<sup>99</sup>. В этнографии с окуриванием связан обряд очищения от злых влияний<sup>100</sup>. По мнению К. Ф. Смирнова, савроматы курили финиам тем умершим, которые должны были обязательно войти в общение со своими героизированными предками (ук.

<sup>91</sup> Сп. Согневин, *Les animaux domestiques dans les cults antiques*, Lyon, 1896, стр. 325; Е. Кагаров, *Культ фетишей, растений и животных в древней Греции*, СПб., 1913, стр. 228; В. В. Латышев, *Очерк греческих древностей*, ч. 2, СПб., 1889, стр. 84.

<sup>92</sup> Б. Н. Граков, *Погребальные сооружения и ритуал рядовых общинников степей Скифии*, «Археологический сборник ГЭ», 6, 1964, стр. 124.

<sup>93</sup> Вязьмитина, *Золотобалковский могильник*, стр. 169.

<sup>94</sup> Бабенчиков, *Некрополь Неаполя скифского*, стр. 107, рис. 9; стр. 109, рис. 11.

<sup>95</sup> *Археология УРСР*, т. 1, Киев, 1971, стр. 262, рис. 75.

<sup>96</sup> А. П. Чубова, *Этрусское искусство*, М., 1972, рис. 33, 34.

<sup>97</sup> М. И. Ростовцев, *Античная декоративная живопись на юге России*, СПб., 1914, стр. 401.

<sup>98</sup> В. П. Бабенчиков отрицал ритуальный смысл танцев, изображенных на стенах склепов Неаполя, усматривая в них реальное действие (Некрополь Неаполя скифского, стр. 114).

<sup>99</sup> Вязьмитина, *Золотобалковский могильник*, стр. 155.

<sup>100</sup> С. А. Токарев, *Сущность и происхождение магии. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований*, М., 1959, стр. 23.

соч., стр. 248). Курильницы в позднескифских погребениях встречаются не так часто (в мавзолее их было всего два). По-видимому, лиц, должествующих вступить в общение с предками, избирали редко, может быть, одного-двух от большой семьи.

Почитание огня, тесно связанное с культом домашнего очага, отразилось и в погребальном обряде. Скифы верили в очистительную его силу, в его способность защитить от злых духов. С этим связано обжигание погребальной камеры перед совершением захоронений (склеп № 88 Усть-Альминского некрополя), частичная кремация погребенных, прослеженная в том же могильнике, угольки довольно часто встречающиеся в скифских погребениях, а также символизирующие огонь — кусочки реальгара<sup>101</sup>.

В первые века нашей эры в мужских и женских погребениях в Северном Причерноморье широко распространяются сарматские зеркала-подвески. В могилах поздних скифов, в мужских и женских погребениях, их иногда находят преднамеренно разбитыми, чаще целыми, причем, как правило, положенными изображением вниз, что, несомненно, имело сакральный смысл. Назначение зеркал было двойным — как предмет туалета и атрибут магического обряда. В волшебную силу зеркала верили многие древние народы<sup>102</sup>. По их представлениям, в зеркале заключалась душа человека. Один из обрядов, связанных с применением зеркала у древних греков для выяснения судьбы больного человека у источника перед храмом Деметры в Патрах, описывает Павсаний (VII, 24, 12). У римлян зеркало было также и предметом туалета, и орудием колдовства<sup>103</sup>. У скифов ранней поры зеркало служит атрибутом божественной власти и источником магических сил<sup>104</sup>. Савроматы, прежде чем положить зеркало в могилу, иногда помещали его в огонь. Оно было атрибутом савроматских жриц и встречается вместе с каменными жертвенниками<sup>105</sup>. С верой в магическую силу зеркала связаны различные изображения, надписи на них, что, по мнению древних, увеличивало их магическую силу<sup>106</sup>. На сарматских зеркалах-подвесках чаще всего изображался стилизованный солнечный диск, отражающий, вероятно, связь с культом солнца<sup>107</sup>. Культ солнца еще с глубокой древности проникает в культ мертвых<sup>108</sup>. У сарматов Нижнего Поволжья и Приуралья в прохоровский период и на рубеже нашей эры был распространен обычай преднамеренной порчи зеркал<sup>109</sup>. В первые века нашей эры он проникает и в скифскую этническую среду. В основе обряда «умерщвления» вещей лежало анимистическое представление, вера в существование души у различных предметов. В. П. Шилов приводит интересный этнографический пример — о порче предметов у хакасов при совершении погребения (ук. соч., стр. 438). С тем же обрядом, по-

<sup>101</sup> Симонович, Итоги новых работ на могильнике Неаполя скифского в Крыму, стр. 37.

<sup>102</sup> В. М. Скуднова, Скифские зеркала из архаического некрополя Ольвии, ТГЭ, VII, 1962, стр. 7.

<sup>103</sup> Е. М. Штаерман, Мораль и религия угнетенных классов Римской империи, М., 1961, стр. 109.

<sup>104</sup> А. М. Хазанов, Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов, СЭ, 1964, № 3, стр. 93.

<sup>105</sup> Смирнов, Савроматы, стр. 249.

<sup>106</sup> М. И. Максимова, Серебряное зеркало из Келермеса, СА, XXI, 1954, стр. 299; Б. А. Литвинский, Зеркало в верованиях древних ферганцев, СЭ, 1964, № 3, стр. 102.

<sup>107</sup> Хазанов, ук. соч., стр. 96.

<sup>108</sup> J. Déchelette, Le culte du soleil aux temps préhistoriques, RA, t. XIII, P., 1909, стр. 324.

<sup>109</sup> В. П. Шилов, Калиновский курганный могильник, МИА, 60, 1959, стр. 438.

видимому, связаны часто встречающиеся преднамеренно разбитые глиняные и деревянные сосуды (Усть-Альминский могильник). У народов, веривших в анимистическую силу предметов, горшки также получили особое значение и становились божественным хранителем содержимого<sup>110</sup>. Для освобождения души этого важного предмета хозяйства при совершении погребения горшки разбивали.

Вера в злых духов повлекла за собой использование многочисленных амулетов-оберегов<sup>111</sup>. Колокольчики и бубенчики в античных некрополях — явление обычное, так как звон металла, особенно бронзы, считался *ἀπελαστικός τῶν μασιμάτων* (отвращением от скверны)<sup>112</sup>. В некрополях Северного Причерноморья, в том числе и в некрополе Неаполя, очень часто в погребениях встречаются колокольчики. По мнению Э. А. Симоновича, тем же целям — отпугивать злых духов — служили подвески-ведерки (ук. соч., стр. 37).

Любопытно, что в осетинских дзуарах еще в начале 20-х годов находили деревянные жертвенные предметы, напоминающие широко распространенные в погребениях первых веков нашей эры ажурные бронзовые подвески<sup>113</sup>. В качестве амулетов скифы и в погребениях использовали астрагалы, различные подвески — костяные, бронзовые, из египетской пасты (скарабей, кукиши и пр.); большинство из них имели, несомненно, апотропеическое значение<sup>114</sup>. Апотропеями служили и перстни-геммы. Выполненные на халцедоне, сердолике и стекле (литики), они содержали различные изображения. На некоторых геммах помещен бегущий лев. В Греции очень рано сложилась хтоническая символика льва, этому животному в народной магии приписывалась апотропеическая сила<sup>115</sup>. По-видимому, в большинстве случаев скифы покупали перстни-геммы с изображениями-апотропеями<sup>116</sup>. Одним из наиболее распространенных украшений, носимых живыми и встречаемых в погребениях первых веков нашей эры были бронзовые браслеты со змееными головками. Подобные браслеты пришли в Северное Причерноморье с Запада, где они встречаются еще в эпоху Гальштата<sup>117</sup>. Изображение змеи — один из распространенных у древних народов символов, занявший и в семантике скифов определенное место. У народов Средиземноморья змея интерпретировалась как злое и доброе начало, хотя определяющим был ее хтонический характер<sup>118</sup>. Из этнографии таджиков и узбеков известно апотропеическое значение змеи; изображение парных змей считалось оберегом. Для защиты детей от дурного глаза на спинках халатов или рубашек вышивали змей<sup>119</sup>.

В позднескифских погребениях в качестве заупокойной пищи встречаются остатки яиц. Так, в центре мавзолея Неаполя была найдена яичная скорлупа<sup>120</sup>. В древнегреческом культе мертвых яйцо занимало боль-

<sup>110</sup> Б. Л. Богаевский, Обряды, связанные с горшками в богослужении арвальских братьев, ЖМНП, 1907, октябрь, стр. 475.

<sup>111</sup> Токарев, Сущность и происхождение магии, стр. 23.

<sup>112</sup> Кагаров, ук. соч., стр. 83, прим. 3.

<sup>113</sup> А. Миллер, Жертвенные предметы из осетинских дзуаров, «Материалы по этнографии», т. III, вып. 1, Л., 1926, стр. 90, рис. 5.

<sup>114</sup> Е. М. Алексеева, Предметы из египетского фаянса VI в. до н. э. — IV в. н. э. в Северном Причерноморье, КСИИ, вып. 130, 1972, стр. 11.

<sup>115</sup> Кагаров, ук. соч., стр. 217.

<sup>116</sup> М. И. Максимова, Геммы из некрополя Мцхеты-Самтавро, «Вестник Гос. музея Грузии», XVI — В, Тбилиси, 1950, стр. 230.

<sup>117</sup> M. P a r d u s z, Le cimetièrè hallstattiene Szentesvekerzug II, AA, t. IV, Budapest, 1954, рис. 13—3а, 3б.

<sup>118</sup> Штаерман, ук. соч., стр. 263.

<sup>119</sup> Е. М. Пещерова, Гончарное производство Средней Азии, «Труды Ин-та этнографии», т. XX, М., 1959, стр. 104, 107.

<sup>120</sup> Погребова, Погребения в мавзолее Неаполя скифского, стр. 107.

шое место, с ним связано представление о животворящей силе, символе здоровья и плодородия<sup>121</sup>, римляне клали в могилы яйца как очистительную жертву<sup>122</sup>. В двух ящиках мавзолея Неаполя найдены кусочки серы, были они и в Усть-Альминском некрополе. У древних греков сера считалась важным очистительным средством<sup>123</sup>.

На основе культа предков у скифов, так же как и у целого ряда древних народов, вырастает культ вождей. Наиболее ранние скифские изваяния, представляющие обобщенный образ героизированного умершего, относятся еще к эпохе Геродота и даже к VI в. до н. э.<sup>124</sup> Надгробий первых веков нашей эры немного. К ним принадлежит стела из Марьино, происходящая из кургана<sup>125</sup>, две стелы с городища Красное<sup>126</sup> (относятся ли они к курганному или грунтовому некрополю, остается невыясненным), также неизвестно, с какого некрополя происходят стелы Неаполя<sup>127</sup> и городища Поповка<sup>128</sup>.

На грунтовых некрополях у поздних скифов надгробные рельефы встречаются спорадически. Шесть стел найдены на Заветнинском могильнике близ городища Алма-Кермен<sup>129</sup>, несколько надгробий обнаружено близ городища Краснозоринское в долине р. Качи Бахчисарайского района<sup>130</sup>. Касаться сюжетов этих памятников мы не будем, так как все они, за исключением краснозоринских, опубликованы. Большинство из них датируется первыми веками нашей эры и свидетельствует о возрастающей роли вождей. При рассмотрении географического распределения надгробий бросается в глаза одна особенность: в столице скифского государства Неаполе найдена всего одна стела, самый крупный приморский позднескифский город — Усть-Альминское городище, на некрополе которого раскопано более 100 могил, давших примерно 400 погребений, не имело стел. Каждая могила сверху была отмечена лишь кучкой камней, заменяющих стелу. В то же время наибольшее количество изваяний найдено на периферийных поселениях скифского государства (Алма-Кермен, Краснозоринское). Что это — случайность, простое совпадение?

Конечно, большое количество надгробий похищено и пропало для нас навсегда. Но будь они целы, количественное соотношение памятников на мелких поселениях и в крупных городах вряд ли бы изменилось. Нам представляется возможным объяснить это следующим образом: на грунтовых могилах скифы не ставили изваяний (так было в Неаполе скифском и, по-видимому, на большинстве некрополей), в отдельных случаях лишь помещали над могилкой один камень или кучу камней. Аналогичная картина прослежена М. И. Вязьмитиной на Золотобалковском могильнике,

<sup>121</sup> Кагаров, ук. соч., стр. 38, 39.

<sup>122</sup> И. Снегирев, Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 1, М., 1837, стр. 67.

<sup>123</sup> В. В. Латышев, Очерк греческих древностей, ч. 2, СПб., 1897, стр. 75.

<sup>124</sup> П. Н. Шultz, Скифские изваяния Причерноморья, «Античное общество», М., 1967, стр. 227 сл.; Артамонов, ук. соч., стр. 80.

<sup>125</sup> П. Н. Шultz, Надгробный рельеф из с. Марьино, СХМ, вып. III, Симфорополь, 1963.

<sup>126</sup> О. Д. Дашевская, Скифское городище Красное (Кермен-Кыр), КСИИМК, вып. 70, 1957, стр. 116, рис. 46.

<sup>127</sup> А. С. Уваров, Исследование о древностях юга России, СПб., 1851, табл. XXXVI, 5; А. И. Маркевич, К памятникам Неаполиса, ИТУАК, 12, 1891, стр. 87 сл., табл. 1.

<sup>128</sup> П. Н. Шultz, Надгробный рельеф сарматского круга, «Культура античного мира», М., 1966, стр. 278, 280, рис. 1.

<sup>129</sup> Н. А. Богданова, Две стелы из могильника у с. Заветное в Крыму, СА, 1961, № 2; она же, Скифские и сарматские стелы Заветнинского могильника, СА, 1965, № 3, стр. 233—237.

<sup>130</sup> Находки М. Я. Чорефа хранятся в Бахчисарайском музее. Не опубликованы. Одно из надгробий найдено на самом городище.

где в качестве «опознавательных знаков» над могилами были вымостки, группы камней или вертикально стоящие каменные плиты<sup>131</sup>.

Сарматизация в незначительной степени коснулась приднепровских городищ. В частности, население Золотой Балки было в основном скифским (там же, стр. 180). В Крыму, как нам уже приходилось отмечать<sup>132</sup>, в большей мере сарматизации подвергались мелкие поселения, нежели крупные. Мы не знаем пока еще, всегда ли контакты между скифами и сарматами были мирными, в каком политическом подчинении могли находиться эти народы по отношению друг к другу в разное время и в различных пунктах скифского государства. Надо думать, что в каждом отдельном случае сельская община, независимо от этнического соотношения входящих в ее состав членов, имела своих правителей из наиболее почитаемых представителей общества. Не исключено, что в большинстве случаев этими представителями были скифы, а не сарматы. И вот им-то в знак утверждения их авторитета (в общественном понимании смысла этого слова) соплеменники могли ставить на могилах камечные изваяния. В столице государства, вероятно под влиянием греков, в знак особого почитания и авторитета царей ставили памятники в самом городе и только в городе (памятник Скилuru, рельеф Скилuru и Палака, конный Палак).

Таким образом, в рассмотренном явлении как бы прослеживается синкретизм двух понятий: с одной стороны, скифский обычай, исключаящий сооружение надгробий (бытующий на поселениях, где основной состав населения был скифским), с другой — необходимость для скифов, живших в сарматской среде, возвеличивать авторитет соплеменников, запечатлевая их в образе героизированного умершего. Нам могут возразить — почему же в таком случае не на всех периферийных некрополях были надгробия? Вероятно, все зависело от соотношений этнических компонентов населения. Но этот вопрос уже выходит за рамки данной работы. Конечно, это предположение требует проверки и новых доказательств. Возможно, дальнейшие раскопки позднескифских городищ и некрополей дадут новые факты для его подтверждения.

Материалы, привлеченные нами для рассмотрения религиозных представлений поздних скифов, отнюдь не претендуют на исчерпывающую полноту. Несомненно, многие культы и обряды остались невыявленными, многие не поддаются интерпретации. Мы сделали лишь попытку обобщить литературные источники и памятники материальной культуры. Но и они дают возможность проследить сложные процессы, происходившие в идеологии поздних скифов. Со времен Геродота изменился образ жизни этого народа, изменилось и его мировоззрение. Позднескифская культура — культура эпохи государства, городской жизни, тесных взаимосвязей с античной цивилизацией. В этот период усугубляется социальная дифференциация, четко выделяется скифская аристократия. Вполне возможно, что из этой среды выделилось жречество, одной из функций которого, так же как и в предшествующий период<sup>133</sup>, было укрепление царской власти.

Эллинизация, охватившая все стороны культуры скифов, прежде всего оказала воздействие на верхушку скифского общества. Первоначально именно в эту среду проникали религиозные представления греков. Некоторые из них, возможно, лишь в ней сохранили свою популярность, например Гермес у аристократии, занимавшейся торговлей. Но как бы не было сильно влияние античной религии и искусства, у «варваров» должно было оставаться свое восприятие мира.

<sup>131</sup> Вязьмитина, Золотобалковский могильник, стр. 105.

<sup>132</sup> Высотская, Поздние скифы..., стр. 109.

<sup>133</sup> А. М. Хазанов, Скифское жречество, СЭ, 1973, № 6, стр. 48.

В эллинистический период у скифов еще держится пантеон эпохи Геродота, но вместе с тем в него проникают новые божества (Гермес, Диоскуры). В римское время, вероятно, еще живут некоторые религиозные представления раннего периода. Но расцветает начавшийся в эллинизме, охвативший весь античный мир религиозный синкретизм, на почве которого происходит синтез различных божеств. Это приводит к появлению сложных синкретических образов, имеющих разные функции. Такова, например, змееногая богиня<sup>134</sup>.

Первенствующее значение у скифов по-прежнему имеют обряды, связанные с плодородием, земледелием и скотоводством. Однако на смену земледельческому празднику времени Геродота<sup>135</sup> приходят новые обряды. «...всякая идеология, — писал Ф. Энгельс, — развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке»<sup>136</sup>.

#### LATE SCYTHIAN CULTS AND RITUALS

*T. N. Vysotskaya*

Archaeological evidence indicates the existence of a pantheon in the late Scythian period. Material excavated in Scythian Neapolis and other town-sites provides evidence of domestic and public sacrificial altars, of the worship of fire and the domestic hearth, and also traces of totemistic survivals. The cult of the dead was an important element in the religion of the Scythians. Various burial rites are connected with this cult, among them the «trizna», ritual dances, the sacrifice of domestic animals. The close connection between the world of the living and the world of the dead in ancient religious beliefs helps to explain certain ideas of the Scythians about the world around them and their conception of the heavenly sphere. The archaeological evidence clearly shows that for several reasons, first of all the Greek influence, Scythian cosmological views had changed since the time of Herodotus. Beginning with the Hellenistic period religious syncretism gradually evolved, and with it a synthesis of various deities. As before, fertility rites and rites connected with agriculture and stockbreeding were most important for the Scythians.

<sup>134</sup> А. П. Иванова, Местные мотивы в декоративной скульптуре Боспора, СА, XV, 1951, стр. 188—203.

<sup>135</sup> М. И. Артамонов, О землевладении и земледельческом празднике у скифов, «Ученые записки ЛГУ», вып. 15, 1946, стр. 3—20.

<sup>136</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, т. XXI, стр. 313.