

Г. М. Бонгард-Левин Э. А. Грантовский

ОТ СКИФИИ



ДО ИНДИИ





ОТ СКИФИИ ДО ИНДИИ



**Древние арии:
мифы и история**

Издание второе,
исправленное и дополненное

От авторов	5
«Полярные» явления	7
«Арктическая родина в Ведах»	8
Миф и действительность	10
Арии	13
Скифы	16
Перстень Скила	19
Скифы, сарматы, аланы, осети- ны	22
Полярная ночь за Скифией	25
Путь к исседонам	28
Восток или север?	32
Реальная география и легендар- ная традиция	36
Снова в Индии	38
Молочный океан	43
«Страна блаженных»	45
«Недоступная Арктика»	48
Некоторые итоги и новые проблемы	51
Вершины Высокой Хары	53
Юдхиштхира и Кей-Хосров у Великих гор	56
«Блаженная обитель» в иранской мифологии	61
Эпос скифов и античная литература	66

СКИФИИ

**Скифская мифология
и славянская традиция 75**

**Рипейские горы
в «Ригведе»? 86**

Летающие риши 91

Полет Аристея 94

Арии и финно-угры 98

**Царь великой державы и бог
таежного народа 101**

Таинственный зверь шарабха 104

**Северный шаманизм и древ-
нейшая религия ариев 108**

«Напиток бессмертия» 113

Конопля, белена, мухоморы 117

Похищение сомы 122

**Мифологические образы север-
ных легенд 129**

**«Божественная комедия»
и зороастрийские жрецы
в «потустороннем мире» 142**

**Арабские путешественники
и ученые на Волге 149**

**Древние сказания помогают
науке 151**

**Древние арии: прародина,
время и пути расселения 154**

Основная литература 203



ИНДИИ

~~ББК 63.5(3)~~
Б81

РЕДАКЦИИ
ИСТОРИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Б 0504000000-051 КБ-49-1-82
004(01)-83

Каждая книга после публикации обретает свою судьбу, начинает самостоятельную жизнь, вторгаться в которую автор уже не может. Это привилегия читателя. Он определяет продолжительность жизни книги и вправе дать ей новую — вторую, а может быть, и третью жизнь. И лишь тогда вся ответственность вновь ложится на автора.

Так случилось и с нашей книгой, опубликованной около десяти лет назад. По просьбе читателей нами подготовлено второе, переработанное и дополненное издание. Но переиздать книгу — часто труднее, чем написать новую. Современная наука, включая историю, филологию, археологию, развивается все более стремительно. Постоянно появляются свежие материалы, публикуются новые исследования, археологи открывают неизвестные ранее памятники прошлого. Рождаются новые гипотезы и теории, пересматриваются традиционные взгляды.

Этот вполне закономерный процесс развития науки ярко проявляется в такой, казалось бы, далекой от современности проблемы, как «арийская». Более ста лет ученые обсуждают вопросы, связанные с происхождением и ранними этапами расселения индоиранцев (ариев) и других индоевропейских народов, но и сегодня научные споры не только не утихают, но и разгораются с новой силой. Пример тому — дискуссия о происхождении индоевропейцев, которая идет на страницах журнала «Вестник древней истории».

Осмыслить новые данные, точки зрения, концепции за последние десять лет, т. е. со времени выхода первого издания настоящей книги, — задача весьма сложная, особенно если иметь в виду, что за прошедшие годы претерпели изменения и взгляды самих авторов книги, получили уточнения выдвигавшиеся ими ранее положения и выводы. Кроме того, необходимо было учесть замечания и пожелания рецензентов.

Проблема происхождения индоиранцев не случайно вызывает такой живой интерес у читателей. И дело тут не только и не столько в многочисленных загадках, которыми полна эта тематика. Изучение «арийской проблемы» предполагает комплексный подход — учет данных различных дисциплин: лингвистики, археологии, этнографии и т. д. Необычайно широк диапазон исследований, которые непосредственно связаны с общей проблемой происхождения и ранней истории индоиранских народов. Эта проблема непосредственно затрагивает и вопросы истории, культуры, этногенеза ряда народов СССР.

Интерес к «арийской проблеме» отразился и на судьбе нашей

книги, которая привлекла внимание как специалистов¹, так и широкого круга читателей. Она была переведена на английский, венгерский и французский языки и издана в Индии, ВНР, Франции².

Материалы дискуссии по «арийской проблеме» говорят о том, что ее окончательное решение еще впереди, требуются новые исследования, новые, дополнительные аргументы в пользу выдвинутых мнений. Однако уже сейчас можно подвести некоторые итоги, выделить наиболее актуальные вопросы, к решению которых необходимо обратиться в первую очередь. Это и побудило авторов написать заключительный раздел книги, где наряду с собственными выводами изложены другие точки зрения ученых, а также намечены пути, которые представляются наиболее плодотворными для будущих изысканий по интересующей нас тематике. В книгу включены также некоторые другие дополнения, значительно расширена библиография, хотя, конечно, она содержит лишь небольшую часть огромной научной литературы, связанной с «арийской проблемой».

Первое издание книги содержало послесловие, написанное академиком А. П. Окладниковым (1908—1981), выдающимся археологом и историком. Новое издание авторы посвящают памяти этого замечательного ученого и обаятельного человека.

¹ На книгу опубликованы рецензии Д. С. Раевского (Вестник древней истории, 1976, № 4, с. 131—137), Ж. Фуссмана (Journal Asiatique, t. 264, 1976, p. 209—212), Т. А. Гуриева и Е. А. Тулатовой (Осетинская филология, вып. 1. Орджоникидзе, 1977, с. 132—136) и др.

² The Origin of Aryans. New Delhi, 1980; Szkíthiától Indiáig. Budapest, 1981; De la Scythie à l'Inde. Enigmes de l'histoire des anciens Aryens. Paris, 1981.

Бережно хранят народы Индии традиции своей древней самобытной цивилизации. В современную культуру вплетены идеи и образы старинных эпических сказаний. Сегодня, как и много веков назад, широкой известностью в различных слоях населения пользуются «Махабхарата» и «Рамаяна». Эти великие поэмы древней Индии — подлинные энциклопедии индийской истории и культуры, богатейший источник знаний по философии, религии, мифологии, науке, нравам и обычаям индийского народа.

Сюжеты эпоса много раз привлекали древних и средневековых поэтов, драматургов, художников и скульпторов; в них и теперь черпают вдохновение деятели искусства. Естественно, что наиболее ранние памятники древнеиндийской словесности — произведения ведийской литературы, религиозно-философские трактаты, сборники правовых норм и многие иные, как и грандиозные эпопеи «Махабхарата» и «Рамаяна», тщательно исследуются учеными. Эти памятники богатейшего духовного наследия Индии неоднократно переводились на различные языки, в том числе и на русский.



ПОЛЯРНЫЕ ЯВЛЕНИЯ

Если мы внимательно ознакомимся с эпическими поэмами Индии, увлекательными историями ее священных сказаний, то встретимся с весьма интересными, но на первый взгляд странными и необъяснимыми сведениями. Там описаны явления, характерные для арктических областей и совершенно необычные и несвойственные районам Южной Азии.

Это представления о неподвижной Полярной звезде, о холодной и долгой ночи, тянущейся шесть месяцев, и дне, также длящемся целое полугодие. Древние сказители пели о стране, где солнце встает лишь раз в году, где шесть месяцев день и шесть месяцев ночь. Певцы эпоса не раз упоминают о священной птице Гаруде, которая, прежде чем понести на своих крыльях отшельника Галаву на поиски восьмисот лунно-белых коней, рассказала ему о четырех странах света, в том числе и о том, что на севере Семеро Риши, богиня Арундхати и Свати постоянно движутся вокруг укрепленной на небе Полярной звезды (Дхрува). «Семеро Риши» — семь больших звезд созвездия Большой Медведицы («риши» — мудрецы, аскеты, святые мужи, божественные небожители); Арундхати — созвездие Кассиопеи; Свати — яркая звезда в созвездии Волопаса или созвездии Персея. Видеть эти звезды высоко над горизонтом возможно лишь в северных широтах. В областях не южнее 55—56° с. ш. зимой в течение одной ночи названные созвездия, не заходя за горизонт, как бы описывают круг,

центром которого можно примерно считать Полярную звезду.

Тот, кто бывал в Индии, знает, что лишь в северных районах страны Большую Медведицу можно видеть низко над горизонтом, на юге же она вообще скрывается за ним; между тем в древнеиндийских священных текстах не раз говорится, что Большая Медведица «вознесена», «находится высоко в небе». Согласно эпическим сочинениям, место, где великий бог-творец Брахма «укрепил» Дхруву — Полярную звезду, расположено в центре мироздания, небес. Подобное явление, как известно, характерно лишь для северных, полярных районов (на Северном полюсе Полярная звезда стоит непосредственно в зените).

Там же, в тех сказочных северных странах, где высоко в небе видны эти звезды, «живут десять апсар», называемых «происходящие от радуги». Апсары — блистающие водяницы, а эти десять, рожденные радугой, сияющие ее цветами, могут быть поэтическим образом северного сияния. Создатели индийских сказаний вспоминали о «пленных водах», о «принимающих красивые формы ниспадающих водах». Это, очевидно, замерзшие воды. В «Махабхарате» о них говорится как раз при описании страны, где солнце восходит на полгода.



АРКТИЧЕСКАЯ РОДИНА В ВЕДАХ»

Такие свидетельства индийской литературы приводили некоторых ученых к заключению, что первоначальная родина индийцев будто бы находилась за полярным кругом. Иногда положение этой «родины» определялось и более точно — на берегах холодного Белого моря или в Сибири и т. д. Некоторые слишком смелые головы помещали ее даже в самую

точку Северного полюса.

Одним из главных создателей «полярной теории» происхождения индийцев был известный политический деятель Индии Бал Гангадхар Тилак (1856—1920). В Бомбее в 1893 г. была опубликована его книга «Орион», а через десять лет — обширная монография «Арктическая родина в Ведах». Во многих своих трудах Тилак касался проблемы культуры Индии, в том числе древнейших этапов истории страны. Будучи активным противником английского господства в Индии и выступая против положений английской колониальной историографии, приуменьшавшей культурное наследие индийцев, Тилак старался доказать самобытность и исключительную древность индийской цивилизации. Труды Тилака и его сподвижников имели большое значение для развития национального самосознания индийского народа и прогресса индийской науки. Вместе с тем в работах тех лет было допущено немало преувеличений,

неточностей, ошибок и положений, от которых сейчас в связи с успехами современной науки приходится отказаться.

Со времени выхода книги Тилака «Арктическая родина в Ведах» прошло восемьдесят лет. Но и до сих пор среди индийских ученых теория арктического происхождения индийцев встречает убежденных защитников и последователей. На серьезных научных конгрессах и сейчас нередко приходится слышать утверждения, что предки индийцев пришли из-за полярного круга.

Выдвигая арктическую теорию, Тилак основывался на некоторых выводах современных ему естественных наук (геологии, палеонтологии, астрономии) о том, что климатические и природные условия, очертания материков подвергались существенным изменениям на протяжении различных эпох истории Земли. Согласно этой точке зрения, в доледниковый и межледниковый периоды климат арктических районов был теплым и доступным для иного растительного и животного мира, для человека и развития его цивилизации. Тилак исходил при этом и из модной тогда теории американского профессора Уоррена о первоначальной родине человека в арктической зоне.

С этих позиций Тилак и анализировал данные древнеиндийской литературы, прежде всего Веды — древнейший священный памятник индийцев. На их основании он доказывал, что предки индийцев в доледниковый и межледниковый периоды обитали в арктических районах, а затем, около десяти — восьми тысяч лет назад — этим временем Тилак датировал последний ледниковый период, — двинулись под влиянием наступивших холодов на юг.

Эти выводы были сделаны более полувека назад. Возможны ли они сейчас? Так ли следует относиться к теории Тилака теперь, когда естественные и точные науки располагают иными материалами, дают другие датировки?

Дело тут не только в том, к какому времени относить доледниковый и межледниковый периоды, как понимать изменения климатических условий на тех или иных территориях земного шара, как оценивать с точки зрения современных знаний сведения индийцев о положении и движении светил на заре их истории, — вопросы, на которые и естественные, и точные науки дают разноречивые ответы. Главное — это выводы, к которым приходят такие науки, как история, археология, сравнительная лингвистика, историческая этнография. Конечно, и здесь еще остается много неясного, гипотетического, противоречивого. С помощью тех или иных научных фактов можно серьезно спорить о конкретных областях первоначального обитания предков индийцев, о времени их формирования и переселения. Но совершенно ясно, что сейчас речь не может идти ни о полярных районах, ни о столь отдаленном времени, как ледниковые эпохи.

В настоящее время иначе понимаются и многие из тех данных ведийской и эпической литературы Индии, которые Тилак рассматривал как прямые свидетельства обитания индийцев в Арктике.



ИФ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

И все же остаются в древнеиндийской литературе такие указания, которые трудно оценить иначе, как отражение каких-то представлений об арктических областях. Это, например, уже упоминавшиеся сведения о полярной ночи и полярном дне. Как объяснить, в частности, наличие этих представлений не только в поздних астрономических и других научных

трактатах, которые еще можно было бы условно понимать как результат теоретических умозрительных построений ученых того времени, но и в гораздо более древних памятниках Индии?

Обратимся лишь к некоторым сообщениям индийских источников. Средневековый ученый Бхаскара-ачарья в своем астрономическом трактате писал, что в областях у Северного полюса «полгода постоянный день, полгода постоянная ночь». В другом, более раннем астрономическом сочинении — «Сурья-сиддханта» сообщается, что в этих же районах «боги видят солнце после одного восхода в течение половины его кругового вращения». Подобные данные содержатся и во многих других индийских научных трактатах и религиозных текстах периода поздней древности и раннего средневековья. Интересно, что эти сведения были подробно рассмотрены в специальном разделе фундаментального труда «Индия» великого среднеазиатского мыслителя и ученого, уроженца Хорезма Бируни (973—1048).

Бируни живо интересовался самыми различными науками, его перу принадлежат многие труды по математике, истории, географии, минералогии, физике, астрономии, являющиеся синтезом достижений современной ему науки. Воспитанный в традициях мусульманской образованности того времени, он вместе с тем проявлял исключительный интерес к странам иного культурного круга, особенно к Индии. Бируни изучил санскрит, тщательно ознакомился со многими индийскими научными и религиозно-философскими сочинениями, консультировался с пандитами — знатоками индийских культурных традиций. Энциклопедический труд Бируни об Индии (полное его название «Разъяснение принадлежавших индийцам учений, приемлемых рассудком или отвергаемых») фактически познакомил ученых Ближнего и Среднего Востока с выдающимися достижениями индийской цивилизации, к которой великий хорезмиец питал глубокое уважение.

Поражает знание Бируни многочисленных индийских источ-

ников. Он неоднократно цитирует трактат одного из крупнейших математиков древней Индии, Брахмагупты (начало VII в.), — «Брахмасиддханта». Бируни приводит следующие слова этого ученого об области у Северного полюса: «День обитающих там ангелов будто бы длится шесть месяцев, и их ночь также длится шесть месяцев». Бируни цитирует и отрывок из сочинения известного древнеиндийского астронома Арьябхаты (V в.), согласно которому эта область — царство ангелов — «находится в зоне холода», «севернее любого места на земле». И Брахмагупта, и Арьябхата могли исходить из теории шарообразности Земли, помещая область, где день и ночь длятся по шесть месяцев, в район Северного полюса. Но и индийские ученые, придерживавшиеся иных мнений о форме земли и даже считавшие, что «земля плоская», также писали о той же северной области. Впрочем, и у Брахмагупты, и у Арьябхаты сведения о явлениях, которые мы могли бы назвать «полярной ночью» и «полярным днем», выступают прежде всего как дань прочно укоренившимся в индийской литературе представлениям о стране на крайнем севере. Недаром оба ученых называют ее царством ангелов и включают в текст своих рассуждений слова «будто бы». Это скорее традиционное понятие или принятый символ, на что обратил внимание уже Бируни.

В главе «О различных видах суток и о дне и ночи» он излагает представления индийцев о «человеческих сутках» (состоящих из обычного дня и обычной ночи), о «сутках предков» и «сутках дэвов» (т. е. богов). «Сутки богов» продолжаются целый год и слагаются из дня и ночи, длящихся по половине солнечного года. О «сутках богов» писали Арьябхата и другие индийские ученые. Бхаскара-ачарья, говоря о северной области, «где полгода постоянный день, полгода постоянная ночь», называет такой день «днем богов». Там, говорит он, священные существа видят солнце в течение шести месяцев, когда оно движется в пределах северной сферы; поэтому путь солнца в этот период называется «уттараяна» — «северный путь». В ряде индийских источников в качестве синонима к термину «уттараяна» употребляется «дэваяна» — «путь богов». Эти представления восходят к значительно более раннему времени, до эпохи расцвета древнеиндийской математики и астрономии.

Более того, подобные сведения можно попытаться найти в древнейшем памятнике индийской литературы — собрании священных гимнов «Ригведы», составленном не позднее X в. до н. э. Следует, конечно, учитывать характер этого собрания религиозных текстов. Они имеют вполне конкретную цель — воздать хвалу богам и призвать их на помощь, чтобы получить от них определенные блага: богатство, здоровье, силу, защиту от врагов. Кроме того, смысл многих отрывков гимнов «Ригведы» до сих пор остается не вполне понятным, ученые расхо-

дятся также в понимании ряда гимнов в целом. И мы не можем с уверенностью утверждать, что когда в «Ригведе» говорится о завершении периода темноты и начале «пути богов» (дэваяна), т. е. светлого времени, или о «приближении пути богов» с появлением зари, то здесь речь идет именно о том «пути богов», когда солнце не заходит в течение полугода.

Но те же понятия встречаются в последующей по времени ведийской литературе — Брахманах, Араньяках, Упанишадах, датируемых временем до середины I тысячелетия до н. э. В них мы находим более определенные сообщения: день — это «путь богов», ночь — «путь предков»; «когда солнце, поворачивая к северу, находится в северной сфере, оно среди богов, когда оно поворачивает к югу и находится в южной сфере, — среди предков»; «путь богов» (дэваяна), или «северный путь» (уттара-яна), начинается с весеннего равноденствия. И еще более конкретное указание: «год — это один день богов», состоящий из дня и ночи. Что понимается под такими определениями, видно из следующего отрывка «Законов Ману»: «У богов день и ночь — год, разделенный надвое: день — период движения солнца к северу, ночь — период движения к югу». «Законы Ману» — свод этико-правовых норм, составленный во II в. до н. э. — I в. н. э.; их цель — тщательно регламентировать частную и общественную жизнь индийца. И тем не менее и в нем встречается это любопытное свидетельство.

Сходные сведения мы находим также в эпических поэмах, но здесь они составляют неотъемлемую часть легендарных повествований о героях, событиях, странах. Вот один из рассказов о сказочной стране на дальнем севере, где «вступление во мрак и выход оттуда, восход и закат лучезарного солнца, изгнание тьмы те витязи созерцали, были день и ночь для них равны году». В этой стране, где оказались герои «Махабхараты», можно было видеть, как высоко восходит в небе Большая Медведица («Семеро божественных риши во главе с Васиштхой»¹), как она вместе с другими созвездиями обходит круги вокруг укрепленной на небе Полярной звезды. А вот другой рассказ о той же таинственной стране. Здесь «по полугодиям встает златокудрое солнце» и «остановившиеся воды принимают образы красивых украшений».

Итак, перед нами не случайные и отрывочные сведения, а прочная и длительная традиция передачи определенного цикла представлений. Но нельзя не заметить, что для создателей священных текстов, для эпических сказителей в Индии эти представления уже не имели реальной основы. Они выступают перед нами прежде всего как элементы мифа и связаны с другими мифическими образами и сюжетами. «Полярные»

¹ Васиштха — великий мудрец-риши; его именем древние индийцы называли одну из главных звезд Большой Медведицы.

детали обычно приводятся в связи с повествованиями о богах, легендарных героях, их бессмертии.

Невольно возникает вопрос: не вымышлены ли эти «полярные» представления так же, как и боги, мифические персонажи, потусторонняя жизнь? Есть ли критерий, который позволяет отделить в мифах фантастическое от реального, чисто сказочное от возможного? Здесь перед нами встает интересная и сложная проблема, с которой так часто приходится сталкиваться исследователям, — проблема соотношения мифа и действительности, сказки и реальности.



РИИ

Прежде чем перейти к содержанию мифа, необходимо обратиться к фактам истории. Научкой установлено, что в сложении современных индийских народов большую роль сыграли пришедшие некогда в Индию племена, называвшие себя ариями. Распространяясь по территории Северной Индии, они смешивались с местным населением и ассимили-

ровали его. На их языках и диалектах были составлены ведийские гимны, «Махабхарата» и «Рамаяна», многие другие произведения индийской литературы. Языки и диалекты этих арийских племен легли в основу таких современных языков Индии, Пакистана, Бангладеш, Шри Ланки, как хинди, урду, бенгали, сингальский, маратхи, гуджарати, синдхи и др.

Вместе с иранскими они образуют индоиранскую ветвь индоевропейской группы языков. Эта группа — одна из наиболее многочисленных языковых семей мира; в нее входят славянские, германские, романские, латышский и литовский, древнегреческий и ряд других живых и мертвых языков. В этих языках и сейчас имеется много общих черт. Но еще более близкими были они в древности, когда племена, говорившие на индоевропейских языках, жили в непосредственном соседстве друг с другом, а по мнению некоторых ученых, составляли единую группу племен с единым языком.

Тесное родство индоевропейских языков было доказано еще в первой половине XIX в., когда закладывались основы блестящего направления лингвистической науки — сравнительного индоевропейского языкознания. Выработанная этой школой строгая научная методика позволила установить многие закономерности в развитии отдельных языков на различных этапах их истории, систему взаимоотношений друг с другом представителей обширной индоевропейской языковой семьи.

Пользуясь сравнительно-историческим методом, ученые, например, установили, как произносились те или иные до сих пор неизвестные слова в ряде мертвых или малоизвестных языков.

Правильность этих теоретических выводов много раз непосредственно подтверждалась археологическими открытиями, дарившими науке новые тексты, где содержались эти самые слова. Сравнительно-исторический метод дал возможность открыть и понять исчезнувшие и давно забытые языки, такие, как язык хеттов, речь которых звучала во II тысячелетии до н. э. в Малой Азии и на котором они вели переписку и составляли договоры с египетскими фараонами; тохарский язык с его текстами, открытыми в песках Центральной Азии; «бактрийский» язык, памятники которого стали известны только в последние годы и на котором говорили в юго-восточных областях Средней Азии и Афганистане в эпоху Кушанской империи, объединившей в начале новой эры обширные территории Индии и Средней Азии.

Выводы сравнительно-исторической лингвистики о родстве и соотношении языков индоевропейских народов выдвинули целый ряд новых проблем древнейшей истории этих народов, их происхождения, хозяйственного уклада, социально-политического строя, культуры. Центральное место занимает вопрос об области и времени совместного обитания индоевропейских народов, т. е. об их прародине. Без более или менее определенных выводов по этому вопросу невозможно и окончательное решение как упомянутых, так и ряда других важных научных проблем. Ответа на поставленный вопрос ждут не только историки и лингвисты, но и археологи, прежде всего те, которые исследуют интереснейшие памятники ряда древних культур на территории Советского Союза, где формировались и распространялись многие индоевропейские народы.

Арийские племена, пришедшие в Индию, в языковом и культурном отношении были особенно близки к племенам иранской группы. На заре своей истории и те и другие поклонялись одним и тем же богам — доброжелательному к людям Митре, покровителю храбрых воинов могучему громовержцу Индре; они пели одинаковые священные гимны, хранили сходные мифы и легенды, слушали тождественные истории о своих любимых эпических героях; на ритуальных церемониях и празднествах их жрецы приготавливали опьяняющую сому — священный напиток богов и бессмертных; на легких боевых колесницах их лучшие воины поражали врагов на войне и устраивали ристания в мирное время.

Удивительно сходной была социальная структура этих племен — общественное деление на военную знать, жрецов, свободных общинников, получившее оформление и закрепление в аналогичных идеологических представлениях и правовых нормах. Каждая из названных групп соотносилась с определенным цветом (жрецы с белым, военная знать с красным и т. д.) и с одной из трех плоскостей космоса, на которые и индийцы, и иранцы подразделяли существующий мир, — с небом, про-

странством между небом и землей, землей. Сохранившиеся до нашего времени собрания священных гимнов — Веды индийцев и «Авеста» иранцев — очень близки между собой по языку, мифологическим образам, многим сюжетам.

И индийские, и иранские племена называли себя ариями, а свои страны — арийскими. Уместно отметить, что имевшее распространение в расистской литературе одиозное применение термина «арии», «арийцы» в отношении всех индоевропейских народов не имеет под собой научной основы. Единственно обоснованным является его употребление для обозначения индоиранских племен и народов, как они и называются в научной литературе. В качестве самоназвания слова «арий», «арии» определено встречаются лишь в индоиранских языках. Так называли себя творцы Вед и индийских эпических сочинений, составители «Авесты», авторы древнеперсидских надписей. От слова «арии» происходят названия различных индийских и иранских племен и областей. Центральная часть Индии, долина священного Ганга, называлась в древности Арьяварта — «страна ариев», того же происхождения современное название «Иран».

Все указанные общие черты являются наследием той отдаленной эпохи, когда предки индийских и иранских племен жили рядом друг с другом, в пределах единой территории. Данный вывод — общепризнанное в науке положение, исходящее из исторической реальности «индоиранского единства». Но где именно находилась прародина ариев — вопрос, остающийся до сих пор не решенным, вызывающим оживленные дискуссии. Он непосредственно связан с более общей проблемой происхождения предков индоевропейских народов в целом; но и ее решение пока может быть намечено лишь в самых общих чертах.

Сравнение данных различных индоевропейских языков дает возможность в какой-то мере воссоздать растительный и животный мир, климатические условия, ландшафт областей, где предки индоевропейских народов могли жить в период их совместного обитания. Эти материалы заставляют исключить как полярные и непосредственно примыкающие к ним области, так и жаркие районы Средиземноморья и Южной Азии. Следует учитывать также области распространения индоевропейских народов в исторический период — от кельтских племен Британских островов и Галлии до ариев Индии.

Но тем не менее подобные данные сравнительной лингвистики и археологии не позволяют точно решить, где располагалась первоначальная родина индоевропейцев. Ее ищут в Северной и Центральной Европе, на Балканах, в Северном Причерноморье, в южнорусских степях и далее к востоку — в Казахстане и Средней Азии. Каждая из таких теорий имеет своих ярых защитников, свои доводы и аргументы.

Эпоха индоевропейской общности относится к глубочайшей древности. Позднее, после «распада» этого единства, различные группы индоевропейских племен расселились по значительно более обширным пространствам. И снова идут споры о том, когда и на каких территориях происходило формирование выделившихся из индоевропейской общности предков арийских народов. Прародину ариев также помещают в самых различных областях — от низовьев Дуная и Средней Европы до Алтая и границ Индии. Особенно популярна в науке теория среднеазиатского происхождения ариев. Ее многочисленные сторонники считают, что именно Средняя Азия была местом сложения арийских племен, их цивилизации, духовной культуры, эпоса. В индийской науке существует даже мнение о том, что Индия была самой ранней областью обитания ариев. Но этому явно противоречат многие данные, в том числе о распространении индоевропейских племен, из среды которых происходили и арии.

Не был родиной ариев и Иран. Еще во II тысячелетии до н. э. на его современной территории обитало население совершенно иной этнической принадлежности. Лишь позднее здесь появились племена, говорившие на иранских языках и диалектах и называвшие себя ариями. Однако откуда и какими путями пришли они в Иран, до сих пор остается недостаточно ясным.

В настоящее время к иранской группе народов принадлежат персы, таджики, курды, осетины и ряд других народов. Но еще обширнее была область распространения иранских племен в древности. Она охватывала территорию от Северного Причерноморья до Восточного Туркестана.



КИФЫ

Во многих районах Украины и Казахстана, Волжско-Уральских степей и Алтая и сейчас высятся древние курганы, принадлежавшие скифам и родственным им племенам. Благодаря раскопкам скифских курганов были получены богатейшие материалы, позволяющие судить об образе жизни древнего населения названных территорий, его социальном

строе, религиозных представлениях, культуре и искусстве.

В музеях разных стран, особенно в Советском Союзе, в частности в Эрмитаже и в его знаменитой Золотой кладовой, хранятся памятники искусства, добытые из скифских курганов. Многие из них выполнены в так называемом зверином стиле. Они и сейчас поражают утонченным мастерством, совершенством форм, экспрессией, выразительностью стиля. Интерес к этим памятникам очень велик как среди специалистов, так и среди широких кругов ценителей искусства. Им посвящена

поистине необъятная литература. Однако до сих пор нет окончательного ответа на вопросы об истоках, путях развития и первоначальном происхождении этого искусства.

Памятники «звериного стиля» стали широко известны еще в XVIII—XIX вв., после находок в больших курганах Украины и Северного Кавказа. В течение долгого времени многие ученые считали, что они изготовлялись для скифов и их вождей мастерами греческих городов Северного Причерноморья, а иногда и самой Эллады. Но находки образцов этого стиля не ограничены территорией Украины и Северного Кавказа. Область их распространения простирается далеко на восток, до Средней Азии, Памира, Алтая и Саян. На Алтае благодаря вечной мерзлоте под каменной кладкой курганов сохранились не только предметы из металла, но и выполненные в «зверином стиле» причудливые изображения на предметах из дерева, кожи, на тканях и даже на татуированных телах вождей.

Каждое новое открытие, казалось, вело исследователей к проникновению в тайны скифского искусства. Однако взгляды на его происхождение оставались различными.

В 1947 г. близ местечка Зивийе, к востоку от города Саккыза, в Северо-Западном Иране после бури обрушился склон холма; местные жители обнаружили массу предметов из золота, серебра, слоновой кости. Началась бойкая торговля предметами древности. Значительную их часть удалось собрать в Археологическом музее Тегерана, но многие из этих замечательных образцов художественного ремесла попали в частные собрания Европы и Америки.

По мнению ряда ученых, обнаруженные предметы, получившие первоначально название «Саккызский клад», на самом деле инвентарь погребения знатного вождя, захороненного в конце VII в. до н. э. Кто был этот вождь? Кого считать создателями найденных памятников искусства?

Местность эта в те времена находилась на территории Маннейского царства — соседа и соперника грозной Ассирии. На связи с Ассирией прямо указывает серия вещей «клада». Другая группа изделий выполнена в местных традициях. Но каково же было удивление ученых, когда оказалось, что многие предметы находят совершенно иные аналогии — в скифском мире, а некоторые почти повторяют по общему облику, изображенным сюжетам и стилистическим особенностям изделия из скифских курганов Украины и Северного Кавказа.

Из скудных, но все же определенных данных письменных источников давно было известно, что в VII в. до н. э. в Передней Азии появились скифы. По рассказу Геродота (V в. до н. э.), они пришли сюда через Кавказ, берегом Каспийского моря. Древние государства Востока сразу же почувствовали на себе боевую мощь скифской конницы. Она неожиданно появлялась в самых различных местах — от Ирана и Малой Азии до

границ Египта, где скифам принес дань фараон Псамметих. Ассирийский царь Асархаддон искал союза со скифами и намеревался отдать свою дочь в жены скифскому царю Партатуа. В зависимости от скифов оказались мидяне и другие западно-иранские племена. Господство скифов в Передней Азии закончилось, по рассказу Геродота, после того, как царь Мидии Киаксар (625—585 гг. до н. э.), пригласив на пир скифских вождей, предательски перебил их.

Точно неизвестно, где находился центр обитания скифов во время их походов по странам Передней Азии и существовало ли там собственно Скифское царство со своей особой территорией. Но из ассирийских текстов мы знаем о пребывании скифов в Маннейском царстве. Поэтому ученые нередко считают, что «Саккызский клад» является погребением одного из скифских вождей.

«Скифские» вещи из «клада» служат важным аргументом в пользу теории о переднеазиатских корнях скифского искусства и его «звериного стиля». Защитники этой теории считают, что основы «звериного стиля» были восприняты скифами в период их пребывания в Передней Азии, а затем, после их возвращения на родину, скифский «звериный стиль» распространился по всему кочевому миру евразийских степей.

Но эта точка зрения отнюдь не является общепризнанной. Сторонники иного мнения ссылаются на материалы, обнаруженные при раскопках в восточных областях «скифского мира»; ведь и здесь, далеко от Кавказа и Причерноморья, известны памятники «звериного стиля». А некоторые из них происходят из курганов Восточного Казахстана и Тувы, датируемых исследователями VII или даже VIII в. до н. э. (например, Аржан в Туве). Поэтому, утверждают противники «переднеазиатской» гипотезы, происхождение скифского «звериного стиля» неправомерно объяснять его заимствованием в Передней Азии. Он бытовал в различных частях скифского мира независимо от походов европейских скифов на Ближний Восток и до их возвращения в южнорусские степи. «Скифские» же изделия «Саккызского клада» были, очевидно, изготовлены по заказу скифских вождей и выполнены в уже существующих традициях скифского искусства, так же как позже и греки, следуя этой традиции, производили многие предметы для скифов.

Споры, однако, на этом не завершаются. В противовес приводимым выше аргументам указывают, что датировки упомянутых курганов Восточного Казахстана и Тувы весьма условны, что в Передней Азии, и особенно в Западном Иране, обнаружены изделия IX—VIII вв. до н. э., выполненные в манере, сходной с характерными особенностями скифского «звериного стиля».

Таким образом, вопрос о корнях скифского искусства в целом и его «звериного стиля», об области их первоначального

возникновения во многом продолжает оставаться загадкой. Создается впечатление, что «звериный стиль» возник примерно в одно время на всем огромном пространстве «скифского мира». Однако на этих территориях пока неизвестны памятники искусства, из которых можно было бы непосредственно вывести особенности «звериного стиля». Может быть, он существовал и ранее в предметах, изготовленных из кожи, дерева, на тканях, но они, к сожалению, обычно не сохраняются в древних погребениях. Или же действительно происхождение скифского «звериного стиля» следует прежде всего связывать с пребыванием скифов в Передней Азии? В любом случае остается фактом, что в Юго-Восточной Европе изделия «звериного стиля» появляются с конца VII — начала VI в. до н. э.; они найдены в курганах Северного Причерноморья и Прикубанья вместе с обнаруженными там же предметами типично переднеазиатского стиля (урартского, ассирийского, маннейского и пр.). Эти курганы, очевидно, насыпаны над могилами тех вождей скифов, которые совершали ранее походы в Переднюю Азию.

Именно эти племена Юго-Восточной Европы, Северного Причерноморья именовали себя «скифами» (под таким именем они были известны и народам Передней Азии). Позднее греки перенесли это название — «скифы» — и на другие племена евразийских степей со сходными формами хозяйства, быта и культуры. Причерноморские скифы создали могущественное политическое объединение, возглавлявшееся племенем «царских скифов». В конце VI в. до н. э. его безуспешно пытался завоевать Дарий I — царь могущественной в то время державы — государства Ахеменидов. По сообщению Геродота, восходящему во многом к рассказам скифов, вторгшиеся в Скифию войска Дария были вынуждены в конце концов спастись бегством, побросав свои обозы и раненых.



ПЕРВЕНСТВО СКИЛА

Уже очень рано рядом со скифскими племенами на северных берегах Черного моря обосновались выходцы из эллинского мира. В VIII—VII вв. до н. э. они приезжали сначала для торговли, а затем создали здесь свои многочисленные поселения: Ольвия (у устья Буга), Херсонес Таврический (около Севастополя), Пантикапей (совр. Керчь) и другие. Эти греческие города тесно были связаны с местным населением. Некоторые из них признавали власть скифских царей. Скифы обычно благожелательно относились к греческим колонистам, торговали с ними, ценили получаемые от них предметы художественного ремесла.

Греки внимательно следили за событиями в стране скифов,



Золотой гребень из скифского кургана Приднепровья. IV в. до н. э.

интересовались их обычаями, традициями, религией. Сочинения античных авторов содержат много данных о Скифии. Особенно интересно ее описание в труде Геродота, который бывал в Ольвии и беседовал со скифами. Правдоподобность многих античных свидетельств и рассказов о Скифии, в том числе и самого Геродота, не раз вызывала сомнения ученых, но новые археологические материалы неоднократно подтверждали достоверность сведений о нравах и обычаях скифов, конкретных эпизодах их истории. Примером тому может служить история о скифском царе Скиле, о котором Геродот сообщает следующее.

У царя Ариапита было много сыновей. Наследовал же ему сын от элинки Скил, которого мать научила греческому языку и грамоте. Испытывая склонность к эллинским обычаям, он часто посещал Ольвию. Сопровождавшее его войско он остав-



Деталь гребня

лял у городских ворот, которые велел запирать, чтобы скифы не знали, как он проводит в Ольвии время. Здесь он жил как эллин: одевался в греческое платье, приносил жертвы греческим богам. Когда же Скил был посвящен в таинства вакхического бога Диониса, один из жителей города с насмешкой рассказал об этом скифам, ожидавшим своего вождя. Он тайно провел их на башню, откуда они сами увидели царя в вакхическом исступлении. После этого скифы взбунтовались, свергли Скила и сделали царем его брата. Скил был вынужден бежать за Дунай к царю фракийцев. Новый скифский царь двинулся войной на Фракию. Недалеко от Дуная сошлись войска фракийцев и скифов. Но битва не состоялась, так как цари договорились между собой. Скил был выдан брату-сопернику и обезглавлен. «Так оберегают скифы свои обычаи и так сурово карают тех, которые заимствуют чужое», — заключает Геродот.

Геродот — единственный, от кого была известна история Скила. У ученых не было уверенности в достоверности этого повествования, а некоторые из них даже сомневались в реальном существовании самого Скила. Но вот в румынской Добрудже (между низовьями Дуная и Черным морем) был найден древний золотой перстень. По стилистическим особенностям ученые отнесли его к V в. до н. э. На перстне греческими буквами вырезано имя Скила (по данным Геродота, Скил был царем скифов в середине V в. до н. э.). На перстне изображена богиня с зеркалом в руках, сидящая на стуле или троне. Такой сюжет встречается на многих изделиях скифского искусства. Часто перед сидящей богиней с зеркалом изображен скифский вождь. Эти сцены символизируют получение власти скифским царем от божества — сидящая богиня, очевидно, Табити, которую, как сообщал Геродот, скифы чтили «выше всех прочих божеств» и называли «царицей скифов».

Место находки царского перстня совпадает с районом, где, по Геродоту, погиб Скил. Был ли перстень потерян или брошен Скилом, когда он спасался от преследователей? Или он был снят с его руки перед казнью? Можно строить различные догадки. Но важно, что в греческой надписи на перстне упоминается также еще одно имя — Аргот. По мнению специалиста по греческой эпиграфике Ю. Г. Виноградова, это имя первоначального владельца перстня — деда Скила и отца Ариапита.

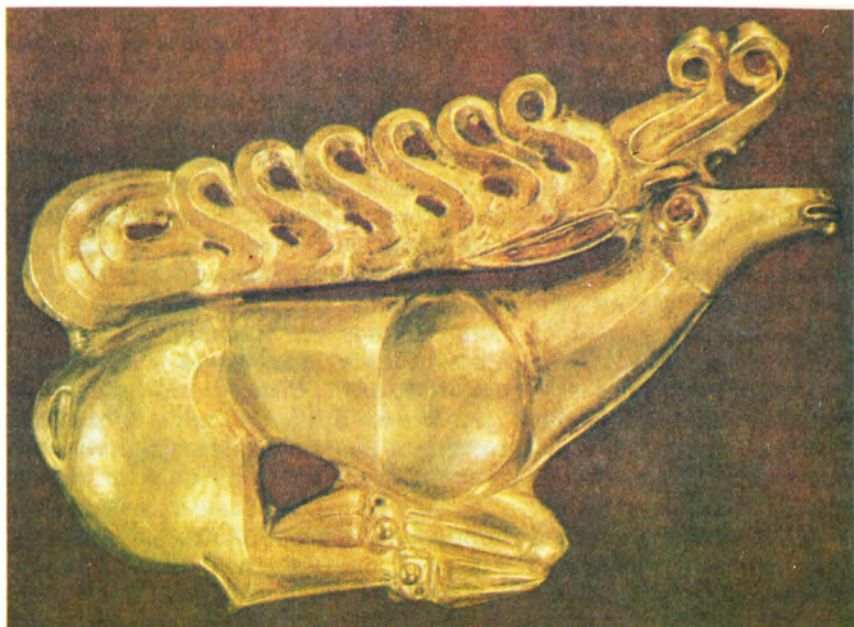


КИФЫ, САРМАТЫ, АЛАНЫ, ОСЕТИНЫ

Еще в XIX в. шли горячие споры о том, на каком языке говорили скифы. Высказывались самые различные мнения. Полагали, например, что скифы принадлежали к тюркским или монгольским народам. Прошло немало времени, прежде чем стало ясно, что язык скифов относился к индоевропейской семье языков, к ее индоиранской ветви.

Первоначально такой вывод был сделан на основании анализа некоторых имен скифов, упоминаемых в сочинениях античных авторов. Ученые установили, что имена эти иранские, так как они образованы от слов, уже известных исследователям по памятникам древнеиранской письменности («Авеста» и др.).

Важным этапом в изучении языка древнего населения причерноморских степей — скифов и родственных им сарматов — явился лингвистический анализ личных имен, содержащихся в греческих надписях из эллинских городов Северного Причерноморья. Эти надписи, детально исследованные русскими учеными (академиком В. В. Латышевым и др.), дали богатейший ономастический материал. Наряду с греческими в них упоминается большое число личных имен иного происхождения, при-



Олень. Золотая обкладка щита из скифского кургана Прикубанья. VI в. до н. э.

надлежавших местному, неэллинскому населению. Среди них уже в конце XIX в. были выявлены многие бесспорно иранские имена. Большая заслуга в установлении этого факта принадлежит русскому ученому В. Ф. Миллеру (1848—1913). Ему удалось также доказать особую близость языка скифо-сарматских племен к одному из современных иранских языков — осетинскому. В. Ф. Миллер внес большой вклад в исследование языка, культуры, фольклора и эпоса осетинского народа.

Изучение скифо-сарматской ономастики успешно продолжалось и в последующие десятилетия. Число имен с надежно установленной иранской этимологией намного возросло благодаря исследованиям немецкого ученого М. Фасмера, венгерского востоковеда Я. Харматты и прежде всего советского ираниста В. И. Абаева, который раскрыл значение целого ряда непонятных ранее скифских имен. Результаты исследований он обобщил в своем труде «Скифский язык» и в других работах по истории осетинского языка и культуры.

Наряду с личными и племенными именами ученые проанализировали древние географические названия с территории Скифии. До настоящего времени такие реки, как Дон, Днепр, Днестр, носят названия, связанные с древним скифским миром. Они восходят к скифскому слову «дану» (позже «дан») —

«река», известному и в других иранских языках, в авестийском и в современном осетинском («дон» — «река», «вода»).

В античной литературе Дон постоянно именуется Танаисом. Греческое «Танаис» также связано со словом «Дан». В основе современного названия Днепра (древнерусское Дъньпръ) лежит более древнее «Дан-апр» (в греческой передаче Данаприс) — «река глубокая». От «Дан» образовано и имя Днестра (древнее русское Дъньстръ), засвидетельствованное позднеантичными и византийскими источниками как «Данастрис», «Данастер». Название реки Прут, о которой Геродот сообщает, что она по-скифски именуется «Пората», связано с осетинским «форд» — «большая река», «море» (современное осетинское «ф» закономерно восходит к более древнему «п», а «д» — к «т»).

Геродот упоминает и другие реки Скифии (не все они, конечно, сохранили до настоящего времени свои названия). Таково, например, имя Пантикапа (вероятно, Ингулец — приток Днепра). Оно состоит из слов «панти» — «путь» и «капа» — «рыба»; первое существовало в ряде индоевропейских языков, в том числе иранских и индийских, а второе засвидетельствовано лишь иранскими языками, родственными скифскому, в том числе осетинским. То же имя — «рыбий путь» — в древности, очевидно, носил и Керченский пролив, на берегу которого была основана греческая колония Пантикапей (этот город тщательно изучен советскими археологами). Уже в скифский период Азовское море и Керченский пролив славились обилием рыбы. Об этом неоднократно упоминается в античных источниках. Так, в своих судебных речах Демосфен не раз говорил о груженных соленой рыбой судах, шедших из Пантикапей. Кстати, знаменитого древнегреческого оратора упрекали за скифское происхождение: его бабка была скифянка, вышедшая замуж за грека, жившего в Причерноморье.

Само название Черного моря также восходит к далекой скифской эпохе. Его обычное древнегреческое имя — «Понт Эвксинский», т. е. «гостеприимное море». Но «Эвксейнос» — «гостеприимный» — в этом названии является позднейшим греческим осмыслением более раннего названия «Аксейнос» (по-гречески — «негостеприимный»), как еще именуют Черное море («Понт Аксинский») греческий поэт Пиндар, трагик Эврипид и др. А это название происходит от имени «Ахшайна» (отсутствовавшее в греческом «ш» воспринималось в нем как «с»). Данное слово, известное во многих иранских языках, включая осетинский, означает «темный», «темно-серый», «темно-синий». Здесь, безусловно, не простое созвучие, а непосредственная связь названий — греческого «Аксейнос» и иранского слова «ахшайна»; известно, что в древности и в Иране Черное море именовалось «морем Ахшен» (от более древнего «Ахшайна»).

Эти и многие другие данные не оставляют сомнения в том,

что скифы и сарматы принадлежали к числу ираноязычных народов. Глубокому анализу ученые подвергли также скифские легенды и сказания, которые донесли до нас античные писатели. В результате было выявлено много общего в религии, мифологии и эпосе скифов и других индоиранских народов, обитавших в Индии, Иране, Средней Азии. И теперь еще в национальном осетинском эпосе «Нарты» сохраняются сюжеты и образы, которые находят прямые соответствия в древней литературе Индии и Ирана. В «Нартах» прослеживаются также многие черты, отражающие религиозные и мифологические представления, конкретные особенности быта и традиционных обычаев скифов.

Двигаясь в глубь веков, мы видим, какую важную роль играли ираноязычные племена в истории юга нашей страны. В поздней древности и раннем средневековье в Византии и Западной Европе они были известны под именем аланов (кстати, это имя, как и самоназвание осетин в их эпосе — «аллон», также происходит от слова «арии», «ариана» — в сармато-аланских диалектах закономерно: «алан»). В русских летописях они именуются ясами.

В эпоху Великого переселения народов, на рубеже древности и средневековья, группы аланских племен проникли далеко на запад; они сражались на территории Франции, Испании, Северной Африки. События этой и последующих эпох вплоть до монгольских завоеваний сильно изменили этническую карту степных пространств Евразии: обитавшие здесь ираноязычные племена и народности смешались с тюркскими племенами и народами, такими, как печенеги, половцы, узбеки, туркмены, казахи. В древности эти степные территории были в основном заняты ираноязычными племенами. Тогда к ним, в том числе к сарматам и аланам, прилагалось общее название «скифы», но собственно скифами, как мы уже говорили, называлась одна группа племен Юго-Восточной Европы.



ОЛЯРНАЯ НОЧЬ ЗА СКИФИЕЙ

Именно об этих скифских племенах, находящихся в тесных контактах с эллинским миром, сохранились наиболее подробные сведения в античной литературе. Из нее мы узнаем о различных сторонах жизни скифов и их культуре.

Обширна и многообразна была народная традиция скифов. Они обладали богатым эпосом, сложными мифологическими и религиозными представлениями. Об этом можно судить даже по отдельным отрывкам, сохранившимся в трудах античных авторов.

И вот среди этих пестрых, случайно дошедших до нас фраг-

ментов скифского эпоса мы находим неожиданно параллели к индийским сказаниям о «полярных странах». Так, Геродот пишет, что, по сообщениям скифов и живущих за ними племен, далеко на севере обитают люди, «которые спят по шесть месяцев».

Это краткое свидетельство предполагает, что в рассказах племен Скифии упоминались северные области, где ночь продолжается полгода. И действительно, в античной литературе об этом имелись и более подробные сведения.

В ней говорилось о стране, расположенной к северу от Скифии, за областями, окутанными густым мраком, подверженными действию страшного холода и ледяющему веянию северного ветра, стране, где день продолжается полгода, по утрам этого дня жители сеют, в полдень жнут, а вечером собирают плоды деревьев.

У римского географа Помпония Мелы (I в. н. э.) в его труде «Описание земли», основанном на многих более ранних сочинениях, мы читаем о тех же областях за Скифией, «у самого Северного полюса»: «Там солнце восходит и заходит не ежедневно, как у нас, но, взойдя впервые во время весеннего равноденствия, заходит только во время осеннего. Таким образом, шесть месяцев продолжается день и столько же месяцев непрерывная ночь».

А вот что писал о странах к северу от Скифии известный естествоиспытатель Плиний (I в. н. э.): «Здесь полгода бывает светло... однажды в год, во время летнего солнцестояния, встает у них солнце и однажды, во время зимнего солнцестояния, заходит». Невольно вспоминается почти точно совпадающий отрывок из первой главы индийских «Законов Ману» о стране, где год состоит из ночи и дня: день — это «движение солнца к северу, ночь — движение солнца к югу». Равным образом с приведенными свидетельствами о Скифии перекликаются и данные древнеиндийской литературы о стране, где солнце встает лишь раз в году и светит полгода, а вторую его половину окутывает тьма ночи.

Здесь снова встает вопрос, который уже возникал в связи с «полярными» представлениями у древних индийцев: не являются ли эти представления результатом умозрительных выводов и научного осмысления? Да, такое осмысление мы находим, например, у Плиния. Но так же как индийские математики и астрономы лишь объясняли существовавшие ранее подобные сведения, так и античные ученые в соответствии с географическими и астрономическими познаниями своего времени толковали данные более древней традиции. Плинию, в частности, судя по его словам, были известны различные рассказы о «полярных» явлениях и их разные трактовки. Это подтверждается и сообщением Солина — римского географа (II—III в. н. э.). Следуя во многом за Мелой и Плинием, он, однако, приводит и

иные мнения по этому вопросу: в стране за Скифией, на далеком севере, якобы существуют два солнца — заходящее и восходящее; «но этого не допускает разум, — замечает Солин и продолжает: — Полагают, что там находятся мировые оси и крайние пути созвездий, шестимесячный свет и заходящее только на один день солнце; хотя некоторые думают, что там солнце восходит и заходит не ежедневно, как у нас, но в весеннее равноденствие восходит, а в осеннее заходит: таким образом, в течение шести месяцев продолжается бесконечный день, а в другие шесть — постоянная ночь». Уже Плинию была хорошо известна последняя точка зрения, но она кажется ему неверной.

Говоря о стране, где «полгода бывает светло», он считает, что это время длится «не от весеннего равноденствия до осени» и что так «утверждают невежды». Сам Плиний, как мы видели, придерживается иного взгляда.

Правда, «невежды», не мудрствуя лукаво и, быть может, просто повторяя полученные где-то сведения, были, возможно, ближе к истине, чем Плиний. Но сейчас для нас важно другое: подобные представления бытовали задолго до эпохи расцвета римской и эллинистической науки. Об этом ясно свидетельствует и приведенное нами выше сообщение Геродота. То же самое наблюдалось и в Индии: ученые повторяли древнюю традицию, пытаясь объяснить ее, или принимали традиционные положения в качестве канона. Иногда они, подобно Бхаскарачарье, признавались, что не понимают противоречивых свидетельств о «полярных» явлениях, и готовы были отнести их за счет невежественного вымысла.

Таким образом, и в античном мире, и в Индии возникновение подобных сюжетов нельзя отнести за счет чисто умозрительных построений. Но как тогда объяснить происхождение этих рассказов — «вымыслов» или «преданий»? Имеют ли они какую-либо реальную основу? Попытаемся проследить, в какой связи в дошедших до нас источниках рассказывается об «арктических» феноменах в областях за Скифией. Хотя страна скифов и находилась далеко от Заполярного круга, но все же гораздо ближе к нему, чем Индия. Может быть, именно здесь легче определить истоки этих преданий и конкретную географическую панораму?



УТЬ К ИССЕДОНАМ

Данные о заскифской области полярной ночи приводятся в сочинениях античных авторов при географической характеристике стран скифов и их соседей. Эти авторы обычно начинают свои описания со страны скифов и затем двигаются в глубь материка к северу или северо-востоку, пересекая Танаис-Дон, и следуют до каменистых областей, расположенных у подножий гор. Наряду с данными о местоположении, природе и климате описываемых территорий античные авторы рассказывают и о живших там народах, их обычаях и нравах.

Геродот сообщал о племенах далеко за Скифией: тиссагетах и иирках, занимавшихся охотой и населявших лесостепные или лесные районы; восточнее их обитали скифы-степняки, родственные причерноморским. Далее к северу лежала «земля каменистая и неровная». Пройдя по ней, можно было попасть к жившим в лесных областях аргиппеям; у них, по Геродоту, была особая речь, необычные черты лица, причудливые обычаи. Недалеко находилась страна исседонов. Эти народы были известны не только Геродоту, но и многим другим античным авторам.

Приводимые описания глубинных территорий основывались прежде всего на сведениях, которые сообщали грекам скифы. В северо-восточные страны из Скифии шел торговый путь. Они были достаточно хорошо известны и скифам, и греческим колонистам Северного Причерноморья. Геродот специально подчеркивает правдивость сведений о заскифских областях вплоть до аргиппеев. Он говорит, что туда «ходят некоторые скифы, от коих, как и от эллинов торжища Борисфена (т. е. Ольвии), можно легко добыть сведения; кто из скифов посещает их, тот пользуется для своих деловых сношений семью переводчиками и семью языками». Сведения греков о заскифских странах постоянно умножались. Расширялся и географический кругозор эллинов, которые вели торговые дела на пути, ведущем в отдаленные районы. Некоторые, вероятно, и сами совершали туда путешествия.

Широкую известность приобрели сообщения Аристия о его странствиях в VII в. до н. э. в далекие заскифские области. В поэме «Аримаспейя» он рассказывал о своем пребывании в стране исседонов, их жизни и обычаях, а также о других странах, племенах, народах, как реально существовавших, так и, безусловно, легендарных. Поэма Аристия была хорошо известна многим греческим авторам до эпохи Геродота. И для них Аристеева традиция не служила единственным источником познаний о Скифии, ее близких и далеких соседях. Различны, например, сведения об одних и тех же народах, разнообразны

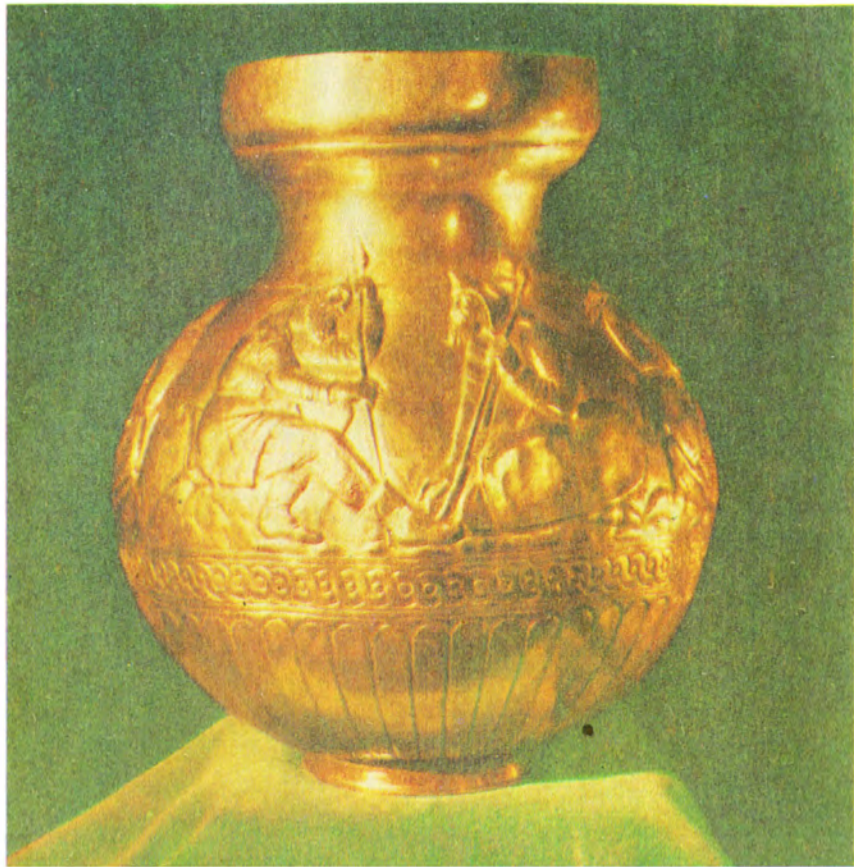


Гриф. Рукоятка меча из скифского кургана Прикубанья. V в. до н. э.

описания их обычаев, нравов, известны несколько форм тех или иных племенных названий (в частности, аргиппеев и исседонов).

В эллинский мир и после Геродота, собравшего много сведений о Скифии и составившего ее подробное описание, продолжала поступать новая информация о далеких районах за Скифией. Она содержалась, например, в труде современника Геродота логографа Гелланика «Скифика», в котором он излагал неизвестные ранее в античном мире сюжеты скифского эпоса и называл имена далеких северных народов.

К сожалению, такие сочинения, за исключением труда Геродота, не сохранились полностью, но их сведения использовались другими античными авторами, живо интересовавшимися скифским миром. К ним относятся древние греческие поэты



Сосуд из скифского кургана в Крыму. IV в. до н. э.

Алкман (конец VII в. до н. э.) и Пиндар (VI—V вв. до н. э.), известный географ и путешественник Гекатей Милетский (VI—V вв. до н. э.), трагики Эсхил (VI—V вв. до н. э.) и Софокл (V в. до н. э.), врач Гиппократ (V в. до н. э.), логограф Дамаст (V в. до н. э.), величайший мыслитель древности Аристотель (IV в. до н. э.) и многие другие древнегреческие, а затем римские и византийские поэты, писатели, ученые. Данные этой богатой традиции позволяют во многом воссоздать бытовавшие в эллинском мире представления о Скифии VII—IV вв. до н. э.

Страну причерноморских скифов и их близких соседей греки знали достаточно хорошо; сведения же о более отдаленных народах, вплоть до аргиппеев и исседонов, были не столь определенны, и уже совсем фантастический характер носили описания стран за аргиппеями и исседонами. Там якобы обитали «люди с козлиными ногами» и «одноглазые» аримаспы,



Сцена лечения. По мнению советского скифолога Д. С. Раевского, здесь изображены сюжеты скифского эпоса

постоянно борющиеся со «стерегущими золото грифами». Этот популярный сюжет вдохновил Эсхила в его трагедии «Прикованный Прометей» на следующие строки: «Остроклювых бойся грифов, зевсовых собак безмолвных! Одноглазой конной рати аримаспов, живущих у золототекучего Плутонового потока». Реки, текущие в золотых руслах, золото, которое стерегут грифы, связывались в таких рассказах с высочайшими горами; многие античные авторы называли их Рипами. Рипейскими (или Рифейскими) горами. В этих горах, в пещере, находилось жилище сурового Северного ветра. А еще дальше, за горами, помещали море, или океан, и «славившийся баснословными чудесами» народ, который греки называли гипербореями.

Подобные рассказы, по-видимому, смесь реальности и

вымысла, плод фантазии, но не греческих авторов, а в основном скифов и их соседей, на сообщения которых и ссылались эллины. Скифы, а вслед за ними и многие античные авторы верили в реальное существование легендарных народов Севера. Впрочем, скифы не утверждали, что они бывали в этих далеких странах и видели их обитателей. Геродот, хорошо знакомый со всей этой традицией, осторожно подходил к оценке рассказов об обитателях Севера, передавал лишь некоторые из них и не считал их правдоподобными.



ВОСТОК ИЛИ СЕВЕР?

Современные ученые по-разному трактуют данные античной традиции и различным образом размещают на карте народы за Скифией. Наиболее убедительно положение, согласно которому торговый путь из Скифии вел до лесных районов Поволжья и областей Южного Приуралья; это мнение, в частности на основе археологических материалов, было убедительно обосновано известным советским ученым Б. Н. Граковым. Если принять такое направление торгового пути, исседонов следует помещать в Заволжье у Южного Урала или в Зауралье. Возможно, справедливо отождествление имени исседонов, или «исседов» (такая форма также встречается в источниках), с названием реки Исеть, на которой стоит современный Свердловск. Еще в XVII в. была известна область Исетия, упоминаемая в русских документах; в XVIII в. эти районы Зауралья входили в особую Исетскую провинцию Российского государства.

Если следовать таким выводам, то высокие горы (Рипейские), у которых живут аргиппеи и исседоны, — Уральский хребет (не случайно вслед за античной традицией русские поэты М. В. Ломоносов, Г. Р. Державин и др. именовали Уральские горы Рифейскими). Но часто на географическую карту современные ученые наносят области не только аргиппеев и исседонов, но также одноглазых аримаспов, гипербореев и даже «остроклювых» грифов. Их обычно помещают далеко на востоке.

Иногда и аргиппеев локализуют не в лесах Поволжья, а в степях Казахстана, восточнее их — исседонов и т. д. Аримаспы оказываются в приалтайских степях, а грифы — на богатом золотом Алтае. Золототекучая река аримаспов увязывается с Енисеем, Рипейские горы отождествляются с горными массивами Центральной Азии, расположенный же за Рипейскими горами «океан» — с морями Тихоокеанского бассейна. Гиперборей, жившие, по античной традиции, между Рипейскими горами и океаном, оказываются тогда на территории Китая. Такую вер-

сию принимает, например, и английский ученый Дж. Болтон в своей книге об Аристее. В заключении к своему труду Болтон, в частности, пишет, что Аристей, не вернувшийся из своего второго путешествия, мог закончить жизнь среди гипербореев в Китае.

Подобные мнения, безусловно, необоснованны. Они расходятся с конкретными сведениями античных источников о тех или иных областях и народах за Скифией, сведениями, которые показывают, например, что путь в далекие страны пролегал по степным, а затем по лесным районам. Аргиппеи, в частности, также не могут быть помещены на территории Казахстана или иных степных областей, так как этот народ, по данным Геродота и других авторов, жил в лесной местности. Выводы сторонников «восточного направления» прямо противоречат и всей системе географических представлений античных авторов, помещавших далекие заскифские страны именно на севере, а не на востоке.

Не могут быть приняты и отдельные аргументы в пользу того, что упомянутый торговый путь якобы вел в далекие восточные страны. В свое время защитники этого мнения не раз ссылались на находки, сделанные известным русским путешественником, исследователем Центральной Азии П. К. Козловым при раскопках в Ноин-Ула (Северная Монголия). Считали, что найденные здесь «греческие ткани» попали в эти районы в результате торговых связей между Северным Причерноморьем и Монголией. Но курганы Ноин-Улы теперь датируются рубежом новой эры, т. е. временем гораздо более поздним, чем интересующий нас скифский период в истории Северного Причерноморья (VII—IV вв. до н. э.). Ткани же западного происхождения из этих гуннских курганов попали туда, очевидно, иным путем — через Среднюю Азию и Иран, о чем свидетельствуют находки в Ноин-Уле предметов из этих стран или же из Передней Азии (в ту эпоху греческие поселения имелись во всех этих областях, от Средней до Передней Азии). Торговый путь из Передней Азии и Ирана через Среднюю Азию существовал уже в эпоху державы Ахеменидов (VI—IV вв. до н. э.). Одним из ярких доказательств этого служат находки в курганах Алтая переднеазиатских и иранских тканей (VI—IV вв. до н. э.).

Напротив, в скифский период предметы греческого экспорта из Северного Причерноморья обычно не достигали областей Глубинной Азии. Зато они хорошо известны в Поволжье, до бассейна Камы, где могут быть локализованы аргиппеи, а в степном регионе встречаются не далее современной Оренбургской области (т. е. до районов возможного расселения исседонов).

Представления античной традиции об обилии золота и текущих в золотых руслах потоках у Рипейских гор находят прямые подтверждения не только в многочисленных находках

древних золотых изделий в этих областях, но и в истории «золотого дела» на Урале, где драгоценный металл добывался и из золотоносного песка рек (в XVIII — первой половине XIX в. эти месторождения были широко освоены русскими старателями и промышленниками).

Дж. Болтон и его предшественники не раз отмечали, что необычные сообщения античной литературы о далеких заскифских странах и сверхъестественном облике их обитателей (например, одноглазых аримаспов и их чудовищных противников — грифов) находят соответствия в фольклорной традиции центральноазиатских и восточносибирских народов. Действительно, эти параллели весьма интересны. Однако они вовсе не доказывают, что до причерноморских скифов и греков доходили рассказы из далеких восточных стран. Дело в том, что такие же и даже более поразительные аналогии можно обнаружить в мифологических представлениях и эпосе народов Северной Европы и Урала (далее мы отметим ряд таких совпадений).

Античные авторы были уверены в том, что известные им народы и страны за Скифией находились на севере. Но многие ученые, к сожалению, не учитывают эти свидетельства или полагают, что они указывают лишь на примерное направление — от моря в глубь Скифии, первоначально на северо-восток, а далее к востоку. Но вот что сообщают источники. В своем сочинении «О народах» Дамаст писал: «Выше скифов живут исседоны, еще выше этих — аримаспы, за аримаспами (находятся) Рипейские горы, с которых дует Борей и никогда не сходит снег, а за этими горами живут гипербореи до другого моря». Борей — северный ветер (или бог северных ветров), а упоминаемое здесь море называется «другим» в противопоставление Черному морю.

Сходное сообщение приводит Геродот со слов Аристия: «Над исседонами живут одноглазые люди-аримаспы, над аримаспами — стерегущие золото грифы, а еще выше — гипербореи, простирающиеся до моря». Имеется в виду «северное море», так как Геродот прямо противопоставляет его «южному морю» (Черному). В другой части его труда есть еще одно четкое указание на то, что эти заскифские области (именно те, куда помещали грифов и аримаспов) находились на севере: Геродот противопоставляет упомянутые области (как находящиеся на далеком севере Европы) крайним, известным ему странам на юге (Аравия, Эфиопия), а также на западе (западные окраины Европы) и на востоке (восточные районы Индии). По данным Помпея Трога (конец I в. до н. э. — начало I в. н. э.), Скифия ограничивалась с юга Понтом Эвксинским, а с севера — Рипейскими горами. В географическом труде Помпония Мелы в разделе о заскифских областях рассказывается, что за страной аргиппеев возвышаются Рипейские горы, а по другую их сторо-

ну «лежит побережье, обращенное» к Северному океану. В сочинении Аристотеля «Метеорологика» читаем: «Под самым севером выше крайних пределов Скифии находятся Рипы». Именно на севере помещали также грифов; об этом сообщают различные авторы, в том числе Геродот, который ссылается на рассказы скифов об аримаспах. Согласно Плинию, аримасы обитают «недалеко от места возникновения Аквилона» (Северный ветер, латинское соответствие Борею).

Области у Рипейских гор, как пишет Плиний, «обездолены природой и окутаны мглой, служат лишь образованию льда и холодным обиталищем Северного ветра». Эту страну Плиний и ряд других авторов называют «Пероносной», так как там «постоянно падает похожий на перья снег». Уже Геродот со слов скифов сообщал о том, что в отдаленных местностях к северу от Скифии «перьями наполнены земля и воздух... Всякий видевший вблизи, как идет сильный снег, понимает меня, потому что снег похож на перья».

В той стране далеко за Скифией, у Рипейских гор, по описанию античных авторов, царят мрак и темнота. «Самой природой погруженная в вечную тьму и совершенно оцепеневшая от самых вместилищ Аквилона единственная земля, — писал Солин, — которая не знает смены времени года и ничего другого не получает от неба, кроме постоянной зимы». А вот отрывок из трагедии Софокла «Эдип в Колоне»:

Как на севере зимою, в море мыс, отовсюду волн прибоем потрясен ...То с востока прибой гремит, то подымется с запада, то с полуденных светлых стран, то от гор Рипейских полуночных.

Как области севера, холода, мрака, снега описывались местности у Рипейских гор многими греческими авторами уже в VII—IV вв. до н. э. И очень важно, наконец, что именно там, за этими далекими заскифскими горами, они помещали страну, где «шесть месяцев продолжается день и столько же месяцев непрерывная ночь», где «солнце встает однажды в год», где люди спят по полгода.

У нас не остается сомнений в том, что все эти народы и страны не могли находиться на востоке вплоть до Центральной Азии и Китая, а помещались к северу от Скифии. Их определенно следует связывать с областями от Северо-Восточной Европы до Зауралья.



ЕАЛЬНАЯ ГЕОГРАФИЯ И ЛЕГЕНДАРНАЯ ТРАДИЦИЯ

Судя по описанию античными авторами пути до аргиппеев и исседонов, расположенные вблизи них горы (Рипейские) — это Уральские горы. Мы обнаруживаем, однако, и стойкую традицию о том, что Рипы тянулись на всем пространстве к северу от скифского мира. По мнению ряда античных авторов,

Рипейские горы занимали весь север Европы. Они, например, так изображались на одной из первых карт земли, составленной в VI в. до н. э. Гекатеем Милетским. Аристотель, не доверяя рассказам о «баснословной» величине Рип, тем не менее не сомневался в существовании этих гор и полагал, что с них текут «очень многие, и притом самые огромные, из других рек после Истра». Истр — это Дунай, под другими же реками Европы здесь имеются в виду великие реки Скифии: Днепр, Дон и др. Представления Аристотеля отражают стойкую древнюю традицию о связи этих рек с горами на далеком севере.

Понятно, что районы, где берут свое начало Днепр и Дон, не связаны с Уральским хребтом. Но мы можем понять ошибку греков и скифов. Она, очевидно, основана на реальном представлении о том, что великие реки Юго-Восточной Европы, от Днепра до Урала, текут с севера на юг, а рельеф местности соответственно повышается с юга на север (Гиппократ, Помпей Трог, Вергилий и др. подчеркивали, что равнины Скифии поднимаются с юга на север). Так, видимо, и возникло представление о том, что весь север над Скифией занят горной цепью.

По ту сторону Рипейских гор, как сообщали античные авторы, находился великий Северный, или «Скифский», океан, омывающий северные берега Европы. Иногда он назывался ледовым, замерзшим. В этих сведениях античной литературы о заскифских областях можно усмотреть реальное ядро: действительно, к северу от Европы лежит Ледовитый океан, в этих районах на самом деле полярная ночь чередуется с полярным днем (хотя, конечно, «непрерывные» ночь и день не продолжают по полгода). Вся система представлений весьма определенно может быть увязана с территориями, которые расположены вдоль Уральского хребта, протянувшегося до Заполярного круга и Северного Ледовитого океана.

Схема реальной панорамы идущих к северу областей как бы дополняется и сведениями об их суровом климате: у Рипейских гор лежат земли, обездоленные природой. В стране, окутанной мраком, царствуют вечная зима и невыносимый холод, постоянно падает снег. По словам скифов, из-за обилия снега здесь нельзя смотреть вперед и невозможно пройти в глубь материка, поэтому никто из Скифии не проникает сюда.

Но тут мы снова сталкиваемся с неожиданностью. Ведь чем дальше на север, тем холоднее? Но та страна, которая хранит в себе загадку «полярных» представлений, помещаемая еще далее на север, между вершинами Рипейских гор и Северным океаном, оказывается, обладает теплым климатом, она свободна от холодных ветров и рождает обильные плоды. В рощах и лесах именно этой страны, где солнце восходит и заходит раз в году, обитает счастливый народ. Золотые пики Рипейских гор столь велики, что достигают неба, за ними скрывается и из-за них появляется солнце, они касаются звезд, и звезды вращаются вокруг них. Итак, перед нами снова мифические черты, характерные для всего круга представлений о Рипейских горах, сочетание действительного и чудесного.

Если мы попытаемся суммировать все эти представления, то их содержание можно вкратце изложить по следующей схеме: с юга на север последовательно расположены области действительно существовавших народов, хорошо известных скифам, вплоть до аргиппеев и исседонов; затем идут уже мифические племена и фантастические существа, живущие у Рипейских гор; области до склонов этих гор покрыты снегами, здесь суровый, леденящий холод и сюда нельзя проникнуть человеку; по ту сторону Рипейских гор, у их подножий — просторы Великого океана; у золотых Рипейских вершин, достигающих неба, — области «полярных» дня и ночи и страна «блаженного» народа.

Ясно, что бытовавшие в Скифии представления о полярных странах происходят вовсе не от того, что скифы сами там жили — они обитали гораздо южнее. Чтобы знать о полярных областях и арктических феноменах, не обязательно было жить в этих районах. Но откуда бы ни черпались эти представления, у скифов они явно не могли явиться результатом чисто умозрительной, «научной» абстракции. Так же обстояло дело у индийцев, у которых подобные сведения восходят, как мы видели, к очень древней традиции.

Но если в отношении скифских материалов можно говорить о переплетении мифического и чудесного с реальным и конкретным, то древнеиндийская традиция, повествующая об «арктических» явлениях, уже целиком приобрела мифологическую окраску. Она засвидетельствована в сказаниях, которые пелись и слагались на земле самой Индии. Но ведь мы знаем, что Индия не была родиной ариев: их предки пришли сюда из областей, лежащих дальше к северу. Может быть, они действительно жили некогда за полярным кругом, как считал Тилак, или подобно скифам обитали недалеко от областей, где могли бытовать какие-то реальные представления о полярных странах?

А может быть, эти сходные рассказы скифов и индийцев единого происхождения и возникли первоначально в одной и

той же области: ведь и те и другие принадлежали к арийской группе народов. В таком случае сведения о полярных странах, о которых рассказывали и в Причерноморье, и в далекой отсюда жаркой Индии, должны были бы восходить к единой древнейшей основе.

Но, основываясь лишь на совпадении двух указанных традиций, невозможно утвердительно ответить на поставленные вопросы: подобные представления могли возникнуть и независимо друг от друга, в сходных исторических и географических условиях.



НОВА В ИНДИИ

Поэтому необходимо выяснить, нет ли других общих черт, связывающих цикл скифских «полярных» представлений с древнеиндийской «арктической» традицией. Обратимся снова к эпическим поэмам Индии, к ее астрономическим трактатам, древнейшим религиозным сводам индийских ариев.

Восемнадцать книг «Махабхараты», сотни глав, тысячи страниц, 170 000 строк (85 000 шлок — двусложный). Трагический рассказ о происхождении и смертельной расправе двух родственных семей, Пандавов и Кауравов, о войне между ними, в которую были втянуты многие племена древней Индии, описания подвигов и злоключений героев, великой битвы на поле Курукшетры. Неторопливое повествование прерывается поучениями и беседами мудрецов о богах и служении им, о долге человека и смысле жизни. Мудрые риши сопровождают свое повествование яркими примерами — эпизодами из жизни богов и героев, сказаниями о близких и далеких странах.

И вновь встречаются описания «полярных» явлений. Области, к которым они относятся, помещаются где-то далеко на севере, хотя данные о реальном положении этих районов сбивчивы и неясны. Но имеется и «точное» указание — гора Меру: именно там «полгода — день, полгода — ночь», «одна ночь и один день вместе равны году». Здесь высоко на небе «видна укрепленная богом-творцом Полярная звезда», вокруг нее обходят круги созвездия Большой Медведицы, Кассиопеи и Волопаса, именно здесь блистают рожденные радугой десять апсар — северное сияние (?).

Подобные описания мы находим во многих других индийских литературных памятниках, религиозных сочинениях, научных трактатах. В Пуранах — сборниках сказаний о богах, царях, героях — не раз сообщается о том, что у священных обитателей горы Меру день продолжается шесть месяцев и ночь также длится полгода. На Меру один день — «день



Бог Вишну и богиня Лакшми летят
на птице Гаруде

богов» — равен году. В астрономическом трактате «Сурья-сиддханта» говорится, что после восхода солнца оно видно на горе Меру целых полгода. Бхаскара-ачарья утверждал, что «на Меру полгода — постоянный день, полгода — постоянная ночь».

Эта великая гора находится на крайнем севере. Индийские ученые, считавшие Землю шаром, помещали Меру на Северном полюсе. Более ранние тексты располагали хребет Меру на всем севере Земли с запада на восток, в далекой зоне холода. Именно в той стране, где сияют вершины Меру, замерзшие воды «принимают красивые образы». В «Махабхарате» повествуется: «На северной стороне, сияя, стоит могучий Меру, причастный великой доле; на нем обитель Брахмы, здесь душа всех существ пребывает, Праджапати, все подвижное и неподвижное сотворивший... Великий Меру, непорочная, благая обитель. Здесь заходят и вновь (над горой) восходят Семь божественных риши во главе с Васиштхой. Гляди, на этой незапятнанной стороне высочайшая вершина Меру»¹.

Древние сказители «Махабхараты» называли Меру «неизмеримо высокой, не виданной нигде в мирах». Своими вершинами она упирается в небо. На Меру пребывают всемогущие боги — Брахма, Шива, Вишну; рай великого бога Индры расположился на ее вершине, там построен его великолепный дворец и сказочный город; могучий бог ветра Вайю облетает свои владения, а Сома дарует богам священный напиток бессмертия.

«Здесь боги, асуры, киннары, гандхарвы, змеи», различные божественные существа, небесные нимфы, превосходные лекари — Ашвины. «Многочисленные хороводы апсар сюда слетались, всех обведал благой ветерок, несущий всякие ароматы, приятный, чистый». «Стаями дивных птиц Белая гора сияла. Там все сонмы богов и все божественные риши, как звуки музыки туч, как бушующий океан, звучали».

Великолепный Сурья — бог лучезарного солнца, взойдя над Меру, «дает бытие и его распределяет между всем подвижным и неподвижным». Никогда не покидает он Меру. «Бог, лучами поражающий тьму, дающий жизнь миру, Адитья-Солнце беспрепятственно вращается по этой дороге». Обойдя со всех сторон горы Меру, он вновь возвращается к главной вершине, зовущейся Мандара. Как и солнце, путь вокруг этих гор свершают и другие светила. «Ведь изо дня в день этому владыке Меру луна и солнце совершают прадакшину², двигаясь по кру-

¹ Перевод Б. Л. Смирнова. Здесь и в дальнейшем авторы наряду с собственными переводами древних источников цитируют научные литературные и поэтические переводы «Махабхараты» (В. И. Кальянова, Б. Л. Смирнова), «Ригведы» (Т. Я. Елизаренковой), «Шахнамэ» (Ц. Б. Лахути), ряда греческих авторов и т. д. Издания всех использованных переводов указаны в списке литературы.

² Прадакшина — обход вокруг священного места, проявление особого почтения.



Летающие гандхарвы. Скульптурный фриз на индийском храме. VIII в.

гу, о радость Куру! Так же и все звезды, все светила без исключения, двигаясь по кругу, горе Меру творят прадакшину, о махараджа! Все эти светила за собой увлекая, Адитья-Солнце, тот владыка светил, изгоняя тьму, творит прадакшину».

Представление, что вокруг Меру вращаются все светила, было общепринятым в древнеиндийской традиции. «Кру́гом» всех астрономических тел называют составители пуранических сказаний путь постоянного движения солнца и звезд вокруг Меру. И даже математик и астроном Брахмагупта передавал мнение о том, что Меру «находится под полюсом, и звезды вращаются у ее подножия, так что восход и заход зависят от нее, благодаря своей мощи она может скрывать и открывать земле солнце и луну». Любопытное сказание об этой предопределенной именно Меру космической роли рассказывает герою «Махабхараты» Юдхиштхире великий мудрец-муни Ломаша. Он поведал о том, как однажды взревновал могучий горный хребет Виндхья (горный массив между Северной Индией и Деканом).

Видя, как солнце обходит Меру при восходе и закате, «...скалистый Виндхья сказал тогда солнцу: «Как владыка ежедневно обходит Меру, творя прадакшину, так пусть и мне Творец Света



*Бог Вишну — Нараяна. Рельеф
средневекового храма*

окажет такое же (почтение)!»». На эти слова Сурья властелину гор ответил: «Не по своему желанию той горе я совершаю прадакшину, такой путь предначертан мне теми, что этот мир созидали».

«Золотой горой» называется в эпосе Меру, золотом блистают ее вершины, «золотом и самоцветами украшены ее склоны». Касаются небес, рассказывает в «Рамаяне» повелитель царства обезьян Сугрива, золотые пики северных гор, золотых гор Меру. И в эпоху расцвета древнеиндийской науки, в VI в. н. э., известный астроном и географ Варахамихира писал, что «гора Меру построена из золотых плит... Между ними поднялись деревья в обильном цвету, усыпанные благоухающими соцветиями».

В золотых руслах текут там реки, озера с золотым дном блестят, как луна. Из этих водоемов берут начало священные потоки, самые чистые и прозрачные, ибо их воды несутся над чистейшим золотом. Здесь лучшая из рек — «небесная Ганга», «дочь Мандары», — источник всех вод земли. Отсюда и в мир людей боги направили великие потоки.

Индийские сказания о священных горах Меру несравненно богаче сведений о Рипейских горах, которые нам известны лишь по отрывочным упоминаниям античных писателей. Но и такие разнородные материалы дают нам основание для новых сравнений этих двух традиций. И Рипейские горы, и Меру поме-

щались на далеком севере, они протянулись по северной окраине мира. И те и другие достигают небес; вокруг их вершин вращаются светила. Меру — обитель богов, так же и Рипы — горы богов, греки отождествляли их со своими богами — Аполлоном и Зевсом. Подобно вершинам Меру сияли золотые Рипейские горы. С Рипейских гор, как и с Меру, текли реки в золотых руслах — вспомним хотя бы о «плутоновом золототекучем потоке» у Эсхила. С этих гор берут начало и великие земные реки.

Некоторые из совпадений можно, конечно, считать общими для мифологических представлений различных народов. Но в сделанном нами сопоставлении схожи и весьма существенные детали. На них, однако, аналогии не заканчиваются.



МОЛОЧНЫЙ ОКЕАН

«Перенесемся теперь мысленно через Рипейские горы и пойдем... по берегу океана». Последуем совету Плиния, который говорит здесь о Северном, или «Скифском», океане, иногда именовавшемся также Ледяным. К северу от Меру также простирается обширный Северный океан; часто он называется Белым, или Молочным.

Великий мудрец и герой, старший из Кауравов — Бхишма, рассказывая о стране на севере, говорит Юдхиштхире: «Северный склон Меру, побережье Молочного моря — вот та страна». В той же книге «Махабхараты» повествуется об этом «Молочном море, вместилище амриты» (напиток бессмертия), о «светозарном Белом острове» (Шветадвипа) на севере Молочного моря. И герои «Рамаяны» знали о Вечном океане, расположенном на самом далеком севере, рядом с золотоглавыми вершинами достигающих неба северных гор.

О великом водном пространстве на севере, у горы Меру, говорится в различных произведениях индийской священной и эпической литературы. Расселяясь по Индии, индоарийские племена, конечно, уже не знали о том, где в действительности могло находиться это великое Северное море. Но они рассказывали о его существовании, повторяли древние предания о нем. Сами герои «Махабхараты» относят такие сказания к сюжетам древних таинств, полагая, что они передаются мудрыми риши со времен золотого века мироздания — Крита-юги.

Древние комментаторы индийских сказаний, пытаясь определить, где мог бы находиться этот Северный океан, часто помещали его по ту сторону Гималайских гор. Так считают и некоторые современные ученые. Но эпос рассказывает об ином. За Гималаями лежат хребты Тибета, Гиндукуша, Памира... а за ними песчаные просторы Центральной и Средней Азии — тер-

ритории, которые явно не могли породить представление о Северном океане у индийцев. К тому же индийцы уже весьма рано вступили в торговые и культурные связи с населением этих областей и имели о них конкретные знания.

Индийские эпические сказания рассказывают о четырех океанах — Восточном, Южном, Западном и Северном. Из них первые три действительно были известны древним индийцам. Под ними они понимали Бенгальский залив, Индийский океан и Аравийское море. Представления же о четвертом — далеком Северном океане — были туманны и загадочны.

«Взяв сосуды, люди направляются к Восточному океану и Южному, — говорит Дурьодхана, один из героев «Махабхараты», — и точно так же идут они к Западному океану. Но не идут они к Северному океану, ибо никому он недоступен, кроме птиц». «Никто, кроме птиц, — повторяет он далее, — никогда не идет к Северному океану».

Многочисленны и разнообразны индийские сказания о дальнем севере и горе Меру. Но почти всегда в них можно найти одну и ту же «географическую» основу: поднимающиеся на далеком севере хребты Меру, по другую сторону великий Северный океан — Молочное море. В странах у Меру и наблюдались, по словам индийских сказителей, такие явления, которые мы имели все основания назвать «арктическими».

Этот круг представлений индийского эпоса удивительно напоминает «скифскую» традицию о северных областях: возвышающиеся на севере горы, за ними Северный океан, области с полярным днем и полярной ночью. В этой традиции прослеживается, как мы уже видели, реальная географическая основа: территории, где местность повышается на север, с Уральскими горами на востоке этой территории; области за полярным кругом; Северный Ледовитый океан.

Не являются ли те же реальные географические черты прообразом представлений древних индийцев о великих горах на далеком севере, о «полярных» явлениях, о великом «Северном океане» («Молочном море»)?

Мы могли бы утвердительно ответить на этот вопрос, если бы были уверены в том, что обе традиции — индийская и «скифская» — восходят к общему наследию индоиранских народов.



СТРАНА БЛАЖЕННЫХ

Если вместе с божественным риши Нарадой взглянуть с вершины Меру, рассказывает «Махабхарата», то перед взором предстанет «чудесный преславный образ»: «На севере Молочного моря есть большой остров, известный под именем Шветадвипа (Белый остров). Он расположен к северу от Меру на тридцать две тысячи йоджан, по словам брахманов.

Там живут благоуханные... белые мужи, удаленные от всякого зла... к чести-бесчестью равнодушные, дивные видом; преисполненные жизненной силой; крепки, будто алмаз, их кости... Богу, распростершему вселенную, они любовно служат».

Барды и жрецы древней Индии, певцы эпических сказаний, создатели священных Брахман и сборников Пуран знали много историй об обитателях горы Меру и областей за ней. Часто рассказывали они о счастливых людях, живших там, «в стране, где вкушается блаженство». Эту страну блаженства помещали как на Белом острове в Молочном море к северу от Меру, так и на ее северных склонах, на побережье между горами и Северным океаном. «Священная обитель находилась на склоне Меру, владыки гор». «Северный склон Меру, побережье Молочного моря» — таков «адрес» этой страны в «Махабхарате» и ряде других произведений древнеиндийской литературы.

Высоко над злом возвышается страна «вечного счастья». Здесь не холодно и не жарко. Покрытая рощами и лесами земля производит обильные плоды, повсюду стада антилоп и стаи птиц, все благоухает ароматами цветов. «Здесь не живет человек жестокий, бесчувственный и беззаконный». Здесь не может быть войн и сражений. Люди этой страны все равны между собой, не знают забот и горя; наслаждаются всеми благами жизни. Их досуг услаждают прекрасные небесные девы: «там дивные гандхарвы, апсары плясали; там ликующих существ слышался великий возглас». Сердца «блаженных» обитателей этой страны свободны от зла и всех дурных чувств. Им присуща божественная справедливость. Это страна усердного почитания богов: им служат все мудрецы-муни вместе или уединившись, «шепча молитвы»; риши склоняют головы и «восхваляют вездесущего бога». В лесах и рощах, обителях отшельников, вершат свои благочестивые подвиги благоуханные белые мужи, «знатоки закона и праведники». «Отмеченные всеми добрыми знаками, сияющие, как месяц», они «проникают в тысячелучистого, вечного бога», «совершают суровейшее умерщвление плоти» и «не вкушают пищи». До тысячи лет живут здесь люди — десять столетий, ибо таков здесь срок служения богам.

«Страна блаженных» «существовала» и за Скифией, в дальних северных областях, за Рипейскими горами. Античные



Риши с учеником. Музей в Бхаванешваре.

авторы называют этот «счастливый народ» гипербореями. «Севернее Рипейских гор», «за этими горами до другого моря» (т. е. до Северного моря), «по ту сторону Северного ветра, на побережье, обращенном к океану», помещали тот народ Аристей, Дамаст, Гелланик, Геродот, Помпоний Мела, Плиний и др.

Хотя «страна блаженных» располагалась далеко на севере, она обладала счастливым климатом, была свободна от вредных холодных и знойных ветров. Пригреваемая летним солнцем земля дарила обильные плоды. Ее жители обитали в лесах и рощах. Проводя жизнь в вечном праздничном досуге, они вели счастливую жизнь, славились баснословными чудесами; в их стране отсутствовали войны и раздоры, им были неведомы нужда и горести. Вкушая различные наслаждения, они, однако, большую часть времени посвящали служению богам. Они им поклонялись в отдельности каждый и все сообща. Эти люди отличались величайшей справедливостью и жили гораздо дольше всех остальных смертных — целых тысячу лет. Они питались лишь плодами, но могли сохранять жизненную силу, вообще не вкушая никакой пищи.

«Они совершенствуются в справедливости, не употребляя в пищу мяса, но питаясь древесными плодами» (Гелланик); «жи-



*Поклонение богу. Скульптурный
фрагмент IX в. Музей в Гвалиоре*

вут на краю земли под охраной Аполлона, не зная войны» (греческий эпический поэт Ференик). А вот строки из оды Пиндара о счастливой жизни этого народа, «приносящего славные жертвы богу»: «Там идут бесконечные праздники, слышатся гимны, которые радуют сердце Аполлона, и смеется он... Культ муз не чужд гипербореям, отовсюду хоры молодых девушек собираются на... сладкие звуки флейт, и, увенчанные золотым лавром, они предаются радости праздников. Это святое племя не знает ни болезней, ни слабости возраста. Живут они далеко от тяжких трудов и сражений...»

Подобные отрывочные сообщения античных авторов обнаруживают очень близкое сходство с данными эпических поэм далекой Индии о стране за великими северными горами и ее обитателях. Это касается и общего сюжета, и многих частных деталей. Имеются, конечно, различия в деталях, хотя некоторые из них также находят определенные соответствия.



ЕДОСТУПНАЯ АРКТИКА

В отдаленном северном краю, высоко на вершинах Меру и на ее склонах, у берегов Молочного северного океана, находилась обитель богов и страна «блаженного народа». Из земного мира сюда могли попасть лишь избранные праведники, и то лишь после окончания своей жизни. Там был рай бога Индры: «Уйдя туда, вновь в этот мир не при-

ходят». Живыми в ту страну могли вознестись, как считали древние индийцы, лишь некоторые прославленные герои или мудрейшие риши. Но попадали они сюда чудесным образом, по божественному соизволению, лишь на крыльях священной птицы Гаруды. Иначе никто из людей не мог попасть в ту далекую страну. «Никто, кроме птиц, никогда не идет к Северному океану», «он никому не доступен, кроме птиц» — не раз повторяется в древнеиндийском эпосе.

Даже самым прославленным героям не удавалось попасть туда, где живут счастливые северные люди. Долог и труден был путь к границам северной страны, и каждый, кто пытался проникнуть в ее пределы, погибал у подножия Великих гор. Именно в «полярную» страну, где Большая Медведица, созвездия Кассиопеи и Волопаса обходят вокруг укрепленной на небе Полярной звезды, именно:

Туда манят тысячи вожденных наслаждений, Галава,
Но как только человек проникает подальше,
Всякий раз, лучший из дваждырожденных, он погибает, Галава!
И никто иной не проходил здесь прежде, о бык среди брахманов.

Так рассказывает отшельнику Галаве о стране на далеком севере птица Гаруда.

В сказании «О покорении мира» «Махабхарата» повествует о подвигах Пандавов в различных странах света. На север направил свои войска лучший из братьев — воитель Арджуна.

Перейдя Гималаи, он завоевал один за другим северные народы и царства, сказочные племена и страны фантастических существ. Наконец он приблизился к стране счастливого северного народа. Но здесь к нему подошли «стражники с огромными телами, наделенные великой доблестью и силой... и сказали такие слова: «О Арджуна!.. Возвращайся отсюда... Тот человек, который вступит в эту страну, обязательно погибнет... здесь не может быть сражений. И если даже ты войдешь, ты ничего не увидишь, ибо здесь ничего нельзя увидеть человеческим оком». Тогда сказал могучий воитель: «Я не вступлю в вашу страну, если это воспрещено людям». И вернулся Арджуна в Индию.

Древние предания предупреждали тех, кто пытался нару-

шить этот запрет: на подступах к стране, у гор Меру, лежит пустыня, область мрака, где обитают страшные чудовища: пишачи — злые существа-упыри, вриддхики — женщины-людоедки, злобные чудовищные ракшасы («злобные ракшасы убивают все живое», «кто, дерзновенный, пойдет тем высочайшим путем, того убивают ракшасы дротиками и прочим оружием»).

Вернемся, однако, в Скифию. По словам ее жителей, пишет Геродот, за дальними северными областями «нельзя ни смотреть вперед, ни пройти». Помпоний Мела сообщает о том, что на подступах к Рипейским горам «постоянно падающие снега делают эти местности до такой степени непроходимыми, что далее нельзя даже видеть, как ни напрягай зрение». Эти области, овеянные леденящим дыханием Борея, «суровы» и «безлюдны», «настоящая пустыня», «окутаны густым мраком» (Геродот, Мела, Плиний и др.). Они «погружены в вечную тьму, — пишет Солин, — всем там владеют грифы, свирепые и доходящие до крайнего бешенства... которые растерзывают всех, кого увидят...».

Согласно Помпонию Меле, страна перед Рипейскими горами «необитаема, потому что грифы, свирепые и упрямые животные, очень любят и ревниво стерегут... золото и нападают на того, кто до него дотронется». А один из «отцов» христианской церкви, Иероним (348—420 гг. н. э.), повторял рассказы о золотых горах на севере, которые недоступны человеку «из-за грифов, драконов и чудовищ с громадными телами».

Это, конечно, позднее свидетельство. Но уже в VII—IV вв. до н. э., когда к эллинам поступали сведения из Скифии, греческие авторы писали о том, что далеко за Скифией, у северных гор, «обитали» ревниво стерегущие золото хищные грифы, одноглазые богатыри аримаспы, люди с козлиными ногами, людоеды и чудовищные свирепые девы. Греческие поэты отождествляли их с персонажами эллинских мифов — дочерьми титана Форкия («форкидами») — граями и горгонами, также слывшими людоедками-кровопийцами¹. Рядом с грифами и аримаспами помещал их Эсхил, рисуя словами Прометея опасности на пути несчастной Ио, преследуемой женой Зевса, великой богиней Герой:

¹ В греческой мифологии три вещи граи («старухи») описывались седовласыми от рождения и имевшими на всех лишь один драконий зуб и один солнечный глаз; они охраняли путь к своим трем сестрам-горгонам: Сфено («Могучая»), Эвриале («Хорошо прыгающая»), Медузе («Властительная»). Широко известно предание о том, как знаменитый герой Персей сумел отсечь голову Медузе Горгоне. Чешуя покрывала тела горгон, на их огромных руках были стальные когти, вместо волос — ядовитые змеи; от одного их взгляда все живое превращалось в камень. Каждого человека, которого они замечали, летая на своих золотых крыльях, горгоны разрывали на части и пили его кровь.

Поля... встретишь ты горгонины,
И трех Форкид, седоволосых девушек,
На лебедей похожих. Глаз один у них
И зуб один. К ним луч не проникал еще
Дневного солнца и ночного месяца.
А по соседству три сестры крылатые
Живут. Горгоны, в косах — змеи, в сердце — яд.
Кто им в глаза заглянет, в том остынет жизнь.
Рассказываю, чтобы остеречь тебя.
Печального послушай путь скитания.
Остроклювых бойся грифов... одноглазой рати аримаспов...
К ним ты не приближайся!

Все эти фантастические существа «находились» у северных гор, перед «страной блаженных» — гипербореев. Там поселил горгон и поэт Пиндар.

«Далее, — пишет он, — живет народ гипербореев; никто из смертных ни по морю, ни по земле не может найти чудесной дороги к их жилищам».

Итак, опять скифские «мотивы» оказываются сходными с индийскими рассказами о далеких северных странах. Знакомаясь с этими рассказами, мы чаще всего обращались к «Махабхарате» — самому богатому собранию древних легенд и сказаний, передававшихся в течение многих столетий из поколения в поколение. Но предания о северных странах сохранились и во многих других сочинениях древнеиндийской литературы. Они легли, например, в основу одного из красочных рассказов второй великой эпопеи Индии — «Рамаяны» (несколько более поздней по времени, чем «Махабхарата»).

После долгих безуспешных попыток найти похищенную демоном Раваном Ситу ее супруг Рама обратился за помощью к своему союзнику — Сугриве. Тот послал армии обезьян во все страны света на поиски Ситы. Предводителю каждой армии он давал свои наставления. Вождю войска, отправленного на север, Сугрива поведал о трудностях, которые предстоит преодолеть на этом долгом пути. Нужно было достичь и перейти Гималаи и двигаться далее на север, пройти через пустыни, преодолеть другие горные массивы. К северу от этих стран, по словам Сугривы, находилась область мрака и наводящей ужас темноты; смерть ждет каждого, кто приблизится туда. Но далее, как рассказывал Сугрива, лежит уже счастливая обитель света, где живут небесные девы и священные муні. Там повсюду растут плоды, золотые цветы, реки текут в золотых руслах; там Вечный океан и золотая гора, вершины которой касаются неба.

А вот еще одно красочное описание этой сказочной горы, о которой в «Махабхарате» повествует Уграшравас, рассказывая древнейшие предания о происхождении богов и сотворении земли: «Есть несравненная гора Меру, сверкающая, богатая блеском. Своими вершинами, горящими золотом, она отражает

блеск солнца. Чудесная в золотом уборе, она посещается богами и гандхарвами. Неизмеримая, она неприступна для людей, обремененных грехами. По ней бродят страшные звери, на ней цветут дивные травы. Великая гора эта стоит, закрывая небо своей высотой. Она недосягаема даже в мыслях других. Она покрыта реками и деревьями и оглашается стаями разнообразных птиц, восхищающих сердце. На ее высокую, сияющую вершину, усеянную множеством драгоценных камней, которая существует бесконечное число тысячелетий, однажды взошли все могущественные боги, обитающие на небе, и уселись на ней. Пребывающие в покаяниях и обете, они собрались там и начали совещаться о том, как добыть амриту» (амрита — напиток бессмертия).



ЕКОТОРЫЕ ИТОГИ И НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Так деталь за деталью, мотив за мотивом совпадают индийские предания о странах на крайнем севере с античной традицией о далеких заскифских областях. Эти совпадения не могут быть случайными. Можно, конечно, допустить, что некоторые образы и сюжеты возникли и развивались независимо друг от друга: действительно, у различных народов

мира в древности существовали представления о далеких областях вечного счастья, желанного рая, куда стремились попасть души умерших, о высочайших недоступных горах, где обитали боги, о страшных сверхъестественных существах, препятствующих героям достичь желанной цели. Такого рода типологические сходства могли быть еще более близкими: мифологические системы древности развивались во многом по общим закономерностям, свойственным человеческому мышлению на определенных этапах общественного сознания.

Но у нас имеются и более характерные, специфические соответствия. И вместе с тем слагаются не отдельные сюжеты, а весь цикл взаимосвязанных представлений. Все сходные мотивы и детали располагаются в одинаковой последовательности, в непосредственной связи друг с другом. Определенное место здесь занимают и высокие горы, и страшные чудовища, и счастливая райская обитель. Но это не просто высокие, а великие горы на севере с характерными для обеих традиций описаниями (например, «астрономическая» роль этих гор). Область на подступах к «стране блаженных» непроходима и окутана мраком. Вся панорама направлена к северу и идет от реальных географических областей к далеким северным странам. Она завершается — и в индийской, и в античной традиции — Северным океаном и такой специфической чертой, как «полярные» явления.

Ученые обращали внимание на некоторые из этих существенных соответствий, например на представление о северных горах: Меру — у индийцев и Рипейские горы — у греков. Совпадения нередко объяснялись следующим образом: представление о великих северных горах, над которыми движутся светила, возникло у самих греков в VII в. до н. э. под влиянием географических и астрономических воззрений египтян; первоначально эллины увязывали Рипейские горы с горными хребтами соседней Фракии, а затем, когда значительно расширился их географический кругозор, — с далекими заскифскими горами на севере Европы; лишь много позже, в эпоху значительного влияния греческой и римской астрономии и географии в странах Востока, представления о северных горах проникли в Иран и Индию. Иначе, писал известный немецкий ученый Кисслинг, придется считать чудом то обстоятельство, что индийцы придали Меру такие же черты и то же астрономическое значение, что и греки Рипейским горам.

Но такие выводы явно неприемлемы. Индийская традиция о Меру не может быть результатом влияний с Запада в римское и эллинистическое время. Она много древнее и бытовала в Индии задолго до того, как достижения античной цивилизации стали оказывать заметное влияние на индийскую культуру. Когда после походов Александра Македонского греки вступили в непосредственные контакты с индийцами, они слышали и местные предания о горе Меру. Мегасфен, посол Селевка I Никатора при дворе индийского царя Чандрагупты, в своем описании Индии (конец IV в. до н. э.) сообщил название этой горы («Мерос») и некоторые подробности о ней, явно восходящие к индийскому кругу представлений о Меру. Например, о том, что на ней выше снегов находятся источники чистых вод, фруктовые деревья, дающие обильные плоды, многочисленные звери и птицы, что там место радости и обитель богов. Этих индийских богов античные авторы называют Зевсом, или Юпитером (очевидно, «обитавший» на Меру бог-создатель Брахма), и Дионисом, или Вакхом (другой «житель» Меру — танцующий бог Шива).

Еще ранее традиция о достигающих неба священных горах зафиксирована в письменных памятниках Ирана, традиция, очень сходная и близкая с индийскими представлениями. К сожалению, данные о мифологической традиции ариев Ирана немногочисленны и фрагментарны. Они содержатся прежде всего в религиозно-философских сочинениях зороастризма — основной религии древнего Ирана. Некогда собрание ее священных текстов, а также другие памятники древней иранской словесности были обширны и разнообразны. Но с распространением ислама в Иране, Афганистане и Средней Азии зороастризм пришел в упадок, а местная доисламская литература фактически исчезла. Лишь некоторые зороастрийские сочине-

ния были сохранены до нашего времени парсами — последователями зороастризма; их немногочисленные общины и сейчас исповедуют эту древнюю религию.

Так современная наука получила в свое распоряжение и древнейший памятник зороастрийской религии — «Авесту» (правда, и она дошла до нас далеко не полностью — сохранилась лишь одна четвертая часть того текста, который существовал в период расцвета зороастрийской культуры в Иране). По сравнению с обширным письменным наследием древней Индии сохранившаяся зороастрийская литература крайне скудна, но она тем не менее имеет принципиальное значение для исследования различных проблем культуры арийских народов на заре их истории. Многие ее данные служат своего рода связующим звеном между традициями ариев Индии и древних иранских племен Причерноморья.

Для сюжета, рассматриваемого нами, очень важно, что в зороастрийской литературе встречаются упоминания о священных горах Хара Березайти («Высокая Хара»). Такие сведения содержатся уже в очень древних частях «Авесты», значительно более ранних по времени, чем эпические собрания Индии.



ВЕРШИНЫ ВЫСОКОЙ ХАРЫ

До самого неба возвышается Хара; вокруг ее вершины совершают движение солнце, луна и звезды. «Взойди, взойди, быстроходное солнце, над Высокой Харой, даруй свой свет земному миру... взойди, взойди, месяц, над Высокой Харой, даруй свой свет земному миру... взойдите, взойдите, таинственные звезды, даруйте свой свет земному миру...»

А вот представление о горах Хары (или «Харайти») и их главной вершине Хукайрья¹, которое отразилось в авестийском гимне Рашну — одному из богов зороастрийского пантеона: «Когда ты, о праведный Рашну, пребываешь на светящейся Высокой Харе... на великолепной золотой горе Хукайрья, с которой ниспадают могучие незапятнанные воды Ардви... на величайшей вершине гор Харайти, где вращаются звезды, луна и солнце... когда ты, о праведный Рашну, пребываешь на луне... когда ты, о праведный Рашну, пребываешь на солнце... когда ты, о праведный Рашну, пребываешь в безначальной сфере вечного света...» В зороастрийской традиции сохранился рассказ о том, как при создании мира возникла и поднималась великая Хара. Она росла в течение 800 лет, за первые 200 лет она достигла звезд, за следующие 200 — луны, затем за

¹ В индийском эпосе ей соответствует Мандара — главная вершина гор Меру.

200 лет поднялась до солнца и, наконец, до бесконечного света.

По авестийским представлениям, Высокая Хара создана самим Ахурамаздой — величайшим богом, творцом вселенной. Вокруг Хары он проложил пути для светил — быстроконного солнца, луны и звезд. И по индийской традиции, бог-создатель Брахма сам определил пути движения светил над Меру. Как солнце-Сурья никогда не покидает Меру («обходя со всех сторон эти горы», «вращаясь по этой дороге»), так и Высокую Хару постоянно обходит солнце-Хвар¹ в своем полете «по созданной Маздой дороге». Ахурамазда и сонм его вышних ангелов на светящейся высочайшей вершине Хары построили в единении с солнцем дворец для Митры — великого арийского бога. Отсюда он обозревает всю землю и встает над миром впереди солнца.

«Митра, владеющий широкими пастбищами, первым из богов восходит над Харой впереди бессмертного быстроконного солнца; он первый охватывает прекрасные золотистые горные вершины, откуда он, могущественный, осматривает все арийские земли».

И для другого бога — «прекрасного победоносного Сраоша» воздвигнут великолепный тысячеколонный дом «на высшей высоте, на горах Харайти». Многие великие боги пребывают на Харе: могучая незапятнанная Ардви — богиня вод и плодородия, средоточие всех мировых вод, представлявшаяся в виде мощного потока, низвергавшегося с исполинских высот золотой вершины Хукайрья²; Хаума — бог священного напитка бессмертия (соответствующий индийскому Соме³), «исцеляющий, прекрасный, повелевающий, золотоглазый». Жрецом богов сделал Хауму Ахурамазда, определил место для его молитв и жертвоприношений «на высочайшей высоте гор Харайти, называемой Хукайрья». Здесь он приносит жертвы Митре, Сраошу и другим богам. Повсюду слышится его громкий голос, разносится с горной вершины над всей землей, проникает до сферы небесного света. Сам «незапятанный», Хаума почитает здесь «незапятанных» с «незапятанными священными ветвями, незапятанным возлиянием, незапятанными священными словами».

На Высокой Харе совершали жертвы и самые великие мифические герои: первый земной царь, владыка над всеми странами, людьми и демонами, — Хаошьянха Парадата и дру-

¹ Иранское «Хвар», «Хур» и индийское «Сурья», «Свар», «Сур» — слова одного корня, от которого происходит название солнца и в ряде других индоевропейских языков: русское «солнце», литовское и латышское «сауле» и пр. Древнее «л» в арийских языках переходило в «р», а в иранском «с» перешло в «х».

² Ардви как небесный поток, средоточие всех вод, соответствует «небесной Ганге», дочери Мандары в индийском эпосе.

³ Древнее арийское «Саума»: иранское «Хаума», индийское «Сом» (в древнеиндийском дифтонг «ау» стянулся в «о»).

гой великий повелитель — солнцеподобный, сияющий Йима, сын Вивахванта. Видимо, лишь им было даровано право пребывать на Харе и совершать там поклонение богам. Остальные герои, о которых рассказывается в Авесте, даже самые почитаемые, могли посылать жертвы богам лишь в других краях земли. Щедры были Хаошьянха и Йима. На горах Хары принес каждый из них в жертву незапятнанной Ардви по 100 коней, 1000 быков, 10 000 овец. Здесь почитали они и могучего бога ветра Вайю. Йима поклонялся ему на «блистающей золотой» горе Хукайрья.

Вершины Хары Березайти подобно сияющим пикам Меру и Рипейских гор покрыты золотом. Зороастрийская традиция сообщает и об озерах, реках и потоках, текущих в золотых руслах на Высокой Харе (сходные свидетельства имеются также о Меру и Рипах). В зороастрийской «Книге о творении» («Бундахишн») говорится, например, о ста тысячах золотых каналов, по которым воды поступают в озеро на высочайшей вершине Хары. Высшая мифическая гора у иранцев и у индийцев считалась связанной с небесным потоком и Мировым океаном. С Хары, как и с Меру (и с Рипейских гор), берут начало земные реки.

В космологии древнего Ирана утверждалось, что при сотворении мира ранее всего была создана Хара Березайти. Все остальные горы различных частей мира выросли из нее и были соединены подземными корнями с этой первозданной Высокой Харой. Первая гора, возникшая на земле, говорится в «Авесте», — это Высокая Хара. Сходное представление было и у индийцев: хребты Меру будто бы существовали при сотворении мира, а корни их уходят далеко в глубь земли и соединяют Меру с другими горами мира. В сказаниях индийского эпоса о сотворении земли встречается предание о том, как боги, пребывавшие на Меру, решили добыть напиток бессмертия — амриту. Для этого предстояло спяхтать Великий океан. Боги явились к главным богам Брахме и Вишну и попросили их поднять «опору земли» — лучший из горных хребтов Меру — гору Мандару, «корни которой уходят под землю на 11 000 йоджан».

Хребты Хары и Меру, по представлениям древних иранцев и индийцев, протянулись по всей земле с запада на восток (то же рассказывали и о великих горах к северу от Скифии). И вместе с тем эти горные массивы располагались на севере. Таким образом, сведения древнеиранской традиции о горах Хары находят прямые соответствия в индийском космологическом цикле о Меру, широко представленном в различных сочинениях древней Индии.

Исключительная близость представлений иранцев и индийцев о великих священных горах осознавалась уже в древности. Конец I тыс. до н. э. — первые века I тыс. н. э. явились периодом тесных политических и культурных контактов между

различными народами Востока. На обширных территориях — от Ирана до Центральной Азии, от Индии до Аральского и Каспийского морей — по оживленным торговым путям шли не только купцы, но и проповедники, миссионеры старых и вновь возникших религий. Из Индии в эти страны распространился буддизм, из Западного Ирана проникло манихейство. Появилась богатая переводная литература — светская и религиозная. Нам известно о ней лишь по тем немногим фрагментам, которые удалось найти в песках Центральной Азии и при раскопках древних поселений.

Среди открытых текстов особый интерес в данном случае приобретают фрагменты буддийских рукописей на хотано-сакском языке и манихейских документов на согдийском (как и хотано-сакский, это один из восточноиранских языков). Здесь мы встречаемся с передачей индийского названия великих гор — Меру, или Сумеру («Прекрасная Меру»), иранским термином «Хара» или «Высокая Хара» и, наоборот, иранского Хара Березайти — индийским Сумеру.



Ю ДХИШТХИРА И КЕЙ-ХОСРОВ У ВЕЛИКИХ ГОР

Индийские и иранские представления о священных северных горах очень древние. Они засвидетельствованы в ранних текстах «Авесты» и в ведийской литературе. Еще далее в глубь веков дает возможность заглянуть сравнительно-исторический метод. Сопоставление сходных сюжетов об этих горах позво-

ляет сделать предположение, что такие представления существовали у арийских племен уже на заре их истории, в эпоху совместного обитания их предков.

Новые возможности открывают ученым сравнение индийского и иранского эпоса. Эпическая традиция древних иранцев была, видимо, столь же обширна и содержательна, как и индийская. Уже в древних гимнах «Авесты» упоминаются многие легендарные герои, приводятся сведения об их благих деяниях и ратных подвигах. В религиозных текстах эти сюжеты не излагаются подробно, о них говорится в гимнах, посвященных богам, которым приносили жертвы эпические герои. О богатстве древнеиранской эпической традиции свидетельствуют данные античных авторов, которые нередко пересказывают различные предания, легенды и народные рассказы древних иранцев.

Оригинальные собрания эпоса древнего Ирана до нас, к сожалению, почти не дошли. Но в нашем распоряжении имеется богатейшая переводная литература: после распространения в Иране и Средней Азии ислама многие эпические сочинения

переводились на арабский и на новоперсидский языки. В произведениях арабской и персидско-таджикской литературы содержатся целые циклы эпических рассказов и легенд о древнеиранских царях и героях; некоторые из наиболее популярных сюжетов легли в основу отдельных сочинений раннесредневековых поэтов и писателей. Они использовали, в частности, переводы древней «Книги владык», или «Книги царей» («Хватайнамак»), — эпического свода, который был составлен до арабского завоевания.

Особое место занимает «Шахнамэ» — грандиозный труд Фирдоуси (934 или 941—1020 гг.), классика персидской и таджикской литературы. Это сочинение фактически представляет собой монументальный свод эпической истории Ирана и дает подробное изложение древнеиранских эпических сказаний.

Конечно, индийское «Великое сказание о потомках Бхараты» («Махабхарата») и иранская «Книга царей» («Шахнамэ») в очень многом отличны друг от друга по характеру, методу изложения, по отраженному в обеих эпопеях мировоззрению. Они создавались в разных странах, в различных исторических и культурных условиях. «Махабхарата» начинается с изложения истории Пандавов и Кауравов, с возникновения непримиримой вражды между этими родственными семьями, а завершается описанием событий, последовавших за окончанием кровопролитной войны между Пандавами и Кауравами, многими народами и племенами Индии. Многочисленные экскурсы в более древнюю историю индийцев, трогательные рассказы о любви, легенды о богах и сотворении мира, религиозно-философские разделы представляют собой обширные отступления от главной темы.

В «Шахнамэ» повествование ведется в иной «хронологической» последовательности; оно начинается от правления на земле первого царя, далее рассказывается о жизни многих правителей и героев, их подвигах и трагической судьбе. От легендарных мотивов Фирдоуси переходит затем к описанию исторических персонажей и политических событий эпохи Сасанидов (III—VII вв. н.э.). В эпическом же цикле центральное место занимает изложение длительной борьбы между правителями Ирана и соседнего Турана (по традиции они являлись кровными родственниками, потомками эпического героя Феридуна).

Ученые уже давно обратили внимание на совпадение ряда существенных деталей в сюжетах «Махабхараты» и «Шахнамэ». Эти соответствия касаются судьбы основных персонажей и расположенных в одинаковой последовательности характерных событий, что указывает на единую сюжетную основу главного ядра индийской и иранской эпопей. Исходя из этого, некоторые ученые (например, французский иранист Ж. Дармстетер) приходили к выводу о заимствовании авторами



Гибель в снегах славных витязей —
спутников Кей-Хосрова. Миниатюра
к «Шахнамэ»

«Махабхараты» сюжета из иранского эпоса. С этой точки зрения нельзя согласиться: она противоречит всем данным о развитии эпической традиции Индии. Шведский ученый С. Викандер доказал, что эти общие черты восходят к единому индоиранскому эпическому наследию. Для нашей темы особый

интерес представляет рассказ о судьбе главных героев обеих эпопей — старшего из Пандавов, царя Юдхиштхиры и царя иранцев Кей-Хосрова.

Кровопролитная война между Пандавами и Кауравами закончилась победой Пандавов, но она привела к истреблению целых племен, гибели многих героев. Все опустело кругом, тихо струилась могучая Ганга, «но вид тех великих вод безрадостным был, унылым». Пришло время горестных сомнений, глубоких разочарований в плодах бесцельной вражды. «Томимый кручиной», праведный царь Юдхиштхира скорбел о погибших. Он решил отречься от престола, передал трон другому правителю «и странствие стал обдумывать свое, своих братьев». «Драгоценности сбросил в доме, запястья, оделся в рогожу. Бхима, Арджуна, Близнецы (Накула и Сахадева), преславная Драупади — все также надели рогожи... и тронулись в дорогу». Путь странников лежал на север...

Долгие годы шла война «иранцев» и «туранцев», много славных витязей она унесла. Одержали верх иранцы. Но победа не принесла радости Кей-Хосрову:

И стал размышлять повелитель владык
Над тем, что свершилось, чего он достиг:
«... и горные все и степные края,
Над сушей и водами властвую я...
... Но страхом невольным душа смущена...»
И царские знаки у всех на виду
Он сбросил, рыдая, и скрылся в саду.

Несмотря на уговоры придворных, Кей-Хосров тверд в своем решении:

Державным трудам и заботам конец —
Престол покидаю, слагаю венец.

Он двинулся в дальний путь к подножиям высоких гор. Долго за ним следовали всѣ тѣмжи, войско, народ. Наконец Кей-Хосров приказал сопровождавшим вернуться назад:

Пустынный мучительный путь впереди,
Ни трав, ни воды, сколько вдаль ни гляди.
С песками такими дано совладать
Лишь тем, кого божья ведет благодать.

С повелителем иранцев, как и с Юдхиштхирой, осталось лишь пять его спутников. Это были сподвижники Кей-Хосрова, славные герои Фериборз, Гив, Бижен, Гостехем, Тус. «Шли вслед неотступно весь день и всю ночь». В горной местности сделали они привал, а

Когда пробудились при свете зари,
Царя не увидели богатыри,
Пустились на поиски, долго в песках
Блуждали, все ждали — появится шах;



Остался один Юдхиштхира, погибли все его спутники. Иллюстрация к изданию «Махабхараты»

Но тщетно — исчез Кей-Хосров без следа...
Всю ночь исходив и царя не сыскав,
Сгорая от жажды, вернулись они...
Вдруг мраком покрылась небес синева,
И вихрь заревел с дикой яростью льва.
Снег пал пеленою, уж скрылись под ней
И копья взнесенные богатырей.
Наружу пробиться пытались они,
Но тщетно под снегом метались они.
Простершись недвижно, оставшись без сил,
И с милой душою их бог разлучил.
И только воронка над каждым бойцом
Осталась как память о бедствии том.

... Страшные трудности и испытания выпали и на долю Юдхиштхиры и его пяти спутников. Двигаясь на север, прошли они горные массивы и, наконец, увидели впереди песчаное море и «лучшую из вершин — великую гору Меру». Они направились к этой горе, но вскоре силы оставили Драупади. Даже не взглянул на нее Юдхиштхира, лучший из Бхаратов, и продол-

жал безмолвно свой путь. Затем один за другим пали на землю мужественные, сильные витязи, праведники и мудрецы. Наконец, свалился «тигр-человек» — могучий Бхима.

Один остался Юдхиштхира, «ушел, не взглянув, палимый горем». И тут предстал перед ним бог Индра, он вознес героя в горную обитель, в царство блаженства, туда, где «боги, гандхарвы, Адиты, апсары... тебя, Юдхиштхира, поджидают в блистающих одеждах», туда, где «туры-люди, богатыри, отрешенные от гнева, пребывают». Так рассказывают последние книги «Махабхараты» — «Великий исход» и «Вознесение на небо».

Иранская традиция также содержит указание на чудесное вознесение Кей-Хосрова на небо. Согласно «Шахнамэ», ему предвещали еще живым попасть в райскую обитель. Веря в это, он и направился к великим горам; его «проводником» был Сорущ, соответствующий авестийскому богу Сраоша, который, по зороастрийским верованиям, обитал на горах Харайти.

Итак, упомянутые соответствия и в деталях, и в главной сюжетной линии индийских и иранских сказаний свидетельствуют, что в своей основе обе эпические традиции восходят к общеарийскому периоду. Можно сделать и другой важный вывод: уже в эпоху индоиранского единства певцы арийского эпоса «знали» о великих северных горах, которые представлялись недостижимыми для смертных; даже прославленные и самые могучие герои гибли у подножий этих гор при попытке пойти дальше. И лишь некоторые из них, как повествуют сказания о судьбе Юдхиштхиры и Кей-Хосрова, могли — не обычным путем, а с божественной помощью — совершить этот запретный «путь». Там, согласно индийскому эпосу, им открылась страна богов и вечного счастья.



«БЛАЖЕННАЯ ОБИТЕЛЬ» В ИРАНСКОЙ МИФОЛОГИИ

«На светящейся Высокой Харе нет ни ночи, ни тьмы, ни холодного ветра, ни знойного, ни губительных болезней, ни созданной дайвами¹ скверны, и не поднимается туман от Высокой Хары» — так рассказывается в авестийских гимнах богам Митре и Рашну, так рисует великие горы иранская традиция.

В этой сказочной обители, где находятся дворцы богов, куда прибывают небожители и величайшие из героев, на поднебесной высоте живут чудесные птицы и растут священные расте-

¹ Дайвы, дэвы — злые боги, демоны; древние индоиранские божества (индийское «дэва» — бог): в зороастризме эта группа богов была низведена в разряд злых в противопоставление другой группе богов — «ахура» (индийское «асура»). Главный из них стал верховным божеством под именем Ахурамазда.

ния. Как и в стране счастья у Меру, здесь также нет ни болезней, ни холодных и знойных ветров, ни туманов. Как и Меру, вечно сияет Высокая Хара.

По представлениям авторов индийского эпоса, именно в областях у Меру полгода продолжается день, а полгода — ночь. Вместе с тем Меру рисуется как обитель постоянного света (то же самое «наблюдалось» и у Рипейских гор, но и там шестимесячный день сменялся такой же длинной ночью). Авторы индийских сказаний, быть может имея в виду как раз это «противоречие», утверждали, что на самой Меру всегда светло из-за исходящего от нее постоянного сияния, «из-за собственной огненной силы самой превосходнейшей горы». Не связана ли с подобными представлениями и иранская традиция, в которой Хара описывается как сияющая и светящаяся?

В индийском эпосе говорится, что у Меру находится Великий океан (о нем упоминалось и в рассказах о Рипейских горах). Сходные сообщения сохранила и авестийская традиция: у подножий Высокой Хары лежит огромное водное пространство — «море» («зрайа») по имени Воурукаша, т. е. «имеющее широкие заливы». Оно больше всех вод мира, «могучее, прекрасных очертаний, глубокое, с далеко простирающимися водами»; волнуются его берега и вздымается море Воурукаша от стремительно несущихся в него вод могучего потока Ардвиза, ниспадающих с великих золотых вершин Хары. Посреди «моря» Воурукаша — чудесный остров, где живут священные животные и растут необыкновенно удивительные растения (такие же, как и на вершинах Хары), с великих гор слетают на остров чудесные птицы.

Из отрывочных сведений древнеиранской религиозной традиции неизвестно, были ли на этом острове священные жители (индийский эпос рассказывал о божественных обитателях Белого острова на Северном океане). Но с Харой, как и с Меру, определенно связывалось понятие о райской обители. Вход в нее лежал у склонов Высокой Хары, и добраться в «обитель Вознаграждения» удавалось лишь душам подлинных праведников. Судьями умерших, определявшими их дальнейшую судьбу, были Митра, Сраоша и Рашну — боги, обитавшие на Высокой Харе.

На Харе, как и на Меру, помещали благую страну небожителей. Туда могли попасть живыми лишь самые выдающиеся и справедливые герои. Лишь с помощью божественной силы достигали Меру земные герои индийского эпоса. На этом, однако, не завершаются индоиранские совпадения о «стране блаженных».

В иранской, как и в индийской, традиции сохранились рассказы об особом «блаженном народе». Древним иранцам были известны предания о его происхождении и о происхождении страны, где он обитал.



Священная птица и богиня плодородия. Серебряная чаша. Иран. VI—VII вв. н. э.

Давным-давно это было — на заре легендарной истории человечества, когда всей землей правили праведные повелители из династии первоцарей Парадата¹. К ним принадлежал и Йима, сын солнечного героя, подобный солнцу, разделявший с ним его постоянное прозвище «хшайта» — «сияющий», «властвующий».

Когда Йима приносил жертвы на высочайшей вершине Хары Березайти — золотой Хукайрье, он просил богов не только о высшей власти над всеми странами, людьми и богами-дайвами, но и о счастливой жизни для людей. Йима молил о том, чтобы не было в его царстве «ни холода, ни зноя», «ни жаркого ветра, ни холодного», «ни холода, ни жажды», чтобы не иссякала пища, не умирали растения и люди, чтобы не было «ни старости, ни смерти», чтобы всегда «пятнадцатилетними по облику ходили отец и сын, каждый из обоих», чтобы не было «созданной дайвами зависти».

Тысячу лет правил на земле блистающий Йима. Незадолго перед смертью по повелению и с помощью бога-творца Ахурамазды создал Йима прекрасную обитель, «огороженную» от остального мира. Находилась она недалеко от Высокой Хары и «моря» Воурукаша. Прекрасную жизнь ведут там люди, там «много собак и птиц и прекрасных пламенеющих огней», там текут чистые воды и произрастают золотистые луга. Там «мужчины и женщины самые лучшие и прекраснейшие... животные самые большие и прекраснейшие... растения самые высокие и самые благоухающие...».

У жителей «благой обители» не бывает ни телесных уродств, ни безумия и проказы, ни иных болезней, которые наслал на людей глава злых богов Анхра-Майнью. Особый срок жизни определен обитателям этой страны. «И живут эти люди прекраснейшей жизнью» — так заканчивается рассказ о «блаженной обители» во второй главе «Видевдата», единственной целиком сохранившейся (из двадцати одной) книги старой «Авесты».

Сведения дошедших авестийских текстов о конкретной «географии» стран у Высокой Хары крайне скудны. Древние иранцы считали, что эти горы находились на севере и протянулись по всей земле, с востока на запад. Вместе с тем Высокая Хара и «море» Воурукаша «располагались» далеко от областей, действительно известных авторам авестийских гимнов, и даже далеко за пределами всех семи частей мира, на которые, согласно традиции, делилась обитаемая земля. Примечательно, что авестийские тексты упоминают о Большой Медведице, сто-

¹ Парадата — «впереди поставленные», «созданные, чтобы быть первыми». Это имя было известно и скифам; в их эпосе оно также принадлежало первым на земле правителям и основателю их рода — Колаксаю (подробнее см. ниже).



Гриффы, нападающие на горного козла. Серебряный сосуд из скифского кургана в Крыму. IV в. до н. э.

ящей над Харой и «морем» Воурукаша (так и над великой северной горой Меру восходят «Семеро Риши» — Большая Медведица).

С Высокой Хары берут начало многие земные реки, и в том числе великая Раха — полумифическая река, о местонахождении которой составители гимнов «Авесты» уже не имели реального представления. Но они передавали традицию о суровых зимах у ее истоков.

Судя по поэме Фирдоуси, следовавшего древней традиции иранского эпоса, некогда у иранцев бытовало представление о недоступности великих северных гор и о снежной преграде на подступах к ним. О том же говорят и более древние свидетельства «Авесты»: именно в той стране, где Йима создал обитель

«блаженного народа», властвует «суровая, гибельная зимняя стужа», а от высочайших гор Хары идут облака снега, несущие зло и гибель людям и всему живому. В той же стране, как повествует другой текст «Авесты», господствует зима, там десять зимних месяцев и лишь два летних, но также «холодных для воды, холодных для земли, холодных для растений». «Эта страна — сердце зимы». Но в той же суровой стране — священная обитель, где постоянно текут прекрасные воды, цветут вечнозеленые луга и благоухают высокие растения. И наконец, еще одно интереснейшее свидетельство — удивительная параллель индийской традиции: в «блаженной обители» люди лишь раз в год видят «заходящее и восходящее» солнце, и у них «один день — это то, что является годом». По существу здесь прямое соответствие сообщениям индийских источников: «Законов Ману» («у богов день и ночь — год, разделенный надвое: день — период движения солнца к северу, ночь — период движения к югу»), «Махабхараты» (для героев на Меру «были день и ночь равны году») и еще более ранней «Тайтирии Брахманы» («одни сутки богов являются годом»).

В несколько иной форме те же представления о «полярных» дне и ночи выражены в рассказах античных авторов о «стране блаженных» за Скифией: за далекими северными горами живут «люди, которые спят по шесть месяцев» (Геродот), «они по утрам сеют, в полдень жнут, вечером собирают древесные плоды» (Плиний).



ПОС СКИФОВ И АНТИЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Таким образом, существовавшие и в древнем Иране, и в древней Индии представления о достигающих неба великих северных горах, вокруг которых вращаются светила, не могли быть заимствованы из античного мира. В этих странах они бытовали гораздо раньше того времени, когда возможно говорить о каком-

либо влиянии античной традиции. Более того, не только представления о великих северных горах, но и весь цикл связанных с ними сюжетов (непреодолимые препятствия на пути к ним, океан у гор, «страна блаженных», «полярные» явления) определенно принадлежат к наследию общеарийской эпохи, т. е. восходят к единой мифологической и — шире — культурной традиции, которая существовала у предков индийцев и иранцев в период их совместного обитания.

Вместе с тем подобные представления, известные по религиозным и эпическим сочинениям Индии и Ирана, аналогичны соответствующим сообщениям античной литературы и должны рассматриваться как генетически связанные с ними. Отсюда



*Гриф нападает на горного барана.
Войлок. Пазырыкские курганы*

вполне закономерен вывод: сведения античных источников о далеком Севере за Скифией в своей основе восходят к скифской традиции, традиции, которая в свою очередь принадлежит к общеарийскому культурному кругу. Это заключение подтверждается и анализом данных о северных странах за Скифией, историей возникновения и бытования в античной литературе сюжетов, связанных с рассматриваемым «северным циклом».

Представления о великих горах на севере Европы возникли у греков не под влиянием географических идей древних египтян, а основаны на сведениях, полученных из скифского мира. Эти горы упоминаются в греческой литературе с VII в. до н. э., но лишь у тех авторов (Алкман, Аристей и др.), которые уже располагали информацией из Скифии, в том числе сведениями о таких народах, как аргиппеи и исседоны (за ними и помещали северные горы). Сообщения об этих народах у авторов VII—V вв. до н. э. восходят к различным рассказам путешественников и

скифских торговцев, на что указывают и разные формы названий исседонов (эсседоны, исседы) и аргиппеев (оргемпей и др.), засвидетельствованные в греческих источниках того времени.

О великих горах на севере упоминалось во всех версиях скифских рассказов и восходящих к ним описаний античных авторов. Обычно они именуются Рипами, Рипейскими. Лишь Геродот не упоминает это название, но и он, ссылаясь на рассказы скифов и аргиппеев, сообщает, что к северу от последних находятся «высокие недоступные горы, через которые никто не переходит»; Геродот помещает их в широтном направлении. В этой характеристике легко заметить уже знакомые черты как Рипейских гор, так и мифических северных гор эпоса древнего Ирана и Индии.

На подступах к северным горам античные авторы, писавшие о Скифии, помещали аримаспов, грифов и другие фантастические существа. Такие сведения эллины определенно заимствовали из скифского мира. Геродот прямо заявляет, что об одноглазых аримаспах и стерегущих золото грифах рассказывают сами скифы. Образ грифов был очень популярен в скифском искусстве, хотя по своей иконографии и стилистической интерпретации он обнаруживает много общего с сюжетами искусства Передней Азии и Греции; там представления о подобных фантастических существах бытовали ранее, еще в доскифский период. В формировании образа грифа слились воедино черты мифических и реальных животных (в частности, орла и льва).

Эти же черты обычно придаются грифам, изображаемым на художественных изделиях скифского мира. Сходным образом описываются и в античной литературе стерегущие золото грифы скифской традиции. Многие писатели вслед за Аристеем рисуют грифов как «зверей, похожих на львов, но с крыльями и орлиным клювом». Иногда встречается и иное описание грифов: у Эсхила, например, они названы «нелающими псами». Ученые справедливо полагают, что в скифском эпосе образ грифов первоначально был связан не со львом, а с чудовищами, вероятно, крылатыми и когтистыми существами, охранявшими мифическое золото.

Представления об одноглазых людях и крылатых чудовищах засвидетельствованы в фольклоре народов Северо-Восточной Европы и Сибири, что намечает и другое направление культурных связей скифского мира — с народами лесостепной и лесной зоны. Изучение этих контактов дало ученым важные данные для доказательства происхождения из скифского мира многих сюжетов «северного цикла» античной литературы. Так, образ страшных, смертоносных, живущих во тьме дев, которые умели летать и были подобны лебедям, известен по фольклорной традиции ряда народов Севера. В скифском эпосе девы-лебеди «жили» в стране мрака у северных гор, вблизи грифов и аримаспов. Познакомившись со скифской традицией, эллины

отождествили их с привычными для греческой мифологии образами ужасных крылатых существ — дев (горгон и грай).

Согласно мифическим воззрениям греков, смертоносные дочери Форкия обитали в стране богини Ночи, далеко на западе, за песками Северной Африки и столпами Атланта. Именно там, по древним легендам, Персей отсек голову Медузе Горгоне. Но у Эсхила форкиды и горгоны помещены в совершенно ином месте — далеко на севере или северо-востоке, рядом с грифами и аримаспами. А если верить Пиндару, Персей убил Горгону у страны гипербореев, т. е. на далеком севере. По рассказу Пиндара, Персею будто бы довелось побывать и у самых гипербореев (этот сюжет также отсутствовал в ранних вариантах сказания о Персее). Нововведения, очевидно, были связаны с тем, что уже до Пиндара и Эсхила эллинский мир познакомился со сходными образами скифского эпоса. Более того, скифские сюжеты оказали влияние и на описание облика персонажей греческих мифов. Не случайно Эсхил наделяет страшных «старух» — форкид прозвищем «лебедеподобные», эпитетом, который мог быть заимствован из скифского фольклора; он не засвидетельствован в греческой традиции о форкидах.

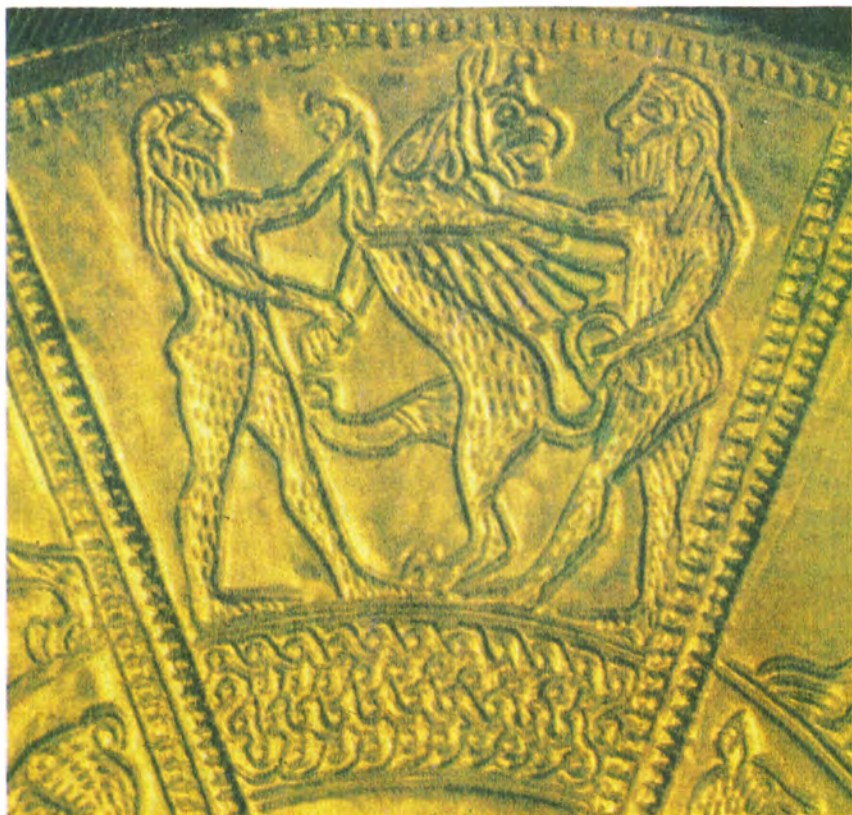
Показательны и новые черты, дополнившие первоначальный образ Северного ветра — титана Борея. В античных сообщениях о заскифских областях рассказывается о Борее, который дует с Рипейских гор, принося леденящий холод; могучий ветер охватывает своим неистовым дыханием путника, способен закружить и унести его; жилище Борея находится в пещере у северных гор. В древнейших греческих сказаниях подобных представлений не существовало. Согласно «Одиссее», все ветры имели обиталище на острове их повелителя Эола.

Позднее в рассказах некоторых античных писателей обиталищем Северного ветра уже служит особая пещера. Это представление было, очевидно, воспринято из мифологии скифского мира. По сообщению Плиния, пещера Северного ветра лежит в местности поблизости от аримаспов. Мифический образ холодного ветра, живущего в горных пещерах, широко распространен у жителей северных областей от Финляндии до Сибири. У народов Зауралья существовало поверие о старике — Северном ветре, дующем с огромной силой и охватывающем людей ледяным дыханием.

Подобные представления проникли в греческую литературу и обогатили античный миф о титане Борее. Отдельные детали «скифского» происхождения свободно вплетались в древние сюжеты эллинской мифологии. Софокл в трагедии «Антигона» излагает историю о несчастной дочери Борея, которая из мести неверному супругу ослепила своих сыновей:

А была она из древнейшей семьи...

В отдаленных пещерах возлелеяна сонмом отеческих бурь,
Порождение бога, дочь Борея, что резвых быстрее коней.



Фрагмент серебряного зеркала нач. VI в. до н. э. из Келермесского кургана в Прикубанье. Существует предположение, что тут представлена сцена борьбы аримаспов с грифом

Имеются и многие другие примеры, свидетельствующие о знакомстве античной традиции с сюжетами скифского эпоса. В целом влияние скифской культуры на эллинский мир было весьма заметным. Греческие и римские поэты нередко обращались к скифским мотивам, их привлекали история, обычаи, нравы, традиции скифов, герои скифских преданий: «прародительница» скифов — змееногая богиня земли, эпический царь Колаксай, царицы-воительницы скифо-сарматских племен и др. Очень популярен в античной литературе был образ скифа Анахарсиса. Уже Геродот рассказывает различные истории об этом скифе царского рода, который объездил много стран, в том числе Элладу. Позднее эллины причислили его к семи из величайших мудрецов мира. Так в античную культуру проникли

многие мотивы скифского эпоса. Вместе с реальными фактами, описанием действительно существовавших народов греки получали и фольклорные сюжеты скифов и их соседей.

Довольно широко представлен в античной литературе о Скифии и интересующий нас «северный цикл». Его мотивы нередко приобретали в античной традиции иное толкование, осмысливались под влиянием традиционных эллинских представлений, увязывались с хорошо известными образами, но во многом сохраняли первоначальную основу. Если, например, аримаспы вошли в античную литературу под своим скифским названием, то другие мифические существа часто выступали в ней под именами персонажей, с которыми отождествили их греки (Борей, форкиды и горгоны). Так случилось и с «блаженными» скифской традиции. У античных авторов они стали именоваться «гипербореями» — священный народ в эллинской мифологии, связанный с культом Аполлона в Дельфах и на острове Делос. Трудно сказать, где греки помещали в то время этот народ, но уже с VII в. до н. э. существовала традиция о том, что гипербореи обитают далеко к северу от Скифии, за Рипейскими горами. Эта традиция была представлена, в частности, у Аристее; как полагают некоторые исследователи, она ведет свое начало именно от него.

В греческие представления о гипербореях вливались новые черты, заимствованные из мифологии и эпоса скифов и их соседей. Сведения обоих источников (греческих доскифских и полученных из Скифии) тесно переплелись друг с другом, и не всегда легко определить происхождение тех или иных деталей в описании гипербореев. Но бесспорно, что «скифский вклад» был весьма значителен. Даже в одах Пиндара, повествование которого о гипербореях, быть может, в наибольшей степени проникнуто эллинским колоритом, явно отражены различные представления, основанные на сведениях из Скифии.

В античном мире самой авторитетной считали традицию о гипербореях, возводимую к Аристею. Предполагалось, что именно он обладал наиболее подробными и достоверными сведениями об этом народе. Данная традиция, по которой гипербореи обитали к северу от великих гор, за Скифией, за аргиппеями и исседонами, рядом с аримаспами и т. д., основывалась на рассказах, бытовавших у племен скифского мира, и в частности у исседонов.

Геродот и к таким рассказам подходил с большой осторожностью. О гипербореях за Скифией он говорит лишь со ссылкой на Аристее. Но и сам Геродот включил в свой труд сведения — из числа полученных им в Скифии — об особом народе, якобы жившем далеко к северу от аргиппеев, за высокими недоступными горами, хотя одновременно и замечал: «Я совсем этому не верю». Конечно, Геродот имел все основания подвергать сомнению достоверность подобных рассказов, но бесспорен сам факт



Ритуальный головной убор из погребения в кургане Большая Близица на Таманском полуострове. IV в. до н. э.

бытования в Скифии легенд о чудесном народе за далекими северными горами. Название же «гипербореи» в Скифии Геродот, естественно, не мог слышать, так как оно принадлежало собственно греческой традиции и было только перенесено на «блаженных» скифской мифологии.

В сюжетах античной традиции о гипербореях можно выделить некоторые моменты, определенно связанные с представлениями, бытовавшими в скифском мире. Это прежде всего сама локализация гипербореев. Аристей, Дамаст и другие греческие авторы помещали их в области между северными горами и северным морем. Такое представление первоначально было чуждо грекам того времени и, безусловно, заимствовано ими из скифской среды. Обращает на себя внимание и тот факт, что у античных авторов Рипейские горы располагаются под созвездием Большой Медведицы, которая связывается также и со страной гипербореев. Так, римский поэт Лукан (начало I в. н. э.) в одной из своих поэм упоминал о «ледяной повозке Гиперборейской Медведицы».

Негреческие черты в цикле о гипербореях отчетливо выявляются в описаниях «полярных» явлений в их стране. Безусловно, правы те исследователи, которые полагают, что эти сведения входили уже в древнейшую греческую традицию о



Фрагменты изображений на головном уборе. Большая Близница

заскифских гиперборейях. Повествования о «полярных» явлениях составляют неотъемлемую часть общих описаний страны гипербореев в античных источниках и тесно переплетаются со столь характерными образами и сюжетами, как Пероносная — снежная страна, пещера Борея, аримаспы, Рипейские горы и расположенное за ними северное море. И наконец, у Геродота отражена самостоятельная традиция о том, что в стране за высокими неприступными горами ночь продолжается шесть месяцев.

Таким образом, из скифского мира в греческую литературу, хотя и в легендарной форме, проникли сведения о «полярных» явлениях в далеких заскифских областях. Они основывались на конкретных сведениях, попадавших в степные районы Юго-Восточной Европы, очевидно, из более северных областей. Так, эллины уже в VII—V вв. до н. э. слышали об удивительных для них феноменах, которые затем подвергались научному осмыслению античными учеными, получая разные объяснения.

«Скифский источник» можно рассматривать как первый этап в истории античных представлений о дальнем севере. К подобным сведениям о северных странах позднее добавились новые, также основанные на конкретной информации, но идущей уже не из скифского мира, а из северо-западных районов Европы. Во второй половине IV в. до н. э. уроженец греческой



Фрагменты изображений на головном уборе. Большая Близница

колонии Массалии (современный Марсель) Пифей совершил путешествие в Страну олова (Британию) и оттуда к земле Туле. Она отождествляется современными учёными с одним из островов к северу от Шотландии, с Исландией или частью Норвегии.

Пифей оставил описание своего путешествия, но от его труда сохранились лишь незначительные фрагменты. Записки Пифея были использованы античными астрономами (в частности, греческим ученым I в. до н. э. Геминном в его сочинении «Введение в явления природы»). Сведения Пифея часто вызывали недоверие у древних авторов. И лишь много позже европейским ученым стало ясно, что его данные вполне достоверны. Судя по дошедшим фрагментам, Пифей сообщал о том, что на Туле «ночь была очень короткой и продолжалась в некоторых местах два, в других — три часа, так что через очень короткое время после захода солнце снова поднималось». В I в. н. э. Плиний писал о земле Туле: «Там летом нет ночей, но очень мало дневного света в зимнее время. Некоторые думают, что это продолжается без перерыва шесть месяцев подряд». Здесь, как и в некоторых других отрывках сочинения Плиния, соединены вместе свидетельство Пифея и более ранняя традиция о северных заскифских областях.

Так в течение многих столетий при описании северных стран обращались к традиции, восходящей к VII—V вв. до н. э. и основанной на сведениях, из скифского мира того времени.



Фрагменты изображений на головном уборе. Большая Близница



КИФСКАЯ МИФОЛОГИЯ И СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Вычленив собственно «скифский пласт» в античных свидетельствах, надежно определить скифские истоки соответствующих представлений, образов и сюжетов, известных из греческой и римской литературы, — задача весьма сложная. Однако имеются критерии, которые облегчают нашу задачу, прежде всего прямые указания на скифский источник информации («об этом рассказывают сами скифы», «скифы говорят» и т. д.). Кроме того, некоторые античные сообщения, судя по их характеру, не могли отражать реальные знания и мифологию самих греков, а являлись результатом заимствования из скифской среды (например, отдельные детали «полярного цикла»). Важным индикатором служит и археологический материал: памятники изобразительного искусства скифов и их соседей — жителей степи и леса — запечатлели своеобразие верований и мифологических образов этих племен. Факт бытования у самих скифов тех или иных религиозных, обрядовых, эпических представлений, о которых упоминают античные авторы, может быть установлен и с помощью сравнительных историко-линг-



Фрагменты изображений на головном уборе. Большая Близница

вистических реконструкций по индоиранским материалам, относящимся к родственным скифам народам — от индоариев до осетин. Негреческая по происхождению основа отдельных образов и сюжетов выявляется также при их сравнении с фольклорными данными сибирских и финно-угорских народов — потомков северных соседей племен скифского мира. Наконец, можно привлечь еще один источник — славянскую традицию.

Наряду с общим индоевропейским наследием в языке и культуре славянских и индоиранских народов имеется целый ряд таких сходных черт, которые отражают взаимосвязи этих народов на протяжении различных эпох: период контактов предков славян и индоиранцев («арийская эпоха»), период контактов с иранцами в целом и, наконец, время, когда осуществлялись связи славян уже с племенами скифо-сармато-аланского круга. Каждая эпоха нашла свое отражение в языковом материале: славяно-арийские языковые схождения, славяно-иранские соответствия, и, наконец, параллели между славянскими и осетинским языком — наследником скифо-сарматских диалектов. В осетинском обнаружены характерные схождения с рядом индоевропейских языков Европы: балтийскими, германскими и некоторыми другими. Но, как отмечает В. И. Абаев в своей книге «Скифо-европейские изоглоссы», специфические совпадения со славянским намного превосходят сепаратные

связи осетинского с любым другим европейским языком.

Контакты, естественно, не ограничивались чисто языковыми схождениями; последние отражают широкий спектр связей: в области материальной культуры и быта, в религиозных и мифологических представлениях, фольклоре и эпосе. Ряд параллелей, на которые уже обратили внимание ученые, могут быть увязаны с темой нашей книги и подтверждены дополнительными материалами иранистики и индологии.

Хорошо известен сюжет повести Н. В. Гоголя «Вий». Семинарист-философ Хома Брут три ночи должен был читать в церкви молитвы над мертвой панночкой-ведьмой. Страшные испытания пережил он: и убитая им ведьма, и сонм зловещих чудищ, и несметная нечистая сила старались погубить его. Священные заклинания спасали Хому, но лишь до тех пор, пока не появился Вий. ...Настала тишина, «раздались тяжелые шаги, звучавшие по церкви. Вели дюжего человека... как жилистые, крепкие корни, выдавались его, засыпанные землею, ноги и руки. Тяжело ступал он, поминутно оступаясь. Длинные веки опущены были до самой земли... «Подымите мне веки: не вижу!» — сказал подземным голосом Вий, и все сонмище кинулось подымать ему веки... «Вот он!» — закричал Вий. ...И все, сколько ни было, кинулось на философа. Бездыханный, грянулся он на землю, и тут же вылетел дух из него...».

Исследователи не раз обращались к анализу сюжета и образов этой повести Гоголя, находили им соответствия в фольклоре восточнославянских народов, но образ самого Вия оставался необъясненным. Более того, было высказано мнение, что он вымышлен писателем. Между тем Н. В. Гоголь, прекрасно знакомый с украинской народной традицией, утверждал, что ей принадлежит и образ Вия, и его имя, а вся повесть «есть народное предание. Я не хотел ни в чем изменить его и рассказываю почти в такой же простоте, как слышал». Основываясь на этом, В. И. Абаев пришел к выводу, что образ и имя Вия восходят к древнему, дохристианскому богу восточных славян «Вею» («Вей» — реконструируемая форма, которую может закономерно отражать украинское «Вій») и соответствуют иранскому богу ветра и смерти Вайю. К Вайю он возводит имя осетинского мифологического персонажа Вайюга — привратника загробного мира, великана, демонического чудовища (в осетинских сказках и эпосе вайюги обычно выступают как существа, враждебные людям и героям — нартам).

Заклучения В. И. Абаева привлекли внимание многих ученых. Отмечая значимость его выводов, некоторые ученые, однако, не соглашались с ними: отрицалась специфическая семантическая общность между иранским Вайю и Виём (таково мнение известного советского слависта О. Н. Трубачева), между Вайю и осетинскими вайюгами (так полагал французский ученый Э. Бенвенист). Оба этих сопоставления не принимает и

крупный советский лингвист Вяч. В. Иванов, но он признает связь между Вием и вайюгами и приводит дополнительные аргументы в пользу этой аналогии.

Описание великанов-вайюгов как одноглазых типологически сопоставимо с характеристикой Вия¹. Мотив поднимания век Вия находит параллели в русских и украинских сказках и — шире — в фольклорной традиции ряда других народов. «Незрячесть», «слепота», «одноглазость» — черта, характерная для персонажей, связанных с потусторонним миром. Многочисленные свидетельства такого рода приведены в статьях Вяч. В. Иванова. Однако эта общая черта у осетинских вайюгов и Вия отнюдь не противоречит их генетической связи с иранским Вайю. Более того, подтверждает ее.

Вайю занимал важное место в пантеоне древних ариев; и иранцы, и индоарии почитали его как бога ветра, войны, дарителя славы, благ и богатства. Но издревле ему были свойственны и иные качества — он мог приносить также зло, беду и несчастья. Наряду с Вайю арии знали и другую персонификацию ветра — Вата (от того же корня в значении «веять», «дуть»). Он выступал скорее как обожествленная стихия ветра, а как мифологический образ нередко идентифицировался с Вайю. Иранская традиция также различает два ветра — Вата, северный и южный, вредоносный и благотворный и т. п. Образ самого Вайю был двулик, амбивалентен. Это прослеживается и по индийской традиции, но наиболее ярко отражено в иранской (наличие же иных индоевропейских — литовских и римских — параллелей для божества с таким именем показывает, что «двуликость» и связь с загробным миром были характерны для этого бога ветра с очень раннего времени). Вайю считался у ариев богом пространства, находящегося между земной (подземной) и небесной сферами, посредником между небом и землей; древние иранцы связывали его с жизнью и смертью, добром и злом, с благой и горькой судьбой, с Временем, началом и концом этого мира. Он присутствовал при кончине людей и принимал участие в посмертной судьбе каждого человека...

Можно пройти путем,
Который стережет (быстро) текущая река;
Один только путь непроходим —
Безжалостного Вайю.
Можно пройти путем,
Который стережет дракон толщиной с быка,
Нападающий на коней, нападающий на мужей,
Мужеубийца безжалостный;
Один только путь непроходим —
Безжалостного Вайю.
Можно пройти путем,

¹ «Слепой Вий» — так понимал особенность гоголевского персонажа и В. Маяковский: «Слушайте! Из меня слепым Вием время орет: «Подымите, подымите мне веков веки»».

Который стережет медведь темно-бурый;
Один только путь непроходим —
Безжалостного Вайю.
Можно пройти путем,
Который стережет человек-разбойник;
Один только путь непроходим —
Безжалостного Вайю.
Можно пройти путем,
На котором колесное войско;
Один только путь непроходим —
Безжалостного Вайю.

Приведя этот текст, В. И. Абаев отмечает, что в данном отрывке из «Авесты» и в повести Гоголя «Вий» выступает один и тот же «зловещий и страшный образ неумолимого бога смерти». Показательно, что еще в XIX в. русские исследователи творчества Гоголя, исходя из содержания лишь самой повести, видели в Вие воплощение слепой силы судьбы и подземного божества смерти...

Вместе со смертоносным демоном Астовидату, «расчленителем трупов», Вайю, как говорится в авестийской книге «Видевдат», ведет к гибели человека. Согласно зороастрийскому тексту «Менок-и-храт», злой Вайю сторожит душу умершего вместе с Астовидату и другими зловещими дэвами загробного мира. Вайю выступает здесь в окружении персонажей, невольно напоминающих сонм призывающих Вия отвратительных чудищ, которых столь красочно описал Н. В. Гоголь.

Зороастрийская традиция знала, однако, не только злого, но и доброго Вайю. Он тоже поджидает душу умершего, но вместе с благими богами — справедливым Митрой, победоносным Сраошей, ведущим праведников в райскую обитель. Появление двух Вайю — результат развития зороастрийской религиозной концепции, основанной на принципах этического дуализма, противопоставлении добра и зла. Если «Авеста» знает лишь одного Вайю, хотя и с двумя противоположными ипостасями, то в более поздних зороастрийских сочинениях фигурируют уже два персонажа с этим именем. Но оба они продолжали осуществлять функции единого Вайю. Их обоих помещали туда, где некогда действовал он. Вайю стоял на пути, который должны были преодолеть души умерших, — у моста, что вел в райскую обитель на священную гору Хара Березайти. Со священной горой Меру связывают Вайю и древнеиндийские тексты. У Меру он облетает свои владения.

К древним индоиранским представлениям во многом восходит осетинская религиозная и эпическая традиция о пути души в загробный мир и о царстве мертвых. В ритуальном погребальном напутствии, произносившемся во время обряда «Посвящение коня покойнику» («Бэхфэлдисын»), описывается путь, которым следует душа умершего: она встречает многочисленные препятствия, прежде чем достигает моста и лежащего за



Фрагмент изображений на головном
уборе. Большая Близница

ним царства мертвых; ворота туда открывает Вайюг. Итак, этот осетинский мифологический персонаж занимает свое место там же, где помещают Вайю зороастрийские тексты. Данное «географическое» совпадение является еще одним доказательством единого происхождения этих мифологических образов (их соответствие проявляется также и в прямой этимологической связи имен).

Такое заключение позволяет думать, что подобные представления о пути в царство мертвых существовали также в скифской традиции, генетически связанной и с арийской мифологией и религией, и с культурным наследием осетин. Однако в античной литературе — основном источнике наших знаний о скифах — не сохранилось прямых свидетельств о скифских представлениях о загробном мире, хотя подробные описания погребальных обычаев скифов, которые находят многочисленные аналогии в погребальной практике и заупокойном культе осетин, предполагают и у скифов наличие сходных концепций о судьбе души.

На помощь вновь приходят археологические материалы скифской эпохи, прежде всего памятники изобразительного искусства, дополняющие данные античной письменной традиции. Обратимся, например, к хорошо известным в археологической литературе изображениям борьбы грифов и людей. Такие сцены встречаются на предметах из скифских курганов, на сосудах из греческих погребений, на саркофагах от Северного Причерноморья до эллинских колоний в Южной Италии. Так, при раскопках в Таренте была открыта целая серия рельефов на саркофагах IV в. до н. э., центральный сюжет которых — грифы и их схватка с животными и людьми (пешими или конными). Обращает на себя внимание негреческий характер изображенных на рельефах персонажей: их одежда, вооружение и другие детали говорят о том, что греческие мастера,



Рельеф на саркофаге из Тарента.
Южная Италия. IV в. до н. э.

очевидно, передавали здесь традицию «степного круга» и следовали информации, идущей из скифского мира. Примечательно, в частности, и полное композиционное совпадение сцен на обрядовом головном уборе из кургана Большая Близница на Тамани и на саркофаге из Тарента (оба памятника относятся к IV в. до н. э.).

Бытование «скифских» образов и сюжетов в далеком от Скифии Таренте не должно нас удивлять: в Южной Италии в то время, как сообщают античные авторы, была хорошо известна традиция о заскифских областях и расположенной за ними «стране блаженных» — гипербореев, где якобы побывал Аристей. В соседней с Тарентом греческой колонии Метапонте была даже воздвигнута статуя Аристея, который, как утверждали, посещал этот город (подробнее см. в главе «Полет Аристея»).

Итак, сцены, выполненные на погребальных памятниках, показывают, что скифская традиция о далеких и недоступных заскифских областях, где жили свирепые грифы и другие фантастические существа, непосредственно связывалась и с представлениями о загробной жизни. Нельзя ли рассматривать сцены борьбы с грифами и как отражение идеи о судьбе души, встречающей различные преграды на пути в царство мертвых? Собственно «географическая» панорама этого пути уже известна: за реально существовавшими территориями и народами лежали области холода и мрака, недоступные для человека. Там находились страшные чудища, доходящие до крайнего бешенства грифы, «которые растерзывают всех, кого увидят». Рядом с грифами обитали и аримаспы. У античных авторов, которые передавали скифскую традицию, аримаспы описываются как одноглазые богатыри; встреча с ними грозит опасностью («к ним не приближайся» — Эсхил); их помещали на подступах к великим северным горам, с которых дует свирепый



Гриф. Плита из Фанагории. Тамань.
III в. до н. э.

ветер, способный закружить и унести любого. В источниках прямо утверждается, что аримаспы обитали рядом с жилищем бога ветра. Его можно непосредственно сопоставить с индо-иранским Вайю или Вата, точнее, с одной из двух — «северной» ипостасью божества ветра.

В этот же круг представлений следует включить и образ осетинских вайюгов (имя «вайюг» восходит к арийскому «Вайю») и соотнести их со скифскими аримаспами. И вайюги, и аримаспы рисовались как одноглазые (так их называет Эсхил, передавая самые ранние греческие сведения о заскифских областях, затем Геродот и последующие античные авторы). Вайюги предстают в осетинской традиции чудовищными гигантами, великанами (вспомним античное сообщение о живущих рядом с грифами «чудовищах с громадными телами»; очевидно, речь идет об аримаспах). Аналогичный мотив о «стражниках с огромными телами», охраняющих доступ в страну «блаженного» северного народа, сохранился и в индийском эпосе; они предупреждают Арджуну: если кто-либо из смертных попадет в эту страну, то все равно «ничего не увидит», ибо там «ничего нельзя увидеть человеческим оком». Индийские тексты говорят и об одноглазости хранителей потустороннего мира. Эти параллели вновь возвращают нас к высказанному на основе археоло-



Голова оленя в пасти грифа. Дерево и кожа. Пазырыкские курганы

гических данных заключению о том, что скифская традиция о далеких недоступных северных областях была непосредственно связана с религиозно-мифологической концепцией о загробном мире. В пользу этого говорит и такая характерная деталь в описании, как одноглазость.

Постоянно повторяющийся сюжет с одноглазыми существами и невидимостью в «стране блаженных» не случаен. Он органически входит в круг древних представлений о загробном царстве, о потустороннем мире. Здесь «действует» принцип взаимной невидимости: «живые не видят мертвых точно так же, как мертвые не видят живых». Так писал известный советский фольклорист В. Я. Пропп в книге «Исторические корни волшебной сказки». Исследуя различный фольклорный материал, он дает свое толкование и гоголевскому «Вию»: до появления Вия нечистая сила слепа, не видит Хому Брута, Вий же выступает среди духов как бы в роли шамана точно так же, как среди смертных лишь шаманы «видят» мертвых — обитателей потустороннего мира. Непосредственной связью с царством мертвых объясняется, очевидно, и «одноглазость» вайюгов. В пользу таких выводов свидетельствует и сказание нартского эпоса о том, как герои-нарты воскрешают исполина-вайюга: он беседует с ними, но при этом остается слепым и не видит их.

Вот еще одно совпадение в описании осетинских вайюгов и Вия: вайюги — чудовищные исполины, великаны, а в первоначальной рукописи повести Гоголя говорится о Вие: «какой-то образ человеческий исполинского роста».

...Аналогии можно было бы продолжить, но и приведенных материалов достаточно, чтобы подтвердить взаимосвязь образов Вия, Вайюга и Вайю. Это позволяет более определенно говорить о существовании у древних славян бога Вея, функции которого, близкие арийскому Вайю, эволюционировали в период контактов славянских племен с иранскими в областях Юго-Восточной Европы.

Однако для общей темы нашей книги более важен иной результат: выявляется генетическая связь новых мотивов, образов, сюжетов, зафиксированных в индоиранской, скифской и осетинской традициях. И все они входят в «северный цикл» арийской мифологии.

Славянские аналогии могут оказать помощь также и при интерпретации скифской «генеалогической легенды». В наиболее полном виде она известна в записи Геродота, изложившего местную скифскую традицию. В легенде, в частности, рассказывается о том, что у первого человека было три сына: Липоксай, Арпоксай и Колаксай. Однажды с неба упали золотые предметы, братья увидели их, но лишь младшему удалось овладеть золотом; и тогда старшие братья согласились отдать ему царство.

Так Колаксай стал первым царем Скифии и считался предком всех скифских царей. Когда Колаксай разделил свои владения на три царства, золото стали хранить в главном, самом большом из них; как священную реликвию берегли его и особо почитали.

Легенда о происхождении скифов подробно рассматривалась учеными, предлагались различные толкования ее общего сюжета и отдельных мотивов, в том числе о трех братьях. Уже давно было установлено, что вторая часть имен братьев передает иранское слово «хшай»: повелитель, владыка, царь; но в целом значение имен интерпретировалось по-разному. Наиболее убедительна трактовка, согласно которой в этих именах отражено представление о трех сферах космоса: верхней (небесной, солнечной), средней и нижней (земной, подземной); каждый из братьев выступал, таким образом, как «владыка» одной из них. Имя младшего, Колаксай, при этом этимологизируется как «Солнце (или небо)-царь».

Подобная интерпретация, основанная на данных иранистики, может быть подтверждена славянскими материалами, на важность которых обратил внимание академик Б. А. Рыбаков в своих книгах «Геродотова Скифия» и «Язычество древних славян»: к числу самых популярных русских, украинских и белорусских сказок принадлежит сказка о трех царствах; одно из

них — золотое достается младшему из трех братьев: он рождается на заре, при восходе солнца, и имя его обычно «солнечное», связано со светом, зарей. Отмечая различные сюжетные соответствия скифской легенды славянским сказкам (состязание братьев, победа младшего и т. п.), Б. А. Рыбаков связывает этого героя восточнославянского фольклора с мифологическим образом скифского Колакся — «победителя в состязании за обладание золотыми общенародными реликвиями», «устроителя царства». Он привлекает чрезвычайно важное для древнеславянской мифологии свидетельство русской Ипатьевской летописи под 1114 г. о Дажьбоге: «Сын его (Сварога) именем Солныце, его же наричють Дажьбог ...Солныце цесарь, сын Сварогов, еже есть Дажьбог, бе муж силен...», «от него же начаша человеци дань давати цесарем» (т. е. считалось, что при Дажьбоге были установлены институты царской власти). В сербских сказаниях тот же персонаж («Дабог») называется «царем на земле», «сильным, как господь бог на небесах»; древнерусские князья считались потомками Дажьбога («Слово о полку Игореве»).

Итак, в славянской мифологии существовал персонаж, соответствующий образу скифского Колакся и называвшийся царем-солнцем: «Солныце цесарь». Эта параллель является дополнительным аргументом в пользу трактовки имени Колакся как «Солнце-царь».

Имя другого брата, Арпокся, означает: «Владыка глубины»; первая часть имени, «Арпа-», соответствует осетинскому «арф» (с закономерным более поздним осетинским «ф» из древнеиранского «п»): «глубокий», «глубина» (воды и земли). То же слово входит в название Днепра: от Дан-апр (Данаприс греческих авторов) — «Река глубокая». Восходящие к «апра» скифское «арпа» и осетинское «арф» отражают метатезу (перестановку) в группах из согласного плюс «р», характерную для части скифо-сарматских диалектов, а также для осетинского. Лингвистические исследования показывают, что все имена, которые называет Геродот в легенде о происхождении скифов, являются иранскими, но отражают закономерности одного из скифских диалектов, во многом близкого осетинскому языку. Последнему, как и ряду скифо-сарматских диалектов, был свойствен переход «ри» в «ли» (такие примеры многочисленны; та же особенность объясняет форму имени «аланов» и устаревшее, фольклорное название осетин и нартских героев «аллон» — от древнего «арии», «ариана»). Такая закономерность показывает, что «Липа-» в имени Липоксай должно соответствовать форме «Рипа» в других, более архаичных скифских диалектах. Это слово можно связать с названием Рипейских гор греко-скифской традиции (Рипа у более ранних, Рипей у более поздних греческих авторов). Это хорошо согласуется со скифской концепцией о трех сферах космоса: верхней — небесно-

солнечной, нижней — водной или подземной и средней — надземной (символическое название — «Гора»¹).

Таким образом, имя Липоксай должно означать «Владыка горы». Тем самым подтверждается скифское происхождение не только представлений о Рипейских горах, но и самого их названия.



РИПЕЙСКИЕ ГОРЫ В «РИГВЕДЕ»?

Название «Рипы», «Рипейские горы» ученые обычно считали греческим. Так полагали даже те исследователи, которые признают, что само представление об этих горах греки получили из Скифии. Уже в древности предлагались различные объяснения названия «Рипейские» как греческого. Его толковали, например, как происходящее от греческого

слова «рипе» — «полет», «напор», «порыв» ветра или сравнивали с некоторыми топонимическими названиями из самой Греции. Современные ученые часто следуют за одним из таких толкований.

Но подобные созвучия отнюдь не могут служить доказательством греческого происхождения названия Рипейских гор, хотя у некоторых античных авторов оно и могло в действительности ассоциироваться с греческими словами и представлениями. Так, «рипе» в значении «порыв» (ветра Борея) увязывалось с Боре-ем, якобы обитавшим у Рипейских гор. Но это, очевидно, лишь вторичное осмысление, не имевшее отношения к происхождению самого названия гор — «Рипейские».

Подобным образом и древнее название народа — гипербореи, первоначально не связанное с именем Борея, затем часто понималось как «народ, живущий выше обиталища Борея». Существовали и другие толкования имени гипербореев, основанные на бытовавших представлениях об этом народе. Так, некоторые античные ученые предлагали греческую этимологию, связывая данное название с понятием долголетия — «живущие свыше срока человеческой жизни».

Приведем еще несколько подобных примеров. По-разному объяснялось и название легендарных женщин-воительниц — амазонок. Одна из таких «этимологий» — греческое «а» (без) + «мазос» (грудь) — связывалась с рассказами о том, что амазонки лишали себя одной груди, чтобы было удобнее пользоваться оружием. Ряд объяснений исходя из греческого языка давали в античной литературе названию «скифы».

¹ Представления скифов об организованной по вертикали трехчленной структуре космоса подробно рассмотрены в работах известного советского скифолога Д. С. Раевского. Авторы пользуются случаем выразить Д. С. Раевскому глубокую признательность за ценные консультации при использовании скифских материалов.

Подобным образом толковались и многие другие племенные названия скифского мира, например «саки»; согласно одному из встречающихся в античной литературе объяснений, это название связано с греческим «сакос» — «щит». Саки действительно носили и употребляли на войне щиты (греки хорошо знали сакских воинов), но этническое название «сака», конечно, не греческого, а иранского происхождения и не имеет отношения к слову «щит».

Точно так же сам факт осмысления греками названия «Рипы» — «Рипейские горы» еще не доказывает его греческого происхождения. Характерно, что оно засвидетельствовано впервые лишь в сочинениях тех античных авторов, которые уже имели реальные сведения о Скифии и заскифских областях. Так, уже в конце VII в. до н. э. поэту Алкману были известны сюжеты собственно скифского эпоса, знал он и о существовании исседонов; в «Аримаспее» Аристея упоминались исседоны, легендарные аримаспы и грифы, сказочная пещера Северного ветра у Рипейских гор и т. д.; Гекатей на своей карте помещал перед Рипейскими горами не только исседонов, но и аримаспов; о Рипейских горах было известно Эсхилу и Софоклу, и в их трагедиях получили отражение различные образы скифского фольклора; Эсхил вводит в свои произведения аримаспов и грифов, помещает рядом с ними «скифских» форкид и горгон; Софокл знал предания о пещере Борея; логограф Дамаст располагал сведениями об исседонах, рассказами об аримаспах, заснеженных Рипейских горах, Северном море за ними.

Однако независимо от того, каково происхождение названия «Рипейские», «Рипы», само представление о великих северных горах существовало в местной скифской традиции и еще много ранее — в общеарийской. Эти представления, как мы видели, отражены в религиозной и эпической литературе древнего Ирана и Индии. В Иране они зафиксированы уже в ранних частях «Авесты», в Индии широко засвидетельствованы в эпических сочинениях. Они, безусловно, существовали у индоариев уже ко времени их прихода в Индию.

У нас есть все основания полагать, что представления о великих северных горах нашли отражение и в древнейшем письменном памятнике древних индийцев — «Ригведе». Правда, ее гимны чрезвычайно трудны для понимания и часто по-разному трактуются древними комментаторами и современными учеными. Среди тех текстов «Ригведы», в которых, очевидно, можно найти отражение древнейших преданий о великих горах арийской мифологии, особый интерес представляет отрывок гимна в честь Агни, одного из главных божеств «Ригведы» (5-й гимн III книги).

Агни, бог огня, приносящий богам жертвы и возлияния, «защитник сомы», прославляется в гимне как освещающий мрак,

благой певец, покровитель дома, он уравнивается с Митрой и Варуной, называется «Митрой речных потоков и гор». Затем мы читаем: «Он (Агни) охраняет желанную вершину Рипы, место Птицы; он, бодрый, охраняет путь Солнца; он, Агни, охраняет в центре (буквально «на пупе») Семиглавого; он, превосходный, охраняет веселье богов». Данный отрывок относится к числу неясных, плохо понятных текстов «Ригведы». Его переводы различны, трактовки противоречивы, но смысл отрывка может быть раскрыт достаточно определенно в связи с индоиранскими представлениями о священных горах.

Упоминаемое в первой строке слово «рипа» (или «рип») исследователи «Ригведы» обычно переводят как «земля». Но и при таком толковании в данной строфе должна, очевидно, идти речь о горе, горной вершине («вершине земли»). Текст сохранил указание на следующие ее отличительные черты: там пребывают птицы или, точнее, некая особая птица; там пролегает путь движения солнца — Сурьи; там «пуп» — центр мира, где «Семиглавый»; там место веселья, или наслаждения, богов. Каждую из этих деталей можно сопоставить и со сведениями последующей индийской традиции, и с данными «Авесты».

Прежде всего обращает на себя внимание сообщение о пути движения солнца, что находит прямые аналогии в индоиранском представлении о движении солнца вокруг священных гор; согласно «Авесте», их постоянно обходит солнце «по пути, созданном Ахурамаздой»; в индийском эпосе рассказывается, что солнце-Сурья никогда не покидает мифическую гору, «беспрепятственно вращается по этой дороге», которая была проложена при сотворении мира. Можно полагать, что и в разбираемом тексте говорится о том же предначертанном богами «пути Сурьи» вокруг горной «вершины», т. е. в «Ригведе», очевидно, отражен прообраз представлений «Махабхараты» и последующих индийских сочинений.

Сообщение гимна «Ригведы» о «месте увеселения богов», по-видимому, соответствует традиции о радостной обители богов, помещавшейся на горах Меру и Хара Березайти, в последующей индийской и, независимо от нее, иранской зороастрийской традициях.

Древние индийцы и иранцы считали эти священные горы опорой земли, основой мироздания. «Авеста» сохранила представление, что при сотворении мира первой была создана Высокая Хара. Сходные сведения о Меру имеются в «Махабхарате» и в Пуранах. Как индуистские, так и буддийские сочинения называют Меру «центром земли». Тот же «центр мира», очевидно, имеется в виду и в разбираемом тексте «Ригведы», где мифические горы (или «вершина земли») названы «пупом».

Интересно, что Меру считается также центром семи материков (или «островов» — «двип»), на которые будто бы подразде-

ляется весь существующий мир. Иногда хребты Меру описываются как имеющие семь вершин, или «семь узлов», — больших гор. Эта традиция отражена во многих Пуранах и передана позднее Бируни. Трудно сказать, связаны ли непосредственно такие представления с сообщением «Ригведы»: «в центре (на «пупе») бог Агни охраняет Семиглавого», но можно предположить, что и в данном случае позднейшие сведения индийской традиции восходят к древним преданиям, отраженным в гимнах «Ригведы».

И наконец, последний мотив — на «вершине» обитают птицы. На вершинах Хары Березайти и Меру также постоянно пребывают птицы; это специально подчеркивается в индийских и иранских источниках. «Стаями дивных птиц Священная гора сияла», — повествует «Махабхарата» о Меру. Когда, по преданию, боги начали пахтать океан и подняли лучшую из вершин Меру — Мандару, то с нее слетали огромные стаи птиц (кстати, и о Рипейских горах античные авторы рассказывали, что там «необозримые тучи» птиц). Упоминание о птицах на священной горе не является лишь деталью красочного описания: данный мотив в древнейших текстах Ирана и Индии составляет неотъемлемую часть индоиранского мифа о похищении птицей с великих гор священного растения сомы (хаомы). Этот миф (подробнее он будет изложен ниже) служит также еще одним прямым доказательством общеарийского происхождения цикла о мифических северных горах. В приведенном тексте «Ригведы» птица на вершине Рипы называется словом, которым многие гимны этого памятника определяют птицу, похитившую сому.

Все перечисленные детали в рассматриваемом отрывке «Ригведы» непосредственно связываются с «деятельностью» бога Агни. Согласно эпической традиции, Агни — один из богов, пребывающих в далекой северной стране, где находится Меру. «Махабхарата» рассказывает об этой стране:

Здесь постоянно блещет асура Агни, пожирая воды;
Кто здесь выпьет амриту...
Тому будут явлены убыль и возрастание Сомы.
Здесь по полугодиям встает златокудрое солнце...

Данный текст, как справедливо указал крупный исследователь «Махабхараты» и ее переводчик Б. Л. Смирнов, отражает очень древнюю традицию. Об этом свидетельствует и архаичное для «Махабхараты» обозначение бога Агни как «асура» — так древние индийцы называли великих своих богов в период «Ригведы»¹.

¹ Древнее арийское название богов «асура» (иранское «ахура») уже в ведийский период постепенно приобретает иной смысл, обозначая низших духов, антагонистов богов, позже — демонов.

Современные исследователи, переводя слово «рип» как «земля», принимают толкование поздних индийских комментаторов «Ригведы». Однако ко времени, когда составлялись комментарии, реальное значение слова «рип» было, очевидно, утрачено. Само оно уже давно не употреблялось и встречается лишь в «Ригведе», тексты же этого памятника не дают веских оснований для перевода «рип» как земля.

Между тем вместо «вершина земли» вполне логично было бы перевести — подобно авестийскому «вершина Хары» и индийскому эпическому «вершина Меру» — «вершина Рипы». Поскольку представления древних иранцев, скифов и индийцев о великих священных горах восходят к единой общеарийской традиции, можно полагать, что зафиксированное в античной литературе название «Рипы», «Рипейские горы» связано по происхождению с названием «Рип», представленном в тексте «Ригведы», ведь и в нем отражена та же древнейшая традиция.

Не исключено, однако, что в «Ригведе» это слово могло вместе с тем иметь и нарицательное значение — «гора». Так, возможно, было и в скифском мире. Тогда название гор в скифском эпосе («Рип», «Рипейских гор») восходило к первоначальному «рип», «рипа» — «гора» вообще. Примечательно, что слово «реп» в значении «гора» имеется в языке хантов — одного из народов угорской ветви финно-угорской языковой семьи. В языках этой группы учеными отмечены многочисленные заимствования из индоиранских языков; имело место и обратное влияние. Подобные факты — результат многовековых контактов индоиранских племен с финно-угорскими, связей, которые продолжались и в скифскую эпоху.

Формирование же угорских племен проходило на территории между Волгой и Зауральем, примерно в том же ареале, где в скифское время обитали аргиппеи и исседоны. У этих племен, которые скифская традиция связывала с областями у «Рипейских гор», бытовали представления, подобные скифским, о легендарных горах.

Таким образом, имеется достаточно оснований считать, что название Рипейских гор было заимствовано эллинами из скифского мира и что слово этого же корня засвидетельствовано в «Ригведе» как обозначение мифических священных гор. Но и независимо от ведийского слова «рип» разобранный выше текст «Ригведы» дает новое важное подтверждение для вывода об общеарийской основе представлений о великих северных горах.



СТАЮЩИЕ РИШИ

С этим кругом представлений неразрывно связаны и сведения о «полярных» явлениях. Таким образом, можно определенно сказать, что и «арктический» сюжет составлял часть общего «северного цикла», знакомого арийским племенам уже в общеарийский период. Такой вывод является и ответом на вопрос, который был поставлен в самом начале работы: не вымышлены ли, не являются ли плодом фантазии «арктические детали» древнеиндийской литературы? Теперь можно с уверенностью утверждать: нет, не являются. Это результат длительной и прочной традиции, отразившей знания далеких предков индийцев о северных, полярных областях. Но откуда появился у них весь комплекс этих сведений? Быть может, действительно справедлива теория Тилака о том, что предки арийских народов некогда жили в Арктике?

Анализ скифской традиции показывает, что ее данные о «полярных» областях ни в коей мере не говорят о пребывании скифов в арктических районах. Напротив, скифы ясно представляли себе, что «полярные» области располагались далеко к северу от Скифии и территорий их соседей. Аналогичные представления о далеких северных районах бытовали также в эпосе древней Индии и Ирана: северные области авторы сказаний помещали далеко за пределами собственных стран и считали их недоступными. Установление общеарийского происхождения «полярного» цикла позволяет и эту важную деталь (отдаленность и недоступность северных районов) также рассматривать как составную часть древнейшего общеарийского представления о северных странах. Поэтому о всех ариях можно сказать то, что ранее говорилось о скифах: чтобы знать о полярных областях и арктических феноменах, не обязательно было жить в этих районах.

Таким образом, уже само содержание «полярного» эпического цикла скифов, древних индийцев и иранцев свидетельствует против теории арктической родины ариев. Она опровергается также и материалами современных наук — лингвистики, археологии, истории. Данные сравнительного языкознания позволяют судить о том, как жили предки различных индоевропейских народов (включая индоиранские) в эпоху их совместного обитания. В тот период у индоевропейских племен уже существовало общество, весьма развитое в социальном и хозяйственном отношении. Они имели длительные традиции земледелия, пользовались колесным транспортом, изготавливали из металлов некоторые орудия труда и оружие. Материалы археологии показывают, что племена, достигшие такого уровня развития, никак не могли обитать в заполярных и примыкающих районах, где век металла наступил много позднее даже того



Летающая апсара. Гималайское искусство. XI—XII вв.

времени, когда индоиранские племена уже достигли Передней Азии и Индии.

Но каким же все-таки образом арии получали конкретные сведения о далеких северных странах и арктических феноменах? Посмотрим прежде всего, как рисуют «контакты» с Севером сами эпические сказания индоиранцев. Сохранилось немало легенд, повествующих о пути в мифические северные страны, которые и древним индийцам, и древним иранцам казались недоступными. И если кому-то удавалось попасть туда, то он добирался лишь, как сообщают предания, особым, чудесным образом. Этими «счастливицами» обычно оказывались не цари и воители, а святые мужи, обладавшие магическими таинствами жрецы, прославленные священнослужители, высокочтимые мудрецы. В «Махабхарате» не раз повествуется о таких «путешествиях».

В далекие страны решил отправиться отшельник-мудрец Галава, и, узнав о его намерении, явилась к нему священная птица Гаруда и сказала: «Мы с тобой отправимся, почтенный, я понесу тебя куда хочешь, хотя бы на тот край земли, идем же, Галава, немедленно». О многих чудесных странах поведал Гаруда, и воспылал Галава страстным желанием посетить страну далекого Севера, где сияет священная гора Меру и вращаются вокруг нее солнце, луна и звезды, где живут лишь блаженные, ибо земной человек, если проникает туда, гибнет. «И никто иной не проходил здесь прежде... эойди же на меня, дваждырожденный... взбирайся», — сказал Гаруда. И поднялся Галава на священную птицу, летел он, восторгаясь всем, что видел с высоты небес. «О, летучий! — воскликнул Галава. — Я вижу, что на пути как бы стремятся навстречу стоящие впереди деревья, земля вместе с морями, лесами, борами, горами, как бы взмывается вихрем твоих крыльев... Я вижу многообразных рыб, чудовищ, нагов (змей) и лица людей...»

Много старинных преданий поведал почтенный мудрец Бхишма царю Юдхистхире. Одно из них, как риши Нарада путешествовал на Белый остров, где посреди Северного океана жили преданные богу «блаженные» мужи. Особую силу за верность даровал Нараде великий бог Нараяна — Вишну. «Являсь к Нараде, он молвил слово: «Иди, Нарада, не мешкай» ...Нарада же, получив желанный дар, поспешил, многосильный ...предаваясь Нараяне, творил превосходное шептание молитвы». И поднялся ввысь, затем «с поднебесья спустился к раскинувшемуся Молочному морю, вместилищу амриты, совершил поклонение владыке богов и снова отправился в свою обитель».

А вот еще одно предание, рассказанное Бхишмой.

Сын легендарного мудреца Вьясы премудрый и искусный в йоге Шука утвердился в желании достичь «вечную обитель, где ничтожны страдания, где велика удача». Направился он на хребет изобильной Кайласы, этот превосходный мунд, и стал «совершать упражнения йоги...» «Став великим владыкой йоги, он вознесся на воздух».

Взлетев с хребта Кайласы, он поднялся в небо;
Став ходящим по небу, святой двигался уверенно, как ветер;
Превосходного брахмана, величием подобного сыну Винаты (Гаруде),
Все существа увидали, возносящегося со скоростью ветра иль мысли.
Отчетливо проникая мыслью во все три мира,
Направился он в дальний путь, сияющий подобно огню и солнцу.

Затем великий праведник, шествуя безмолвно по поднебесью, направился к творцу света — Солнцу:

Ликующими возгласами как бы наполнили отовсюду пространство,
Взирая на его быстрый полет, апсар вереницы.

На северной стороне появилась сияющая золотом гора Меру. Когда же к ней приблизился Шука, рассказывает далее Бхишма, раздвоились вершины гор, чтобы не преграждать дороги небесному страннику.

И среди небожителей поднялся великий шум в небе, Восклицали гандхарвы, риши, те, что пребывали на скалах, Шуку, парящего между раздавшихся гор, увидев.

«Как ты просил, — говорит Бхишма царю Юдхиштхире, — я поведал тебе подробно; некогда мне то рассказывал божественный риши Нарада, о раджа, также в беседах великий йогин Вьяса, от слова до слова, эту чистую быль». Но на этом не заканчивает Бхишма предания о великом мудреце йогине Шуке. Направил Вьяса своего сына к царю Джанаке, чтобы расспросить того о смысле святого долга. Отправился в долгий путь Шука, «шел по земле пешком, способный по воздуху переноситься». Преодолевал он могучие реки и озера, пробирался через горы, дошел и до Меру, «разные страны видел, и в страну Арьяварту пришел тот великий муни... Он завершил свой путь, странствуя в небе, как птица».



ОЛЕТ АРИСТЕЯ

К сожалению, до нас не дошел собственно скифский эпос, и наши знания о скифской духовной культуре основываются преимущественно на разрозненных сведениях античных авторов. Но даже в этих «чужеземных» описаниях встречается исключительно любопытный эпизод о «полете» в страну за великими северными горами грека Аристее, автора

эпической поэмы «Аримаспейя». Современные ученые располагают лишь отдельными фрагментами этого сочинения. Но оно широко использовалось различными античными писателями начиная с VI—V вв. до н. э., что позволяет представить в общих чертах содержание аристеевой поэмы. В ней рассказывалось о путешествии ее автора по областям скифского мира вплоть до страны исседонов и об его обратном пути. Поэма содержала описания обычаев различных народов, их облика и быта, отдельные мотивы эпических преданий скифов и их соседей, повествования о различных фантастических существах, якобы обитавших за страной исседонов, далеко на Севере.

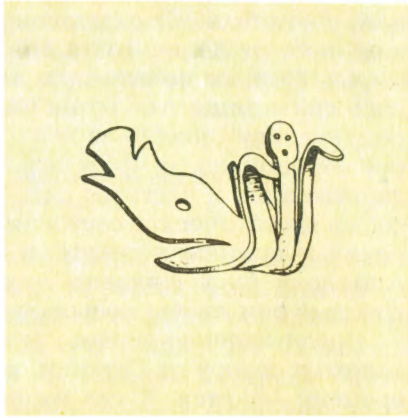
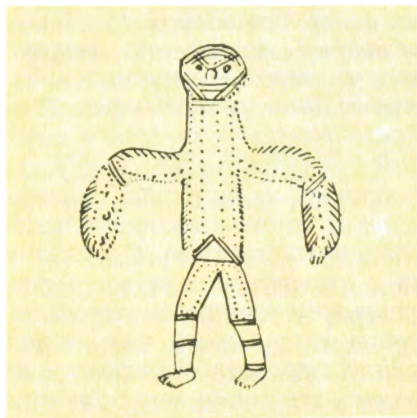
Традиция сохранила вполне реальные сведения об Аристее. Он родился и жил в Проконнесе, на острове в Мраморном море, был сыном одного из знатных граждан этой греческой колонии. Аристей являлся верным почитателем Аполлона, посвященным в таинства его культа. Аполлон (Феб) — бог мудрости и небес-

ного света был очень популярен в самой Греции и в греческих колониях от Южной Италии до Северо-Восточного Причерноморья. Особым почитанием во всем эллинском мире пользовались святилища Аполлона на острове Делос и в Дельфах. Широкую славу приобрела дельфийская жрица — пифия, к которой обращались за предсказаниями при решении важных государственных и частных дел. Она прорицала будущее, приводя себя в экстатическое состояние, вдыхая одурманивающие испарения и принимая снадобья из лавровых листьев. С культом Аполлона была связана легенда о гипербореях и их дарах, которые они якобы посылали в главные святилища этого бога.

Представление о том, что страна гипербореев находилась далеко к северу от Скифии, возникло в греческом мире еще до времени Аристее. Когда же появилась его поэма, она получила широкую известность среди почитателей Аполлона и стала новым богатым источником сказаний о гипербореях. Но и позже греческая культовая традиция об этом народе продолжала пополняться новыми сведениями, поступавшими из скифского мира в VI—IV вв. до н. э. Уже ранее, когда жил Аристей, представления о заскифских гипербореях были, очевидно, известны и в Проконнесе, лежавшем на морском пути из Греции в Северное Причерноморье. Вероятно, именно предания об этом загадочном народе и увлекли Аристее в нелегкий путь в северные страны. «Одержимый Фебом», как рассказывает Геродот, он отправился в Скифию, а затем добрался и до исседонов. В античной традиции сохранилось упоминание о том, что Аристей будто бы достиг и недоступной страны гипербореев.

Много странных и удивительных историй рассказывалось об Аристее в античном мире. Некоторые из них передает и Геродот: однажды Аристей вошел в сукновальную мастерскую и там умер; хозяин сукновальни, увидев безжизненное тело Аристее, сообщил родственникам о его смерти, а когда те пришли, чтобы с почестями похоронить умершего, то «не нашли в ней Аристее ни мертвого, ни живого». При этом Геродот ссылается на свидетельство одного из граждан Кизика (город и остров рядом с Проконнесом), который уверял, что видел Аристее и беседовал с ним в то время, когда в Проконнесе считали, что Аристей мертв.

В более поздней традиции сохранилось сообщение о том, что Аристей по собственной воле мог якобы отделять свою душу от тела, а затем вновь призывать ее обратно. Плиний знал много рассказов о том, как душа Аристее «вылетала» из его уст в виде ворона. Сходное предание было известно уже и Геродоту: Аристей явился в Метапонт (греческая колония на Юге Италии), «повелел соорудить алтарь в честь Аполлона и поставить возле него статую с именем Аристее». Геродот передает и рассказ метапонтян о том, как раньше Аристей, следуя за Аполлоном, будто бы принимал образ ворона.



Человек-Птица. Детали сибирского шаманского костюма

В Метапонт Аристей попал, согласно сообщению греческого грамматика III в. н. э. Афиней (следовавшего здесь более древнему источнику), якобы от гипербореев. А вот как описывает «полет» Аристей к гиперборейам философ-стоик Максим Тирский (II в. н. э.): «Он (Аристей) рассказывал, как его душа покидала его тело и, паря в небе, пересекала страны, и греческие, и чужеземные, все острова, реки, горы; что пределом его путешествия была страна гипербореев. Таким путем он получил обильные знания о всех обычаях ...о различных ландшафтах и климатах, о морских приливах и разливах рек...»

Тот же Максим Тирский сообщал об Аристее: «Был человек из Проконнеса, чье тело лежало живое, хотя лишь с едва заметными признаками жизни, в состоянии, очень близком к смерти, в то время как его душа выходила из тела и странствовала по небу подобно птице, обозревая все внизу — землю, море, реки, города, народы... затем душа, вернувшись, оживляла его тело, и оно рассказывало о разных вещах, которые душа видела и слышала в различных местах».

Эти необычные легенды об Аристее, его душе, летающей подобно птице, получили особенно большую известность среди последователей культа Аполлона, в частности, среди пифагорейцев. Рассказы об Аристее были введены в круг представлений о путешествиях души и состоянии транса. Среди современных ученых нет единодушия в трактовке преданий об Аристее: одни считают, что в «Аримаспейе» наряду с конкретными представлениями о Скифии отражены и «путешествия» души в состоянии транса, представления, заимствованные из шаманских культов, которые, по мнению этих ученых, были распространены в скифском мире; другие исследователи полагают, что Аристей совершил реальное путешествие в Скифию и далее

до исседонов, а рассказы о «странствиях» его души появились много позднее в собственно греческой среде и были затем увязаны с учением пифагорейцев.

Однако можно согласовать обе точки зрения. Данные источников не дают основания для сомнения в том, что автор «Аримаспейи» бывал в Скифии и достиг страны исседонов. Вместе с тем «шаманские» элементы в традиции об Аристее определенно существовали еще до и независимо от влияния на нее пифагорейской школы, о чем явно свидетельствуют, например, сообщения Геродота об Аристее. Ему были известны также легенды о некоем Абарисе — «гиперборее». Подробнее эти предания сохранились у более поздних античных писателей: «Из страны гипербореев прибыл скиф Абарис ...весьма опытный в священнослужении... На подаренной ему стреле Аполлона Гиперборейского он переправлялся через реки, моря и непроходимые места, как бы путешествуя по воздуху... Во время путешествий, как гласит молва, он совершал очищения и изгонял моровые болезни и поветрия... делал достоверные предсказания о землетрясениях... успокаивал бурные ветры... и умирал речные и морские волнения». Конечно, в подобных легендах видны черты последующей греческой (в частности, и пифагорейской) обработки древнего сюжета, на который, однако, оказали влияние религиозные представления скифского мира.

Во всяком случае уже сама древнейшая традиция об Аристее независимо от позднейших редакций позволяет выделить в ней некоторые «шаманские» черты: «путешествие» души отдельно от безжизненно лежащего тела, «перевоплощение» в птицу (ворона), рассказы об отдаленных странах и народах, якобы посещенных душой или увиденных ею во время «полета», — и все в состоянии особого культового возбуждения, одержимости.

Нельзя, конечно, отрицать, что в греческой религии, в частности в культе Аполлона, имелись некоторые особенности, близкие к шаманскому кругу, но «шаманские черты» в греческих рассказах об Аристее не являлись отражением религиозных и мифологических воззрений самих греков. Как и многие другие эпические сюжеты и мифологические мотивы, заимствованные греками из скифского мира, «шаманизм Аристея» был непосредственно связан с религиозными представлениями скифов и их северных соседей, особенно если учесть традицию о пребывании Аристея в Скифии и в далеких заскифских областях — у исседонов. «Посещение» Аристеем гипербореев, «живших» за недоступными северными горами, можно толковать как шаманский «полет», как галлюцинаторные образы шамана, к которым он прибегает во время камлания (ритуальных действий, совершаемых шаманом в экстазе).

Шаманизм как специфическая форма религии особенно широко был распространен у народов Сибири, Северной Азии и севера Восточной Европы. Религии же древних индийских и

иранских народов (в том числе скифов) в целом принадлежат к иному типу. Правда, в мифических и эпических представлениях скифов прослеживается много общего с мифологическими образами народов Севера. Более того, некоторые современные исследователи (например, немецкий ученый К. Мейли), основываясь на данных античной литературы о Скифии, выявляют элементы северного шаманизма и в религиозной практике самих скифов. К. Мейли также особенно подчеркивал сходство «скифского шаманизма» с религиозными воззрениями финно-угорских народов Урала и Зауралья.

На основании таких материалов, говорящих о близости ряда религиозных представлений степных племен и населения более северных областей в скифскую эпоху, можно было бы думать, что лишь в этот период племена Скифии заимствовали от своих северных соседей черты шаманизма. Но вполне допустимо и иное заключение: шаманский пласт существовал уже в религии предков скифов, а поскольку элементы шаманизма прослеживаются и в самых древних религиозных сочинениях Индии и Ирана, то их возникновение тоже позволительно относить к общеарийской эпохе. Такое предположение подкрепляется анализом данных, свидетельствующих о связях древних ариев с северными племенами лесной зоны — с предками народов финно-угорской языковой группы.



РИИ И ФИННО-УГРЫ

К этой группе народов в настоящее время принадлежат саами, финны, эстонцы, карелы, мордовцы, марийцы, удмурты, коми, манси, ханты, венгры и др. Предки их обитали в лесных районах Северо-Восточной Европы и Урала (в русских летописях они известны под именами чудь, весь, меря, мурома, югра и др).

Из современных финно-угорских языков лишь венгерский распространен далеко от указанных территорий; но он был принесен в Центральную Европу в IX в. до н. э. уже после продвижения из районов Приуралья и Поволжья племен, которые в русских летописях именуются уграми. Среди других финно-угорских языков венгерский наиболее близок к языкам народов Зауралья — хантов и манси. Венгерский, мансийский и хантский составляют «угорскую» ветвь финно-угорских языков, остальные же относятся к «финской» ветви.

Область формирования финно-угорских племен включала, как считают ученые, лесные районы Поволжья и Прикамья до Урала, а продвижение к западу западнофинских племен (предков финнов, эстонцев, карелов) относится к более позднему периоду.

По своему происхождению финно-угорские языки не связаны с арийскими, принадлежащими к совершенно иной языковой семье — индоевропейской. Поэтому многочисленные лексические схождения между финно-угорскими и индоиранскими языками свидетельствуют не об их генетическом родстве, а о глубоких, многообразных и длительных контактах финно-угорских и арийских племен. Эти связи осуществлялись в общеарийскую эпоху, а затем, после разделения ариев на «индийскую» и «иранскую» ветви, контакты проходили в основном между финно-угорскими и ираноязычными племенами.

Круг слов, заимствованных финно-угорскими языками из индоиранских, весьма разнообразен. Сюда относятся и числительные (например, «сто» — фин. «сата», эстон. «сада», мордов. «сада», манси «сат» и пр., сравните: иран. «сата», инд. «шата»); термины родства («сестра» — мордов. «сазор», удмурт. «сузер» и пр., сравните: инд. «свасар»); названия диких животных («волк» — мордов. «вергас», сравните: инд. «врикас») и т. д. Особенно характерны слова и термины, связанные с хозяйством, названия орудий труда, домашних животных, культурных растений, продуктов скотоводческого и земледельческого труда, металлов (например, «веревка» — манси «расн», сравните: инд. «рашана», перс. «расан»; «дом», «жилище» — коми «горт», удмурт. «гурт», хант. «корт», сравните: иран. «грда»; «золото» — удмурт. и коми «зарни», хант. и манси «сорни» и пр., сравните: иран. «заранья», совр. осетин. «зэрин»; в иранских языках находят соответствия названия серебра, железа, некоторых металлических предметов, вооружения и орудий в угорских и финских языках). Слово, обозначающее в финском и эстонском языках «зерно», заимствовано из индоиранских языков, где оно (йава) значило «зерно», «ячмень»; марий. «шож», мордов. «чуж» и «шуж» находят соответствия в современных иранских языках Памира: «чуж» и др. — и в тех и в других языках слово означает «ячмень», «зерно», «жито». Многочисленны соответствия в области скотоводческой терминологии; из индоиранских языков заимствованы бытующие в различных финно-угорских языках слова для обозначения коровы, телки, козы, овцы, ягненка, овечьей шкуры, молока и ряд других (например, «вымя» — марий. «водар», мордов. «одар», фин. и эстон. «удар», сравните: инд. «удхар» или «удар»; «шерсть» — коми «вурун», сравните: иран. «варна», инд. «урна»).

Такие соответствия указывают, как правило, на влияние более развитых в экономическом отношении степных племен на население северных лесных районов. Показательны и примеры заимствования финно-угорскими из индоиранских языков терминов, связанных с коневодством («жеребец» — фин. «варса», эстон. «варс», сравните: осетин. «вырс», древне-

иран. и инд. «врша», «вриша»; «узда» «привязь» — коми «дом», сравните: инд. «дама» и т. д.). Финно-угры познакомились с домашней лошадью, очевидно, в результате связей с населением степного Юга. Длительные контакты со степными коневодческими племенами получили отражение в языке, эпосе, религиозных представлениях лесных племен, в том числе угорских, в течение многих веков обитавших в тайге.

По данным средневековых источников известно, что еще в то время угорские племена жили и в областях к западу от Северного Урала. Формирование же этих племен, видимо, проходило в значительной мере и в более южных районах, у границы степи. В угорских языках, включая венгерский, имеются коневодческие термины единого происхождения (среди них есть и восходящие к иранскому источнику, например название конского кнута — венгер. «остор», «астар», хант. и манси «оштер», «аштр», сравните: иран. «аштра», «аштар»). Судя по материалам, собранным этнографами в XVIII — начале XX в., в религиозных верованиях и мифологии угров Зауралья отражались пережитки древнего культа коня. В эпических песнях хантов рассказывается о богатырях-всадниках, отряды которых поднимают огромные тучи пыли. В легендах манси бог — хозяин земли и покровитель людей Мир-суснехум — рисуется как всадник, объезжающий мир на белом крылатом коне (формирование образа Мир-сусне-хума некоторые ученые непосредственно увязывают с иранским богом Митрой; показательно также, что в мифологии других финно-угорских народов этот персонаж преданий манси и хантов не имеет прямых параллелей).

Главным жертвенным животным у угров Зауралья являлся олень, но самой почитаемой жертвой считалась лошадь. Если же верующему доводилось увидеть белую лошадь, то, по свидетельству этнографов, он мог продать все свое имущество, чтобы приобрести ее для жертвоприношения. Заклание лошади, как наиболее желанной и ценной жертвы, было характерно для древней религиозной практики арийских племен; особое предпочтение отдавалось белым лошадям.

Таковы лишь некоторые, но весьма показательные примеры древних связей финно-угорских и арийских племен. Отзвуки контактов между ними прослеживаются и в традиции древней Индии и Ирана, относящейся к значительно более позднему периоду, когда племена и народности этих стран уже создали великие государства древности, а уровень их духовной культуры, социальный строй и политические отношения весьма отличались от тех, каковыми они являлись в арийскую и общеиранскую эпоху, эпоху возможных связей предков индийских ариев и персидских племен Ирана с предками современных финно-угорских народов.



АРЬ ВЕЛИКОЙ ДЕРЖАВЫ И БОГ ТАЕЖНОГО НАРОДА

Драматические и загадочные обстоятельства предшествовали вступлению на престол Дария I — царя державы Ахеменидов, созданной в середине VI в. до н. э. персидскими племенами Юго-Западного Ирана. Под властью могущественной империи оказались многие страны Ближнего и Среднего Востока — от Египта и берегов Эгейского моря до Средней Азии и долины Инда. В 530 г. до н. э. в войне со среднеазиатскими кочевниками погиб основатель державы Кир Великий. На престол вступил старший из двух его сыновей — Камбис, младший же, Бардия, стал наместником ряда важных провинций. Дарий в своей Бехистунской надписи и античные писатели, повествующие о тех же событиях, сообщают о том, что Камбис приказал убить Бардию, видя в брате опасного соперника. Об убийстве царевича знало лишь несколько близких царю лиц. Уверенный в надежности своего престола, Камбис отправился в поход на Египет и пробыл там около трех лет. Но царь просчитался: в Иране начались волнения и произошел государственный переворот. 11 марта 522 г. власть захватил человек, называвший себя Бардией. Источники рассказывают, что новый правитель по внешности удивительно походил на подлинного царевича.

Узнав о перевороте, Камбис поспешил в Иран, но по пути умер при загадочных обстоятельствах в Сирии: по одним сведениям, от раны, которую будто бы случайно нанес себе, садясь на коня; другие данные позволяют предполагать, что на царя было совершено покушение. Теперь «Бардия» был признан царем по всей державе. За семь месяцев своего недолгого правления он успел провести важные социальные и религиозные реформы. Но тем временем семь знатных персов, и в том числе Дарий, составили заговор против самозванца. 22 сентября 522 г. они проникли в царскую резиденцию, убили царя и его ближайших сподвижников. Правителем стал Дарий. Реформы Лже-Бардии были отменены.

Такова версия официальной персидской традиции и некоторых античных авторов. Она принимается и многими современными учеными.

Но можно ли полностью полагаться на эти рассказы? Не была ли официальная версия сфабрикована Дарием и его сторонниками, которые устранили неугодного им царя? Ведь трудно, например, поверить, что в течение ряда лет убийство сына Кира, фактического наследника престола, сохранялось в тайне, а самозванец, оставаясь неузнанным, исполнял роль наместника. Существенно также, что, по древнейшему из дошедших античных свидетельств об этих событи-

ях — трагедии Эсхила «Персы», убитый заговорщиками царь вовсе не рассматривается как самозванец. И может быть, на престоле Ахеменидской державы в течение семи месяцев правил настоящий Бардия — сын Кира, а не принявший его имя узурпатор (эта точка зрения подробно аргументирована известным советским востоковедом М. А. Дандамаевым).

Загадки, связанные с обстоятельством вступления на престол Дария, на этом не заканчиваются. Почему, например, из семи заговорщиков царем стал именно Дарий? Может быть, он имел среди них особые права на престол и при организации заговора уже предполагалось, что в случае успеха царем будет именно Дарий? В Бехистунской надписи Дарий приписывает себе основную роль в свержении самозванца, изображает себя организатором заговора. Но античные источники описывают события иначе, отводят в заговоре главную роль не Дарию, а другим заговорщикам. Дарий не являлся вместе с тем и ближайшим родственником или прямым наследником Кира и Камбиса. Не только Дарий, но и некоторые другие заговорщики принадлежали к роду Ахеменидов, а когда встал вопрос о будущем царе после устранения Лже-Бардии, еще были живы отец и даже дед Дария.

У античных авторов сохранился интереснейший рассказ о том, каким же образом именно Дарий получил права на престол. После убийства самозванца заговорщики стали решать, кто из них должен стать царем. Ни один не хотел уступить другому. Наконец все же договорились разрешить спор: на заре следующего дня претенденты должны были верхом выехать в условленное место (как указывает Помпей Трог, у царского дворца), и тот, чей конь заржет первым при восходе солнца, получит верховную власть.

Успех сопутствовал Дарию, он стал царем Ахеменидской державы. «Милостью» верховного бога называет свое вступление на престол сам Дарий: Ахурамазда — великий бог небесного свода — вручил ему царство, сделал его повелителем и законодателем, передав ему обширную землю, когда на ней господствовали вражда и волнения, чтобы именно он установил порядок на земле и благоденствие для людей. Так заявляет в своих надписях царь Дарий.

...На далеком небе живет высший бог Нуми-торум, хозяин неба. Далека он от земного мира и обычно не вмешивается в дела людей. Некогда царили на земле смута, вражда и убийства. В них приняли участие и семь сыновей Нуми-торума, отправленные отцом на землю. Решил бог прекратить усобицы, навести на земле порядок и установить на ней единого повелителя. Спустился Нуми-торум с неба и сказал сыновьям: тот из вас будет старшим над людьми и своими братьями, кто завтра на рассвете первым приедет к моему дворцу и привяжет своего коня к серебряному столбу. Раньше всех приехал Мир-сусне-

хум, младший из семи братьев, и с восходом солнца привязал коня к серебряному столбу. Так стал он повелителем земли. Велел Нуми-торум другим братьям почитать Мир-сусне-хума за старшего, а людям — «за главного руководителя и судью»; молодому правителю «приказал он заботиться о людях». И стали жить люди в благополучии и богатстве под покровительством Мир-сусне-хума — «за людьми смотрящего человека».

Эта легенда была записана у манси в XIX в. путешественником и этнографом Н. Л. Гондатти. Невольно возникают аналогии с преданием о вступлении на престол царя персов Дария I. В основе обоих рассказов отражена традиция гиппомансии — избрание царя с помощью коня. Совпадает и ряд характерных деталей: решающий эпизод происходит на заре следующего дня, связан с восходом солнца; к серебряному столбу у дворца верховного повелителя должны были привязать коня братья-соперники в угорской легенде, спор знатных персов также решался у царского дворца (более того, в рассказе Геродота упоминается и о конской привязи на месте состязания); в обоих преданиях совпадает и число претендентов на власть.

Нет сомнений, что обе легенды связаны друг с другом. Если обычай избрания царя с помощью коня хорошо известен по религиозной и эпической традиции древних ариев (засвидетельствован он и у некоторых других индоевропейских племен), то у предков манси вряд ли могли самостоятельно возникнуть такие представления и особенно подобная практика избрания на царство. Угорские племена, как уже отмечалось, познакомились с коневодством в результате контактов с иранскими племенами, этим объясняется и возникновение у них культа коня (для иранских верований была обычной и связь коня с солнцем).

Поэтому есть все основания полагать, что мансийская версия легенды об избрании царя обязана своим происхождением представлениям тех иранских племен, которые некогда жили в соседстве с предками финно-угров. И вместе с тем легенда о боге таежного народа Мир-сусне-хуме позволяет уточнить и некоторые сведения иранской традиции об избрании на престол «царя царей», Ахеменида Дария I.

Независимо от того, происходило ли на самом деле избрание Дария путем гиппомансии или сам Дарий, не имея бесспорных прав на престол, заручился «поддержкой» древнего обычая, существенно само бытование подобной традиции в древнем Иране в эпоху великой империи Ахеменидов.



АИНСТВЕННЫЙ ЗВЕРЬ ШАРАБХА

К числу примеров древних связей ариев с финно-угорскими племенами можно отнести индийские рассказы о фантастическом звере шарабха. О нем не раз упоминается в древнеиндийской литературе, в сочинениях самого различного жанра и разной религиозной принадлежности. Шарабха обычно описывается как дикий могучий зверь, способный вступать

в борьбу с крупными хищниками, превосходящий по силе даже льва. Древние индийцы полагали, что шарабха имел восемь ног (его называли аштапада — «восьминогий»), и считали его «жителем» снежных гор и лесов. Правда, представления о внешнем облике шарабхи были различны и даже противоречивы. Древние индийцы не могли объяснить точно, что это за зверь: его даже сравнивали с верблюдом, иногда с козлом, но чаще всего относили к разряду оленей.

Образ шарабхи был популярен и в буддийской литературе. Он главный персонаж двух буддийских джатак — поучительных сказаний о прошлых рождениях Будды. По представлениям буддистов, Будда некогда принимал образы различных людей, животных и божеств. Джатаки — религиозные сочинения, но они содержат популярные легенды и басни, различные фольклорные сюжеты, связанные с очень древними мифологическими представлениями.

«В некой отдаленной местности, где не встретишь человека и не услышишь человеческого голоса, служившей пристанищем стад различных древних животных, густо заросшей кустарниками и деревьями... где не проезжало ни колесо колесницы или повозки, ни нога спутника не ступала... жил Будда в облике шарабхи, одаренный силой, быстротой, большим и очень крепким телом...» Однажды царь верхом на коне, преследуя диких животных, заблудился и оказался в той далекой лесной местности. Увидев шарабху, он уже было направил на него свой лук, но стремительный зверь бросился бежать. Шарабха «встретил на пути большую расщелину и, быстро перепрыгнув ее, словно лужицу, побежал дальше». В этой, как и в другой джатаке, специально подчеркивается крепость тела, особая сила шарабхи, его изворотливость, помогающая ему избежать смертельной стрелы даже самого опытного охотника. Как-то шарабха, рассказывает джатака, был окружен опытными охотниками, которые похвалялись быстро расправиться со зверем. Но он так искусно избегал стрел, что охотники не могли его застрелить, и шарабхе подобно быстрому ветру удалось ускользнуть в горы, в лесную чащу.

Итак, что же это за фантастическое животное индийских легенд — многоногий лесной житель шарабха, обладающий огромной силой и быстротой, неуязвимый даже для смертонос-



*Лось в когтях грифа. Украшение
из кожи. Пазырыкские курганы*

ных стрел искусных земных охотников? Может быть, это чисто сказочное животное, обязанное своим бытованием в индийских сказаниях исключительно вымыслу? Если проследить развитие индийских представлений о шарабхе, то выясняется, что эти неземные черты усиливаются и приобретают «демонический» характер. Конкретный образ животного все более отступает на задний план, хотя сохраняются его описания как зверя, похожего на оленя, но с более крупным телом, могучего и быстрого (сохранялась также традиция употребления мяса шарабхи в пищу). Можно полагать, что прообразом шарабхи в индийской традиции был лось, наиболее сильный и крупный представитель семейства оленевых, живущий в северной лесной зоне, обладающий быстрым бегом, способностью преодолевать различные препятствия, болота и реки, вступающий в борьбу с хищником («Хороший удар передней ноги лоса, — свидетельствует А. Брэм, — иногда сваливает волка замертво»). С лосем — животным северных лесов и лесостепей — вполне могли быть знакомы предки индийцев на своей прародине.

Еще в начале XX в. венгерским ученым Б. Мункачи было высказано мнение, что древнеиндийское слово «шарабха» соответствует названию лоса у угорских народов Зауралья — манси и хантов: «шор(е)п»; «сарп», «шарп» и пр.; эту точку зрения позднее разделяли специалист по финно-угорским язы-

кам Э. Леви, санскритолог Т. Барроу и некоторые другие ученые. В настоящее время преобладает иное объяснение (известный финский лингвист А. Йоки, венгерская исследовательница Е. Коренчи и др.): упомянутые угорские названия лося связываются со словами из других финно-угорских языков, употребляемых в значении «рог» (фин. «сарви», эстон. «сарв», марий. «шур» и др., сравните: иран. «срва» — «рог»). Однако в этих финно-угорских языках лось обозначается иначе, а его названия «шарп», «сорп», сходные с индоиранским «шарабха», встречаются лишь в языке манси и хантов.

Хотя этимология индийского слова «шарабха» остается спорной, обращает на себя внимание сходство мотивов в древнеиндийских сказаниях о многоногом шарабхе и в угорских преданиях о лосе. Вот, например, одна из легенд, записанная в Зауралье у обских угров Н. Л. Гондатти в XIX в. Сначала лось обитал на небе, и было у него шесть ног. Никто не мог догнать его, стремительно бегущего. Но возгордился лось и стал хвастаться своей силой и быстротой. Узнал об этом бог верхнего мира Нуми-торум и послал небесного богатыря наказать лося. Долго гнался по небу чудесный богатырь за лосем, наконец настиг его, отрубил две задние ноги и бросил их на землю. Осталось у лося четыре ноги, и сделался он частой добычей человека. Воспоминание же о шестиногом лосе, гласит предание, осталось на небе в виде созвездия Большой Медведицы, а путь, по которому небесный охотник преследовал лося, не что иное, как Млечный Путь. По другой версии этой легенды, бог Тункпох охотился на шестиногого лося, долго гоняясь за ним по небу на лыжах из священного дерева. Лишь когда лось спустился на каменный мыс, охотник настиг его и отсекал у зверя две ноги. Небесный лось стал обычным зверем, живущим в таежных лесах Севера.

Подобный сюжет об охоте на священного лося, связанный с особыми космологическими представлениями, хорошо известен и по этнографическим материалам, собранным у эвенков. Советский этнограф Г. М. Василевич записала несколько вариантов этого сказания. Три охотника направились на промысел лося, но когда они увидели небесного зверя, то главный стрелок, обещавший легко расправиться с лосем, испугался и побежал прочь; поэтому до сих пор продолжается охота на небесного лося: четыре звезды Большой Медведицы — это лось, три — охотники. По другой версии, герой захотел убить небесного лося и пустил в него стрелу, ранив зверя; но хозяин верхнего мира остановил охотника и не позволил ему добить священное животное. Небесный лось живет на небе, в тайге верхнего мира; днем он скрывается в ее чаще и невидим для земных существ, а ночью взбирается на горные вершины и в образе Большой Медведицы появляется среди других небожителей. С ним связывается смена дня и ночи; этот таежный

зверь якобы выбегает из тайги, взбирается на горную вершину, с которой может достать солнце.

Сходные предания о священном лосе зафиксированы и у многих других народов Севера, от бассейна Енисея до Финляндии. Столь же широко распространено связанное с этой легендой название созвездия Большой Медведицы — «Лось» (интересно, что оно называлось так и на Руси, по-видимому под влиянием мифологических представлений лесных народов севера Европы). На основе археологических материалов и наскальных изображений академик А. П. Окладников показал, что образ лоса и его связь с солнцем — один из древнейших мотивов общих космологических воззрений многих народов Севера.

Имеется, таким образом, определенная близость северных сказаний о лосе и охоте на него с древнеиндийскими преданиями об охоте на шарабху. Совпадают и некоторые детали в описании этого животного. Индийский сюжет о многоногом, стремительном лесном звере, живущем на недоступных человеку снежных горах, возможно, связан с представлениями о лосе, бытовавшими у народов лесной зоны Севера. Более того, происхождение индийской традиции о шарабхе можно увязать с мифологией угорских народов, именно там мы находим также совпадение такой необычной детали, как многоногость (шесть или восемь ног).

В Индии рассказы о фантастическом звере шарабхе подробно излагаются в сочинениях классического периода древнеиндийской религиозной и светской литературы, когда этот мотив дополнился совсем иными сюжетами и вошел в общую фольклорную традицию народов Индостана. Но имеются данные, позволяющие утверждать, что о шарабхе было известно уже создателям ранневедийской литературы и даже «Ригведы».

Шарабха упоминается в различных ведийских текстах (Самхитах и Брахманах), в ранневедийском памятнике — «Атхарваведе» — ему посвящено одно из заклинаний: «Ты, о изгнанный шарабха, похожий на козла, сможешь преодолевать труднодоступные места».

В «Ригведе» о шарабхе говорится в гимне великому Индре в связи с таким важным сюжетом мифологии ведийских ариев, как похищение птицей сомы; примечательно также, что шарабха выступает здесь как некий мифический персонаж, связанный с небесной сферой, его причисляют к разряду божественных риши.



ЕВЕРНЫЙ ШАМАНИЗМ И ДРЕВНЕЙШАЯ РЕЛИГИЯ АРИЕВ

В недоступные страны далекого севера направлялись, «летая» на птицах, священные мудрецы индийского эпоса. На далекий север за Скифией совершал свой «полет» и Аристей. Эти воздушные странствия можно рассматривать как часть шаманского камлания.

В пользу такой трактовки говорят многочисленные исследования по этнографии и истории религии, прежде всего народов Севера.

«Шаман во время камлания, — пишет крупный советский этнограф С. А. Токарев, — часто падает без сознания; это невольно должно наводить зрителей на мысль об отлете его «души»; бред и галлюцинации шамана нередко состоят в том, что он видит далекие страны и громко рассказывает о своих странствиях».

Путешественники и этнографы XIX — начала XX в. оставили подробные описания шаманских камланий у различных народов Севера. Вот как, например, описывал шаманский ритуал В. И. Анучин: шаман, одетый в особые облачения, искусственно приводит себя в возбужденное состояние, затем начинает петь и ударять в бубен, как бы призывая духов. «Когда духи соберутся все, шаман возвещает об этом особо резким выкриком и одновременно делает несколько прыжков ... духи собираются поднять шамана... С этого и начинается существенная часть камлания». Наконец духи «возносят» шамана вверх, под облака, для осмотра горизонта. В песне шаман повествует о том, что именно он видит: «Я уже высоко. Енисей вижу на сто верст вверх и на сто верст вниз. Вот чум. Кто там? Ага, это старый Синтип сидит... Эй, духи, поднимай выше. Буду смотреть дальше...» Шаман, постепенно повествуя о последующем в пении, поднимается в небо, спускается в подземелье, летает во все страны света, делает много превращений; обыкновенно он превращается сам в птицу или пользуется услугами духа-птицы».

По рассказу нганасанского шамана (записан А. А. Поповым), он назывался птицей и долго летал по берегу моря, добираясь до высокой горы, где жила хозяйка вод. Шаман должен был пройти дороги всех миров: он «путешествовал» в нижний мир, к морю без конца и края и, наконец, «возвращался» на землю, «постигнув» тайны всевидения и всеслышания, даже шептание трав.

По религиозным представлениям, бытовавшим у ряда народов Сибири, шаман мог предсказать будущее, сообщить о приближающихся несчастьях, отослать свою душу в отдаленные области, «узнать, где что происходит»; лишь после «возвращения» души шаман определял судьбу страждущего. Шаман счи-

тался исцелителем болезней, способным изгнать злых духов. Он гонялся за «виновником» болезни, принимая облик птицы: «Превратившись в ворона, понесемся плавно... превратившись в ястреба, наблюдаем сверху... превратившись в орла, наблюдаем со всех сторон» (из песни тувинского шамана, по материалам С. И. Вайнштейна).

Сходные представления были отмечены в начале XIX в. и у лапландцев (саами) на севере Скандинавии: душа шамана отделяется от его тела и принимает образы различных животных: как олень, она проносится по земле, как птица, парит в воздухе, как рыба, уходит в глубь моря. Так и шаман, хотя и лежит в состоянии полного транса, «путешествует» в различные миры, затем его душа «возвращается», он вновь «оживает». Лапландцы верили, что шаман может разузнать все, что случилось с их родственниками, живущими в далеких селениях. Находясь в экстатическом состоянии, шаман громко пел и ударял в бубен, затем, как бы умирая, падал на землю. Душа в это время «улетала» туда, куда он ее посылал. Верующие с нетерпением ожидали возвращения души, которая «оживляла» шамана. Тогда и рассказывал он все, что «видел» в состоянии транса, предостерегал от несчастья, предсказывал судьбу. По представлениям лапландцев, шаман должен был иметь специальную помощницу, которая оберегала его тело во время «путешествия» души и в необходимых случаях «отыскивала» душу шамана, если та долго не возвращалась, случайно «заблудившись» в горах или на дне озера.

Особую роль в северном шаманизме играл культ птицы: в образе птицы шаман (или его душа) «отправлялся» в дальние странствия, как бы «пролетая» по знакомым и мифическим странам. Птица считалась покровителем шамана — недаром атрибуты его костюма уподоблялись частям тела птицы и ее оперению. Подобные сведения о культе птиц в сибирском шаманизме приводит выдающийся русский этнограф Л. Я. Штернберг (1861—1927). Птица считалась творцом шаманов, от птицы будто бы рождается истинный шаман. Согласно финской мифологии, шаманы сыновья небесного бога — орла. По свидетельству В. И. Анучина, у угорских народов Западной Сибири существовало поверье, что орел был первым шаманом и научил человека шаманить.

По религиозным представлениям, бытовавшим у обских угров, душа нередко принимает образ птицы, ее может видеть только шаман, да и в загробный мир душа отправляется в облике птицы. По эвенкийской легенде, некий человек захотел жить на верхней земле. Отыскал он большую птицу, которая сказала ему: «Запаси на три года еды, одежды, воды, дров». Положил он все это на птицу, и поднялись они в воздух. Долго летели; наконец увидел он лестницу, ведущую в верхний мир, поднялся по ней, но прогнал его шаман из небесной обители:

«Иди на свою землю». Сел опять человек на птицу и улетел обратно домой, где рассказал сородичам о полете в верхний мир. По представлениям эвенкийских шаманов, лишь шаман во время особых камланий мог попасть в верхний (или утренний) мир, где восходит солнце, где вечный день и богатая растительность. Обычным же людям туда проникнуть не удавалось. Особым почитанием пользовался ворон, ему приносили жертвы, он — один из главных персонажей шаманских ритуальных танцев.

Шаманское камлание ученые сравнивают с состоянием нервно-истерического припадка. Шаманами могли быть, как правило, люди впечатлительные, страдающие галлюцинациями, даже склонные к эпилепсии, но регулирующие благодаря специальной тренировке свое состояние. Шаманы нередко прибегали к помощи искусственных возбудителей, принимали различные наркотические средства, приводящие их в особое возбуждение, экстаз. Об этом имеются многочисленные свидетельства этнографов и путешественников.

Приведенные материалы о шаманском культе и религиозных представлениях у народов Севера находят много любопытных и часто прямых аналогий в эпической и религиозной традиции древней Индии, Ирана, Скифии. Вспомним об Аристее: принимаемый им облик ворона, состояние особой одержимости, в котором он совершал «путешествие» в далекие края, «полет» души, оставлявшей безжизненно лежащее тело, рассказы о «странствиях» души в недоступную страну Севера. Или об Абарисе — он «путешествовал» по воздуху, переправляясь через моря и горы, мог во время «странствий» изгонять болезни, делать предсказания и даже умирять ветры и морские бури.

Выше приводились и некоторые предания из «Махабхараты»: о «полетах» божественных риши, о «путешествиях» почтенных мудрецов на птицах в различные страны света и особенно в северную обитель «блаженного» народа; к вершинам Меру «летал» на птице Гаруде муни Галава, осматривая знакомые и незнакомые страны, летал, «не чувствуя своего тела»; «парил» подобно ветру мудрец Нарادا; «странствовал» по небу, как птица, йогин Шука.

Невкушающие, вкушающие (лишь) воздух, реющие в воздухе, как птицы,
Великие риши в лунные четверти посещают превосходную гору
(Меру).

Пройти туда никто из смертных не может, об этом нельзя даже помыслить, но «слетаются» туда риши, и «в дни смены (четвертей) луны в этой горной округе слышатся звуки бубнов, барабанов, раковин, свирелей». С божественной помощью «отправились» на северный склон Меру, на побережье Молочного моря



Танцующий Шива. Индийская живопись Кангра. XVIII в. н. э.

три великих риши и достигли Белого острова. Однако они не могли ничего увидеть, и голос с неба им сказал: «Вы, муни, туда, откуда вы все пришли, немедленно уходите!»

Определенные черты шаманизма можно найти и в описании одного из главных индуистских богов — Шивы (именуемого также и Рудрой). Необычен облик этого «божества могучей силы и экстаза»: с распущенными спутанными волосами танцует он в небе, испуская страшные крики, подобно лунатику предводителемствует он безумными, после танца впадает в экстаз, опьяняется священными напитками; он пребывает на вершине Меру и наводит ужас на всех, кто видит его. И сейчас в Индии с культом Шивы связаны экстатические танцы и опьяняющие напитки.

Показательно, что греческие писатели — участники похода Александра Македонского в Индию — называли этого индийского бога Дионисом, т. е. именем греческого бога виноделия (он же Вакх) и вакханалий. Греки рассказывали, что почитатели «Диониса» в Индии совершали вакхические обряды, танцевали, впадая в экстаз, играли на цимбалах, били в барабан и колокольчики. Следуя, очевидно, за индийской традицией, эллины, побывавшие в Индии, связывали Диониса-Шиву со священной горой Меру.

Интереснейшие сведения о шаманских чертах в древнейших



Часть шиваитского храма. XVI в. н. э.
Ассам

религиозных представлениях индийцев сохранила «Ригведа». В одном из ее гимнов поется о Длинноволосом («Кешине») и мудрецах-муни, одетых в бурые запачканные одеяния и опоясанных ветром, которые, находясь в экстазе, следуют за поле-

том ветра. «Возбужденные, мы поднимаемся на ветрах, как на наших конях, а вы, смертные, можете видеть лишь наши тела». Парит в воздухе, созерцая сверху все вокруг, Длинноволосый — верный друг богов во всех их начинаниях, поется в гимне. Двигается по следу апсар, гандхарвов и крылатых небесных зверей-птиц; бог Вайю разводит ему хмельной напиток, когда он вместе с богом Рудрой пьет из чаши опьяняющий сок; подобно Длинноволосому в исступлении парят в небе мудрецы-муни, и видят смертные лишь их тела, оставленные на земле.

«Буйные ветры понесли меня вверх — ведь я напился сомы; понесли меня вверх соки сомы, и пять народов показались мне пылинкой... одно мое крыло на небе, другое опустил я вниз — ведь я напился сомы! Я вознесся до облаков — ведь я напился сомы!» Этот текст «Ригведы» обычно рассматривается как хвастливый рассказ бога, захмелевшего от священной опьяняющей сомы. По мнению же известного филолога Д. Н. Овсянко-Куликовского (1853—1920), в гимне передается не опьянение бога, а состояние человека, который впал в экстаз, испив возбуждающей сомы. Очевидно, это экстатическое возбуждение жреца, познавшего тайнства опьяняющего напитка. Напившись сомы, он «поднимается» к небу, «парит» в облике птицы и сверху как бы «взирает» на земные народы, кажущиеся ему соринкой в глазу.



НАПИТОК БЕССМЕРТИЯ

Ритуал сомы занимал большое место в религии древних ариев. Соме целиком посвящены одна из десяти книг «Ригведы» и некоторые гимны других книг. Слово «сома» — иранское «хаума» — образовано от глагола «су» («ху») — «выжимать, готовить сок». Сомой-хаумой называли растение и сок, который из него получали, а также их божество.

Представление об этом священном растении и соответствующий ритуал восходят к общеарийскому периоду. «Ригведа» и «Авеста» дают схожие описания способа приготовления опьяняющего напитка — сомы: собранное растение мочили в воде, толкли пестом в ступе или выжимали из него сок специальными каменными давящими прессами. Сок процеживали сквозь ситечко и наполняли им сосуды, в которых он смешивался с водой, молоком, ячменными зернами, кислым молоком. Полученная смесь бродила, приобретая особый вкус и способность оказывать возбуждающее действие.

Соме приписывались особые чудодейственные свойства. Ее пили жрецы во время ритуальных церемоний и жертвоприношений, возливали в жертвенный огонь, приносили в жертву



Сцена ритуального опьянения. Ку-
шанская эпоха. Музей в Матхуре

различным богам. Сомы считалась напитком бессмертия («амритой») богов; «дарующей бессмертие» называлась и хаума. Древние индийцы и иранцы верили, что этот напиток давал богам необъятную силу и могущество; даже великий бог Индра, чтобы убить дракона Вритру, выпил священную сому. Человеку, выжимающему и возливающему сому, пьющему ее, сома будто бы дарила продление жизни, исцеление от болезней, приток энергии и жизненной силы. «О, сома-царь, продли нам сроки жизни, как солнце — весенние дни. Продли нам жизненный срок, о сома, чтобы мы жили» («Ригведа»). «Я призываю опьянение тобой, о золотистый хаума, — силу, победоносность, исцеление, энергию для тела, всестороннее знание» («Авеста»). «Отвращающим смерть», дарующим «долгую жизнь», «целительным» называют хауму священные тексты зороастрийцев.

В зороастризме, в ведийской религии и индуизме жертвоприношение хаумы-сомы — одна из основных частей священного ритуала, рассматриваемая как акт приобщения к богам, их бессмертию и вечной жизни. Такое значение ритуал сомы имел уже в общеарийский период. Много позднее, в развитых формах религий индийских и иранских народов, например в зороастризме, этот ритуал в значительной степени выступает лишь как обрядовый символ приобщения к божеству. Уже в древних ведийских и авестийских книгах опьянение сомой и хаумой как божественное, священнодейственное, вещь противопоставляется иным видам опьянения, которые в священных текстах порицаются. В одном из ведийских сочинений «Шатапатхе-Брахмане» говорится: «Сомы — это процветание и свет, сура — несчастье и темнота» (сура — ведийское название обычного, «светского» хмельного напитка). Аналогичное утверждение встречается в «Авесте»: «все другие хмельные напитки» приводят к демону гнева и неистовства, «и только он, напиток хаумы», ведет к священной истине.

Древние черты культа сомы наиболее отчетливо выражены в Ведах. Сомы — напиток и божество экстаза, это и само состояние экстаза, но возбуждение особого свойства, как бы приоткрывающее тайны божественной силы: «клокочет страсть и неистовство, о капля сомы». «Мы выпили сомы, мы стали бессмертными, мы достигли света, мы нашли богов», — поется в одном из гимнов «Ригведы». Яркими эпитетами награждали сому авторы гимнов, называли мудрым, вдохновляющим, поющим, упоительным, чарующим, владыкой мысли, лучшим открывателем просторов, наполняющим сердце, вождем поэтов.

Култ сомы был тесно связан с магическим песнопением. Священные заклинания — мантры — произносили жрецы при приготовлении и возлиянии сомы; в состоянии экстаза пели гимны о соме: «Как ездок погоняет коня, так и пение возбуждает сому». И вместе с тем сама сома, верили авторы священных текстов, рождает гимны, она — отец гимнов, вла-

дыка песни, опьяненный сомой подобен певцу: пребывая в экстазе, он одновременно и чародей, знающий силу божественных заклинаний.

Прозорливцы приветствовали Сому криками,
Певцы во главе жертвы,
Имея любимого перед глазами.

Авторы гимнов «Ригведы» считали, что сома подобно ветрам ввысь несет каждого, кто приобщается к ее таинствам, способна доставить верующего в бессмертную, нерушимую обитель богов, туда, где «светящиеся миры... где высшее место солнца... где пребывают радость и веселье».

Как ведийские жрецы при исполнении обряда сомы производили заклинания-мантры, так и в «Авесте» говорится, что хаума является «защитой и опорой» мантры — священного магического слова; хаума дарует «всестороннее знание», проникновение в тайное.

С конца XVIII в. вплоть до настоящего времени ученые ведут жаркие споры о том, какое же растение «скрывается» под сомой (хаумой). Предлагались самые разные идентификации: вереск, разновидность горной руты, грибы, эфедра, молочай, конопля и т. д. Дело в том, что, когда ученые заинтересовались этим вопросом, у последователей индуизма и зороастризма для приготовления ритуального напитка употреблялись различные растения.

Попытки точно определить, какое же именно растение предки индоиранцев называли сомой, вряд ли смогут привести к бесспорной идентификации. На протяжении своей многовековой истории предки авестийских иранцев и индийских ариев расселялись по обширным территориям с различными географическими условиями, климатом, растительностью. Следуя своим культовым традициям, они изготавливали ритуальные напитки, находя пригодные для этого растения; в разных географических зонах ими являлись, очевидно, различные «плоды земли», дававшие необходимый культовый эффект. Еще в ранних индийских сочинениях зафиксировано положение, по которому разрешалось заменять традиционный вид «сомы» некоторыми другими растениями — травами, злаками, кустарниками. Но все они должны были обладать сходными свойствами, оказывать эйфорическое воздействие. Уже ранний комментатор «Ригведы» Саяна писал, что если невозможно добыть точно ту сому, о которой говорит священное писание, то следует взять «путику» — определенный вид вьющегося растения; если нет и ее, то темную траву «арджунани». Ритуальные тексты разрешают в качестве «заменителей» сомы применять зерна ячменя, некоторые сорта пахучих трав и т. д.

Современные зороастрийцы — парсы — для изготовления хаумы обычно употребляют эфедру. Еще в работах XIX в.

было высказано предположение, что именно эфедра и являлась тем растением, которое предки ариев называли сомой¹.



ОНОПЛЯ, БЕЛЕНА, МУХОМОРЫ

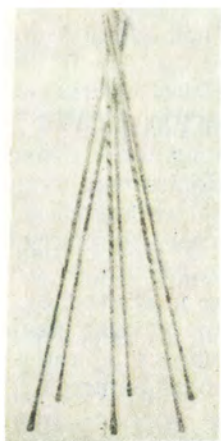
Еще одно любопытное отождествление сомы — конопля. Некоторые ученые полагают, что получаемые из конопли наркотические средства по своему эффекту более всего соответствуют тому действию, которое часто приписывается соме в «Ригведе». Во многих древнеиндийских сочинениях начиная с «Атхарваведы» упоминается «бханга» — конопля и получаемый из нее возбуждающий напиток. То же слово в современных индийских языках — «бханг», или «банг», — означает сильно действующий наркотик, примешиваемый к возбуждающему снадобью или вдыхаемый при курении (бханг также связан с культом ряда индуистских богов — Шивы, богини Дурги и др.).

Об этих свойствах конопли в глубокой древности было известно и иранским племенам, в том числе скифам, которые использовали коноплю в культовых обрядах. Интересное свидетельство об этом сохранил Геродот: скифы «ставят три шеста, наклоненные один к другому, натягивают на них шерстяные войлоки и как можно плотнее стягивают их между собой, затем бросают раскаленные докрасна камни в сосуд, стоящий между этими шестами и войлоками. В их земле растет конопля — растение, весьма похожее на лен, но гораздо толще и выше его; она там растет и в диком состоянии и засевадается... Скифы берут семена конопли, подлезая под войлоки и там бросают семена на раскаленные камни; от этих семян поднимается такой дым и пар, что никакая эллинская паровая баня не превзойдет этой. Скифы наслаждаются ею и громко воют...»

Геродот толковал этот скифский обычай как особый ритуал очищения после похорон. Но его описание отражает, видимо, обряд шаманского типа (такое мнение на основе большого этнографического и исторического материала было высказано в 1935 г. К. Мейли). В этом случае «вой» находящегося в войлочной «юрте» — это пение «шамана», пребывающего в состоянии экстаза, которое достигнуто под воздействием одурманивающего дыма курящихся семян конопли. Сообщение Геродота и принадлежность описанного обычая к скифскому религиозному ритуалу подтверждаются материалами археоло-

Геродот толковал этот скифский обычай как особый ритуал очищения после похорон. Но его описание отражает, видимо, обряд шаманского типа (такое мнение на основе большого этнографического и исторического материала было высказано в 1935 г. К. Мейли). В этом случае «вой» находящегося в войлочной «юрте» — это пение «шамана», пребывающего в состоянии экстаза, которое достигнуто под воздействием одурманивающего дыма курящихся семян конопли. Сообщение Геродота и принадлежность описанного обычая к скифскому религиозному ритуалу подтверждаются материалами археоло-

¹ Эфедра — полукустарник из семейства хвойниковых. Она растет на крайнем северо-западе Индии, в Афганистане, Иране. Различные виды эфедры распространены на обширной территории, включая Иран, Центральную Азию, Юго-Восточную Европу. Русские областные названия эфедры: «степная малина», «бирючьи ягоды», «ягодный хвойник», «калмыцкий ладан» и др.



Остов шалаша и медные сосуда для курения конопли. Пазырыкские курганы

гии — находками в скифских курганах Алтая V—IV вв. до н. э. (раскопки С. И. Руденко). В слое вечной мерзлоты сохранились состоящие из связанных поверху шестов небольшие шалаши (два с покрывалами, войлочным и кожаным). В одном из курганов под таким сооружением нашли медные сосуды и в них побывавшие в огне камни и обуглившиеся семена конопли; к шесту одного из «шалашей» была привязана кожаная сумка с семенами конопли. Схожий шаманский обряд, совершаемый в юрте или чуме, описан в этнографической литературе. Тувинский шаман, например, устанавливал в полнолуние на маленький столик сосуд с дымящимся можжевельником, брызгал в него молоком и начинал камлание, сопровождаемое шаманскими песнями.

Геродот сохранил и такое свидетельство — на этот раз о родственных скифам племенах запада Средней Азии: «Нашли деревья, приносящие такие плоды, которые они, собравшись группами в одном месте, разжегши костер и усевшись вокруг него, бросают в огонь; вдыхая запах брошенных в огонь и горящих плодов, они пьянеют от этого так же, как эллины от вина,

пьянеют все сильнее и сильнее, по мере того как бросают все больше плодов, и наконец пускаются в пляску и начинают петь». Можно полагать, что и в данном случае описано радение шаманского типа.

Греческий лексикограф Гезихий сообщал, что конопля — это «скифское курение», обладающее такой силой, что бросает в пот всякого, кто совершает этот ритуал. А соседи скифов — фракийцы изготовляли из конопли священный напиток.

Приведенные материалы о культовой роли конопли в религиозных обрядах древних индийцев, древних иранцев и скифов позволяют предполагать, что предки индоиранцев также знали

о наркотических свойствах конопли и изготавливали из нее священный ритуальный напиток. Показательно, что древнеиндийское название конопли и экстракта из нее — «бханга» — также арийского происхождения и восходит к общеарийскому периоду; то же слово известно и в «Авесте» («бангха», «банха» — название растения и получаемого из него продукта). Возможно, однако, что в «Авесте» это не обязательно конопля, но и белена — позже слово «банг» в Иране, в том числе в зороастрийской традиции, означало именно белену и изготавливаемые из нее наркотические средства. Белена обладает сильными свойствами наркотического воздействия, может привести к галлюцинациям, бессознательному состоянию. То же слово «банг» и заимствованное из иранского арабское «бандж» наряду со значением «белена» является названием применяемого в медицине средства («хлороформ») для наркоза. Имеются также различные данные об употреблении в древности и раннем средневековье белены как экстатического средства.

В «Авесте» бангха непосредственно связывается с культом божества экстаза, магии и прорицания; вместе с тем авестийское «бангха» означает не только растение и его продукт, но и вызываемое им состояние культового экстаза. Как и в случае с сомой-хаумой, трудно определить первоначальное значение слова «бханга». В исторический период так называли различные растения, обладающие наркотическими свойствами.

Имеется интереснейшее свидетельство о знакомстве с «бангхом» и предков финно-угорских народов — факт, указывающий на связи религиозных верований индоиранцев с племенами северной зоны. В угорских языках — хантском и манси — слово «пангх», «панх», связанное по происхождению с «бангха», означает «мухомор», настой из мухоморов, и «хмель» (опьянение). В мордовском и марийском языках «панга» значит просто «гриб». Путешественники и этнографы XIX в. обращали внимание на особую роль мухоморов в культе шаманов у угров Зауралья. Перед камланием шаманы ели мухоморы или пили настои из них, приводя себя тем самым в состояние сильного возбуждения. Считалось, что шаманы опьянялись мухоморами, чтобы общаться с богами, понимать язык духов, узнавать от них о сокровенном (как считали шаманы, от пангха находят удовольствие и боги). Сходные данные можно почерпнуть и из фольклора хантов и манси. В их преданиях шаман назывался «мухомороедющим человеком»: «Где бы шамана найти, мухомороедящего человека найти?» В одном из эпических сказаний манси, записанном известным советским этнографом и археологом В. Н. Чернецовым, повествуется о том, как искали шамана: «Бог пошел, шамана привел. Большой котел с мухоморами на огонь повесили. Шаман ворожить стал, мухоморы ест, в бубен бьет, ворожит».

По мнению американского ученого Г. Уоссона, сома «Ригве-



«Солнечным растением» без листьев называют сому гимны «Ригведы». Фото из книги Г. Уоссона «Сома — священный мухомор бессмертия»

ды» не что иное, как мухомор. Г. Уоссон исходил прежде всего из описаний сомы в гимнах «Ригведы», но учитывал и данные о наркотических свойствах мухомора и его применении в культовой практике. Эта точка зрения пока не нашла широкого признания в индологической литературе, но многие ведийские гимны действительно нередко наделяют сому эпитетами, сходными с «обликом» мухомора: сома описывается как растение без листьев, цветов, плодов и корней, но имеющее стебель и «шапку» (дословно — «голову»). Сома рисуется красной и солнцеподобной, блистающей днем в лучах солнца и становящейся ночью серебристой и луноподобной; выжатые соки сомы называются золотистыми.

В религиозной практике не только угорских, но и других народов Севера сохранились представления о связи шаманского культа с мухомором и другими наркотическими средствами. Чтобы привести себя в экстаз, шаманы применяли стимуляторы. Так, лапландские шаманы, по данным этнографов XIX в., пили особый напиток, приготовленный из золы березы.



«Золотистый сок даешь ты, о со-
ма!» Фото из книги Г. Уоссона

Приведенные материалы о культе сомы в традициях Индии, Ирана, Скифии существенно дополняют общую картину «шаманских черт» в древних религиозных системах племен и народов этих стран. Указанные черты шаманизма можно, конечно, рассматривать как отражение архаичной формы религиозного сознания, зафиксированной у многих народов мира на определенной стадии их развития. В религии ариев периода индоиранского единства и в ближайшую за ним эпоху имелись, по-видимому, элементы шаманизма. Они могли затем дополняться в результате контактов индоарийцев и иранцев с неарийскими племенами Индии и Ирана, в религии которых также могли существовать черты шаманизма. Однако изучение религиозных и мифологических представлений древних индийцев, иранцев и скифов в сравнении с религиозными воззрениями, засвидетельствованными этнографами XVIII — начала XX в. у ряда народов Сибири и севера Европы, позволяет говорить о другом — сохранении в религиозной традиции индоиранских народов не только отдельных шаманских верований, но и совокупности целого ряда существенных особенностей именно

северного шаманизма. Конечно, религии авестийских и ведийских племен ни в коей мере не сводились к шаманизму и представляли собой более развитые религиозные системы, но весьма показательно, что даже в более поздние эпохи в мифологических представлениях и религиозной практике индоариев и иранцев продолжали бытовать элементы северного шаманизма.



ПОХИЩЕНИЕ СОМЫ

Много преданий сохранилось о соме в индийской и о хауме в иранской традициях, но, пожалуй, центральное место в этих легендах занимал миф о похищении священного растения. В Индии он получил отражение уже в «Ригведе» и позже в эпосе. Раньше, рассказывает индийская традиция, не было у людей сомы; ее создали боги, и находилась она на

высочайшей вершине, там, где само небо; но с недоступной высоты унесла это растение быстролетная птица, устремившись подобно несущимся ветрам. Ведийские жрецы воспевают птицу, принесшую живительный напиток, источник их священного и поэтического вдохновения. Похищению сомы в «Ригведе» посвящен специальный гимн:

«Распластавшись в полете, с шумом ринулась с небес Птица, взяв сому, и понеслась над высокой вершиной к сторонникам Индры»; тут «отпустил тетиву стрелок Кришану, быстрый мыслью...», хотел помешать птице похитить сому, но лишь «отлетело маховое крыло у этой Птицы, промчавшейся своим путем». Песнопение в честь птицы и сомы заканчивается словами: «Пусть же светлый кубок, смешанный с молоком, бьющий через край чистый сок, преподнесенный жрецу, лучший мед предназначит щедрый Индра для опьянения».

В более подробной форме та же легенда сохранена в поздневедийских сочинениях — Брахманах: высоко, в далеком мире находилась сома, и пожелали боги и мудрецы получить это священное растение, чтобы насладиться напитком бессмертия; послали они птиц. Схватив сому клювом и когтями, похитили ее прекраснокрылые.

В легенде упоминается и охранявший сому стрелок Кришан, пустивший стрелу в священную птицу. Позднее, в эпосе, сюжет похищения сомы дополнился новыми деталями и более подробными описаниями. Образ священной птицы стал еще красочнее.

Гимны «Ригведы» называют сому небесной, принесенной с небес, но вместе с тем рожденной на горе и похищенной с горной вершины. «Как Агни был принесен с неба, так Сому похитила Птица с горы» (из гимна в честь Агни и Сомы). Вели-



Гаруда. Гималайское искусство.
XVI—XVII вв. н. э.

кой, доходящей до небес рисовалась эта гора. Эпос помещал сому и бога Сому на Меру: в том северном краю, где на полгода встает солнце, находится сома-амрита, «которую принесли сюда боги», где «от жертвенных возлияний пьют сому боги».

...На священных горах Хара Березайти бог-создатель посадил «украшенную звездами» хауму, на высочайшей вершине Хары определил он место для бога Хаумы, рассказывает «Авеста». Отсюда была унесена хаума в земной мир: «Тебя, Хауму, творцом созданного героя, поставил бог на горы Харайти. Но затем унесли тебя оттуда святые птицы по всем направлениям» (далее в тексте «Авесты» упоминаются реальные географические названия, знакомые авторам авестийских гимнов), «и там с тех пор растешь ты, многообразный, сочный, золотистый Хаума».

Нет сомнений, что оба мифа — «Авесты» и «Ригведы» — передают единую древнейшую традицию, восходящую к общеперсидскому периоду: священное ритуальное растение было некогда помещено на великих мифических горах, а оттуда унесено птицей (птицами) в земной мир. В обеих легендах совпа-

дает и ряд конкретных деталей (в «Авесте» упоминается, например, враг Хаумы — Крисани, соответствующий ведийскому стрелку Кришану). Общеарийская основа о похищении сомы-хаумы — еще одно доказательство того, что уже в индоиранский период у ариев существовало представление о мифических горах, достигающих неба, представление, получившее отражение и в «Ригведе».

Этот вывод позволяет вновь вернуться и к тому отрывку «Ригведы», который был разобран в разделе «Рипейские горы в Ригведе»: вершины Рипы — место птицы, путь солнца, обитель «веселья» богов, «пуп» — центр земли. Сходные мотивы связываются с сомой в посвященных ей гимнах: «На пупе земли находится сома — столб неба»; «сома там, где помещено солнце... в нерушимом мире бессмертия»; «где высшее место солнца... где пребывает радость и веселье». В этих текстах, как и в отрывке о Рипе, «веселье» — не просто удовольствие и радость, а состояние экстатического возбуждения (таково буквальное значение употребленных в текстах терминов). «Птица» на вершине Рипы определяется тем же словом — «шъена», которым другие гимны «Ригведы» называют похитителя сомы. Сопоставление разобранных текстов показывает, что они отразили единый круг представлений. Впоследствии, в период оформления эпоса, миф о великих горах и похищении сомы претерпел значительные модификации. В эпосе, однако, сохранилась древняя основа, хотя горы уже называются Меру, а птица — Гарудой.

Древние комментаторы и современные исследователи «Ригведы» пишут о шъене как об орле или соколе. Но авторы ведийских гимнов, видимо, не имели в виду реальную птицу. Равным образом в авестийской традиции птица Саена (соответствие индийскому «Шъена») выступает как некая мифическая птица или могучее птицеподобное существо.

Много легенд рассказывали в древней Индии о птице Гаруде. Одна из основных — легенда о похищении этой птицей сомы-амриты — напитка бессмертия. Эпос рисует красочный облик Гаруды — «царя пернатых»: тело из золота, крылья ослепительно красного цвета; голова человека, но с клювом; Гаруда умел говорить по-человечьи, но он обладал силой магического слова и мог по желанию изменить свой облик.

Гаруда был наделен такой великой мощью, что сотрясал горы, мог поднять в воздух огромного слона, подобно облаку накрыть громадной тенью землю. Когда садился Гаруда на священные деревья, сгибались и ломались их гигантские ветви и стволы, где гнездились тысячи обычных птиц. Грозен он был для всех, кто вставал на его пути. Вот как описывает эпос борьбу Гаруды за сому-амриту: зная, что «птица неизмеримой силы» намеревается похитить сому, боги и божественные хранители амриты исполнились решимости отстоять ее. «Они



Симург несет Заля с горы Альбурз.
Миниатюра к «Шахнамэ»

стояли, окружив амриту, и вместе с ними громовержец Индра. Решительные, они облачились в дорогие панцири, сделанные из золота. Они держали множество разнообразных мечей...» И вот началась битва. Громко закричала птица «криком, напоминающим гром громадного облака, устрашая все существа. И



Симург. Изображение на сасанидском серебряном кувшине

взлетел тогда в воздух царь пернатых, убивающий врагов-героев. ...Израненные когтями и клювом, они пролили много крови. Теснимые и терзаемые Гарудой, боги отступили... Лучший из пернатых направился к амрите».

В эпосе и буддийской литературе Гаруда нередко называется «пожирателем змей», он постоянный соперник нагов (змиев) и их могущественных предводителей. На великих горах и на священных деревьях обычно жил Гаруда. Взмывая в небо, он нередко нес на себе богов или иных «небесных путешественников», мог доставить святых мудрецов в далекие недоступные края, даже к горе Меру.

Как и в предании о похищении сомы, в образе Гаруды-Шьены отражены древние мифологические представления индоиранских племен. Иранская «птица Саена» наделена в авестийской традиции многими из тех черт, что и священная птица индийской мифологии. Как и Шьена-Гаруда, она связана в иранских легендах с чудесным растением бессмертия.

Над высокими горами парит огромная «птица Саена» и закрывает их подобно облаку, говорится в «Авесте». Часто прилетает Саена к «всеисцеляющему» дереву, и каждый раз, когда садится на него, 1000 веток ломаются и падают со священного дерева. Велика и могуча она, больше всех птиц, и первой из пернатых была сотворена (и в «Ригведе» Гарутмат-Гаруда называется «рожденной первой»).

Зороастрийские тексты причисляют Саену к птицам, но описывают ее как имеющую зубы хищника и некоторые другие черты зверя. Вообще же Саена не единой природы, а «о трех естествах», «трех образах», и создана она «не для здешнего мира». Эта легендарная птица под именем Симург появляется и в

«Шахнамэ» Фирдоуси. «Симург» — новоперсидская форма древнеиранского «Сайна-мрига» — буквально «Сайна-птица».

Многие мифологические мотивы древних преданий в «Шахнамэ» уже подверглись обработке, приобрели более реальную, «земную» окраску. Но даже в этой поэме при описании Симурга нетрудно обнаружить характерные черты священной птицы древнеарийской мифологии.

Симург обитает на горе Альбурз (от более раннего персидского «Хар-бурз» — Хара Березайти «Авесты»). «Была одна гора, и имя ее было Альбурз, близко к солнцу и далеко от людей, и там — жилище Симурга...» Эта гора поднялась от земли до звезд; недоступны ее вершины, безлюдны и пусты подходы к ней; никто не в силах пробраться туда, ни человек, ни зверь. Но над этой непроходимой местностью, где нет дорог и троп, Симург может пронести того, кто снискал его расположение. Так вознес он на Альбурз младенца Заля, взрастил его, а затем богатыря со «слоноподобным телом» принес на себе обратно на землю. Он может и снова вознести его в свое гнездо на вершине Альбурза.

«Шахнамэ» рисует и другой образ Симурга — грозного, несущего гибель, преграждающего запретный путь: «В пути нападение Симурга грозит и снежная буря, что кедр крушит».

Увидишь ты гору главою до туч,
Там птицу, чей облик суров и могуч,
Симургом зовут ее; полного сил,
Его ты с крылатой горой бы сравнил.
В когтях унести в поднебесье слона
И чудище моря с глубокого дна
Поднять нипочем ему...
Довольно ему над равниною взмыть,
Чтоб солнцу померкнуть, чтоб миру застыть.
Путь, верь мне, назад тебе лучше держать,
Горы и Симурга того не искать.

Подобно Гаруде, с целым войском готов был сразиться Симург: «Как туча спустился и взмахами крыл сиянье небесных светил погасил».

Образ благодетельного Симурга в «Шахнамэ» связан с Залем. Заль считался колдуном, «седым волшебником». Тайны чародейства постиг он от Симурга. Вещей была священная птица, ей было открыто будущее. Симург умел говорить по-человечьи и научил Заль языку людей. «Царем птиц» назван Симург в «Шахнамэ», но, как конкретно мыслился тогда образ чудесной птицы, остается неясным. Во всяком случае Симург в описании Фирдоуси не реальная птица. Раннесредневековые зороастрийские сочинения, обычно передающие традицию сасанидской эпохи (III—VII вв. н. э.), называют Симурга «собакой-птицей». И действительно, на памятниках сасанидского искусства (серебряных блюдах, кувшинах, каменных



Гаруда со змеем. Скульптура кушанской эпохи (II—III в. н. э.)

рельефах, тканях) Симург рисуется крылатым существом с чертами фантастической птицы и хищника собачьей породы.

Иконографический образ Симурга в сасанидском искусстве был детально изучен известным советским востоковедом К. В. Тревер. Согласно ее выводам, наиболее близкий к «сасанидскому» образ этой птицы-зверя запечатлен уже на некото-

рых изделиях из скифских курганов Причерноморья VI—V вв. до н. э. На золотой пластинке из кургана V в. в изображении этого крылатого существа, пишет К. В. Тревер, «собака четко показана полной протомой животного с яростно оскаленными зубами». На золотой чеканной обкладке ножен из кургана VI в. до н. э. летящий полужверь-полуптица держит в хищном клюве голову большой змеи, которая как бы обвилась вокруг его тела. Эти памятники скифского искусства позволяют предполагать, что в Скифии бытовали легенды о фантастической птице, подобные тем, которые рассказывали в древней Индии и Иране о Шьене-Гаруде и Саене-Симурге.



ИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ СЕВЕРНЫХ ЛЕГЕНД

Сходные предания были известны и финно-угорским народностям Северо-Восточной Европы и Зауралья, далекие предки которых являлись соседями скифов (а ранее, как отмечалось, и арийских племен уже в индоиранский период).

«Крылатым» или «Небесным Карсом» называется фантастическая птица в легендах хантов и манси. Вот как описывает ее С. Патканов, изучавший в конце XIX в. фольклор зауральских хантов: гигантской величины птица с человекоподобной головой и большим клювом; позади рук, снабженных длинными и острыми когтями, вырастают два мощных крыла; «крылатый Карс» умеет говорить по-человечьи; обладая необыкновенной силой, он может унести на спине человека.

В сказаниях манси Карс выступает иногда как чудовище, разрушающее дома и селения или, напротив, оказывающее помощь герою. Оно может перевезти его на себе в далекие страны, даже к Северному океану: «...между лопатками ко мне сядись... — Взлетел. Несет. К Ледовитому морю прилетели. Опустились» (из преданий манси, записанных В. Н. Чернецовым).

Образ фантастической птицы в мифологии уральских народов вполне соответствует иранскому Симургу и индийскому Гаруде. Нельзя, конечно, утверждать, что именно такой образ уже существовал в мифологии индоиранских племен и их соседей в общеарийскую эпоху. Представление об особом облике этой легендарной птицы, какой она описана в традициях Индии, Ирана и Зауралья, могло сложиться и в результате независимого развития, появиться в связи с более поздними контактами, быть элементом широко распространенных «бродячих сюжетов». Ведь сходные черты фантастической птицы можно найти в легендах различных народов, например в арабских (птица

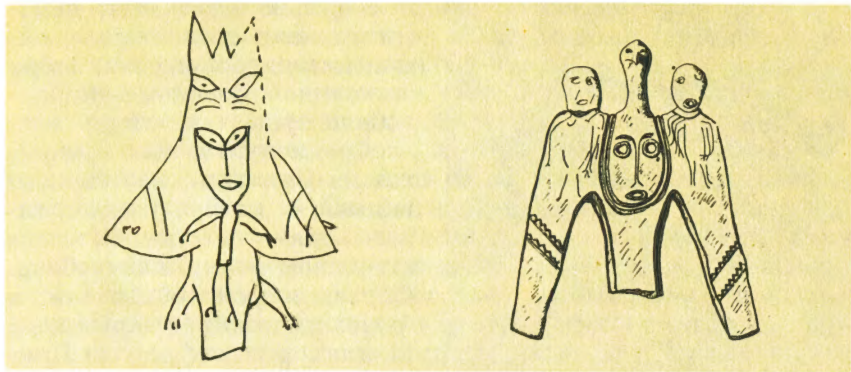


Фантастический зверь-птица. Золотая обкладка ножен из скифского кургана Придонья. VI в. до н. э.

Рух) и русских (Жар-птица) сказках. И тем не менее можно предполагать, что образы всех этих чудесных птиц в своей основе восходят к единому и очень древнему источнику.

Археологические и этнографические материалы показывают, что огромная чудо-птица входила в круг мифологических образов, издавна бытовавших у финно-угорских племен Северо-Восточной Европы и Урала. Уже в XIX в. ученые обратили внимание на большое число встречающихся в этих областях металлических изображений реальных и особенно фантастических животных, птиц и птицеподобных существ. Многие из таких изделий до XVIII—XIX вв. служили амулетами, идолами и жертвенными приношениями богам в специально предназначенных для этого культовых местах. Такие предметы из районов Прикамья, верховьев Печоры и восточных склонов Урала в конце XIX в. были изучены пермским краеведом Ф. А. Теплоуховым. Ученый выделил целый ряд типов в изображении этих «баснословных существ» и показал, что они являются популярными образами мифов и легенд пермских и угорских народов. К наиболее часто встречающимся относятся изображения фантастических существ с чертами птицы и хищного зверя, а также иной тип — птицеподобные существа, имеющие на груди изображение человеческого лица; нередко на теле птицы — фигура стоящего в рост человека.

Сходные предметы были обнаружены в Прикамье и Заура-



«Крылатый Карс». Культовые предметы, Усть-Полуйская культура Урала и Зауралья. IV в. до н. э. — II в. н. э.

лье и при раскопках памятников археологических культур. Это дало ученым материал для датировки таких находок (работы А. В. Збруевой, А. П. Смирнова, В. Н. Чернецова). Металлические фигуры, в том числе изображающие птиц с человеческими лицами на груди и человека в рост на теле птицы, засвидетельствованы на этих территориях для археологических культур начиная со второй половины I тысячелетия до н. э.

Наряду с фигурами мифических крылатых чудищ у древних племен Прикамья и Зауралья были широко распространены ритуальные изображения реальных птиц — ястреба, ворона, сокола и др. По религиозным воззрениям угорских народов, как показывают этнографические материалы XVIII — начала XX в., некоторые божества могли перевоплощаться в птиц. С птицами связывались и специфические шаманские представления, бытовавшие некогда у этих народов; в образе птиц мыслились шаманские духи и души шаманов. Для верований северного шаманизма было характерно представление о различных зооморфных, в том числе птицеподобных, существах — божествах-духах, «предках» шаманов, самих шаманов, «странствующих» в образе птицы. Сходную роль могла играть и «птица», способная нести на себе человека. Так, в легендах эвенков рассказывается о птице, переносящей человека в страну «вечного дня». В одном из преданий, записанных С. Паткановым у хантов, «Крылатый Карс» переносит героя в «верхний мир». Сходные представления, как уже отмечалось, существовали в индийской и иранской традициях. Однако в религиозных верованиях северного шаманизма по сравнению с религиями индоиранцев подобные черты гораздо органичнее вписывались в систему общих мифологических воззрений и религиозных обрядов. Обширнее и сам «репертуар» животных — реальных



Древние культовые предметы из Прикамья

и сверхъестественных, непосредственно связанных с шаманскими верованиями: звери смешанной породы, птицеподобные существа, птицы.

Среди культовых предметов из Прикамья привлекают внимание изображения птицы-зверя — обычно это птица с головой волка или собаки. Образы звероподобных птиц и фантастических крылатых хищников «грифов» в Приуралье археологически засвидетельствованы по материалам ананьинской культуры (VII—III вв. до н. э.). Население Прикамья в ту эпоху поддерживало оживленные контакты с племенами скифского мира, о чем свидетельствуют многочисленные находки собственно скифских изделий, а также предметов ближневосточного и греческого происхождения. Для искусства ананьинских племен характерны и черты «звериного стиля». Здесь, безусловно, сказалось влияние скифского искусства. Но имело место, видимо, и обратное воздействие. Некоторые изделия из скифских курганов отразили представление о «собачьей» природе фантастического зверя-птицы. И у Эсхила заскифские грифы описаны как священные «псы». «Собачья» или «волчья» сущность грифов могла быть связана с мифологическими представлениями, бытовавшими у племен Приуралья еще в очень далекую эпоху, вероятно, еще до сложения собственно скифского искусства и его «звериного стиля». Понятно, что в

древних мифологических воззрениях племен Приуралья фантастический зверь рисовался по образу хорошо знакомого в тех районах хищника из семейства собачьих.

По-видимому, религиозные и мифологические представления северных племен повлияли и на сложение образов тех персонажей скифского эпоса, которых греки сопоставляли с форкидами и горгонами, сделав их «обитательницами» далеких северных районов за Скифией. При раскопках в Приуралье памятников конца I тысячелетия до н. э. археологи обнаружили металлические пластины с изображением крылатых существ (иногда трехголовых) с «медузообразными» женскими лицами на груди. В образе этих фантастических существ, видимо, слились воедино местные представления и иконографические черты, воспринятые через скифов из греческой традиции. Как справедливо отмечал А. П. Смирнов, жители лесных районов брали из чужеземного искусства лишь те элементы, которые соответствовали их собственным воззрениям и эстетическим вкусам.

Еще один мифологический сюжет скифского эпоса, связанный с легендами народов Севера, — могучий Северный ветер. У угорских народов Зауралья было распространено поверье о существовании двух персонифицированных ветров — Южного и Северного; последний, соответствующий «скифскому Борею», назывался Луи-Вот Ойка — «старик Северный ветер». Слово «вот» или «ват» — «ветер», входящее в это имя (как и в имя Южного ветра), арийского происхождения: «вата» — ветер, Вата — божество ветра. В иранской традиции засвидетельствовано представление о разных персонифицированных ветрах и противопоставление Северного ветра Южному.

Приведенные примеры показывают, насколько глубокими и тесными были взаимосвязи древних индоиранских и финно-угорских племен, что получило отражение в их мифологических и религиозных воззрениях. Длительный процесс арийско-финно-угорских культурных контактов повлиял и на сложение северного цикла мифологии ариев. Так, один из основных мотивов этого цикла — недоступные северные горы, достигающие неба, — находит параллели в древних представлениях угорских народов Урала. Интересно, в частности, сообщение русской летописи под 1096 г.: люди из Новгорода отправились на Печору, а оттуда достигли страны Югра (это имя связано с этнонимом «угры»); там им поведали о высочайших горах до небес, о непроходимом пути к тем горам — «суть горы заидуче в луку моря, имже высота ако до небесе... есть же путь до гор тех непроходим пропастьми, снегом и лесом».

В начале XVIII в. у хантов Зауралья побывал Григорий Новицкий, автор «Краткого описания о народе остяцком». Его труд является одной из первых в мировой литературе этнографических работ. Новицкий, в частности, сообщает, что, по рас-



Медуза-горгона. Деталь бронзового панциря из скифского кургана Прикубанья. V—IV вв. до н. э.

сказам хантов, существует гора — «камень превысочайший, яко стена, и толикия высоты, яко... досязати до облак небесных». В таких преданиях соединены чисто мифологические мотивы с реальными представлениями об Уральских горах. На Руси Уральский хребт именовался по-разному (само название «Урал» стало употребляться в России лишь во второй половине XVIII в.): «Камень», «Большой Камень», «Столп», «Земной пояс». Еще в изданном Российской Академией наук в 1807 г. географическом атласе Уральские горы именуются «Земным Каменным поясом». Упомянутые названия связаны, по-видимому, с древними космологическими воззрениями угорских племен: Уральский хребт — пояс верховного бога, сброшенный им с неба при сотворении мира; с тех пор «пояс» простира-

ется по всей земле, составляя ее опору, а великие горы (Урал) — «середина земли».

Это снова возвращает нас к древним преданиям индоиранских народов: великие священные горы возникли при сотворении земли, охватывают ее своими корнями и как бы составляют ее «центр». Индийцы, иранцы, скифы называли эти горы золотыми и рассказывали, что там текут золотые потоки, а на вершинах находятся золотые озера. Уральские горы также называли золотыми; в песне о священном Урале, записанной у манси в начале XX в. финским ученым А. Каннисто, говорится о золоте и озере с золотыми берегами на горной вершине.

Подобные предания были, по-видимому, связаны с Северным Уралом, по обе стороны которого жили угорские племена; «Земным поясом» называли именно Северный Урал (название «Урал» сначала применялось лишь для Южного Урала). Если в угорских преданиях о высочайших горах наряду с конкретной географической основой встречается много мифологических мотивов, то в фольклорной традиции соседей угорских племен легендарные черты выступают особенно отчетливо.

Наконец, в преданиях, записанных этнографами у угорских народов Зауралья, можно найти и соответствие «блаженным» индийских, иранских и скифских сказаний. Очень интересные сведения сохранены в «Кратком описании...» Г. Новицкого. Со слов хантов он сообщает, что «на крайнем севере близ океана и льдов» есть особый ветер, дующий с севера: кого он «находит, всего жестокостию своею объемлет, поражает и убивает» (это «старик Северный ветер» преданий хантов и манси, очевидно соответствующий Северному ветру скифских традиций — заскифскому Борею греческих авторов; за обиталищем Северного ветра «располагалась» «страна блаженных» скифского эпоса — «гипербореев»).

... А далее к северу, продолжает Новицкий, находится, по рассказам, страна, жители которой славятся красотой и разумом. Существует поверие, что можно увидеть ту «созданную человеческую красоту», но нельзя ни услышать тех людей, ни вести разговоры с ними. Сам Новицкий считал подобные рассказы совершенно недостоверными и писал, что в северных краях за океаном никакие люди, естественно, жить не могут. Более чем за 2000 лет до Новицкого в существовании «страны блаженных» у далекого Северного моря сомневался и Геродот.

Оба ученых — и античный историк, и этнограф эпохи Петра I — были, конечно, правы в своих оценках реальности представлений о стране «блаженных» на Северном океане. Легендарность таких сюжетов не вызывает сомнений, но наука располагает сейчас данными, позволяющими выявить происхождение подобных мифологических представлений. Благодаря исследованиям ученых, прежде всего этнографов и фольклористов отечественной школы, собран ценнейший материал: запи-

саны легенды и народные сказания, изучены верования и космологические представления, существовавшие у различных народов Севера в XIX — начале XX в. Это дает возможность не только по-новому взглянуть на исследуемый нами «северный цикл» индоиранской традиции в целом, но и выявить истоки еще некоторых других его мотивов и сюжетов.

У многих народов севера Европы и Сибири бытовали предания о том, что на далеком севере якобы находятся недоступные для земных людей страны, место богов и духов, загробная обитель душ умерших. В легендах хантов и манси эта область помещалась в низовьях Оби или на острове в Ледовитом океане. Считалось, что на острове жизнь сходная с земной: там охотятся на зверей, живут в селениях, и только солнце и луна бывают лишь в половину (по материалам В. Н. Чернецова).

У манси существовало поверье, что души умерших на спине птицы отправляются на север к холодному морю. Среди ранних эвенкийских представлений о мире интересен сюжет о «верхней земле». В этой небесной обители мягкий климат и счастливая жизнь, прекрасные пастбища, сочные травы, удобные для передвижения реки, богатые рыбой, круглый год светит солнце и всегда тепло. Входом в «верхнюю землю» служит Полярная звезда: попасть к ее обитателям могут лишь шаманы, но и то при «особых» камланиях; если земным людям все же удастся каким-то необычным путем туда проникнуть, то они остаются невидимыми для жителей «обители», и шаманы предлагают «пришельцам» вернуться обратно на землю (по материалам Г. М. Василевич).

В некоторых вариантах этого мифа рассказывается, что люди с земли добирались до счастливой обители на птицах, чаще всего на огромной фантастической птице. Долгим рисовалось такое «воздушное странствие» в страну «вечного дня». Одна из легенд эвенков повествует о желании героя попасть в «верхнюю землю». Согласилась доставить его туда могучая птица, но предупредила: «Большое мучение этот путь». Когда герой все же долетел на птице до благодатной обители, то увидел там счастливую землю, без пыли и глины, сочные травы, но не нашел там даже следа земного человека. Считалось, что в этой обители живет главный дух и учитель шаманов.

В древних преданиях эвенков и некоторых других народов Северной Европы и Сибири представления о небесной и загробной земле во многих деталях сходны. В загробный мир попадают души умерших или шаманы; если кто-либо из живых людей случайно проникает туда, то «жители нижней земли» не видят его, и шаман также прогоняет его обратно. По бытовавшим у кетов представлениям, загробный мир будто бы расположен в Ледовитом океане. У обских хантов бытовало поверье о царстве «нижнего света» далеко на севере за устьем Оби,

в холодном океане или даже за ним, где всегда темно, но текут реки и живут люди.

По легендам эвенков, «нижний мир» находится на дальнем севере; туда из «верхнего мира» впадает главная шаманская река, там все надежно охранялось целым сонмом «духов-воинов» в облике страшных чудищ. Путешествуя по священной реке, шаман мог попасть и в «верхний», и в «нижний» миры. Проходя по землям верхней обители и приближаясь к солнцу, он изнывал от жары, а если проходил через снеговые тучи, то страдал от холода; когда шаман направлялся в «нижний» мир, то вступал в область мрачной полярной ночи, столь темной и страшной, что сам уже не двигался дальше, а посылал своих духов-помощников в облике птиц (по материалам А. Ф. Анисимова и Г. М. Василевич).

Описанные легенды и сказания отразили мифологические представления, связанные с очень древними религиозными верованиями, возникшими еще в то время, когда не было четкого противопоставления «верхнего» и «нижнего» миров. И лишь позднее, как отмечал академик А. П. Окладников, шаманская религиозная казуистика примирила оба цикла представлений о загробном мире. Но все эти «миры» духов, блаженных и усопших в древних преданиях и поверьях народов Сибири и Северной Европы обычно связываются с далеким севером, часто непосредственно с Ледовитым океаном, в традициях ряда народов Урала и Северо-Восточной Европы — с реальными или мифическими горами.

Именно туда — на север, где высочайшие горы и обитель счастья, совершали «полеты» шаманы, колдуны, волшебники.

... За дальней цепью диких гор,
Жилища ветров, бурь гремящих,
Куда и ведьмы смелый взор
Проникнуть в поздний час боится,
Долина чудная таится,
И в той долине два ключа...
Кругом все тихо, ветры спят...
Чета духов с начала мира,
Безмолвная на лоне мира,
Дремучий берег стережет...

Приведенные строки взяты из поэмы А. С. Пушкина «Руслан и Людмила». Именно туда, в эту чудную долину, из своей обители отшельника перенесся «вещий финн», чтобы достать священную воду и оживить ею мертвого Руслана.

... Склонившись, погружает он
Сосуды в девственные волны;
Наполнил, в воздухе пропал,
И очутился в два мгновенья
В долине, где Руслан лежал...

Читая эти строки, невольно сравниваешь «мгновенный» полет финна с «небесными странствиями» шаманов, иранских и индийских святых мужей, подвижников, риши. Вспомним, например, о мудром Нараде: «Иди, Нарада, не мешкай... и поспешил, многосильный...», поднялся он ввысь, с поднебесья спустился к морю — вместилищу амриты, совершил поклонение богам и тут же возвратился в свою обитель.

Подобные представления существовали, конечно, у разных народов мира, что находило отражение и в их фольклоре. Пушкин, как известно, уже в «Руслане и Людмиле» использовал различные фольклорные мотивы, прежде всего русских; народных сказок и былин. Однако примечательно, что в поэме волшебником-покровителем и исцелителем Руслана является финн («природный финн»). Он постиг ученье колдунов, ведь на его родине у «финских берегов»

... Между пустынных рыбаей
Наука дивная таится.
Под кровом вечной тишины,
Среди лесов, в глуши далекой
Живут седые колдуны;
К предметам мудрости высокой
Все мысли их устремлены...

Исследователи творчества Пушкина не раз отмечали, что выбор в качестве волшебника финна не случаен. При этом ссылались на слова Н. М. Карамзина о том, что «не только в Скандинавии, но и в России финны и чудь славились волшебством». Карамзин основывался и на свидетельствах древнерусских источников о колдунах; прорицателя, чародеях из среды финно-угорских племен, обитавших на севере Руси. Действительно, первые тома «Истории государства Российского» в период написания «Руслана и Людмилы» уже были известны Пушкину. Но поэт, возможно, имел и иные, фольклорные источники.

В изученных современными этнографами и фольклористами сказаниях и поверьях западнофинских народов (финны, карелы, эстонцы) и лапландцев (саами) Северной Скандинавии отражены многие мотивы рассматриваемого нами цикла, в том числе «полеты» в сказочную обитель за священными горами. В легендах рассказывалось также о «нижнем» мире, в финских преданиях он часто называется Туонела. В этом «мире мертвых» жизнь похожа на земную, постоянно светит солнце, земля богата щедрыми полями и обильными лугами. Но надежно сторожит входы и выходы из «страны» хозяин «царства мертвых» мрачный Туони (Дуодна лапландцев). У тех же народов имелись поверия о «святенных горах», где обитают добрые духи и ведут счастливую жизнь души умерших; там царят радость и веселье, согласие и справедливость. «Попасть» в эту горную обитель помогает шаман. Лапландцы верили, что,



Бог смерти Яма. Гималайское искусство. XVIII—XIX вв.



Бог смерти Яма. Музей в Наланде

когда во время камлания шаман лежит без движения, его душа посещает «священные горы» (по материалам, собранным в XVIII — начале XX в. скандинавскими учеными К. Виклундом, Я. Квигстадом, К. Леемом, Э. Рёйтерскёльдом и др.).

Согласно ранним верованиям западнофинских народов, душу на пути в «страну мертвых» ожидали страшные испытания: она могла встретиться со змеями, чудовищами, злыми духами, ей предстояло преодолеть бурные потоки и мрачные стремнины, прежде чем приблизиться к «мосту», ведущему к желанной цели. В древних магических песнях финнов рассказывалось, как вход в «нижний мир» охраняла его хозяйка. За «мостом», согласно древним верованиям карелов, открывалась обитель блаженства с сочными травами, широкими полями и деревьями со сладкими, как мед, плодами. Туда «собирались» волшебники, чародеи, шаманы.

Страну усопших финские предания называли «Северным домом» и помещали «внизу и на севере». В фольклорной традиции народов Северной Скандинавии и Карелии встречается и более точное указание: эта «страна» будто бы находилась в Северном Ледовитом океане или в «море» — «Сарайас». Лингвистами установлено, что «сарайас» входит в число тех слов финских языков, которые находят соответствия в индоиранских языках. По происхождению «сарайас» то же слово, что и древнеиндийское «джрайас» — «течение», «обширное пространство», «широкий простор» и иранское «зрайа» — «большой водный бассейн», «море». Нельзя, однако, не задуматься над тем, что на территориях, где могли осуществляться контакты между финно-угорскими и арийскими племенами, нет морей и значительных водных просторов. Известный финский ученый Й. Тойвонен полагал, что предки западнофинских народов восприняли слово «сарайас» вместе с «космологическими мифами иранцев». И действительно, в иранской традиции словом «зрайа» определялось мифическое водное пространство Воурукаша, расположенное у великих северных гор (Хара Березайти). Примечательно, что и финское «сарайас» является обозначением не реального моря, а мифического водного пространства на далеком севере.

Отмеченные совпадения, таким образом, вновь возвращают нас к «северному циклу» арийской мифологии и еще раз подтверждают его связь с космологией и религией финно-угорских племен. Согласно «Авесте», душа умершего совершает «путешествие» к мосту Чинват. Здесь ее ожидает некая божественная особа, которая переводит одни души через мост в райскую обитель блаженства, а другие низвергает в лежащую под переправой мрачную бездну. «Прекрасная» и «ловкая», как называет ее «Авеста», хозяйка моста, очевидно, близкая родственница той «хозяйки нижнего мира» северной мифологии, которая «встречает» на переправе души умерших.

Подобная «переправа» над подземной рекой загробного мира описана и в индийском эпосе. К ней «все приходят, но отягченный беспрепятственно не достигает счастья... зло совершившие люди здесь горят, здесь толпятся у переправы». А кто достоин «достигает конца радости и страдания; здесь солнце... выпивает священный напиток и, достигнув страны Васиштки (т. е. Большой Медведицы), опять выпускает зиму... Здесь в чертогах риши-певцов, в райских кущах горы Мандары, гандхарвы поют песнопенья, восхищающие сердце и разум... Через нее пролегает твой путь, Галава» (из «рассказа» птицы Гаруды, «Махабхарата»).



ОЖЕСТВЕННАЯ КОМЕДИЯ» И ЗОРОАСТРИЙСКИЕ ЖРЕЦЫ В «ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ»

«Душа Арда-Вираза, отделившись от тела, отправилась к священным горам Чакат-и Дайтик и мосту Чинват. И возвратилась на седьмой день и вошла обратно в тело. Арда-Вираз встал, будто просыпаясь от приятного сна... И приветствовали его, «пришедшего из обиталища умерших в это обиталище живых... и приказал Арда-Вираз: «Приведите писца мудрого и ученого!»» И тогда писец записал «все, что говорил Арда-Вираз, написал исправно, ясно и подробно».

Так завершается пролог зороастрийского сочинения «Арда-Вираз-намак». Далее в тексте повествуется о «путешествии» благочестивого Арда-Вираза по раю и аду, о том, что он там увидел, о вознаграждении праведников и наказаниях грешников за содеянное на земле. Когда в 1816 г. впервые на европейском языке появился перевод отрывков из «Книги Арда-Вираз», ученые с удивлением обнаружили, что по своему сюжету сочинение напоминает «Божественную комедию» великого итальянского поэта Данте Алигьери (1265—1321). Уже тогда были высказаны мнения о возможном знакомстве Данте с одним из вариантов этого иранского сочинения. Впоследствии такая точка зрения не получила убедительного обоснования, дискуссия же об истоках «Божественной комедии» продолжается и в настоящее время.

Нельзя забывать, что европейская средневековая культура многим обязана цивилизациям Востока, особенно арабской науке, философии, литературе; Европа познакомилась и с культурными достижениями народов Ирана, Средней Азии, Индии. Показательна, например, судьба древнеиндийского сочинения «Панчатантра», которое при Сасанидах было переведено на персидский язык под названием «Калила и Димна». Арабская версия этого произведения проникла в Европу, где ее

перевели на все основные европейские языки. Во многих произведениях европейской литературы заметно влияние этого восточного собрания назидательных притч и новелл.

Вполне возможно, что в Европе ко времени Данте были известны восточные сочинения, близкие по содержанию к зороастрийской книге об Арда-Виразе. Конечно, «Божественная комедия» Данте по своему характеру, идейному содержанию вполне оригинальна. Провозвестник Возрождения, автор научных сочинений и политических трактатов, Данте наполнил поэму образами своего времени; она отражает мировоззрение его эпохи и вместе с тем проникнута новыми идеями и идеалами, которые возвысили поэта над религиозной схоластикой средневековья. Поэтому при сравнении «Божественной комедии» с ее предполагаемыми восточными прототипами речь может идти лишь о внешнем сходстве сюжета и некоторых деталей в описании ада и рая.

Тема «посещения» героем потустороннего мира в восточной литературе разрабатывалась задолго до эпохи Данте. Видный советский иранист Е. Э. Бертельс, а затем английский арабист Р. Никольсон обратили внимание на значительное сходство «Божественной комедии» Данте с одной из поэм персидского поэта Санаи (конец XI—начало XII в.). Статья Никольсона так и называлась — «Персидский предшественник Данте». Санаи творил в эпоху расцвета персидской классической литературы, но в Иране рассказы о «путешествии» в ад и рай существовали гораздо раньше и были связаны с зороастрийской религиозной традицией.

«Арда-Вираз-намак» повествует о событиях, якобы происшедших при Сасаниде Шапуре II (310—379). Зороастризм переживал тогда трудное время: распространились ереси, безверие. Зороастрийские жрецы выбрали из своей среды самого благочестивого — Арда-Вираза — и «отправили» в потусторонний мир, чтобы, вернувшись, он подтвердил, что существует ад и рай, а посмертное воздаяние зависит от неуклонного исполнения предписаний зороастрийской веры. Такими рассказами зороастрийская церковь старалась воздействовать на своих последователей и доказать истинность своей религии.

«Книга об Арда-Виразе» составлена не ранее VI—VII вв. Поэтому ученые полагали, что сочинение носит чисто апокрифический характер, не связанный с реальными событиями раннесасанидской эпохи. Но новые открытия заставляют пересмотреть подобное мнение. Известному французскому ученому Ф. Жинью удалось раскрыть смысл одной из надписей Картира — религиозного и политического деятеля III в. н. э., эпохи создания державы Сасанидов — могущественной соперницы Рима и Византии. Это был период упрочения зороастризма, и ведущую роль в создании зороастрийской государственной церкви сыграл Картир — «глава магов» и «хранитель души»



*Картир. Наскальный рельеф.
III в. н. э.*

царя царей. Не случайно его надписи выбиты там же, где эдикты сасанидских монархов, а на официальных рельефах он изображен рядом с царями.

О многих своих «заслугах» повествует в надписях Картир, в частности о том, что он раскрыл людям смысл учения о «небесах и бездне ада». Каким же образом Картир «познал сущность ада и рая», становится понятным из его надписи в Сар-и-Мешхеде (близ города Казерун в Иране), детально разобранной Ф. Жинью: Картир рассказывает о «посещении» потустороннего мира, где ему удалось лицезреть зороастрийских богов и блаженную жизнь праведников, увидеть рай и преисподнюю.

Итак, Картир — реальное историческое лицо, политический деятель великой державы — в официальной надписи приписывает себе те «деяния», за которые много позднее зороастрийская традиция воздавала хвалу Арда-Виразу, якобы жившему в IV в. (т. е. столетием позже Картира). Цель же обоих рассказов была одинаковой — укрепить пошатнувшуюся веру, упрочить положение зороастрийской религии и церкви. В своих надписях Картир также упоминает о распространении вредных ересей, веры в ложных богов, говорит, что благодаря его деятельности «многие люди, которые были неверными... избрали истинную веру» — зороастризм. Добиться этого Картину, очевидно, было непросто: ему пришлось обратиться и к продуманной инсценировке своего «путешествия» в потусто-

ронный мир. Картир использовал архаичные и весьма примитивные религиозные представления для политических целей (к тому же приему прибегли позднее и авторы преданий об Арда-Виразе).

Текст сармешхедской надписи сохранился лишь частично, и поэтому остаются неясными многие детали «потустороннего путешествия» Картира. Но и в уцелевших фрагментах упоминается о том, что он видел в раю и каким был туда его путь. Рассказ построен в русле традиционных зороастрийских представлений о загробном мире: к раю Картира ведет «благороднейшая женщина», она сопровождает его при переходе через мост, в раю он видит великих праведников, золотой трон бога, весы...

По той же дороге «следовал» в рай и Арда-Вираз. «Мост Чинват расширился на девять копий, и я перешел через него легко, удобно, отважно и победоносно. Меня, Арда-Вираза, приветствовали могущественный бог Митра, благой Вайю... и другие существа того мира. И я, Арда-Вираз, увидел справедливого бога Рашну, который держал в руках весы из чистого золота и взвешивал деяния праведников и грешников. Затем праведный Сраоша и бог огня взяли меня за руку и сказали: «Иди, мы покажем тебе рай и ад, сиянье, блеск, спокойствие и процветание, наслаждение и удовольствие, радость, счастье и благоухание рая — воздаяния праведникам. И мы покажем тебе мрак, тесноту и скверну, мучения, злобу и боль, ужас и смрад в аду, все виды воздаяний, которые получают колдуны и грешники»»¹.

В «Книге Арда-Вираза» весьма подробно описывается и само «отправление» в иной мир. Опытные жрецы совершают ритуальные обряды, Арда-Вираз молится, ему подносят три кувшина с вином и наркотическим средством, он выпивает их, продолжая петь молитвы, пока не падает без сознания; душа его «выходит» из тела и «отлетает» в далекую страну, чтобы, увидев рай и ад, через семь дней вновь вернуться к безжизненному телу.

Описанный магический обряд невольно напоминает шаманское камлание, несмотря на беллетризованную форму рассказа и совершенно иную историко-культурную обстановку. Правда, «камлание» происходит не в чуме или ином специальном помещении для шамана, а в храме огня; по «возвращении» души Арда-Вираз не только поветствует об «увиденном», но и диктует свой рассказ писцу. Однако это не меняет существа ритуального действия. «Путешествие» Арда-Вираза — это «странствие» души в загробный мир. Сходные представления отражены и в надписи Картира: тело оставалось на земле,

¹ Перевод профессора В. А. Лившица. Авторы пользуются случаем выразить крупному советскому иранисту признательность за ценные советы по орнитологии, а также кандидату физико-математических наук Н. Г. Птицыной за консультации по астрономии в связи с данными иранских текстов.

по потустороннему миру путешествовал «двойник Картира».

Вместе со жрецами жены Арда-Виразы «в течение семи дней и семи ночей, повторяя священные гимны, не переставали стечь» покинутое душой тело Арда-Виразы. У северных шаманов также существовали специальные помощницы (часто жены), опытные в ритуале и «оберегавшие» тело шамана во время «путешествий» его души; своими заклинаниями они должны были «помогать» душе шамана вернуться в тело. Особый интерес представляет и название «священного снадобья», принятого Арда-Виразом перед тем, как он впал в транс, — «банг», древнее наркотическое средство жрецов и шаманов.

Весьма показателен маршрут загробных «путешествий» Картира и Арда-Виразы: души обоих «переходили» мост Чинват; согласно «Книге Арда-Виразы», его душа отправлялась к горам Чакат-и Дайтик и мосту Чинват. «Чакат-и Дайтик» («Горы правосудия») — это образное обозначение священных гор древнеиранской (и общеарийской) мифологии, употребляемое в поздних зороастрийских сочинениях. Согласно зороастрийским текстам, Харбурз («Высокая Хара») — то же, что Чакат-и Дайтик; мост Чинват «расположен» у подножия Харбурза (и по «Авесте», мост Чинват лежит у Высокой Хары).

Таким образом, еще в сасанидское время зороастрийские жрецы во время своих религиозных обрядов совершали «полеты» туда же, куда «летали» древнеиндийские муни и риши, — к священным горам (Меру-Хара), лежавшим на далеком севере. Так анализ сасанидских надписей и раннесредневековых зороастрийских сочинений дает новые материалы для воссоздания древнейших религиозных и мифологических представлений индоиранцев и еще раз подтверждает вывод об общеарийском происхождении сюжетов исследуемого нами «северного цикла».

Мифологические и религиозные представления индоиранских племен в общеарийскую эпоху ученые восстанавливают путем сравнительного изучения традиций, сохранившихся у различных индоиранских народов в исторический период. Конечно, нельзя быть уверенным, что этот метод позволяет воссоздать систему воззрений, полностью соответствующую той, которая некогда существовала у предков этих народов. Религиозные и эпические сочинения древних индийцев и иранцев засвидетельствованы на других по сравнению с «прародиной» территориях — в Индии и Иране, а скифская традиция в основном зафиксирована в иной этнокультурной среде — греческой.

После распада арийской «общности» различные группы индоиранских племен развивались уже в разных географических и исторических условиях, неодинаковым был процесс формирования их религии и культуры. «Первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой дан-

ной родственной группе народов, — писал Ф. Энгельс, — после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям»¹. Вместе с тем в религиозных верованиях долго сохранялись архаические представления, связанные с более древней эпохой. Многие старые верования в новой исторической обстановке, при ином уровне развития общества продолжали, однако, бытовать вместе с вновь возникшими принципиально иными идеями и воззрениями. «...Раз возникнув, — отмечал Ф. Энгельс, — религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен»².

В древних мифах и преданиях индоиранцев получили отражение, по словам К. Маркса, «природа и... общественные формы, уже переработанные бессознательно-художественным образом народной фантазией»³. Вместе с тем примитивные магические верования, чисто мифические представления соседствовали с элементами рационализма. Для древней мифологии характерна, как указывал В. И. Ленин, «связь зачатков научного мышления и фантазии»⁴.

Бытовавшие у индоиранских племен космологические и мифологические воззрения нашли широкое отражение в их религиозных верованиях и культе. Представления «северного цикла» были тесно связаны с теми архаичными формами индоиранских религий, которые могут быть определены как «шаманские». Но те же представления прослеживаются даже в таких развитых религиозных системах, как буддизм, зороастризм. Помимо чисто религиозной сферы «северные» сюжеты представлены и в собственно мифологическом материале, космологии, эпосе.

Конечно, отдельные мотивы рассматриваемого цикла бытовали в мифологии различных народов мира (представления о «мировой горе», о пути души, «верхнем» и «нижнем» мире и т. п.), но в космологии и мифологии индоиранских народов такие мотивы — не следствие типологического сходства. Они (все они) составляют последовательную единую систему, включавшую и такие детальные совпадения, которые нельзя объяснить параллельным типологическим развитием. Та же система представлений лежит в основе важнейших мифологических и эпических сюжетов древних индийцев и иранцев (например, миф о похищении Птицей священного растения с великих гор, сказание эпоса об отречении праведного царя, его пути на север с пятью спутниками, их гибели у подножия гор и вознесении царя в райскую обитель и т. д.). Их общеарийские истоки уста-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 313.

² Там же, с. 315.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 737.

⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 225.

навливаются совершенно независимо от «северного цикла». Все это свидетельствует о том, что представления данного цикла являются общеарийским наследием, оформлялись в определенную эпоху и на определенных территориях, которые тогда населяли предки различных иранских и индийских племен.

Система взаимосвязанных представлений древних ариев была такова: далеко к северу от районов, реально известных арийским племенам, — от их собственной территории и областей их северных соседей — расположена страна фантастических существ, мрачная и пустынная, непроходимая для человека; далее возвышаются протянувшиеся с запада на восток горы, поднимающиеся до неба, вокруг их вершин вращаются светила; за горами — великое водное пространство — «Северное море», или «океан»; на вершинах гор и на берегу «океана» расположена обитель богов, «блаженных» и душ умерших — область благодатного климата и света (хотя она лежит за страной мрака и холода), вместе с тем солнце там восходит и заходит раз в году, день и ночь продолжаются по полгода.

В этой общей основе географических и космологических представлений чисто мифические черты сочетаются с реальными данными. К последним принадлежат и сведения о «полярных» явлениях. Авторы древних сказаний связывали полярные явления со странами, расположенными за пределами расселения арийских племен, далеко к северу от своих областей, в «недоступных» для человека районах.

Теперь мы можем вполне определенно ответить на вопрос о том, откуда арии получали сведения о «полярных» странах, — они заимствовали их у своих северных соседей. В течение длительного периода индоиранские племена находились в тесных контактах с предками финно-угорских народов. Эти связи затрагивали различные области хозяйственной деятельности, социальных отношений, материальной и духовной культуры; глубокими были взаимовлияния мифологических и религиозных воззрений обеих этнических групп. В ходе их контактов формировались и представления, принадлежащие к изучаемому нами циклу. Некоторые из таких аналогичных мотивов, казалось бы, можно рассматривать лишь как типологически сходные, но и здесь имеются факты, говорящие о непосредственной связи сюжетов данного круга. На это указывают детальные совпадения в целом ряде характерных представлений и мифологических образов, а также принципиально важные лингвистические свидетельства: соответствия слов, связанных с этим кругом представлений, в различных финно-угорских и индоиранских языках (обозначение мифического «моря», «ветра» и имени персонифицированного Северного ветра, «горы» и названия священных гор, экстатического средства, с помощью которого, в частности, жрецы совершали «полеты» на священные горы и Северный океан).

Так предки индоиранских племен «познакомились» со священными северными горами, Северным океаном, «полярными» явлениями. Тем же путем много позже общеарийской эпохи «северные» сюжеты скифской мифологической традиции продолжали дополняться сведениями о «полярных» областях.



РАБСКИЕ ПУТЕШЕСТВЕННИКИ И УЧЕНЫЕ НА ВОЛГЕ

В Скифии были известны рассказы о народе, в стране которого ночь продолжалась шесть месяцев; согласно Геродоту, эти сведения приносили те скифы, которые добирались до аргиппеев. К таким сообщениям, поступавшим из скифского мира и восходящим к скифской мифологической традиции, и относятся первые сведения античной науки о «полярных» явлениях.

После скифо-сарматской эпохи европейская и ближневосточная наука почти не получала подробных сведений о глубинных районах Восточной Европы. И лишь позднее, в период расцвета средневековой арабской науки, появляются весьма обстоятельные данные о народах евразийской степи и их северных соседях. Конечно, к этому времени население указанных территорий прошло значительный путь экономического и социального развития, более тесными стали торговые и культурные связи, контакты с государствами Ближнего Востока. И тем не менее даже в этот период еще сохранялись некоторые легендарные рассказы о северных странах, подобные тем, которые ранее бытовали в античной традиции. Такие предания получили отражение в арабской географической и исторической литературе IX—XIV вв.

Особый интерес у ученых того времени вызывали известия о необычных астрономических явлениях, которые, как считалось, можно было наблюдать в стране булгар (государство, возникшее в начале X в. в областях Нижнего Прикамья и соседних районах Поволжья), т. е. примерно на тех же территориях, через которые в скифский период шел путь к аргиппеям. В XIV в. известный арабский путешественник Ибн-Баттута специально совершил поездку в город Булгар именно для того, «чтобы самому увидеть то, что рассказывают об исключительной краткости ночи и исключительной краткости дня в другое время года». Ибн-Баттута приводит также рассказ о «стране мрака», расположенной далеко к северу от булгар.

Далек путь по снегу и льду в ту страну, сама она пустынна и темна. Если кто-либо из торговцев отправляется туда, он берет с собой огромные запасы пищи, питья и топлива, ибо «нет там деревьев, камней и жителей». Войдя в страну мрака, купцы ведут «невидимую торговлю»: оставляя товары, удаляются, а

когда возвращаются, то находят около них чужие — взамен. И никто не знает, замечает Ибн-Баттута, что же это за народ темноты, торгующий с южными купцами, — джинны или люди, «ведь никто никогда не видел его».

О «стране мрака» упоминают и другие арабские авторы, помещая ее к северу от Югры (территория угорских племен у Северного Урала и Печоры). В арабских источниках содержится немало других рассказов о таинственных странах к северу от булгар. Особый интерес представляют сообщения о северных странах в книге «О путешествии на Волгу» Ибн-Фадлана. В 922 г. в составе посольства багдадского халифа к булгарскому царю он побывал в стране булгар, где, по его словам, видел «множество удивительных вещей». Свой рассказ Ибн-Фадлан начинает с описания поразившего его природного явления — борьбы в небе огненных и черных всадников. Современные ученые установили, что багдадский дипломат красочно передал то впечатление, которое произвело на него северное сияние.

Ибн-Фадлан подробно рассказывает также об удивительных для южанина кратких ночах в стране булгар. Этот сюжет занимал и многих других арабских авторов. Излюбленной деталью таких рассказов было сообщение о том, что в Булгаре вечерняя молитва, совершаемая при закате, почти совпадает по времени с утренней, читаемой на восходе солнца (по предписаниям корана, солнце считается зашедшим лишь тогда, когда нельзя отличить черную нитку от белой). Ибн-Фадлан пишет также, что даже в самое темное время ночи не наступает полной темноты, не исчезает «красная заря»; зимой же день становится таким же кратким, как ночь летом, и утренняя заря почти смыкается с вечерней. У булгар Ибн-Фадлан слышал о том, что за их страной, далеко на севере, живет народ «вису» («весь» русских летописей), где ночь еще более коротка и продолжается менее часа.

Передаёт Ибн-Фадлан и другие услышанные им в стране булгар рассказы о необыкновенном народе, обитавшем еще далее к северу от «вису». По словам «вису», этот народ отделен от них морем, живет на «каком-то острове», но окружен горами, и никто «из людей не может проникнуть в ту область». И в сочинениях некоторых других арабских авторов отражены рассказы лесных племен о «народе», отделенном от остального мира высокими горами и живущем на берегу северного моря. В русской летописи под 1096 г. сохранилось сходное сообщение о неведомом народе, обитавшем к северу от югры за высочайшими горами, которые заходят в море; непроходим путь до тех гор и никто «никогда до них не доходит».

Так представления, сходные с сюжетами «северного цикла» арийской мифологии, сохранились в сочинениях средневековых арабских авторов, которым они стали известны из устных

рассказов и преданий народов юго-востока Европы, и прежде всего населения Среднего Поволжья. Именно в Поволжье и Нижнем Прикамье арабские путешественники и ученые наблюдали удивительно короткие ночи, в тех же районах они узнавали о далекой северной стране постоянного мрака и одновременно об областях, где летом почти не бывает ночи, о горах, будто бы расположенных у Северного океана.



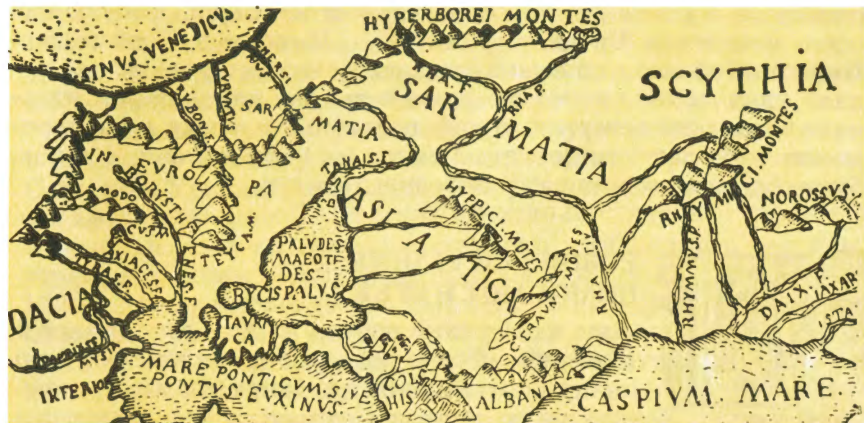
ДРЕВНИЕ СКАЗАНИЯ ПОМОГАЮТ НАУКЕ

Еще в скифский период из этих же районов в Северное Причерноморье и эллинский мир поступали сведения о странах, где день и ночь длятся по полгода. Случаен ли тот факт, что в древности и раннем средневековье сведения о «полярных» явлениях проникали в южные страны из районов Среднего Поволжья и

Нижнего Прикамья? Очевидно, степные племена (от них и поступали подобные сведения в античный мир) именно в этих районах оказывались в наиболее близком соседстве с племенами лесной зоны Севера (в более западных областях граница степи и леса проходит значительно южнее; весьма примечателен, например, тот факт, что о Балтийском море в античном мире узнали лишь на рубеже новой эры, сведения же о районах Среднего Поволжья и Приуралья доходили до греков уже в VII—V вв. до н. э.).

Но и гораздо ранее, еще в период арийской общности, индоиранские племена получали от своих северных соседей «информацию» о «полярных» явлениях. «Арктические детали» составляли лишь часть «северного цикла» древнеарийской мифологии. Многие другие сюжеты этого цикла также были связаны по происхождению с легендарными, а частично и с реальными представлениями космологической и мифологической системы древних народов северной лесной зоны. Поэтому имеются все основания утверждать, что у предков индоиранских народов весь круг рассмотренных нами «северных» представлений мог сложиться лишь при непосредственных контактах с теми племенами Севера, которые обитали вблизи арктических районов.

Такое заключение, основанное на анализе древних сказаний, позволяет прийти и к ряду выводов исторического характера. Прежде всего можно более определенно очертить искомую прародину древних ариев, исключив из нее территории Индии, Ирана, Афганистана, Средней Азии, а равным образом и районы возле Дуная и Карпат. Из областей, где те или иные ученые располагают прародину ариев, следовательно, остаются степные территории Юго-Восточной Европы, Казахстана, Южной Сибири, но и в этот перечень можно внести коррективы.

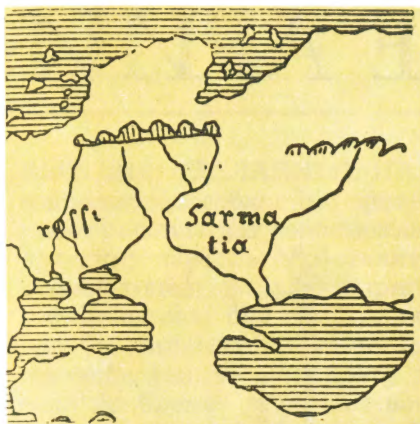


Постоянная и обязательная основа общеарийского «северного цикла» — великие горы, протянувшиеся с востока на запад и расположенные к северу от территории арийских племен. Судя по античной традиции, в Скифии бытовало представление о том, что земля «повышается» к северу. Сходное мнение отражено в древнеиндийском эпосе (север — это «вознесенная верхняя сторона»), причем оно входит в общий сюжетный цикл о горах Меру, подобно тому как в Скифии — о Рипейских. Следовательно, можно допустить, что уже в космологической системе древних ариев существовало представление о том, что земля постепенно повышается к северу.

Такое предположение подкрепляется и другим мотивом того же цикла, зафиксированным в традициях индийцев, иранцев и скифов: все великие земные реки текут со священных северных гор. В скифском мире это мифологическое представление оказывало влияние и на реальные географические воззрения — скифы считали, что реки их страны берут начало с Рипейских гор.

И позднее, в послескифскую эпоху, было распространено мнение, что великие реки, протекавшие через степи Юго-Восточной Европы, несут свои воды с больших гор. Еще в средние века западноевропейские географы и картографы полагали, что в северной части Восточной Европы находится протянувшийся в широтном направлении горный хребет, откуда берут начало большие реки, впадающие в Черное и Каспийское моря. Лишь с XV—XVI вв., когда были получены реальные сведения из Руси, это ошибочное мнение стало постепенно изживаться. Основывалось же оно на информации, которая в течение длительного времени поступала из южных районов Восточной Европы и во многом восходило еще к «Географии» Птолемея.

По сравнению со скифской эпохой VII—IV вв. до н. э. известный античный географ II в. н. э. отразил в своем труде качественно иной уровень географических знаний. Птолемей основывался



Часть карты к «Географии» Птолемея, изданной в Риме в 1490 г.

Часть карты мира, составленной в Генуе в 1447 г.

вался во многом на конкретных свидетельствах торговцев, ездивших в Сарматию. И тем не менее на его карте к северу от территорий сарматских племен в широтном направлении помещены большие горные цепи, а на них — истоки Борисфена (Днепра), Танаиса (Дона), Ра (Волги) и др. В отличие от своих предшественников Птолемей уже знал о главном притоке Волги Каме и месте их слияния, но истоки обеих рек вел с больших северных гор («Гиперборейских» или «Рипейских»). Еще более примечательно само название современной Волги у Птолемея — «Ра», связанное с древнеиранским «Раха». Согласно авестийской традиции, полумифическая река Раха течет с великих гор Хары. Следовательно, сведения Птолемея были основаны на данных, полученных от ираноязычных племен Юго-Восточной Европы.

Таким образом, формирование «северного цикла» древнеарийской мифологии должно было проходить там, где на обширных территориях реки текут с севера на юг, а рельеф местности соответственно повышается с юга на север. Описываемым географическим условиям не удовлетворяют ни территории Средней Азии (ее великие реки несут воды с юго-востока на северо-запад, а за хребтами Тянь-Шаня, Памира и Гиндукуша нет океана и областей с «полярными» явлениями), ни области Европы, расположенные по Дунаю и по рекам, которые направляются к Балтийскому морю, ни районы Казахстана и Юго-Западной Сибири: Обь, Иртыш, Ишим, Тобол текут в направлении, обратном искомому, а их истоки находятся не на севере, а на юге и юго-востоке.

Из всей обширной территории, в пределах которой ученые помещают прародину ариев, остаются, таким образом, лишь области юго-восточной Европы — от Днепра до Урала. На всем этом пространстве рельеф местности повышается с юга на север, реки же — Урал, Волга, Дон, Днепр — текут с севера на юг, а их истоки теряются далеко на севере, в районах, уже непосредственно незнакомых древним обитателям степи.

ДРЕВНИЕ АРИИ:

прародина,
время и пути
расселения



ВЫВОДЫ, СДЕЛАННЫЕ НА ОСНОВЕ ДАННЫХ АРИЙСКОЙ мифологии, необходимо проверить на других материалах, которыми располагает современная наука по ранней истории индоиранских народов, сопоставить их с существующими мнениями о прародине и миграциях арийских племен. Задача эта сложна и многопланова: она требует освещения большого числа самых разных вопросов, получивших в науке неодинаковые, а часто и противоречащие друг другу решения. Так называемая «арийская проблема» включает вопросы происхождения и расселения индоиранских (арийских) племен со времени их выделения из индоевропейского племенного единства до распространения в странах, где они обитали в исторический период. Ее разработка основывается на исследовании материалов самого различного рода и зависит от выводов, к которым приходят лингвисты, археологи, историки и т. д.

Прежде всего это данные чисто лингвистического характера — о классификации, генеалогическом родстве и ареальных связях арийских языков как с другими индоевропейскими, так и между собой, об их контактах с языками иных семей (например, финно-угорскими, начиная с индоиранской эпохи, или дравидскими и мунда, характерными уже для периода пребывания ариев в Индии); это восстанавливаемые также с помощью лингвистики данные о животном и растительном мире, природных и климатических условиях, в которых жили индоевропейцы и арии; материалы о древних и даже современных географических названиях, особенно по гидронимии. Очень важны сравнительные историко-лингвистические данные о хозяйстве, быте, культуре арийских племен, особенностях их социального и политического строя со времени обособления от других индоевропейцев. Ценным источником являются сведения об индоиранских племенах на заре их письменной истории. Большое значение имеют, конечно, и материалы археологии, хотя здесь, как и в других отраслях науки, мнения ученых часто не только не совпадают, но и кардинально отличаются друг от друга.

За полтора столетия развития «науки об индоевропейских древностях» накоплен поистине огромный материал, ученые пришли к принципиально важным выводам о культуре индоевропейских народов, опубликовано немало капитальных научных исследований о «прародине» индоевропейцев, происхождении и миграциях различных индоевропейских племен и народов. Однако общая проблема первоначального ареала и расселения индоевропейцев, в том числе ариев, еще весьма далека от своего разрешения.

В немалой степени это связано с тем, что при высоком профессионализме конкретных работ они обычно страдают одним общим недостатком — односторонним подходом к использованию материала. Лингвисты, даже самые крупные авторитеты в области индоевропейского языкознания, при решении вопросов происхождения и расселения индоевропейцев и ариев, как правило, не касаются материалов археологии, либо ограничиваются ссылками на те общие выводы археологов, которые соответствуют их собственным лингвистическим построениям. Сходная картина наблюдается и в археологии: основываясь на выводах своей науки, археологи в лучшем случае упоминают об отдельных лингвистических теориях, но не обращаются к рассмотрению фактов, лежащих в их основе. Однако только комплексный подход, сочетание данных различных наук создает тот фундамент, на котором сегодня можно строить сколько-нибудь надежные выводы по «арийской проблеме». Такая методологическая установка по существу определяется и комплексным характером самой проблемы.

Конечно, первенствующая роль здесь принадлежит языковым и сравнительным историко-филологическим данным. Именно лингвистами был установлен сам факт близкого родства индоевропейских языков, которые засвидетельствованы на огромных территориях от Ирландии до Индии, что потребовало научного объяснения этого феномена. Выводы лингвистов поставили и саму проблему происхождения индоиранских языков и их носителей; более того, без материалов лингвистики лишь по собственно историческим, археологическим, антропологическим и т. п. данным племени Северного Индостана и Иранского плато в первой половине I тыс. до н. э. — времени преобладания там индоарийских и иранских языков не были бы признаны родственными не только индоевропейцам Европы, но, очевидно, и между собой. Устанавливая родство индоиранских племен и степень их близости внутри арийской группы в целом, сравнительные историко-лингвистические материалы позволяют характеризовать конкретные черты материальной и духовной культуры, хозяйственного облика, быта, социального строя арийских племен; представляется также возможным расположить в хронологической последовательности некоторые из этих реалий и представлений, начиная с периода, когда предки ариев входили в индоевропейское единство, затем в собственно «арийскую эпоху», и, наконец, на протяжении их дальнейшей истории вплоть до появления на Иранском плато и Индийском субконтиненте.

К сожалению, большинство лингвистов, обосновывая свои выводы о времени и путях распространения арийских племен, обычно не учитывают хозяйственные и социальные различия, существовавшие в соответствующие эпохи на территориях, через которые они «заставляют» передвигаться индоиранские

племена на их пути к Индии и Ирану (причем «арийские миграции» в различных лингвистических построениях занимают огромный диапазон времени — от IV до конца II тыс. до н. э.).

Однако на территориях от областей Европы, где обычно помещают родину индоевропейцев, до Ирана и Индии, куда проникла часть арийских племен, открыты и изучены археологические культуры, исследование которых позволяет вполне реально представить развитие протекавших здесь хозяйственно-бытовых, социально-экономических и других историко-культурных процессов. На археологической карте остается все меньше территориальных и хронологических пробелов, открыты новые памятники, расширяются и уточняются данные об уже известных культурах и их датировках. Несомненно, что роль археологии в разработке «арийской проблемы» будет постоянно возрастать, но, как уже отмечалось, лишь при условии конкретного соотнесения археологических материалов с историко-лингвистическими выводами.

На упомянутых территориях теперь известны многие археологические культуры периода энеолита и бронзы, но нелегко назвать среди них такую, которая теми или иными учеными не связывалась бы с индоиранскими племенами. С ариями отождествляются, например, такие синхронные культуры, которые одновременно никак не могли бы принадлежать индоиранским племенам. Существование различных или даже взаимоисключающих гипотез по спорной проблеме само по себе, конечно, вполне допустимо, но часть из этих гипотез, если не большинство, не сопровождается историко-лингвистическими доказательствами того, почему та или иная культура должна или может быть увязана с индоиранскими племенами.

Соотнося с ариями конкретные «доисторические» культуры, археологи часто исходят из того, что в историческую эпоху на тех же территориях обитало население индоиранской языковой группы. Однако такой подход никак не может служить серьезным аргументом: если к началу исторической эпохи племена индоиранской языковой принадлежности были распространены от низовьев Дуная до долины Ганга, от границ тайги до Аравийского моря, то в предшествующие периоды они, естественно, могли жить лишь на части этой территории (ранее, возможно, и за ее пределами). Для доказательства раннего обитания ариев в областях указанного ареала ученые нередко прибегают к ретроспективному методу: прослеживается преемственность культурных традиций от более позднего времени, когда в этих районах зафиксировано население индоиранской группы, до весьма отдаленных эпох, вплоть до энеолита, а то и ранее. Действительно, определенная преемственность «культур» (включая отдельные «этнографические» показатели) нередко наблюдается, но этот факт лишь подчеркивает, что

такая преемственность могла сохраняться и при появлении нового этноса и даже при полной смене этноязыковой принадлежности населения.

Если подобным ретроспективным методом пытаются аргументировать автохтонность арийских племен в одних областях, то для доказательства продвижения ариев в другие районы археологи привлекают данные о появлении или распространении новых черт материальной культуры: орнаментации керамики, формы сосудов, оружия и т. п. Но такие явления, даже если бы они указывали на новый этнос и миграции, могли происходить и происходили на тех же территориях задолго до проникновения ариев. К тому же нет никаких оснований обязательно приписывать указанные особенности материальной культуры именно индоиранским племенам. Конкретные изделия или распространение их форм могут учитываться лишь тогда, когда сами эти изделия для соответствующих территорий и эпох можно надежно увязать именно с арийскими племенами или непосредственно с их влиянием. Но такого рода данными ученые пока располагают, к сожалению, крайне редко.

При отсутствии в настоящее время более надежных археологических критериев целесообразно решать проблему в общем плане и исходить прежде всего из того, отвечает ли данная археологическая культура по своим бытовым, хозяйственным, социальным и иным характеристикам историко-лингвистическим свидетельствам о культуре ариев или их отдельных групп в соответствующие эпохи. Подобная задача в общих чертах уже сейчас вполне разрешима. Следуя такой методике, нельзя, конечно, с полной достоверностью отождествить конкретную археологическую культуру именно с ариями, но можно намного сузить ареал распространения археологических культур, носителями которых могли быть племена индоиранской группы. Если же появятся основания утверждать, что индоиранские племена отсутствовали на конкретных территориях в определенные эпохи, то это позволит внести важные территориальные и хронологические коррективы в выводы лингвистов о расселении ариев.

Изучение вопроса о происхождении и миграциях ариев и их отдельных групп не может ограничиваться исследованием материалов по отдельным областям и эпохам, а должно учитывать данные по проблеме в целом — от времени обособления ариев из индоевропейского единства до их проникновения в Иран и Индию. В этом требовании также проявляется комплексный характер «арийской проблемы».

Первый вопрос из общего комплекса проблем, связанных с ранней историей ариев, — это вопрос о локализации индоевропейского единства ко времени его распада. Обычно полагают, что индоевропейские племена обитали тогда на территории Европы, от Балкан до областей к северу или северо-западу от Чер-

ного моря и Центральной Европы (некоторые ученые, например Г. Хирт, Ф. Шпехт и др., включали в этот ареал более северные районы до берегов Балтийского моря; однако такое мнение в настоящее время имеет все меньше последователей). Эта преимущественно лесная зона в природно-климатическом отношении была нормально-умеренной, с продолжительной и довольно холодной зимой. Позднее, по мнению ряда исследователей (например, Ф. Шпехта), некоторые группы индоевропейцев, и прежде всего арии, продвинулись в более восточные, в основном степные, районы к северу от Черного моря, Кавказа и Каспия; другие ученые (О. Шрадер и его последователи) полагают, что эти степные районы в очень ранний период входили в ареал первоначального распространения индоевропейских языков и племен.

В названных областях Юго-Восточной Европы арии еще продолжали сохранять связи с другими группами индоевропейцев, а затем, как полагают многие ученые, предки индоиранских племен продвинулись далее на восток: в Среднюю Азию, к Ирану и Индии. Однако время этого миграционного процесса определяется специалистами по-разному. По мнению одних ученых, арийские племена находились в Средней Азии и прилегающих районах уже в III тысячелетии до н. э. (В. Бранденштайн, И. М. Дьяконов, Эд. Мейер, В. Пизани и др.); согласно мнению других, движение ариев из Северного Причерноморья на восток относится ко времени около 2000 г. до н. э. (Т. Барроу, Ф. Шпехт и др.), к первой половине и даже середине II тысячелетия до н. э. (В. Порциг, Р. Хаушильд и др.).

Расходясь в определении дат, большинство ученых считали, что предки всех индоиранских народов ушли на восток и обитали в Средней Азии и прилегающих областях еще до разделения на иранскую и индийскую ветви. Но было высказано и мнение, что это обособление началось еще в пределах Юго-Восточной Европы (Р. Хаушильд). Существует, наконец, и точка зрения о том, что индоиранские племена, хотя и распространялись из Юго-Восточной Европы к востоку, никогда полностью не покидали ее территорий; часть арийских племен продолжала обитать здесь вплоть до скифской эпохи (В. И. Абавев, Э. А. Грантовский).

Современные данные индоевропеистики говорят о раннем развитии у предков индоевропейцев земледелия и скотоводства и связанных с ними хозяйственных и бытовых традиций, колесного транспорта, о знакомстве с металлургией и т. д., а также о значительном прогрессе социальных отношений. У индоевропейских племен, включая предков ариев, уже далеко зашел процесс социальной дифференциации: у них существовали весьма развитые имущественные отношения и освященные традицией правовые нормы. Во главе племен стояли вожди, обладавшие важными прерогативами власти, уже наме-

тилось деление среди полноправных свободных членов общества (военная знать, жречество, «общинники»), имелись и другие группы населения — неполноправные, зависимые, находившиеся на положении рабов; появились некоторые виды профессионального ремесла, развивались обмен и торговля. Эта картина социальных отношений у «индоевропейцев» за последние десятилетия стала значительно более реальной и конкретной благодаря работам Э. Бенвениста, Ж. Дюмезиля и многих других исследователей — лингвистов, мифологов, историков.

Археологические открытия последних десятилетий намного удревнили дату возникновения и распространения земледельческо-скотоводческого хозяйства в тех областях Европы, где обычно помещают прародину индоевропейцев. Эти новые материалы, к сожалению, не всегда учитываются историками и лингвистами. Локализуя в Европе родину индоевропейцев (в том числе ариев), иногда характеризуют их общество как гораздо более примитивное, чем оно было, судя по современным историко-лингвистическим данным, а более развитые черты социального строя признаются лишь для той части ариев, которая продвинулась в области древних культур Востока — на юг Средней Азии, Иранского плато и пр. (такова точка зрения известного советского специалиста по истории, культуре и языкам Древнего Востока И. М. Дьяконова). Или, напротив, исходя из тезиса о весьма высоком уровне хозяйства и социальных отношений у индоевропейцев, помещают их прародину в Западной Азии, вблизи основных очагов цивилизации Древнего Востока (теория о прародине индоевропейцев в этом регионе разрабатывается в настоящее время крупными советскими лингвистами Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. В. Ивановым). Последняя точка зрения основывается также на лингвистических данных о связях индоевропейских языков с такими языками, как семитские, картвельские и др. Однако само существование подобных языковых связей отнюдь не противоречило бы традиционной локализации родины индоевропейцев в эпоху, предшествовавшую распаду их языкового и племенного единства. Такие связи, как не раз отмечалось индоевропейцами (например, О. Шрадером), не исключают поисков более ранней «прародины». Вполне допустимо, что в Европу проникли этно-языковые группы, принявшие вместе с местными племенами участие в сложении будущих «индоевропейцев» и их языка. Но главное — данные о связях индоевропейского с семитским, угрофинским и другими языками как и отдельные индоевропейские лексические соответствия с этими языками являются частными в сравнении с совокупностью бесспорных системных связей внутри самой индоевропейской семьи.

Некоторые структурные сходства или отдельные общие элементы словарного фонда могли бы восходить и ко временам

задолго до эпохи индоевропейского единства. Если следовать гипотезе о «ностратическом» родстве индоевропейской и ряда других языковых групп, распространенных от Центральной Африки до Северо-Восточной Азии (работы В. М. Иллич-Свитыча и др.), то связи этих языков должны относиться к очень раннему времени, видимо еще к верхнему палеолиту (и, как полагают, территориально — на северо-востоке Африки и в Передней Азии), т. е. к периоду, отделенному от индоевропейской эпохи многими тысячелетиями. Понятно, что за этот длительный период также могли осуществляться контакты «предков» индоевропейского и некоторых других языков.

Становление «производящего» хозяйства в Европе (первоначально на Балканах) шло при воздействии, а вероятно, и при проникновении туда групп населения из Передней Азии. Подобные влияния могли иметь место и позже, но в целом на Балканах, в соседних областях Северного Причерноморья и Центральной Европы между VI—III(II) тыс. до н. э. происходило самостоятельное развитие культур. Это привело к значительному прогрессу в земледелии и скотоводстве, металлургии, иных областях производства, а соответственно и в общественных отношениях, хотя здесь, конечно, не был достигнут уровень древних цивилизаций Передней Азии. Вообще протоисторические культуры Ближнего и Среднего Востока по многим социальным, хозяйственным и культурным показателям не соответствуют упомянутым культурам Европы и обществу индоевропейцев, реконструируемому по историко-лингвистическим данным.

Помещать предков индоевропейцев на Переднем Востоке нельзя еще и потому, что их прародина, безусловно, составляла единую обширную область глотто- и этногенеза. Между тем в областях от восточных районов Малой Азии, Сирии и Палестины до Западного Ирана (включая Закавказье, Армянское нагорье и, естественно, Месопотамию) аборигенное население принадлежало к различным неиндоевропейским языковым группам. Это хорошо известно по конкретным свидетельствам клинописных источников III—I тыс. до н. э. О том же говорят результаты современных исследований ранних этнолингвистических связей различных неиндоевропейских групп в пределах указанного региона: о связях языков хурритского и урартского с восточнокавказскими (нахско-дагестанскими) языками, протохаттского — на северо-востоке Малой Азии — с северо-западными кавказскими, эламского — с протодравидским языком (большая роль в разработке этих проблем принадлежит И. М. Дьяконову). Проникшие в этот регион представители индоевропейской языковой семьи принадлежали к уже отдельным, обособившимся ее «ветвям», и появились они здесь много позже «индоевропейской эпохи». Так, основные известные по имеющимся источникам «индоевропейцы» этих областей — западные иранцы и армяне — замещают старое местное насе-

ление уже собственно в историческую эпоху (не относилось к индоевропейскому и древнейшее местное население востока Иранского плато, юга Средней Азии, долины Инда). И лишь в ряде районов Малой Азии возможно очень рано обитали отдельные группы индоевропейских племен, но эти районы примыкали к индоевропейскому ареалу Европы.

Эпоха формирования, развития и распада индоевропейского единства была весьма длительной; постепенно среди племен, составлявших эту общность, складывались группы, которые явились предшественниками основных исторически известных языковых семей. Среди них находились и предки ариев (индоиранцев); в тот период они еще продолжали сохранять тесные контакты с другими индоевропейскими племенами. На основании лингвистических данных ученые полагают, что наиболее тесными были связи протоариев с протогреками и протоармянами (В. Порциг, В. Георгиев, Р. Бирве, Т. Я. Елизаренкова и др.) или с предками славян и балтов (К. Цейс, А. Кун, Г. Хирт, А. Мейе, Г. Арнтц, Т. Барроу и др.). Эти языковые связи, безусловно, отражают реальные контакты, хотя они могут относиться и к разным историческим периодам.

Подобные данные позволяют помещать ариев на востоке индоевропейского ареала, скорее всего в районах к северу от Черного моря и Кавказа. Об этом свидетельствует и принципиально важное наблюдение о хозяйственных и экологических различиях, устанавливаемых для ариев, с одной стороны, и большинства остальных индоевропейцев — с другой: если данные большей части индоевропейских языков указывают на сохранение «лесных» традиций и отсутствие «разрыва» в продолжении этих традиций по сравнению с условиями общеиндоевропейской эпохи, то для ариев характерно значительное отклонение от такого экологического (и соответственно хозяйственного) фона. Выводы о различных для разных групп индоевропейцев хозяйственных и природных условиях, подразумевающих «контрасты леса и степей» (О. Шрадер), должны указывать на зону контактов в областях к северу от Черного моря, так как именно там проходили границы лесного ареала со степным.

В арийских языках широко представлена связанная со скотоводством терминология индоевропейского происхождения, и вместе с тем данные арийских и других индоевропейских языков говорят о значительных расхождениях в земледельческих традициях. Отсутствие в индоиранском языке ряда земледельческих терминов, общих для большинства индоевропейских языков, ученые приводили в качестве аргумента для обоснования точки зрения о том, что предки ариев будто бы покинули индоевропейский ареал еще до возникновения или широкого развития земледелия (В. Георгиев, В. Бранденштайн и др.). Отмеченный факт получал, однако, и иную трактовку: арии

утратили сельскохозяйственные термины во время своего расселения, но предки индоевропейцев, включая ариев, занимались как скотоводством, так и земледелием (Г. Хирт, В. Вюст и др.). Действительно, новые историко-археологические данные показывают, что скотоводство на ранних этапах производящего хозяйства развивалось вместе с земледелием. Что же касается арийских языков, то в них сохранились такие слова индоевропейского происхождения, как названия отдельных злаков (ср., например, арийск. *yava-*, хеттск. *euā-*), жернова и пр.; в арийском языке обнаружены следы бытования общеиндоевропейского корня «сеять», слова «молоть» (иного, чем во многих других индоевропейских языках, но находящего соответствия в греческом и армянском); выявлены в них и некоторые другие индоевропейские термины, связанные с сельскохозяйственным хозяйством (работы А. Мейе, Э. Бенвениста, П. Тиме, Т. Барроу и др.).

Но все же в сравнении с арийским большинство других индоевропейских языков действительно имеют более тесные связи в области сельскохозяйственной терминологии. Однако это не значит, что арии со временем целиком утратили старые сельскохозяйственные традиции. Кроме того, имеются собственно арийские — общие как для индийского, так и для иранского — термины, говорящие о развитии земледелия у самих ариев. Но особое значение у них, бесспорно, приобрело скотоводство. Об этом свидетельствует многочисленная детализированная общearийская терминология, указывающая на интенсивное развитие скотоводства, на новые приемы и методы ведения скотоводческого хозяйства, спецификацию его продуктов и т. д. Сравнительные историко-лингвистические реконструкции на основе изучения древнейших иранских и индийских памятников словесности показывают, что скот считался главным мерилом богатства и основной добычей в межплеменных столкновениях; большая роль придавалась крупному рогатому скоту. Особо следует отметить значение коневодства, получившего у ариев широкое развитие, что нашло подробное отражение в мифологических представлениях и поэтических формулах религиозно-эпических сочинений.

Уже давно высказывавшееся в науке мнение об обитании предков ариев в период распада индоевропейского единства в областях к северу от Черного моря и Кавказа согласуется с новыми археологическими материалами из Северного Причерноморья и соседних областей, относящимися ко времени, начиная с IV—III тысячелетия до н. э. У носителей ямной, катакомбной, полтавкинской и других культур указанного ареала особую роль играло скотоводство, но оно сочеталось с земледелием; наблюдался заметный прогресс и в других отраслях производства, в том числе металлургии, а также в общественных отношениях. Весьма примечательны полученные советскими археологами новые данные о весьма широком и раннем (не

позже IV тысячелетия) распространении в областях к северу от Черного моря коневодства, игравшего, как известно, весьма большую роль в жизни арийских и других индоевропейских племен.

В научной литературе ариев нередко называют кочевниками, «номадами». Но это определение не является правомерным. Сам факт широкого расселения ариев по громадным территориям еще не указывает на кочевое хозяйство и быт; подобно кельтам, славянам, германцам, которые также распространились по обширным пространствам, индоиранцы использовали лошадей и крупный рогатый скот в качестве транспортного средства. Это хотя и увеличивало их подвижность, но еще не делало их кочевниками. Арии были скотоводами-земледельцами, жившими в долговременных поселениях или ведущими полуоседлый образ жизни. Показательно, что сравнительные историко-лингвистические данные об индоиранцах рисуют у них примерно тот же тип хозяйства и быта, что и археологические материалы степных культур III—II тысячелетия до н. э. (та и другая группа данных показывают, в частности, что удельный вес крупного рогатого скота в составе стада у индоиранских племен в указанный период был значительно больше, чем позднее — в «кочевую» эпоху). Вместе с тем нельзя не признать, что пастушеско-земледельческое хозяйство и образ жизни арийских племен способствовали их широкому распространению по обширным территориям.

К началу исторической эпохи племена этой этноязыковой группы засвидетельствованы на огромных просторах: в Северном Причерноморье, евразийских степях, в Средней Азии, в Иране и Северном Индостане. В эпоху же арийского единства и начальных этапов расселения индоиранских племен они не могли быть распространены на столь обширных пространствах. Сами же эти территории не были однородны по своему хозяйственно-культурному и социальному типу. Здесь четко выделяются две крупные зоны: 1) области более северных степных культур; 2) области, входившие в состав древнего земледельческого ареала Ближнего и Среднего Востока и включавшие Иранское плато, юг Средней Азии и северо-запад Индостана. В этом ареале, начиная уже с VII—VI тысячелетия до н. э., распространились оседло-земледельческие культуры, внутреннее развитие которых закономерно вело к возникновению в IV—III тысячелетии центров протогородских, а затем и городских цивилизаций; Хараппская цивилизация в долине Инда процветала еще в первых веках II тысячелетия до н. э.

Позже в северо-западных областях Индостана складывалась «Ригведа», а на территории Афганистана, Средней Азии, Восточного Ирана — «Авеста». Географический горизонт этих древнейших памятников словесности индоариев и иранцев, по мнению ряда исследователей, подтверждает будто бы вывод о

раннем обитании ариев в Средней Азии, на востоке Ирана или даже в Индии. К сходным заключениям приходят нередко и археологи: соотнося с индоиранскими племенами те или иные показатели конкретной археологической культуры, прежде всего типы керамики, они помещают арийские племена на востоке Ирана и в соседних областях в III—начале II тысячелетия до н. э., а иногда и ранее. Так, например, иранские племена, исторически засвидетельствованные с начала I тысячелетия до н. э. на западе Ирана, часто отождествляют с носителями культуры так называемой «серой» керамики, распространенной в то время на этих территориях; ей приписывается происхождение из более восточных областей Ирана, откуда поэтому «выводят» и иранские племена. Исходя из того что «серая» керамика (культуры Гиссара-Горгана) была распространена на северо-востоке Ирана в III тысячелетии до н. э. или даже несколько ранее, предполагают обитание там иранцев или других групп ариев уже в тот период (Т. Кайлер Янг, Ж. Дейе, Р. Гиршман и др.). Существует также точка зрения о связи ариев с культурами расписной керамики юга Средней Азии и соседних районов Иранского плато (культуры типа Анау-Намазга и др.). Сторонники этой точки зрения полагают, что арии продвигались оттуда в другие районы Ирана и в направлении Индии (В. М. Массон, И. Н. Хлопин и др.). Если это так, то нужно признать, что арийские племена находились на юге Средней Азии и в примыкающих областях Иранского плато в III тысячелетии до н. э. и даже раньше и были связаны здесь с оседло-земледельческими протогородскими культурами.

Однако сторонники указанных концепций часто допускают возможность бытования арийских групп и в более северных районах — в степной зоне. Но такая трактовка неизбежно предполагает очень раннюю или исконную связь разных групп арийских племен с двумя совершенно различными историко-культурными зонами. Но и предположение о том, что разные группы индоиранских племен жили в совершенно различных историко-культурных и хозяйственных условиях, недопустимо для времени, когда шло формирование общеарийских языковых особенностей, тех социальных, хозяйственных и культурных черт, которые, безусловно, были характерны для индоиранцев в целом, т. е. в эпоху арийского единства.

Для индоиранцев, предков и ариев Индии, и племен иранской группы, характерен единый культурно-хозяйственный и социальный тип, глубокое, даже в деталях, сходство в быте, хозяйстве, обычаях, общественном строе, культуре, религии и т. п. Это достаточно хорошо известное положение не нуждается в специальной аргументации. Бесспорным представляется также существование индоиранского («арийского») единства как реального этнокультурного комплекса, возникшего на основе интенсивных связей и общего развития на определенной

и единой в хозяйственно-культурном отношении территории. Отсюда в свою очередь следует, что из двух синхронных, но разнородных по общему культурному и социально-экономическому облику типов, которые представляют собой древние земледельческие цивилизации юга Средней Азии и Иранского плато, с одной стороны, и северные степные культуры — с другой, арии по своему происхождению могли быть связаны лишь с одним из указанных ареалов.

Независимо от выводов о локализации индоевропейской прародины, о времени выделения из нее индоиранцев и путях их расселения имеются надежные данные, свидетельствующие об обитании последних в северной степной зоне. Судя по материалам исторических источников и ономастики, в Северном Причерноморье к началу «исторической эпохи» (еще до скифо-сарматского периода) находилось ираноязычное население. Эти сведения уводят нас по крайней мере к концу эпохи бронзы, к рубежу II—I тысячелетия до н. э., когда часть иранских племен еще обитала в европейских степях. О более древнем периоде свидетельствуют сравнительные лингвистические данные о многочисленных и системных ареальных (не являющихся общеиндоевропейскими) связях арийских языков с рядом индоевропейских языков Европы, об ареальных связях с «европейскими языками» иранских языков в целом (но уже без индоарийского) и, наконец, лишь некоторых иранских языков. Особенно показательны установленные в недавнее время по материалам осетинского языка многочисленные изоглоссы со «среднеевропейскими» языками (предшественниками кельтского, латинского, германского, балтийского и др.), что определенно указывает, в частности, на контакты в пределах II тысячелетия до н. э. (работы В. И. Абаева). Эти данные хронологически примыкают к свидетельствам «исторической эпохи», позволяющим говорить об ираноязычном населении на юге Восточной Европы в конце II—начале I тысячелетия до н. э. В целом же упомянутые лингвистические материалы показывают, что племена индоиранской принадлежности не покидали полностью европейской части степной зоны, а постепенно расселялись оттуда отдельными группами.

К тем же выводам приводят свидетельства о связях индоиранских языков с финно-угорскими. В последних выявлено много индоиранских заимствований, в том числе определенно общеарийского и иранского происхождения. Данные исторической фонетики позволяют надежно выделить из общего фонда этих заимствований группу слов, воспринятых именно из иранских языков, в которых уже произошел ряд характерных звуковых изменений сравнительно с «общеарийским состоянием». Упомянутые языковые контакты общеарийской, а затем и иранской эпохи, очевидно, происходили на границах лесной зоны от Поволжья до Зауралья.

Итак, есть все основания утверждать, что в течение длительного периода индоиранские племена находились в европейских и примыкавших к ним азиатских степях. Поскольку до эпохи распада общеарийского единства они жили в одинаковых культурно-хозяйственных условиях, а индоиранские языки определенно были распространены тогда в степной зоне, то неизбежен вывод об обитании племен в указанную эпоху именно в этих районах.

Такой вывод вполне согласуется с заключениями об общеарийских истоках мифологических представлений индийцев, иранцев, скифов, рассмотренных в нашей книге. «Северный цикл» общеарийской мифологии свидетельствует, что индоиранцы в эпоху общеарийского единства обитали в степных районах Юго-Восточной Европы до Поволжья и Зауралья. Отсюда они постепенно распространялись к востоку и к югу вплоть до границ Индии и Ирана, расселяясь по обширным территориям Казахстана и Средней Азии; возможно, индоиранские племена проникали в Иран и Переднюю Азию также и через Кавказ.

К какому же времени можно относить различные этапы процесса расселения арийских племен с их «степной» прародиной?

Самые ранние из дошедших до нас памятников словесности индийцев и иранцев — «Ригведа» и «Авеста» — датируются концом II — первой половиной I тысячелетия до н. э. Исходя из большой языковой близости этих текстов, их словарного фонда, грамматической структуры, поэтических приемов, традиционных образов и т. п., исследователи обычно относят распад индоиранского единства ко времени не ранее начала II тысячелетия до н. э. или в пределах 2000—1500 гг. до н. э.

К древнейшим свидетельствам об индоиранских языках относятся группа слов, целый ряд имен (людей и некоторых богов), социально-культурные термины (прежде всего связанные с коневодством и колесничным делом) арийского происхождения, которые зафиксированы в ближневосточных текстах с середины II тысячелетия до н. э. Этот «словарный фонд» принадлежал языку некой арийской группы, появившейся в Передней Азии в пределах второй четверти II тысячелетия до н. э. (судя по имеющимся данным письменных источников из Передней Азии более раннего времени, события, связанные с проникновением ариев, происходили после XVIII — начала XVII в. до н. э.). Он отражает хронологически более раннее состояние, чем то, которое представляет язык «Ригведы». Исследователи по-разному определяют место переднеазиатского арийского диалекта в общей системе индоиранских языков. В настоящее время большая часть ученых полагает, что он принадлежал племенам, близкородственным предкам индийских ариев (а не иранцев). Но более веские основания

для такого вывода заключаются скорее в фактах культурно-исторического характера, указывающих на определенную близость переднеазиатских и индийских ариев. Так, засвидетельствованное в источниках перечисление богов (Митра, Варуна, Индра, Насатьи) характерно для раннеиндийской традиции (а высший ведийский бог Варуна не известен в иранской традиции). Бесспорные же лингвистические данные об отнесении переднеазиатского арийского диалекта к собственно индоарийской стадии развития отсутствуют (некоторые слова, известные в индоарийском, являются лишь признаком диалектного различия). Поэтому можно полагать, что перед нами один из диалектов индоиранского языка в завершающий период существования арийского языкового единства.

Вопрос о времени распада арийского единства может быть также рассмотрен и в свете данных археологии. Имеется возможность сопоставить археологические материалы с территорий, где могли обитать индоиранские племена в общеарийскую эпоху, с данными о тех особенностях их хозяйства и социального строя, которые отражены и в индийской и в иранской традиции, т. е. восходят к арийской эпохе. Одна из таких общеарийских «реалий» — боевая конная колесница, с которой в индоиранской традиции тесно связаны обычаи и институты, лежащие в основе многих общих социально-политических и мифологических представлений, образов религиозно-поэтического языка и пр.

Некоторые ученые полагают, что из всех арийских племен более высокого социального уровня достигли лишь предки ведийцев и той части иранцев («авестийцев»), которые распространились в районах развитых цивилизаций юга Средней Азии и Иранского нагорья; при этом они считают, что ранее арии не знали колесницы (боевая конная колесница, по их мнению, была изобретена в Передней Азии или в ее окраинных горных районах) и познакомились с ней, уже проникнув в указанные области. Но хотя сторонники подобного мнения утверждают, что еще до появления ариев в Передней Азии там были известны домашняя лошадь и колесница (а еще ранее колесный транспорт), такая постановка вопроса неправомерна: и на заре истории различные хозяйственные и технические достижения, появившиеся в одном историко-географическом районе, достаточно быстро распространялись и в соседних областях (если, конечно, там имелись необходимые социально-экономические предпосылки и потребности).

Возможно, колесный транспорт в Европе и в евразийских степях и распространился при влияниях, шедших из Передней Азии, однако это происходило уже за много веков до начала II тысячелетия до н. э. (об этом говорят и сравнительные данные индоевропеистики, и археологические материалы). В настоящее время хорошо известно, что к концу IV тысячелетия

до н. э., если не ранее, колесный транспорт использовался на Балканах, в Подунавье, в областях к северо-западу и северу от Черного моря. В степных районах Причерноморья и далее на восток до поволжско-уральских степей применение колесного транспорта засвидетельствовано материалами археологии для IV—III тысячелетий до н. э. (при раскопках памятников ямной культуры обнаружены, например, остатки повозок со сплошными, без спиц, деревянными колесами; повозки, очевидно, запрягались крупным рогатым скотом). Коневодство же, судя по археологическим свидетельствам, в упомянутых европейских районах было распространено гораздо ранее, чем в Передней Азии. Оно, очевидно, вообще возникло впервые в областях к северу от Черного моря и в соседних районах, где кости лошади обнаружены на поселениях, датируемых V—IV тысячелетиями до н. э.; в ряде памятников Северного Причерноморья, относящихся к IV и III тысячелетиям до н. э., среди найденных костей домашнего скота более половины принадлежит лошади (археологические материалы о распространении колесного транспорта и коневодства в этих районах Старого Света в связи с проблемой происхождения индоевропейцев и ариев в последние годы подробно рассмотрены советским археологом Е. Е. Кузьминой).

Наряду с развитием транспорта и коневодства на упомянутых территориях Европы имелись и условия, способствовавшие появлению боевой колесницы — достаточно развитая металлургия, отдельные виды профессиональных ремесел, социальная дифференциация и т. д.

На Ближнем Востоке широкое употребление колесницы в военных целях и интенсивное развитие коневодства начались лишь незадолго до середины II тысячелетия до н. э. С этого времени письменными источниками Переднего Востока засвидетельствована значительная роль отрядов колесничных воинов, что привело к существенному изменению системы военного дела и военной техники. По имеющимся же источникам XVIII — начала XVII в. до н. э., подобные изменения еще не произошли, а домашняя лошадь хотя к тому времени и была известна, но коневодство не играло заметной роли (показательно, что в «Законах Хаммурапи» при упоминании различных видов скота лошадь вообще не фигурирует, но зато она стала хорошо известна позже в Вавилонии (касситское время); судя по результатам раскопок поселений на обширных территориях от Передней Азии до Индостана, в хозяйстве и военном деле лошадь вообще не использовалась или не имела сколько-нибудь существенного значения вплоть до первых веков II тысячелетия до н. э.).

Качественные сдвиги в развитии коневодства на Ближнем Востоке были связаны с появлением и усилением там роли ряда племен, в том числе и прежде всего ариев и вошедших с ними в

контакт народов (касситы, группы хурритов и др.). Бесспорные данные о проникновении арийской лексики и специальной терминологии, связанной с коневодством, в древние местные языки ряда народов Передней Азии показывают, что арии принесли с собой неизвестные там ранее навыки коневодства, применения колесницы, тренинга упряжных лошадей и пр. С другой стороны, современные археологические материалы свидетельствуют, что распространившиеся около середины II тысячелетия на Ближнем Востоке приемы взнуздывания лошади и элементы конской сбруи были связаны с соответствующими традициями, которые бытовали в ряде областей Европы. Но здесь для нас важен не вывод о «приоритете», а сам факт, что конная колесница уже тогда использовалась в европейских областях, и именно в тех, где можно локализовать индоиранские племена в общеарийскую эпоху.

Нельзя принять и упоминавшуюся точку зрения о том, что особенности социально-экономического строя, реконструируемые по материалам «Вед» и «Авесты», были характерны лишь для «ведийцев» и «авестийцев». Последние принадлежали к иранской ветви ариев и вместе с другими иранцами пережили последовавшую за индоиранской общеиранскую эпоху, которая наряду с языковыми изменениями характеризовалась и различными хозяйственными, военными, социально-идеологическими, религиозными и другими нововведениями; сама «Авеста» отражает такие традиции, являющиеся более поздними, чем общеарийские. Поэтому общие по происхождению черты (включая освоение боевой колесницы), прослеживаемые при сравнении данных «Вед» и «Авесты», должны быть свойственны и иранцам в целом. И действительно, элементы той же общественной структуры и отражающей ее идеологии непосредственно наблюдаются также у других ираноязычных племен и народов, например, у племен скифской ветви, развивавшихся долгое время в степях (данные античных авторов, скифо-сарматской ономастики, осетинского языка и Нартовского эпоса), у западных иранцев. О последних (кроме сообщений античных авторов и древнеперсидских ахеменидских надписей) теперь имеется богатый ономастический и лексический иранский фонд из «побочной традиции». Так, недавно опубликованные эламские тексты из Персеполя на обширном материале подтвердили, что древнеперсидский язык обладал разнообразной религиозно-идеологической, социальной, военной и другой терминологией, унаследованной от индоиранской и общеиранской эпох. Сюда относятся и новые свидетельства арийских традиций об использовании колесницы: дополнительные данные о бытовании самого ее названия, или, например, термин «ратайштар» — «стоящий на колеснице» (в «Авесте» это наиболее частое обозначение членов касты военной аристократии, его индийское соответствие — ратхештхар — иногда встречается

в перечислении тех же каст-варн вместо более обычного «кшатрий»). Колесница под ее арийским названием была известна и предкам скифо-сармато-осетинских племен.

Итак, реконструируемая по данным «Вед» и «Авесты» социальная структура, включая и сражавшуюся на колеснице знать, должна быть возведена к общеарийскому периоду. Мнение же о возникновении ее лишь у части арийских племен на юге Средней Азии и Иранском плато не подкреплено конкретными доказательствами, а основано на убеждении, что этот относительно высокий уровень общественных отношений мог быть достигнут только в условиях культур земледельческого ареала Востока. Но как раз древние земледельческие культуры по своему социальному и хозяйственно-культурному облику не могут соответствовать общему типу и отдельным чертам общества, хозяйства и быта индоиранских племен. Напротив, именно степные культуры как в хозяйственно-бытовом отношении, так и по социальным показателям вполне удовлетворяют и общим, и частным характеристикам этого «арийского» общества. Данный вывод становится еще более очевидным в свете новых археологических исследований.

Возьмем вновь в качестве примера колесницу. Ставшие известными к началу 60-х годов археологические материалы (работы советского археолога К. Ф. Смирнова) позволили предположить, что в Поволжье и соседних районах конная колесница применялась к середине II тысячелетия до н. э., а возможно, и ранее. Открытые позже материалы археологии представили наглядные доказательства о бытовании колесницы в то время в областях от Северного Причерноморья до Поволжско-Уральских степей (изображения и колес со спицами, и самой колесницы на глиняных сосудах из раскопок погребальных комплексов с указанных территорий). Особый интерес представляют результаты экспедиции под руководством советского археолога В. Ф. Генинга — раскопки могильника Синташта в Южном Зауралье (рядом с большим селением эпохи бронзы, расположенном на берегу реки Синташта в Челябинской области). Найденные там предметы погребального обряда свидетельствуют о существовании культа огня, массовых жертвоприношений домашних животных, прежде всего лошадей и крупного рогатого скота (такие особенности ритуала В. Ф. Генинг сравнивает с идеологическими представлениями и культовой практикой индоиранцев). В погребениях мужчин-воинов обнаружено металлическое оружие (копья, топоры, ножи и др.), остатки колесниц; сохранились также четкие отпечатки колес со спицами. Сходные по культуре памятники открыты недалеко от Орска Оренбургской области (Новокумакский могильник) и в некоторых других соседних районах. Комплексы датируются XVII—XVI вв. до н. э.

Наличие колесницы важно не только само по себе. Оно

подразумевает существование военной знати, развитого ремесла (или некоторых его отраслей, в том числе металлургии) и соответственно наличие профессионалов-ремесленников. Все эти социальные и хозяйственные факторы устанавливаются по данным индоиранской традиции (боевая колесница, военная аристократия с племенными вождями из ее среды, ремесленники, в том числе плотники, изготовлявшие колесницу, металлургия) и по археологическим материалам из степной зоны от Причерноморья до Зауралья. Раскопаны многие захоронения, которые указывают на социальное неравенство, в частности на высокий статус погребенного в племенном обществе. О существовании металлургов свидетельствуют металлоизделия, клады, мастерские и погребения литейщиков и пр., о наличии плотников или колесных мастеров говорит сам факт изготовления колесниц на колесах со спицами.

Уже приведенные свидетельства подразумевают уровень общественного развития, вполне отвечающий характеру арийского общества, который восстанавливается по сравнительным индоиранским данным. В ряде случаев археологические материалы степных культур прямо указывают на развитие таких социально-экономических явлений, которые реконструируются для единой индоиранской традиции. Эта традиция отчетливо запечатлела и общие для индоарийцев и иранцев представления о боевой колеснице, на которой ездили и сражались боги, цари и знатные воины. Если позволить себе небольшое отступление от реально засвидетельствованных фактов и поддаться соблазну воображения, то богатые погребения с двумя конями и элементами сбруи из Поволжья или захоронения колесничных воинов из могильника Синташта можно отнести к погребениям тех вождей и героев, чьи деяния нашли отражение в древних эпических сказаниях ариев Индии и Ирана.

Указанные выше особенности материальной культуры и социальных отношений, прослеживаемые по археологическим материалам из евразийских степей и соседних на западе районов, выступают как результат последовательного хозяйственного и социального развития. Эти процессы, начавшиеся задолго до II тысячелетия до н. э., проходили при взаимосвязях населения упомянутых областей. В период бесспорного бытования здесь колесницы засвидетельствованы активные контакты на пространствах от восточноевропейских степей до Подунавья и юга Балкан (об этом говорят самые различные факты, в том числе аналогичные формы деталей конской сбруи). Материалы археологии можно сопоставить с лингвистическими данными, указывающими на продолжавшиеся (уже после распада индоевропейского единства) ареальные связи диалектов или языков предков ариев и ряда других индоевропейских племен, включая греков. К таким лингвистическим и сравнительным историко-культурным данным относятся и те,

которые связаны с традициями коневодства, освоением колесницы и тренингом лошади, что хорошо согласуется с мифологическими и идеологическими представлениями этих племен. Подобные факты являются дополнительным аргументом в пользу мнения о продолжении контактов ариев с «индоевропейцами Европы» до первой половины II тысячелетия до н. э.

В любом случае бесспорно, что колесничные традиции и соответствующие общественно-экономические институты существовали у ариев в общеарийскую эпоху. Поскольку они в ту эпоху обитали в степной зоне, время появления там боевой колесницы дает и *terminus post quem* для начала миграций ариев. Это позволяет говорить и об абсолютных датах: свидетельства о колеснице и ранних формах псалий (часть уздечного набора) из областей от Урала и Волги до Балкан могут быть сейчас датированы в пределах второй четверти II тысячелетия до н. э.

Такая датировка вполне согласуется с другими историко-лингвистическими данными о распаде арийского единства (приблизительно первая половина II тыс. до н. э.). Итак, можно полагать, что арийские племена еще не покидали степной зоны в первой — начале второй четверти II тысячелетия до н. э. и соответственно еще не могли тогда находиться на юге Средней Азии, Иранском плато и в Передней Азии.

Общественное и хозяйственное развитие арийских племен, освоение ими боевой колесницы способствовали интенсивному расселению индоиранских племен за пределы их бывшей «родины». С первыми этапами этого процесса связано, очевидно, проникновение отдельных арийских групп на север Передней Азии, что, однако, не привело к «арианизации» местного населения. Напротив, сами «переднеазиатские арии» ассимилировались в среде автохтонного, прежде всего хурритского, населения (хотя и передали ему ряд своих культурно-хозяйственных навыков, в том числе связанных с коневодством и колесничным делом). Исходя из сказанного, «переднеазиатских» ариев едва ли можно считать предками ариев Индии; не выявлено никаких конкретных свидетельств пребывания индоариев на пути из Передней Азии к Индостану, как, впрочем, и реальных фактов «переднеазиатского» культурного или языкового влияния в древнейших письменных памятниках Индии.

В целом вопрос о происхождении переднеазиатских ариев продолжает оставаться неясным. Можно полагать, что это были отдельные группы племен, которые проникли с севера через Кавказ из степей Восточной Европы. Существует, однако, и другое мнение: арии попали в Переднюю Азию с востока, пройдя через Среднюю Азию и Иран.

Но к какому времени отнести расселение индоиранских племен в Средней Азии и на Иранском плато? — проблема, требующая специального рассмотрения независимо от установле-

ния пути движения ариев в Переднюю Азию. Наряду с приво-
дившимися аргументами, на основании которых арийские пле-
мена должны были обитать в «северной» степной зоне еще в
первых веках II тысячелетия до н. э., к решению этой про-
блемы можно подойти и на основе иных данных.

Области Иранского плато входили в пределы древнего
земледельческого ареала. Примерно с VI тысячелетия до н. э.
он включал юг Средней Азии (памятники типа Джейтун и затем
Анау-Намазга). Но на остальной части Средней Азии и далее к
северу на протяжении нескольких тысячелетий были распро-
странены культуры охотников, рыболовов и собирателей (еще в
IV—III тысячелетиях до н. э. такие культуры простирались до
лесных районов Урала и Зауралья). Понятно, что по уровню
развития носители этих культур никак не могут быть сопостав-
лены с ариями или даже с их более отдаленными индоевропей-
скими предками, которые уже вели земледельческо-скотовод-
ческое хозяйство, были хорошо знакомы с металлургией и т. д.
Между тем в Средней Азии неолитические культуры охотников
и собирателей (типа кельтеминарской в Приаралье) существо-
вали до конца III тысячелетия до н. э., т. е. продвижение ариев
по этим территориям Средней Азии на юг могло происходить
лишь в более позднее время.

В самом же земледельческом ареале — крайний юг Средней
Азии, Иранское плато, северо-запад Индостана — указанный
период (III — начало II тысячелетия до н. э.) отмечен дальней-
шим развитием местных оседло-земледельческих культур,
перераставших в протогородские и городские цивилизации.
Процесс охватил не только длину Инда (Хараппская цивилиза-
ция), Иранское плато (Мундигак, Шахри-Сохта, тепе Яхья и
др.), но и районы на севере земледельческого ареала — тепе
Гиссар, памятники Горгана в Юго-Восточном Прикаспии, посе-
ления типа Анау-Намазга на юге Туркмении. Для указанных
культур характерны, в частности, следующие черты: 1) разви-
тое земледельческое хозяйство, основанное на искусственном
орошении; 2) широкая торговля, связывавшая многие центры
этого ареала; 3) многоотраслевое ремесло, включая гончарное
производство, массовое изготовление посуды на гончарном кру-
ге; 4) обширные поселения и крупные центры городского типа,
административно-хозяйственные, «дворцовые» и «храмовые»
комплексы; 5) появление письменности. Уже по этим крите-
риям памятники земледельческой зоны не могли принадлежать
арийским племенам, представлявшим в то время совершенно
иной хозяйственно-культурный тип. С другой стороны, общие
исторические судьбы, значительная культурная близость
отдельных районов земледельческого ареала, которая может
указывать и на этноязыковое родство, особенности материаль-
ной и духовной культуры, включая зачатки письма, позволяют
считать данную зону территорией распространения древнего

неарийского населения. (Недавно В. М. Массон выступил с обоснованием взгляда о его принадлежности к эламской и дравидийской языковым группам, учитывая и новые археологические материалы с юга Средней Азии.) Это также дает нам основание для уточнения датировки: в первых веках II тысячелетия до н. э. арии еще не проникали на территории «земледельческого ареала».

Примерно со второй четверти II тысячелетия до н. э. многие древние протогородские и городские центры на Иранском плато, юге Средней Азии, в Индостане приходят в упадок, а часть их или вообще перестает существовать, или сокращает обжитую площадь поселений; некоторые районы приходят в запустение, наблюдается общее обеднение культуры. Казалось бы, можно непосредственно связать эти факторы с появлением на указанных территориях арийских племен. Так полагает и ряд ученых. Однако конкретные основания для такого вывода отсутствуют. Закат данных земледельческих цивилизаций требует другого объяснения: в основе его лежали, очевидно, причины внутреннего характера.

Упадок древних земледельческих центров начался намного раньше возможного появления здесь ариев и проходил постепенно, в течение ряда столетий. Этапы этого процесса прослеживаются на примере поселений различных районов и крупных центров задолго до их полного запустения (например, в Горгане, на Туренг-тепе, по результатам раскопок известного французского археолога Ж. Дейе). Определенную роль в происходившем процессе могли сыграть изменение климата, уничтожение лесов и обезвоживание земель, засоление и истощение почв (и действительно, выявлены данные о влиянии таких факторов на развитие отдельных районов Иранского плато и юга Средней Азии), но в целом упомянутые явления должны объясняться прежде всего совокупностью экономических и социальных причин. В течение нескольких тысячелетий на Иранском плато, так же как в Двуречье и на юго-западе Ирана (Элам), увеличивалось число поселений и росли отдельные крупные центры, складывались благоприятные условия для развития социальной дифференциации, ремесла, обменных связей. Но если в больших речных долинах Двуречья и Элама сложились развитые формы ирригации, то на Иранском плато с определенного этапа природные условия уже не могли при существовавших производительных силах в сельском хозяйстве обеспечить дальнейший социальный прогресс и рост населения в земледельческих центрах и их округах. Это, очевидно, и привело к хозяйственному и социальному кризису. Запустение в прошлом цветущих земледельческих районов сопровождалось освоением новых территорий и появлением земледельческих поселений, сохранявших старые культурные традиции (на юго-востоке Туркмении, юге Узбекистана, севере Афганистана и пр.).

Действительно, по данным археологии прослеживаются значительные передвижения земледельческо-скотоводческого населения: с северо-востока Ирана и юго-запада Средней Азии, из Белуджистана к долине Инда, из долины Инда на восток и юг (до Гуджарата и Декана) и т. д.; участились военные столкновения (следы их выявлены на некоторых поселениях на северо-востоке Ирана, в Белуджистане, долине Инда и др.). Миграции, войны, иные факторы новой политической ситуации нарушили также и традиционные торговые связи, игравшие столь важную роль в жизни «протогородских» центров между Двуречьем и Индом. Но все эти процессы, связанные с внутренним кризисом протогородских и городских цивилизаций, не были следствием появления ариев, хотя, конечно, и могли в какой-то мере способствовать распространению арийских племен на указанных территориях в последующее время (после первой четверти II тысячелетия до н. э.).

Однако имеются ли какие-либо убедительные критерии, позволяющие говорить о конкретных этапах расселения по указанным территориям именно индоиранских племен? Да, такие критерии есть. Но для этого времени речь может идти уже не об «ариях» эпохи индоиранского единства (распавшегося до середины II тысячелетия до н. э.), а о племенах собственно индоиранской и иранской группы, продвижение которых происходило не одновременно и не одинаковыми путями. Письменные источники со всей определенностью свидетельствуют о пребывании индоариев и иранцев в Северной Индии, Средней Азии, на Иранском плато в первой половине I тысячелетия до н. э. К тому времени эти племена и народности прошли сложный путь исторического развития в новых условиях, вступив в тесный контакт с местным населением; проходили многосторонние процессы взаимовлияния; создавался сложный синтез «арийских» и различных местных этнокультурных традиций; индоарийские и иранские племена ассимилировали автохтонное население, заимствуя у него многие достижения хозяйства и материальной культуры. Однако и индоарии и иранцы, как показывают данные ведийской литературы, «Авесты», материалы письменных источников о западных иранцах, и в этот период продолжали оставаться носителями многих черт общего этнокультурного наследия. Стойкое сохранение в течение длительного времени особенностей социальной структуры, семейных и правовых отношений, бытовых традиций, духовной культуры и религии предполагает значительный удельный вес пришлого арийского населения, состоявшего не из отдельных групп вождей и воинов, а из самостоятельно функционировавших племенных коллективов, а также позволяет наметить определенное различие между «арийским» и «автохтонным» населением. Проследить такие различия можно и в эпоху, когда появляются первые свиде-

тельства письменных источников об ариях Индии и Ирана.

Наиболее ранние данные об иранских племенах на западе Ирана относятся к IX—VII вв. до н. э. В отличие от Вед и «Авесты» они содержатся в точно датированных, но не местных, а иноземных источниках, а именно надписях ассирийских и урартских царей, предпринимавших завоевательные походы на территорию Ирана. Эти источники дают хотя и одностороннюю, но сравнительно последовательную «информацию» о ряде областей Ирана в указанный период. В них упоминаются географические названия и многие личные имена иранского происхождения. Ономастические данные играют большую, а часто и определяющую роль при решении вопроса о путях и времени проникновения иранских племен на территорию Ирана; в совокупности же с другими свидетельствами клинописных текстов IX—VII вв. они позволяют судить о распространении и удельном весе ираноязычного населения в различных областях Западного Ирана в ту эпоху, о взаимодействии иранских «иммигрантов» с местным населением, об уровне политического и социального развития иранцев и «автохтонов» и т. д.

Указанный ономастический материал не раз использовался исследователями, но приводил их к далеко не адекватным выводам. Часто полагали, например, что до VII в. ираноязычный элемент был весьма незначителен среди населения Западного Ирана, что иранские имена фиксируются с конца IX в. лишь в его более восточных районах (в Мидии), что число их постепенно увеличивается со второй половины VIII в., к западу же от Мидии и в то время они еще единичны. Согласно этому мнению, в Западном Иране ираноязычное население стало преобладать лишь после создания Мидийской державы; ономастический материал ассирийских текстов соответственно трактовался как непосредственное свидетельство продвижения иранских племен с востока на запад Ирана (Эд. Мейер, Дж. Кэмерон, Х. Нюберг, И. Алиев, Г. А. Меликишвили, И. М. Дьяконов и др.; они полагают, что иранские племена шли в Иран со стороны Средней Азии). Некоторые ученые считали, что иранская ономастика впервые (уже в IX в.) засвидетельствована именно на северо-западе Ирана, но и, по их мнению, неиранские имена преобладали там и в то время, и позже, поскольку немногочисленные группы ираноязычных иммигрантов быстро продвинулись далее на восток и юг Ирана (Г. Хюзинг, Ф. Кениг; согласно их точке зрения, предки западноиранских племен прошли через Кавказ).

В настоящее время, однако, есть все основания утверждать, что в IX—VIII вв. до н. э. ираноязычное население уже было широко распространено на территории Западного Ирана, а в ряде его районов составляло большинство (правда, такие районы чередовались с районами преобладания старого местного населения). Показательно также, что иранские имена надежно

засвидетельствованы и на крайнем северо-западе Ирана уже в IX в., со времени появления первых сведений ассирийских и урартских надписей об этих областях. Таким образом, материалы ассирийских источников не могут указывать на постепенное расселение иранских племен с востока на запад Ирана на протяжении IX — начала VII в. до н. э. Но откуда бы ни продвигались иранские племена, их распространение в Западном Иране началось не позже X—IX вв. до н. э. (соответствующие данные клинописных источников IX—VII вв. до н. э. подробно рассмотрены в работах Э. А. Грантовского; мнение о широком распространении ираноязычного населения в Западном Иране разделяет и И. Алиев, отдающий предпочтение теории о проникновении западных иранцев через Кавказ, а также И. М. Дьяконов, продолжающий считать, что они продвинулись из Средней Азии).

Кроме письменных источников, к решению вопроса о происхождении западноиранских племен привлекаются и археологические материалы. Но и здесь ученые решительно расходятся во мнениях. Одни археологи полагают, что западноиранские племена продвинулись из европейских степей через Кавказ (такое мнение впервые было подробно аргументировано одним из крупнейших специалистов по археологии Ирана Р. Гиршманом, а затем разрабатывалось рядом специалистов по археологии Ирана и Закавказья); другие приходят к выводу, что иранские племена распространялись с востока на запад Ирана. Особую популярность в последнее время приобрело высказывавшееся уже ранее и подробно разработанное в 60-х годах Т. Кайлер Янгом мнение о широком распространении начиная с последних веков II тысячелетия до н. э. в Западном Иране «серой» керамики в результате миграции предков западноиранских племен с северо-востока Ирана. В археологической литературе «серую», или иначе «серо-черную», «черную», керамику, обнаруженную в различных областях Иранского плато и примыкающих районах, часто связывают также с расселением не только западноиранских, но и других иранских и индоарийских племен.

«Серая» керамика, отнесенная к III—II тысячелетиям до н. э., была открыта еще в начале 30-х годов в Северо-Восточном Иране при раскопках на поселениях Горгана (Туранг- и Шахтепе) и у Дамгана (Гиссар). Поскольку в «доисторические» эпохи индоевропейцы еще не обитали в Иране и там была распространена в основном расписная керамика, то смена расписной керамики на северо-востоке страны монохромной «серой» дала повод некоторым исследователям приписывать последнюю индоевропейцам или индоиранцам. Для аргументации такого заключения были привлечены материалы о распространении элементов культуры «серой» керамики в ряде областей, где позже, в историческую эпоху, обитали племена индоиранской

группы. Так, например, в инфильтрации этой керамики в восточные области Иранского плато и на его окраины видят свидетельство продвижения туда из районов Гиссара—Горгана ариев или именно предков индоариев, в частности на северо-запад Пакистана (районы Свата, по материалам второй половины II — начала I тысячелетия до н. э.). Появление «серой» керамики на поселениях Южной Туркмении с конца III тысячелетия до н. э., еще в период преобладания «расписной посуды» (эпоха Намазга IV), некоторые ученые также расценивают как признак продвижения арийских племен из области распространения горгано-гиссарской культуры; на этом основании они полагают, что пришельцы ассимилировали местное население предгорий Копетдага, откуда оно, уже арианизированное, расселялось по югу Средней Азии и северу Афганистана.

На северо-западе Ирана и в соседних районах Передней Азии «серая» керамика в небольшом количестве обнаружена на памятниках первой половины — середины II тысячелетия до н. э., и этот факт был сопоставлен с данными письменных источников об ариях на Ближнем Востоке. С XIV—XIII вв. до н. э. «серая» керамика «массированно» охватывает многие районы Северо-Западного Ирана, что рассматривается как результат распространения там иранских племен с северо-востока Ирана.

Если таким образом совместить упомянутые точки зрения или непосредственно следовать некоторым из них, то окажется, что индоиранские племена «растекались» по Иранскому плато или его северной части, точно по огромному сосуду, узкое горло которого было ограничено Горганом и примыкающими к нему районами.

Но, несмотря на кажущуюся стройность подобных рассуждений, принять их не представляется возможным из-за противоречий как методологического, так и фактического характера. Им не соответствуют сами данные о наиболее раннем «серокерамическом» комплексе на северо-востоке Ирана, обстоятельствах и времени его появления. «Серая» керамика бытовала в этих районах на протяжении всего III тысячелетия до н. э. или даже ранее, судя по современным датировкам и результатам новых обстоятельных раскопок на главном тепе Горгана — Туренг (Ж. Дейе). Углубление дат «серой» керамики Горгана до последних веков IV тысячелетия до н. э., используемое некоторыми археологами как аргумент для «удревнения» ариев или «индоевропейцев» в указанных районах, лишь нагляднее подчеркивает, что появление «серой» керамики никак не может быть связано с индоиранцами. Последние не могли попасть к тому времени в Горган, даже если следовать наиболее ранним из предлагавшихся дат обособления ариев от других индоевропейцев. В конце IV — начале II тысячелетия до н. э. Гиссар и Горган с его огромным числом оседлых поселений

той эпохи дают пример развитой земледельческой культуры с «протогородскими» чертами, тогда как для индоиранских племен в период до распада арийского единства (не ранее начала II тысячелетия до н. э.) характерен, как уже говорилось, совершенно иной хозяйственно-культурный тип. Сделанная на гончарном круге «серая» керамика представляет собой высококачественный образец профессионального ремесла; между тем в конце IV — начале III тысячелетия арии, точнее (для того времени), их предки не могли принести с собой сделанную на круге посуду, так как не изготавливали ее и много позже (ниже мы остановимся на вопросе о том, когда профессионалы-гончары появились у ариев Индии и у тех иранцев, которые оказались в южных странах; но эти традиции, безусловно, не были ни индоиранскими, ни общеиранскими).

Вообще появление «серой» керамики в Гиссаре и Горгане не следует связывать с приходом любого нового этноса. Замена расписной керамики нерасписной «серой» шла постепенно в течение многих веков, без изменения других элементов культуры или при их последовательной эволюции. Новшества в керамике помимо изменения стилей, эстетических вкусов, «моды» и т. п. могли также определяться производственными причинами, новыми возможностями и интересами профессионального ремесла.

Для III—II тысячелетий до н. э. «серая» керамика в большем или меньшем количестве засвидетельствована в различных районах Иранского плато и соседних стран. Население части этих районов в начале их «письменной» истории не принадлежало к индоиранцам. В других районах к тому времени известны племена индоиранской группы, что, однако, не дает оснований устанавливать время и направление их миграции в зависимости от появления «серой» керамики. Так обстоит дело и с упоминавшейся теорией о происхождении западных иранцев, которая по существу является основой всей концепции об арийской принадлежности «серой» керамики.

Указанная теория исходит из того, что в IX в. до н. э., когда ираноязычное население впервые засвидетельствовано письменными источниками на северо-западе Ирана, там употреблялась «серая» керамика, которая имела широкое распространение уже в последней трети II тысячелетия до н. э. Материальная культура этого периода, включая «серую» керамику, связывается с северо-востоком Ирана и соответственно предполагается продвижение оттуда иранцев.

Если даже согласиться с мнением о восточном происхождении «серой» керамики, то это отнюдь не означало бы прихода иранцев с северо-востока Ирана, а лишь свидетельствовало бы о распространении оттуда данной керамической техники и ремесленных традиций. Более того, сходные черты керамического комплекса или других элементов материальной культуры

на северо-западе и северо-востоке Ирана являются слишком общими, чтобы говорить об их прямой генетической связи; ей противоречит и хронологический разрыв между концом культуры Гиссара III и началом «серокерамической» эпохи в Северо-Западном Иране. «Серая» керамика на северо-западе Ирана бытовала еще в первой половине II тысячелетия до н. э., поэтому ее более широкое распространение в последних веках II тысячелетия можно объяснить местным развитием керамического производства на северо-западе Ирана; здесь, как и в ряде других областей, керамика утрачивала роспись под влиянием различных причин, включая интересы профессионального гончарного ремесла (к качественным видам его продукции принадлежала «серая» керамика). Многие черты археологической культуры Северо-Западного Ирана последних веков II — начала I тысячелетия до н. э. (особенности погребального обряда, строительные и архитектурные приемы и т. п., а также и традиции самого керамического производства) отличны от характерных черт культуры Гиссара—Горгана; они имеют местные корни или находят аналогии в соседних западных районах Передней Азии, в Закавказье и т. д. Независимо от истоков «серокерамической» культуры Северо-Западного Ирана ее носители не принадлежали к единой этноязыковой группе. Это непосредственно подтверждается данными клинописных источников начала I тысячелетия до н. э. — времени широкого бытования «серой» керамики; тогда в районах Северо-Западного Ирана еще обитали этнические группы, происходившие от старого местного населения (в том числе лулубеев, кутиев, хурритов и др.).

Уже поэтому и становление «серокерамической» культуры Северо-Западного Ирана не следует связывать с распространением одного этноса, а тем более — иранского. Если бы возникновение данной культурно-керамической общности было результатом прихода иранских племен, они преобладали бы на северо-западе Ирана со времени распространения там «серокерамических» комплексов, т. е. не позже XIV—XIII вв. до н. э. Материалы клинописных текстов не позволяют говорить о широком расселении там ираноязычных племен ранее XI—X вв. до н. э. Сведения о них появляются начиная с IX в. до н. э. в ассирийских и урартских источниках. Но теми же текстами, относящимися к IX—VIII вв. до н. э., для многих районов Западного Ирана засвидетельствованы старые этноязыковые группы. Процесс их замещения иранскими, протекавший в IX—VII вв. до н. э. уже в свете данных письменных источников, не мог начаться в XIV—XIII вв. до н. э.; имеющиеся сведения клинописных текстов XII — начала XI в. до н. э. для некоторых областей на западе Ирана также содержат лишь данные о старых местных языковых группах. Поэтому археологические памятники на северо-западе Ирана последних веков II тысячелетия

до н. э. должны характеризовать прежде всего культуру автохтонного населения.

Исследование содержащихся в письменных источниках историко-географических и ономастических данных позволяет также сделать важные выводы социально-экономического плана, непосредственно относящиеся к рассматриваемой проблеме. Когда в IX в. до н. э. появились сведения ассирийских и урартских надписей о Северо-Западном Иране, в ряде его районов существовали образования государственного типа с «городскими» центрами. Эти ведущие политические единицы и экономические центры (все или почти все в IX в., в большинстве в VIII в. и частично в VII в.) принадлежали именно местному населению. Поскольку такие «города» являлись также главными центрами ремесленного производства, то и тип продукции их профессиональных ремесел, включая гончарное, должен был в основном определяться традициями аборигенного населения. Можно, таким образом, утверждать, что «серая» керамика использовалась в Иране неиндоевропейским населением и до, и после прихода иранцев, перенявших ее у автохтонов вместе со многими другими особенностями материальной культуры.

Имеются, однако, такие показатели материальной культуры, распространение которых более определенно может быть увязано именно с иранскими племенами. Известно, например, об их роли в развитии всадничества и новых методов коневодства, о чем свидетельствует, в частности, и проникновение соответствующей иранской терминологии в местные языки Передней Азии с первых веков I тысячелетия до н. э. Поэтому элементы культуры, относящиеся к конному делу, сбруе, всадничеству, некоторым типам оружия и т. п., могут указывать на иранский этнос или его влияние. Но как раз они не имеют аналогий в горгано-гиссарской культуре.

Продвижение ираноязычных племен в Иран, очевидно, происходило в последней четверти II — начале I тысячелетия до н. э.

На первых этапах своего расселения они занимали отдельные районы и долины или распространялись по некоторым обширным областям, где сложившаяся политическая ситуация давала им возможность обосноваться. Они, вероятно, частично подчиняли местное население и ассимилировали его. Иранские имена, засвидетельствованные в источниках IX—VIII вв. до н. э., в основном происходят из языка населения таких местностей: обычно это имена правителей мелких и мельчайших политических единиц. Безусловно, нельзя говорить о том, что иранцы составляли верхушечный слой населения, что носители иранских имен были вождями военных дружин, подобно кондотьерам, поступавшим на службу к местным правителям и постепенно захватывавшим власть в тех или иных районах Ирана (так характеризуются иранские «иммигранты» в работах Ф. Кенига, Дж. Кэмерона, Х. Нюберга и др.).

Продвижение иранских племен в Иран не носило характера завоевания и не сопровождалось переходом власти на значительных территориях к их представителям. Напротив, уже весьма многочисленное ираноязычное население в IX — начале VII в. до н. э. в основном оказывается в зависимости от политических образований, созданных старым местным населением как на территории Ирана (Манна, Элам, Эллипи и др.), так и соседних стран (Ассирия, Урарту).

Таким образом, не захват политического господства представителями иранских племен приводил к языковой и культурной иранизации на обширных пространствах. Лишь в тех областях, где на значительных территориях иранский этнический элемент становился преобладающим, создавались возглавляемые представителями иранских племен крупные политические образования (как это происходило, например, при возникновении Мидийского царства).

Причины, обусловившие широкое распространение иранского этноязыкового элемента, остаются еще недостаточно выясненными, но на некоторые факторы можно указать и сейчас (тем более что они применимы и к проблеме распространения ариев в Индии). Во-первых, иранизация соответствующих областей происходила при значительно большем, чем обычно предполагается, удельном весе пришлого ираноязычного населения (причем последнее состояло не из отдельных групп вождей или воинов, а именно из переселявшихся племенных групп, включавших различные слои населения). Во-вторых, уже ко времени появления на территории Ирана иранских племен они обладали своими весьма развитыми традициями в культуре, экономике и социально-политической структуре. Наконец, иранизации местного населения в разных частях Ирана могло способствовать само расселение еще очень близких друг другу по языку, культурным и иным традициям иранских племен по обширной территории, различные районы которой характеризовались большой этнической и языковой пестротой. Но вопреки мнению некоторых ученых было бы неверным сводить этногенез западноиранских племен и народов к распространению иранского языка при сохранении собственных прежде местному населению основных этнических черт.

Процессы формирования иранских народностей по характеру и результатам были значительно более сложными. Иранизация ряда территорий, внешне нередко фиксируемая главным образом по распространению иранской речи, сопровождалась коренными изменениями многих других этнических особенностей; это касается также и социальной структуры, политических институтов, религии и т. д. В течение длительного времени, прежде чем осуществился синтез местных и «пришлых» элементов, их носители продолжали во многом следовать своим

традициям, определявшимися их прошлыми историческими судьбами. По имеющимся историческим источникам первых веков I тысячелетия до н. э., еще достаточно ясно можно проследить эти различия между ираноязычным населением и старыми местными этническими группами. Так, именно для последних, судя по данным ассирийских текстов IX—VIII вв., было характерно существование значительных «городских» центров с дворцами и храмами, различными ремесленными производствами, развитыми оседло-земледельческими традициями, включая садоводство и виноградарство и т. п. «Иранцам» же эти черты еще не были свойственны во время их расселения в Западном Иране в начале I тысячелетия до н. э. Данные обстоятельства следует иметь в виду и при рассмотрении вопроса о времени распространения ираноязычных племен в Средней Азии и на востоке Иранского плато.

Сведения об этих территориях в точно датированных источниках появляются с VI в. до н. э., хотя к тому и предшествующему времени могут быть отнесены данные «Авесты»: в эпоху составления ее древних разделов на территории Средней Азии, Афганистана и Восточного Ирана уже обитало ираноязычное население. Однако ответа на вопрос, когда же иранские племена пришли в указанные области, «Авеста» не дает. Поэтому для его решения используются археологические материалы.

Как уже говорилось выше, в III — начале II тысячелетия до н. э. в ряде районов на юге Средней Азии и Иранского плато были распространены оседло-земледельческие культуры протгородского типа. Позднее, в первой половине II тысячелетия до н. э., наряду с упадком ряда старых «городских» центров и запустением некоторых районов происходит освоение земледельцами новых областей Средней Азии — на юго-востоке Туркмении и юге Узбекистана. Среди памятников этого времени особый интерес представляют материалы тщательно исследованного узбекским археологом А. Аскарковым Сапалли-тепа. По археологической периодизации исследуемые памятники относятся к переходному периоду Намазга V—VI и к самой эпохе Намазга VI, охватывающей время до конца II тысячелетия до н. э. Сходные комплексы были недавно открыты в Северном Афганистане советским археологом В. И. Сарианиди (памятники типа Дашлы).

Для населения всех этих районов характерна культурная близость, а также, видимо, и этническое единство. Многие хозяйственно-культурные черты продолжают традиции старых земледельческих центров более западных областей юга Средней Азии и северо-востока Ирана, что проявляется, в частности, в устойчивых навыках ирригационного земледелия, строительной техники, керамического производства, изготовления глиняной посуды на гончарном круге. И вполне обоснованным выглядит предположение о непосредственных связях во II

тысячелетии до н. э. жителей указанных районов с древним земледельческим населением Иранского плато и юга Средней Азии (которое, как отмечалось, не было арийским). Уже хотя бы поэтому трудно согласиться с мнением о том, что памятники Средней Азии типа Намазга VI и близкие им по культуре комплексы Северного Афганистана того времени принадлежат индоиранским племенам.

Создателей этих археологических памятников нельзя считать ариями и в свете данных о развитии хозяйственно-культурных традиций индоарийцев и иранцев, начиная от общеарийского периода до начала ведийской и авестийской эпох. Индоиранцы арийского периода предстают как скотоводы-земледельцы, как пастушеские племена, занимавшиеся подсобным земледелием. Близкий к ним тип хозяйства свойствен иранцам в общеиранскую эпоху и отражен еще в традиции «Авесты», во многих чертах его сохраняли и индоарии к началу ведийской эпохи. Сопоставление данных «Авесты» и «Ригведы» с реконструируемым «индоиранским состоянием» намечают линию развития, на которой нет места многим признакам «протогородской» цивилизации, в том числе традициям дворцового или храмового строительства (ср. комплексы типа Дашлы). Сапалли-тепа и ряд других земледельческих памятников на юге Узбекистана и Туркмении того времени по хозяйственным и иным показателям, очевидно, также не могли принадлежать племенам индоиранского происхождения. Особенно характерен наиболее «массовый» археологический материал — керамический. Посуда той эпохи из поселений типа Намазга VI, Сапалли, Дашлы и др. в основном сделана на гончарном круге. Индоиранские же племена не только не пользовались такой посудой в общеарийскую эпоху (как свидетельствуют сравнительные историко-лингвистические данные), но, очевидно, долго не изготавливали ее и потом.

Из иранских племен гончарную посуду стали со временем употреблять лишь те, которые расселились в земледельческих районах Средней Азии и Иранского плато, а продолжавшие жить в северных степных районах еще и в I тысячелетии до н. э. в основном применяли (и продолжали изготавливать) лепную посуду (либо пользовались также импортной гончарной, как, например, богатые скифы дорогими греческими вазами). Еще более показательны имеющиеся данные индийских письменных источников: гончары и гончарный круг упоминаются позже гимнов «Ригведы», в текстах поздневедийского времени. Но еще в то время сделанная на круге посуда, хотя и употреблялась в обыденных целях, считалась чуждой по происхождению, неуютной богам, в ритуальных целях должна была применяться сделанная «от руки» посуда; в отличие от изготовленной на круге она считалась «отеческой», использовавшейся предками. Известный немецкий индолог В. Рау, специально исследо-

вавший данные ведийских текстов о гончарном производстве, приходит к выводу, что арии впервые узнали гончарный круг от оседлого местного населения лишь после своего прихода в Индию.

Таким образом, по целому ряду особенностей оседло-земледельческие культуры юга Средней Азии и соседних областей Иранского плато между второй четвертью — концом II тысячелетия до н. э. (эпоха «Намазга» VI) не соответствуют хозяйственному, социальному и культурному типу, который реконструируется для индоиранских племен того времени.

Следующей «археологической» эпохой в истории Средней Азии и примыкающих к ней на юге областей (около X—VII вв. до н. э.) была «эпоха варварской оккупации». Принимая такое название, исследователи полагали, что ее памятники связаны с новыми, «варварскими», племенами на данной территории. Однако в последнее время некоторые ученые выступают против подобного определения, подчеркивая преемственность отдельных черт материальной культуры памятников данной эпохи с предшествующим периодом. Но такая преемственность вполне могла сохраняться и при смене этноса (как это имело место, например, и в Западном Иране при распространении там ираноязычного населения). Зато гораздо показательнее данные, характеризующие явный разрыв с традициями предшествующих культур типа Анау—Намазга. На памятниках «эпохи варварской оккупации», в частности, широко распространена новая, лепная, керамика. Особенно характерны не только и не столько сами различия во внешнем облике, оформлении и ornamentации посуды, сколько отражение в гончарном производстве важных экономических и социальных явлений. Они не были свойственны прежнему местному земледельческому населению: вплоть до конца II тысячелетия до н. э. (и уже много столетий ранее) на местных поселениях широко бытовала изготовленная на круге профессиональными гончарами керамика, что свидетельствует также о весьма развитом разделении труда и обмене. Напротив, у индоиранских племен употреблялась лепная посуда, а состав отделившихся от сельского хозяйства ремесел был ограничен преимущественно металлургией, плотницким или колесничным делом. Так, в «Ригведе» говорится о «плотнике», «тачающем колесницу», но о гончарах в индоарийском обществе того времени данные отсутствуют. И это не случайно дошедшие, а закономерные факты, которые отвечают характеру и составу «арийских» ремесел, что вполне соответствует археологическим материалам о ремесленном производстве у «степных» племен.

Судя по сведениям письменных источников, на территориях, где известны памятники «эпохи варварской оккупации», в то время уже должно было распространиться ираноязычное население. Ему, следовательно, принадлежала и лепная керамика

этих памятников. Данный факт также заставляет полагать, что иранцы в этих районах впервые стали преобладать в «эпоху варварской оккупации»; на протяжении же предшествующей эпохи (Намазга VI) земледельческие поселения продолжали занимать аборигенные группы, в основном в тот период еще сохранявшие свою этническую самобытность. Лишь затем, на ранней стадии «эпохи варварской оккупации» (примерно к началу I тысячелетия до н. э.), в ряде районов завершилась ассимиляция местного населения с ираноязычным и создание нового этнокультурного типа, чему, естественно, должно было предшествовать время проникновения туда пришлых иранских племенных групп.

Имеющиеся археологические материалы позволяют проследить отдельные этапы этого процесса. На северной периферии земледельческого ареала, в его пределах и на самих поселениях эпохи Намазга VI встречается степная керамика. Ее наличие, очевидно, свидетельствует о появлении нового населения. Более того, в тех же районах открыты принадлежавшие самим степнякам погребения и стоянки с лепной керамикой. Учитывая тот факт, что иранские племена, оказавшись в области распространения древних культур Востока, быстро усваивали многие особенности местной материальной культуры, вряд ли можно ожидать более обстоятельных археологических доказательств проникновения нового этноса. Продвижение, документируемое этими археологическими материалами, следует отнести примерно к последней четверти II тысячелетия (или, шире, к последним векам II — началу I тысячелетия до н. э.).

К последним векам II тысячелетия до н. э. относятся и могильники пастушеских племен на юго-востоке Средней Азии, открытые в южных районах Таджикской ССР (работы Б. А. Литвинского, А. М. Мандельштама). Эти племена уже испытали определенное культурное воздействие земледельческого населения или находились с ним в торговых и других контактах. Обнаруживается сходство культуры пастушеских племен Средней Азии с близкими им по времени культурами, открытыми на северо-западе Пакистана. Некоторые ученые полагают, что в этих общих чертах отражены особенности идеологии, погребальных обрядов и других обычаев, свойственных ведийским ариям. Оснований для такой конкретной этнической атрибуции пока недостаточно, но более общие историко-лингвистические данные допускают возможность того, что упомянутые могильники оставлены предками ведийских или иных арийских групп.

В любом случае документируемое археологическими свидетельствами из разных районов Средней Азии продвижение «степных» племен с севера на юг в пределах второй половины II — начала I тысячелетия до н. э. отражает, очевидно, постепенное распространение различных индоиранских групп

(включая предков тех иранцев, которые в первой половине I тысячелетия до н. э. обитали в восточных областях Иранского плато и на юге Средней Азии). Сказанному соответствуют данные также о времени расселения индоариев на севере Индостана и об их хозяйственно-культурном типе в тот период. Рассмотрим эти данные более подробно.

Несмотря на длительное изучение индологами различных аспектов «арийской проблемы» и последние открытия индийских и пакистанских археологов, имевшие большое значение для понимания историко-культурных процессов, которые происходили на севере Индостана между III—I тысячелетиями до н. э., многие принципиально важные вопросы этнической истории древней Индии той эпохи продолжают оставаться нерешенными, нуждаются в дальнейшей разработке. В распоряжении индологов имеется большое число письменных памятников (начиная с «Ригведы»), позволяющих представить основные черты материальной и духовной культуры индоариев в период их распространения по территории Северной Индии, но точное соотнесение этих свидетельств с материалами археологии во многом еще проблематично.

До открытия городов Хараппской культуры в долине Инда многие ученые утверждали, что именно арии впервые принесли в Индию высокую культуру и цивилизацию; доарийский период в истории Индии трактовался ими как весьма примитивный. Однако систематическое изучение Хараппской культуры после сенсационных раскопок индийских археологов Р. Сахни и Р. Банерджи наглядно подтвердило древность и оригинальность культуры Индостана. Последующие археологические открытия показали, что типично хараппские памятники были распространены и далеко за пределами самой долины Инда на огромной территории от районов Белуджистана на берегах Аравийского моря до верховий Ганга и от Кашмира и северо-восточных окраин Афганистана до Гуджарата. Хараппская цивилизация процветала задолго до возможного появления на этих территориях ариев. И хотя вплоть до настоящего времени некоторые индийские ученые продолжают рассматривать Индию как прародину индоариев, точка зрения об арийской основе Хараппской цивилизации принята быть не может.

Она противоречит всем имеющимся данным истории, археологии, лингвистики о Хараппской культуре и культуре индоарийских племен в ранний период их расселения по территории Северного Индостана. Это были принципиально разные типы древних социокультурных организмов: Хараппа являлась городской цивилизацией, сходной с древними цивилизациями Ближнего и Среднего Востока III—II тысячелетий до н. э.; общество же индоариев в период их распространения в Индии находилось на более низкой ступени развития, представляло собой иной хозяйственно-культурный тип и было во многом анало-

гично социальному строю иранских племен эпохи «Авесты».

В настоящее время достаточно определенно можно говорить о принадлежности населения Хараппской культуры к дравидам («протодравиды»). К этому вопросу на основании изучения этнолингвистической карты древней Индии и языковых данных более позднего времени пришли многие известные лингвисты (Т. Барроу, М. Эмено, В. С. Воробьев-Десятовский и др.). В последнее время все большее число сторонников привлекает и точка зрения о близости протодравидского языка с эламским (И. М. Дьяконов, Д. В. Мак-Алпин и др.), что не только подтверждает заключение о дравидоязычности древнего населения долины Инда, а также соседних районов Иранского плато, но и является дополнительным аргументом в пользу мнения о связи Хараппы с древними цивилизациями Среднего Востока. Даже в настоящее время дравидоязычная народность брагуи все еще обитает в районах западнее долины Инда (Пакистан, Афганистан, восток Ирана). По мнению некоторых исследователей, области к западу и северо-западу от долины Инда являлись прародиной и других дравидийских народов.

На основе глоттохронологических расчетов дравидологи относят распад протодравидийской общности к IV тысячелетию до н. э., когда началось распространение племен этой группы к югу и юго-востоку. Отделение предков брагуи условно датируется рубежом IV и III тысячелетий до н. э. или даже ранее; затем от общего ствола отделялись и предки других современных дравидийских народов. Если следовать данной схеме, то в долине Инда группы протодравидов уже должны были находиться в середине III тысячелетия до н. э. (это совпадает с общепринятой датировкой предхараппских и раннехараппских культур данного региона). Двигаясь далее на юг, дравиды появились в Центральной Индии около середины, а в Декане — в конце II тысячелетия до н. э. (такое заключение увязывается с современными данными о позднехараппских культурах указанных районов). Кроме того, в результате изучения хараппских «надписей» с применением счетно-вычислительной техники советские (Ю. В. Кнорозов и др.), финские (А. Парпола и др.) и индийские (И. Махадеван) ученые независимо друг от друга пришли к выводу, что языком этих «текстов» был протодравидийский.

Заключение о неарийской основе Хараппской цивилизации не дает, однако, ответа на вопрос — когда и какими путями шло движение арийских племен в Индию. Наряду с памятниками эпохи расцвета хараппских центров раскопки выявили поздне- и послехараппские культуры, отличные в ряде случаев от типично хараппской. Это дало повод ученым соотносить их с индоариями. Особую известность получила теория крупного английского археолога М. Уилера, считавшего, что Хараппская цивилизация пала под мощным натиском ведийских племен.

Свое мнение он обосновывал находкой нескольких групп скелетов в Мохенджо-Даро (раскопки Э. Маккея) и на данных «Ригведы» о столкновениях индоариев с местным населением. С ариями связывали также различные памятники послехараппского времени: культуры Джхукар, Джхангар, «могильника Н» в долине Инда (Р. Гейне-Гельдерн, С. Пиготт, С. К. Дикшит и др.), культуру Банас в Раджастанхана (Д. П. Агравал) и даже энеолитические культуры Центральной Индии и Северного Декана (Х. Д. Санкалия). Однако подобные отождествления приняты быть не могут. Они основаны на частных или случайных аналогиях отдельных элементов материальной культуры (формы керамики, металлоизделий и пр.) из Индии II тысячелетия до н. э. и более западных регионов — Ирана, Передней Азии, Трои и т. д. Но, главное, подобные гипотезы противоречат имеющимся материалам ведийских источников о раннем этапе пребывания индоариев в Индии, данным исторической лингвистики и всему комплексу археологических свидетельств.

Поздне- и послехараппские культуры долины Инда, Раджастанхана и Центральной Индии нельзя соотнести с ведийскими племенами в свете как хронологических данных, так и географического размещения. Карбонный анализ датирует поздние слои в хараппских городах долины Инда и позднехараппские культуры этого региона XVIII—XVI вв. до н. э., культуру Банас в Раджастанхана 2000—1200 гг. до н. э. и центрально-индийский энеолит — 1700—1100 гг. до н. э. «Ригведа» же, как полагает большинство исследователей, была создана на рубеже II и I тысячелетий до н. э. (XII—X вв. до н. э.).

Иным был и географический ареал сложения ведийских гимнов. Еще в 20—30-х годах индологи на основе данных «Ригведы» очертили возможную область распространения ариев эпохи оформления гимнов в единое собрание — Северо-Восточный Пенджаб. В пользу точки зрения о соотношении «Ригведы» с Пенджабом говорят гидронимы и топонимы, встречающиеся в ее тексте. Пенджаб являлся центром «ригведийской географии». Главной рекой считалась Сарасвати, создатели «Ригведы» знали об Инде и реках Пенджаба. Показательно, что названия рек Ганг и Ямуна встречаются крайне редко (Ямуна упоминается три раза, Ганг — всего один раз, и то в поздней, X мандале; индоариям эпохи «Ригведы» хорошо были известны Гималаи; о горах Виндхья они еще не знали).

Отпал и один из основных аргументов сторонников точки зрения о разгроме ариями хараппских центров долины Инда: американский ученый Г. Ф. Дейлс, детально изучив стратиграфию поселения в Мохенджо-Даро, пришел к выводу, что скелеты, о которых писали Э. Маккей и М. Уилер, принадлежат к разным слоям и соответственно к разным периодам в жизни города, а не только к верхнему слою, как считали раньше, и таким образом не связаны с «заключительным аккордом» в

истории Мохенджо-Даро. Необоснованным выглядит сейчас и мнение М. Уилера, считавшего индоариев создателями «культуры могильника Н» в Хараппе: известный индийский археолог Х. Д. Санкалия недавно убедительно показал, что население, связанное с «культурой могильника Н», в этническом и культурном отношении незначительно отличалось от хараппцев.

Таким образом, ни одну из известных послехараппских культур бассейна Инда, Западной и Центральной Индии неправомерно увязывать с индоариями, по крайней мере с индоарийскими племенами, создавшими «Ригведу».

Вместе с тем археологические материалы свидетельствуют об упадке, который со временем стала переживать Хараппская цивилизация (сходные процессы захватили, как говорилось, также городские и протогородские культуры Ирана и юга Средней Азии и, видимо, имели во многом аналогичные причины). Упадок особенно был замечен в главных центрах долины Инда. В Мохенджо-Даро на развалинах общественных зданий вырастают крохотные жилища, как бы вторгаясь на главные улицы; ослабевает муниципальный надзор. В Хараппе в этот поздний период многие строения приходят в негодность, а затем забрасываются; нарушается внутренняя и внешняя торговля. Постепенная трансформация Хараппской культуры захватила не только долину Инда, но и другие районы. Клонится к упадку и такой крупный центр, как Лотхал — на западном побережье Индии; начиная с XVIII—XVII вв. до н. э. нарушаются его связи с главными городами долины Инда.

Исследователи ссылаются на различные причины заката Хараппской цивилизации: изменение климата, наводнения, высыхание рек, тектонические толчки, истощение экономических ресурсов долины Инда. Такие гипотезы, возможно, справедливы для объяснения причин упадка отдельных городских центров, но они не дают ответа на вопрос, почему в определенный период Хараппская цивилизация в целом переживала кризис. Очевидно, в основе лежали более общие причины внутреннего характера, связанные с социально-экономической структурой хараппского общества.

Одним из результатов кризиса Хараппской цивилизации явилось то, что население старых хараппских центров и давно обжитых районов стало широко осваивать новые территории. Выходцы из индских городов двигаются на юг и восток и создают там новые поселения (сходный процесс происходил на востоке Ирана и юге Средней Азии в период упадка там протогородских цивилизаций).

Вывод о коренных — внутренних — причинах падения главных хараппских центров ни в коей мере не исключает, однако, и значительную роль внешнего фактора — вторжения иноземных племен, которые в ряде поселений довершили упадок

хараппских городов. Это проявлялось, например, в укреплении оборонительной системы, в создании специальных построек для отражения нападения врага и т. д. Судя по раскопкам в Мохенджо-Даро, последний этап в жизни города был отмечен весьма странным на первый взгляд усилением контактов с культурами Белуджистана. Вряд ли в это трудное для города время могла значительно оживиться торговля с соседними областями; скорее всего «белуджистанское влияние» надо объяснять проникновением племен из Белуджистана в долину Инда в период ослабления хараппских центров. Именно с племенами Белуджистана, но не с ариями следует, очевидно, связывать и послехараппские культуры Джхукар и Джхангар.

Какую же археологическую культуру Северного Индостана послехараппской эпохи можно соотнести с индоариями? Для ответа на этот вопрос следует исходить прежде всего из данных ведийских источников, которые позволяют восстановить характерные черты материальной и духовной культуры индоарийских племен, обитавших в эпоху сложения гимнов «Ригведы» в районах Пенджаба и примыкающих территориях. Исходя из двух необходимых условий, которые следует предъявлять к археологической культуре, сопоставляемой с индоиранскими племенами, — хронологических рамок и географического ареала, известный индийский археолог Б. Б. Лал высказал идею о связи ведийских племен с «культурой серой расписной керамики». Данная точка зрения и сейчас представляется наиболее приемлемой. «Культура серой расписной керамики», названная так по одному из видов посуды ее керамического комплекса, обнаружена в Восточном Пенджабе, Хариане, в верховьях Ганга и Джамны, в ряде районов Ганго-Джамнского бассейна, в Раджастанхана. До недавнего времени нижняя граница этой культуры, по данным карбонного анализа, датировалась рубежом II—I тысячелетий до н. э., но большинство раскопанных поселений относится к 800—500 гг. до н. э. В последние годы в Пенджабе, Хариане, Кашмире и Джамму выявлен более ранний этап «культуры серой расписной керамики», предшествующий X в. до н. э. (раскопки Дж. П. Джоши), что дает возможность выделить две ее стадии: первую — ранее X в. до н. э. (в более северных районах) и вторую (условно) — около 1000—500 гг. до н. э., охватывающую в основном поселения к югу от Пенджаба.

В совокупности археологические материалы, связанные с «культурой серой расписной керамики», могут быть соотнесены с ранними письменными свидетельствами об индоариях: если первая стадия, памятники которой относятся преимущественно к Восточному Пенджабу и Хариане, может быть условно сопоставлена с эпохой «Ригведы», то вторая по времени и по ареалу распространения — с данными ведийских сочинений послеригведийского периода (поздними Самхитами, Брахманами, Ара-

ньяками и Упанишадами, датируемыми первой половиной — серединой I тысячелетия до н. э.).

Судя по материалам «Ригведы», индоарии уже в тот период вступили в тесное взаимодействие с местным доарийским населением. В гимнах упоминается об их столкновениях с племенами, которые произносят «оскверняющие» слова, не почитают истинных (т. е. арийских) богов, следуют странным обычаям и ритуалам. Данные лингвистики позволяют проследить процесс взаимодействия индоариев с доарийскими этносами — протомундами и протодравидами (труды Т. Барроу, М. Эмено, Ф. Кейпера, М. Майрхофера, Я. Гонды). В «Ригведе» встречается несколько слов с явно мундской (и шире — аустроазиатской) этимологией; они относятся к названиям растений и животных, сфере духовной и материальной культуры. Так, согласно Я. Гонде, вполне возможна протомундская этимология встречающегося в «Ригведе» слова «балбаджа». Это название особой травы, которая употреблялась в религиозных церемониях (о ней сообщается также в «Атхарваведе», «Яджурведе» и более поздних текстах). Ритуалы играли в жизни ригведийских племен столь важную роль, что нет ничего удивительного в заимствовании индоариями некоторых местных растений (и их названий), якобы дарующих «магическую силу». Особо следует упомянуть о слове «лангалам» — плуг (оно, по мнению известных лингвистов, мундского происхождения). Это слово упоминается уже в «Ригведе», а затем часто встречается в более поздних ведийских текстах, начиная с «Атхарваведы». Заимствование индоариями этого важного хозяйственного термина хорошо объяснимо с общих историко-культурных позиций: ведийские племена вступили в контакты с протомундами (их основным занятием было земледелие) в период, когда начинался переход индоариев к освоению речных долин. Археологически с протомундами связывается культура «медных кладов и желтой керамики», распространенная в долине Ганга. На ряде поселений слои этой культуры залегают под слоями «культуры серой расписной керамики».

Остается, однако, не совсем ясным первоначальный ареал ранних контактов ригведийских племен с протомундами: гимны «Ригведы» были оформлены, как уже говорилось, в Восточном Пенджабе, где пока не обнаружено поселений «культуры медных кладов и желтой керамики», но следует иметь в виду, что в «Ригведе» упоминаются Джамна и Ганг (кстати, само слово «Ганга», по мнению ряда исследователей, аустроазиатского происхождения). Кроме того, новые археологические исследования в Свате показали, что в этом районе во II тысячелетии до н. э. появляется желтая керамика, сходная с керамикой «культуры медных кладов», поселения которой обнаружены в верховьях Ганга. Создатели этой энеолитической культуры достигали, хотя и эпизодически, областей Пенджаба и даже бо-

лее отдаленных районов (движение протомундов из восточных областей к западу и северу, к верховьям Ганга и Джамны, засвидетельствовано раскопками поселений «культуры медных кладов и желтой керамики»). Можно, таким образом, предположить, что заимствование ригведийскими племенами мундских слов произошло в первый период контактов индоариев с протомундами — в верховьях Ганга и Джамны или даже в юго-восточных районах Пенджаба. Следует особо упомянуть и о мнении крупнейшего знатока мундских языков Ф. Б. Я. Кёйпера: ко времени прихода ариев протомундская языковая область распространялась вплоть до долины Инда. Свидетельством ранних контактов индоариев с племенами мундской группы может служить имя Шамбары — главного соперника Индры, по «Ригведе». Полагают, что это «мундское имя» (М. Майрхофер, Т. Барроу, Ф. Б. Я. Кёйпер).

Как и в эпоху «Ригведы», незначительное влияние мундского субстрата прослеживается и в период поздних Самхит и Брахман. Несколько слов мундского происхождения встречается в «Атхарваведе». Они относятся к бытовой лексике и названиям растений: «удумбара», которое употреблялось в религиозных церемониях (упоминаются также амулеты из удумбары); «баджа», якобы изгонявшее злых духов. Не случайно, что в «Атхарваведе» — своего рода «книге заговоров и заклинаний», тесно связанной с народными магическими обрядами, встречаются отражающие мундский субстрат слова и термины именно обрядового характера.

«Атхарваведа» и особенно Брахманы и Упанишады по времени значительно моложе «Ригведы» и оформлялись в более восточных районах Индии. Вероятно, протомундские слова были включены в эти ведийские тексты в результате контактов ведийских племен с мундами (протомундами) в период расселения индоариев по долине Ганга и освоения ими восточных областей (скорее всего, на последнем этапе «культуры серой расписной керамики», т. е. до VI—V вв. до н. э.). По мнению известного специалиста по языкам Индостана Г. Грирсона, в древности зона обитания мундских племен была значительно шире — они жили в пригималайских областях, в Ганго-Джамнской долине и в Центральной Индии. Этот вывод хорошо увязывается с данными археологии о возможном ареале контактов индоариев с протомундами не только в ведийский период, но и в последующую эпоху. Бóльшая часть мундских заимствований представлена в санскритских текстах конца I тысячелетия до н. э. (т. е. уже в период распространения «культуры северной черной лощеной керамики») не только в Восточной, но и в Центральной Индии. Показателен характер этих заимствований: как и в более раннее время, санскрит обогащался обычно за счет отдельных хозяйственных и бытовых терминов, названий местных растений и животных (антилопа, крыса, бамбук, хлопок, бетель и

т. д.). Эти лингвистические данные, говорящие о возросшем влиянии мундского субстрата на санскрит во второй половине I тысячелетия до н. э., хорошо согласуются с материалами санскритских сочинений, свидетельствующими об отношениях индоариев с местными племенами Восточной Индии (прежде всего данные литературы Сутр, Шастр, эпоса).

Более весомым было воздействие дравидийского субстрата на арийские языки Индии. Исследователям еще предстоит выделить различные зоны, определить степень этого влияния в разные периоды. В настоящее время подвергается справедливой критике существовавшая у дравидологов тенденция преувеличивать степень воздействия дравидийских языков на санскрит: многие слова, некогда считавшиеся безусловно заимствованными санскритом из дравидийского, получают иную этимологию, основанную на сравнительных индоевропейских материалах.

Тем не менее уже в «Ригведе» встречается несколько слов, которые можно считать дравидийскими: «улукхала» — ступка, «кунда» — горшок, «майура» — павлин и др. Малое число дравидийских заимствований в «Ригведе» логично было бы объяснить особым характером этого священного текста, авторы которого строго оберегали его неприкосновенность, а также отражением в гимнах так называемого доиндийского этапа в истории ариев. Хотя теперь благодаря новым раскопкам индийских археологов установлена непосредственная связь «культуры серой расписной керамики», условно соотносимой с индоариями, с более ранними по времени хараппскими поселениями в Восточном Пенджабе и Хариане (раскопки Дж. П. Джоши), взаимодействие индоариев с дравидоязычным населением в этот период было, по-видимому, непродолжительным, а первые контакты не вели к активной ассимиляции. Показательно, что очень немного дравидийских слов было «приобретено» и в эпоху поздних Самхит и Брахман.

Подавляющее большинство дравидийских заимствований появляется в санскрите на ранней стадии классического периода и впервые зафиксировано в трудах Панини (V—IV вв. до н. э.), Патанджали (II в. до н. э.), в эпосе, в литературе Сутр. Палийские тексты свидетельствуют, что процесс заимствования индоариями дравидийских слов протекал весьма интенсивно в период кодификации сочинений на пали (IV—II вв. до н. э.). Однако в позднесанскритской литературе число дравидийских инноваций уже незначительно. Т. Барроу справедливо отмечал, что период активного заимствования из дравидийских языков закончился к началу нашей эры. Значит, именно во второй половине I тысячелетия до н. э. индоарийско-дравидийские контакты были наиболее тесными. Археологически это сопоставимо с эпохой «культуры северной черной лощеной керамики», распространенной не только в долине Ганга, но и в Восточной,

Западной и Центральной Индии.

Ознакомление с основным дравидийским пластом в санскрите показывает, что индоарии, как и в более ранний период, заимствовали у дравидоязычного населения прежде всего слова, связанные с малознакомой им флорой и фауной вновь осваиваемых территорий, а также термины хозяйственного и бытового характера. Я. Гонда отметил, что названия некоторых рек и гор, встречающиеся в ведийских и даже более поздних текстах, хотя и выступают в санскритизированной форме, по происхождению являются дравидийскими и аустроазиатскими. Естественно, взаимоотношения индоариев с дравидами, впрочем, как и с мундами, не сводились к лексическому обогащению санскрита, а выражались в заимствовании у местных племен некоторых элементов их материальной и духовной культуры.

Таким образом, лингвистические материалы дают возможность очертить и временные рамки влияния местных субстратов на санскрит — процесса, который прошел в своем развитии несколько этапов. В истории индоарийско-дравидийских и индоарийско-мундских контактов следует выделять ранневедийский и поздневедийский периоды, а также эпоху, хронологическими границами которой были конец поздневедийского этапа и время сложения классического санскрита. Наибольшее влияние местных традиций (по данным лингвистики) хронологически падает на вторую половину I тысячелетия до н. э.; предшествующий же и последующий периоды отмечены значительно менее интенсивным характером такого воздействия. Это может быть в полной мере объяснено после того, как будет более объемно выявлен механизм взаимоотношений индоарийской и доарийских культур Северной Индии и детально проанализирован весь фонд неарийских элементов. Однако и сейчас можно высказать некоторые общие соображения.

Прежде всего следует еще раз подчеркнуть особый характер «Ригведы» как текста священного, культового, передававшегося в строго фиксированных рамках и тем самым почти не подверженного свободным интерполяциям и внешним включениям. Эта специфика древнейшей из Самхит была, хотя, возможно, и не в столь явно выраженной форме, присуща всей ведийской литературе (исключение, пожалуй, составляет лишь «Атхарваведа» — «веда заклинаний», которая в отличие от остальных трех Самхит, связанных с ритуалом сомы, ориентирована на домашние ритуалы и затрагивает различные стороны повседневной жизни древних индийцев). Для раннего периода ведийские тексты — единственные письменные источники, которые имеются в распоряжении ученых. Возможно, их функциональная специфика заслонила от нас подлинный характер контактов «пришлых» и «местных» этнокультурных структур. Иное дело эпос, литература Сутр (преимущественно Грихья-сутры), грамматические и научные трактаты (прежде всего по

медицине), а также палийские буддийские сочинения. Несмотря на особенности каждого из этих жанров, им присущ значительно более «открытый» характер по сравнению с ведийскими текстами, они не столь строго ортодоксальны и охватывают широкий спектр проявлений человеческой деятельности. Буддийская литература по своей направленности была более народной, чем ведийские и брахманские сборники, отличалась и их аудитория. Подобным образом следует, видимо, объяснять почти полное отсутствие субстратных влияний в дошедших текстах на древнеиранских языках — памятники которых, впрочем, и во много раз меньше по объему и лексическому материалу, чем ведийская литература, — в священной книге иранцев «Авесте» и в ахеменидских древнеперсидских надписях, во многом также следующих определенной религиозно-идеологической и традиционной языковой норме. В древнеперсидском известны, например, лишь единичные лексические заимствования: «дипи» — надпись, текст (из эламского) и «машка» — мех для переправы по воде, кожаная лодка (из семитских языков). Между тем персы уже долгое время находились в контактах со старым местным иранским и переднеазиатским населением, испытали большое влияние древней эламской культуры и значительное время были в политической зависимости от Элама. Если бы до нас дошли древние западноиранские священные гимны и эпические песни (об их существовании свидетельствуют и данные античных источников), они, безусловно, были бы во многом сходны с авестийскими и ведийскими гимнами, а также, очевидно, не упоминали бы таких слов, как «дипи» (последнее, кстати, проникло через иранское посредство из ахеменидской эпохи и в индийские языки, где употреблялось в формах «дипи», «липи»).

Объяснение неравномерности процесса индоарийских и местных языковых и — шире — этнокультурных взаимоотношений едва ли, однако, можно сводить лишь к специфике дошедших до нас памятников древнеиндийской литературы. Думается, что, учитывая это действительно важное обстоятельство, следует обратиться и к конкретной исторической ситуации, для которой характерны довольно сложные контакты индоариев и неарийских племен и народов, контакты, протекавшие в разные хронологические эпохи и на различных территориях, где роль местных субстратов не могла быть одинаковой, а также на разных этапах социально-политического и культурного развития самого индоарийского населения.

В период появления ариев в Индии и в ранний период их расселения по стране встречи ригведийских племен с местными жителями были отмечены взаимной отчужденностью и враждебностью. «Барьер недоверия» способствовал сохранению изоляции, а если устанавливались контакты, то они сводились преимущественно к сфере военной и хозяйственной деятельно-

сти. Такое положение сохранялось, очевидно, в течение довольно долгого времени, когда арии, продвигаясь в глубь страны, осваивали новые территории, переходя постепенно и к иному укладу жизни. Со временем менялась социальная и экономическая структура ведийского общества (особенно если учесть, что индоарии встретили местные племена и народы с различной общественной структурой); значительные сдвиги наметились и в индоарийской культуре, налаживались более регулярные контакты с местным населением.

В этот период индоарии заимствовали многие местные верования и культы. Создавалась общеиндийская (пока только в рамках Северной Индии) культурная общность. В долине Ганга возникают первые государственные образования, закрепляется сословно-кастовая система, на основе ведизма складывается брахманизм-индуизм, вобравший верования различных автохтонных этнических групп. Однако даже в этот период наиболее тесных контактов индоариев и местных племен последние продолжают сохранять свою этнокультурную специфику. Но в целом взаимодействие культур, проходившее также и в условиях билингвизма, было весьма ощутимым при повседневных контактах широких слоев населения, хотя этот процесс и не получил адекватного отражения в дошедших до нас текстах.

Само местное доарийское население Индостана составляли не только дравидийские и мундские племена. Можно, например, упомянуть и о представителях тибето-бирманской языковой группы, хотя явных следов влияния этих диалектов на индоарийский пока не обнаружено. Исследования лингвистов и антропологов указывают на существование древних связей тибето-бирманских народов, но вопрос о времени их появления в Индии чрезвычайно сложен и еще не получил однозначного решения. Однако, по мнению ряда ученых, к этой группе принадлежали и некоторые племена, упоминаемые уже в Ведах, в том числе обитавшие преимущественно в предгималайских районах Восточной Индии.

Следует также подчеркнуть, что взаимодействие местных доарийских культур с индоариями было процессом взаимного обогащения, обмена культурными ценностями, способствовало подъему материальной культуры различных этнических компонентов намечавшегося синтеза. На этот процесс указывают материалы археологии, но особенно ясно он прослеживается по данным лингвистики. Судя по лексике дравидийских языков, уже весьма рано (в ведийскую эпоху и в первый этап послеведийского периода) в дравидийские языки проникают индоарийские слова, отражающие влияние индоариев на дравидоязычный этнос (термины, связанные с технологическими навыками, в том числе для обозначения колесного транспорта, металлических орудий и т. д.).

Однако, несмотря на заметное влияние различных субстра-

тов, при оценке этнической и культурной истории Северной Индии в I тысячелетии до н. э. прежде всего следует исходить из развития традиций самого индоарийского населения. И здесь материалы ведийской литературы и археологии («культура серой расписной керамики») приобретают особое значение. По материалам ведийской литературы можно, в частности, определить пути расселения индоарийских племен по долине Ганга к Косале и Видехе, что хорошо согласуется с этапами распространения носителей «культуры серой расписной керамики». Судя по свидетельствам поздних Самхит, Брахман и Упанишад, ведийские племена постепенно расселились по всей долине Ганга, и Пенджаб во многом потерял свое прежнее значение в истории этих племен (авторы «Шатапатха» и «Айтарея» Брахман даже выражают явное пренебрежение к населению Запада).

Данные ведийской литературы о хозяйственно-культурном облике и развитии индоарийских племен также вполне сопоставимы с материалами «культуры серой расписной керамики» на двух упомянутых этапах ее бытования. Как и арии эпохи «Риг-веды», носители этой культуры еще не знали железа и пользовались медными орудиями, были скотоводами-земледельцами; они жили в круглых и полукруглых хижинах с бамбуковыми и деревянными подпорками и тростниковыми крышами. В таких небольших по размерам хижинах проживало по 7—10 человек. Находки примитивных сельскохозяйственных орудий, зернотерок, состав злаков указывают на характер земледелия, еще не имевшего того особого значения в хозяйстве, какое оно приобрело позже. О роли скотоводства свидетельствуют находки большого числа костей крупного рогатого скота, овец и коз. Важное значение в жизни этих племен имела лошадь; в качестве транспорта использовались повозки, в которые запрягались волы и, возможно, лошади (при раскопках найдены игрушечные колеса и модели повозок из терракоты). Некоторые данные указывают на существование культов огня, коня и птиц. Использовалась керамика, сделанная в основном на гончарном круге, но часть посуды изготовлялась вручную. Вначале керамика не расписывалась, затем процент расписной посуды возрастает (показательно, что это изменение проявилось не сразу, а после длительного культурного взаимодействия с местным населением).

Раскопки позволяют проследить определенное развитие культуры в рамках раннего этапа, что особенно наглядно отразилось на изменении строительной техники. Бамбуковые хижины сменяются глинобитными постройками, а затем начинают применять кирпич (но не обожженный, как в эпоху Хараппы). Однако размеры строений остаются небольшими. Самый крупный (из открытых) «глиняный дом» состоял из 13 маленьких комнат и коридора и, возможно, являлся резиденцией племенного вождя. Естественно, что для того времени не

может быть и речи о каких-либо огромных дворцах, где, по описаниям древнеиндийских эпических сочинений, жили цари и герои — основные персонажи «Махабхараты», события которой (или их первооснову) многие исследователи относят ко времени около 1000 г. до н. э. Эти красочные описания — результат поэтического воображения древних бардов, отражение реалий более поздних эпох, когда проходило окончательное сложение дошедших до нас версий древнеиндийского эпоса. А на рубеже II—I тысячелетий до н. э. (и даже позднее) вожди и знатные воины индоариев жили в условиях, более близких к тем, в которых обитали их далекие предки в «индоиранскую эпоху», когда уже возникли и некоторые эпические сюжеты, развивавшиеся затем на земле Индии и вошедшие в «Махабхарату».

На второй стадии своего развития «культура серой расписной керамики», продолжая предшествующие традиции, приобретает некоторые качественно новые черты. С переходом к употреблению железа (уже знакомого и авторам поздневедийских текстов) стало возможным быстрое продвижение по новым территориям и превращение лесных массивов в районы, пригодные для земледелия и скотоводства. Хозяйственные и бытовые черты второго этапа «культуры серой расписной керамики» хорошо сопоставляются с данными поздневедийской литературы (поселения рассматриваемой культуры, как уже говорилось, открыты в основном в тех же областях, где проходило оформление поздневедийских сочинений). По сравнению с предыдущим периодом более высокого уровня достигает земледелие (но оно все еще имеет ограниченный характер). На поселениях этого времени наряду с ячменем и пшеницей обнаружен рис (хорошо известный и в поздневедийскую эпоху; впервые он упоминается в «Атхарваведе»; индоарии познакомились с ним, очевидно, под влиянием местного населения). Вместе с тем материалы и археологии, и письменных источников указывают на большое значение скотоводства; особую роль продолжает играть коневодство. Определенный прогресс заметен и в строительстве: возводятся более прочные укрепления, строятся алтари (очевидно, под влиянием хараппских представлений), широко применяется кирпич, но, судя по археологическим материалам и свидетельствам поздневедийской литературы, обожженный кирпич еще не употреблялся. Небольшие размеры и тип поселений указывают скорее на временный характер обитания, чем на длительную оседлоземледельческую традицию. Крупных зданий дворцового типа не обнаружено и для этого периода. Ремесло еще не достигло высокой специализации (не получила широкого развития и торговля, отсутствовали стандартизированные меры веса, как это было в Хараппе).

Несмотря на постепенное развитие самого индоарийского общества в ведийскую эпоху и влияние традиций доарийского

населения, даже на втором этапе «культуры серой расписной керамики» ее носители не достигли уровня урбанизации, и лишь в самом конце описываемого периода можно говорить о начальной стадии этого процесса (само слово «нагара» — город, городское поселение впервые встречается в Араньяках; по мнению лингвистов, оно дравидийского происхождения, сравните тамильское «накар» — город, дворец, храм). До этого же времени индоарии еще не имели храмовых комплексов, каких-либо крупных культовых сооружений.

В совокупности данные о длительном хозяйственном и социальном развитии в эпоху «культуры серой расписной керамики» ясно показывают, что ее носители в начале этой эпохи по образу жизни и общему хозяйственно-культурному типу резко отличались от населения как Хараппской цивилизации, так и старых оседлоземледельческих культур Иранского плато и юга Средней Азии. Независимо от указанных археологических материалов о том же качественном различии говорят и свидетельства ведийской литературы, начиная с «Ригведы». Сопоставление двух групп источников — памятников словесности и археологии — еще нагляднее показывает, в каких хозяйственных и культурных условиях реализовались социально-политические институты и складывались идеологические представления ведийских ариев. Это особенно важно для эпохи «Ригведы» — одного из основных источников, по которым реконструируют особенности социально-политической организации и культуры не только индоиранцев, но и индоевропейцев в целом.

Восстанавливаемая таким образом «модель» первоначального распространения арийских племен в Индии сопоставима с материалами об арийских племенах Восточного Ирана и Средней Азии (таковы более скудные в сравнении с ведийскими данные авестийской традиции) и Западного Ирана (по фрагментарным, но точно датируемым сведениям иноземных источников). Для каждой из указанных трех групп индоиранских племен вырисовывается сходная картина: развиваясь в различных исторических условиях, вступая во взаимодействие с разными этнокультурными организмами и заимствуя у местного населения те или иные элементы материальной и духовной культуры, арии Ирана, Индии, Средней Азии сохраняли во многом одинаковый хозяйственно-культурный и социальный тип, определяющийся общим наследием их развития в предшествующие эпохи. Это дает возможность более определенно выделить черты, присущие индоиранским племенам ко времени их распространения в упомянутых странах (в пределах второй половины II — начале I тысячелетия до н. э.). Общие черты хозяйства, быта, социальной культуры, а также идеологии восходят к периоду совместного обитания предков иранцев Средней Азии и Ирана и ариев Индии вне ареала ранних оседлоземледельческих цивилизаций этих стран — в северной степной

зоне (по крайней мере до первых веков II тысячелетия до н. э.); другие же племена арийской группы продолжали обитать в степях.

Позже в степной зоне сложилась самобытная скифская культура; другие индоиранские племена сыграли большую роль в создании великих цивилизаций Средней Азии, Ирана, Индии. Однако все они в своем культурном наследии долго сохраняли особенности, сложившиеся еще в арийскую эпоху, период их пребывания в степном регионе. К ним принадлежат и единые по происхождению религиозно-мифологические представления, и эпические мотивы. Общую основу имеют и те скифские, иранские и индийские мифологические сюжеты, которые рассмотрены в предлагаемой читателю книге.

- Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М., 1949.
- Абаев В. И. Этимологические заметки. — Труды Института языкознания, т. VI. М., 1956.
- Абаев В. И. Образ Вия в повести Н. В. Гоголя. — Русский фольклор, т. III. М.—Л., 1958.
- Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I—III. М., 1958—1979.
- Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.
- Абаев В. И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоиранских народов. — Сб. Древний Восток и античный мир. М., 1972.
- Алиев Иггар. История Мидии. Баку, 1960.
- Андронов М. С. Язык брагуи. М., 1971.
- Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М., 1959.
- Анучин Д. Н., Борзов А. А. Рельеф европейской части СССР. М., 1948.
- Аскарлов А. Сапаллитеп. Ташкент, 1973.
- Барроу Т. Санскрит. М., 1976.
- Бертельс Е. Э. Избранные труды, т. I. М., 1960.
- Бируни. Индия (пер. А. Б. Халидова и Ю. Н. Завадовского). Ташкент, 1963.
- Бонгард-Левин Г. М. Хараппская цивилизация и «арийская проблема». — Советская этнография, 1962, № 1.
- Бонгард-Левин Г. М. К проблеме генезиса древнеиндийской цивилизации (индоарии и местные субстраты). — Вестник древней истории, 1979, № 1.
- Бонгард-Левин Г. М. Некоторые проблемы этнокультурной истории народов Индостана в III—I тысячелетиях до н. э. — Сб. Узловые проблемы истории Индии. М., 1981.
- Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф. Древняя Индия. М., 1969.
- Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы. М., 1961.
- Виноградов Ю. Г. Перстень царя Скила. — Советская археология, 1980, № 3.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема. — Вестник древней истории, 1980, № 3.
- Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Миграции племен — носителей индоевропейских диалектов — с первоначальной территории расселения на Ближнем Востоке в исторические места их обитания в Евразии. — Вестник древней истории, 1981, № 2.
- Гафуров Б. Г. Таджики. М., 1972.
- Генинг В. Ф. Могилики Синташта и проблема ранних индоиранских племен. — Советская археология, 1977, № 4.
- Геродот. История в 9 книгах (пер. Ф. Г. Мищенко), т. I—II. М., 1888.
- Гондatti Н. Л. Предварительный отчет о поездке в Северо-Западную Сибирь. М., 1888.
- Граков Б. Н. Скифы. М., 1971.
- Грантовский Э. А. Индоиранские касты у скифов. М., 1960.
- Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970.
- Грантовский Э. А. О распространении иранских племен на территории Ирана. — Сб. История Иранского государства и культуры. М., 1971.
- Грязнов М. П. Аржан. Л., 1980.
- Дандамаев М. А. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963.
- Дьяконов И. М. История Мидии. М.—Л., 1956.
- Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1967.
- Дьяконов И. М. Восточный Иран до Кира. — Сб. История Иранского государства и культуры. М., 1971.
- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- Залеман К. Г. Очерк истории древнеперсидской, или иранской, литературы. — Всеобщая история литературы, вып. I. СПб., 1880.
- «Законы Ману». М., 1960.
- Иванов Вяч. В. Об одной параллели к гоголевскому Вию. — Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971.

- Иванов Вяч. В. Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому «Вию». — *Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague — Paris, 1973.*
- Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- История Ирана. М., 1977.
- Кнорозов Ю. В. Протоиндийские надписи (к проблемам дешифровки). — Советская этнография, 1981, № 5.
- Ковалевский А. П. Книга Ахмеда ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921—922 гг. Харьков, 1956.
- Кузьмина Е. Е. Колесный транспорт и проблема этнической и социальной истории древнего населения южнорусских степей. — Вестник древней истории, 1974, № 4.
- Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. — Сб. Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977.
- Латышев В. В. Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе, т. I—II. СПб., 1893—1906.
- Литвинский Б. А. Археологические открытия в Таджикистане за годы Советской власти и некоторые проблемы древней истории Средней Азии. — Вестник древней истории, 1967, № 4.
- Луконин В. Г. Искусство древнего Ирана. М., 1977.
- Локерман А. Загадка русского золота. — Наука и жизнь, 1973, № 6.
- Мандельштам А. М. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане. Л., 1968.
- Массон В. М. Древнеземледельческая культура Маргианы. М.—Л., 1959.
- Массон В. М. Средняя Азия и Древний Восток. М., 1964.
- Массон В. М. Печати протоиндийского типа из Алтын-тепе (к проблеме этнической атрибуции культур расписной керамики Ближнего Востока). — Вестник древней истории, 1977, № 4.
- Массон В. М., Ромодин В. М. История Афганистана, т. I. М., 1964.
- Махабхарата». Книга I, II, IV, V (пер. В. И. Кальянова). М.—Л. 1950—1976.
- «Махабхарата» (пер., введение, примечания Б. А. Смирнова), т. I—X. Ашхабад, 1955—1972.
- Мачинский Д. А. О времени первого активного выступления сарматов в Поднепровье по свидетельствам античных письменных источников. — Археологический сборник, вып. 13. Л., Гос. Эрмитаж, 1971.
- Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком. СПб., 1884.
- Овсянко-Куликовский Д. Н. Культ божества «сома» в древней Индии в эпоху Вед. Одесса, 1884 (Записки Новороссийского университета, т. 39).
- Окладников А. П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. М.—Л., 1955.
- Погребова М. Н. Иран и Закавказье в раннем железном веке. М., 1977.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пьянков И. В. J. Bolton. Aristaeas (Рец.) — Вестник древней истории, 1967, № 4.
- Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
- «Ригведа». Избранные гимны (пер. Т. Я. Елизаренковой). М., 1972.
- Руденко С. И. Горноалтайские находки и скифы. М.—Л., 1962.
- Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. М., 1979.
- Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981.
- Сарианиди В. И. Древние земледельцы Афганистана. М., 1977.
- Смирнов А. П. Очерки древней и средневековой истории народов Среднего Поволжья и Прикамья. М., 1952.
- Смирнов К. Ф. Археологические данные о древних всадниках Поволжско-Уральских степей. — Советская археология, 1961, № 1.
- Смирнов К. Ф., Кузьмина Е. Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977.
- Софокл. Трагедии (пер. С. В. Шервинского). М., 1954.
- Теплоухов Ф. А. Древности пермской чуди в виде баснословных людей и животных. — Пермский край, т. II, 1893.
- Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

- Тревер К. В. Сэнмурв-паскудж, собака-птица. Л., 1937.
- Хенкиг Р. Неведомые земли, т. I. М., 1961.
- Хлопин И. П. Индоиранцы: земледельцы или скотоводы? — Вопросы истории, 1970, № 10.
- Чернецов В. Н. Вогульские сказки. Л., 1935.
- Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Прикамье. — Труды Института этнографии, т. I. М.—Л., 1947.
- Фирдоуси. Шах-намэ (пер. Ц. Б. Бану-Лахути), т. I—V. М., 1957—1969.
- Шрадер О. Индоевропейцы. СПб., 1913.
- Штернберг Л. Я. Первобытная религия. Л., 1936.
- Эсхил. Трагедии. М.—Л., 1937.
- Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н. э.). М., 1981.
- Ancient Cities of the Indus. Edited by G. L. Possehl. New Delhi, 1979.
- Arntz H. Sprachliche Beziehungen zwischen Arisch und Baltoslawisch. Heidelberg, 1933.
- Avesta. Übersetzt von Fr. Wolff. Strassburg, 1910.
- Burrow T. The Proto-Indoaryans. — Journal of the Royal Asiatic Society, 1973, N 2.
- Benveniste E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes, t. I — II. Paris, 1969.
- Bhattacharji S. The Indian Theogony. Cambridge, 1970.
- Bolton J. Aristaeus of Proconnesus. Oxford, 1962.
- Brandenstein W. Die alten Inder in Vorderasien. — Frühgeschichte und Sprachwissenschaft. Wien, 1948.
- Brandenstein W. Das Indogermanenproblem. — Forschungen und Fortschritte. Berlin, 1962, 36. Jahrgang, Ht 2.
- Cameron G. History of Early Iran. Chicago, 1936.
- Cuyler Young T. The Iranian Migration into the Zagros. — Iran, vol. V, 1967.
- Dales G. F. The Mythical Massacre of Mohenjo-Daro. — Expedition, 1964, vol. 6, N 3.
- Deshayes J. New Evidence for the Indo-Europeans from Tureng Tepe, Iran. — Archaeology, 1969, vol. 22, N 1.
- Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens. Bruxelles, 1958.
- Dumézil G. Romans de Scythie et d'alentour. Paris, 1978.
- Emenau M. B. Linguistic Prehistory of India. — Tamil Culture, 1956, vol. 5, N 1.
- Ghirshman R. Fouilles de Sialk, près de Kashan, 1933, 1934, 1937, t. I—II. Paris, 1938—1939.
- Ghirshman R. L'Iran et la migration des indo-aryens et des iraniens. Leiden, 1977.
- Gignoux Ph. L'inscription de Kartir à Sar Mašhad. Journal Asiatique, 1968, t. 256.
- Gignoux Ph. "Corps osseux et âme osseuse": essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien. — Journal Asiatique, 1979, t. 267.
- Harmatta J. Sur l'origine du mythe des Hyperboréens. — Acta Antiqua. Budapest, 1955, t. III, pt. 1—2.
- Hauschild R. Über die frühesten Arier im Alten Orient. Berlin, 1962.
- Holmberg U. Finno-ugric, Siberian. — The Mythology of All Races, vol. IV. Boston, 1927.
- Indus Civilisation. — New Perspectives. Edited by A. H. Dani. Islamabad, 1981.
- Joki A. J. Uralier und Indogermanen. Helsinki, 1973.
- Joshi J. P. Interlocking of late Harappa Culture and Painted Grey Ware Culture in the Light of Recent Excavations. — Man and Environment, vol. 2, 1978.
- Kannisto A. Wogulische Volksdichtung, Bd. I. Helsinki, 1951.
- König F. M. Älteste Geschichte der Meder und Perser. Leipzig, 1934.
- Korenych E. Iranische Lehnwörter in den oburgischen Sprachen. Budapest, 1972.
- Kuiper F. B. J. The Genesis of a Linguistic Area. — Indo-Iranian Journal, vol. 10, 1967.
- Lal B. B. Excavations at Hastinapura and other Explorations, 1950—1952. — Ancient India, vol. 10—11, 1954—1955.
- Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen, Bd. I—IV. Heidelberg, 1955—1980.
- Mayrhofer M. Die Indo-Arier im alten Vorderasien. Wiesbaden, 1966.
- McAlpin D. W. Elamite and Dravidian:

- Further Evidence of Relationship.—
Current Anthropology, vol. 16,
1975.
- Meuli K. Scythica. — Hermes, 1935.
- Meyer Ed. Die ältesten datierten
Zeugnisse der iranischen Sprache
und der zoroastrischen Religion.—
Zeitschrift für vergleichende
Sprachforschung, Bd. 42, 1908.
- Meyer Ed. Geschichte des Altertums,
Bd. I, Ht 2. Stuttgart und Berlin,
1926 (5. Aufl.).
- Munkacsi B. Das altindische Fabel-
tier Čarabhas. — Keleti Szemle,
t. 9, 1908.
- Nyberg H. Die Religionen des alten
Iran. Leipzig, 1938.
- Patkanov Š. Die Irtysch-Ostjaken und
ihre Volkspoese, I—II. Spb., 1897—
1900.
- Pisani V. Studi sulla preistoria delle
lingue indeuropee. — Memorie
della R. Accademia Nazionale dei
Lincei. Classe di scienze morali,
Storiche e filologiche, Serie VI
vol. IV, fasc. VI. Roma, 1933.
- Porzig W. Die Gliederung des in-
dogermanischen Sprachgebiets.
Heidelberg, 1954.
- Rau W. Töpferei und Tongeschirr im
vedischen Indien. Wiesbaden, 1972.
- Sankalia H. D. The "Cemetery H"
Culture.—Puratattva, 1972—1973,
N 6.
- Specht F. Zur Geschichte der Ver-
balklasse auf -ē. — Zeitschrift
für vergleichende Sprachforschung,
Bd. 62, 1934.
- Schrader O. Reallexikon der indo-
germanischen Altertumskunde.
2. Aufl. hrsg. von Nehring A., Bd.
I—II. Berlin, 1917—1927.
- Tilak B. The Arctic Home in the
Vedas. Bombay, 1903.
- The Travels of Ibn Battūta A. D.
1325—1354. Translated ... by Gibb
H. A. R. vol. II. Cambridge, 1962.
- Wasson R. Soma Divine Mushroom
of Immortality. New York, 1968.
- Widengren G. Die Religionen Irans.
Stuttgart, 1965.
- Wiesner J. Studien zu dem Arimas-
penmotiv auf Tarentiner Sarko-
phagen. — Jahrbuch des Deutschen
Archäologischen Instituts, Bd. 78
(1963). Berlin, 1964.
- Wikander S. Sur le fonds commun
indo-iranien des épopées de la
Perse et de l'Inde. — La Nouvelle
Clio, 1950, N 7.

Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.

Б 81 От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. — 2-е изд., доп. и испр. — М.: Мысль, 1983. — 206 с., ил.

1 р. 20 к.

Во втором исправленном и дополненном издании книги известных советских востоковедов — индолога Г. М. Бонгард-Левина и ираниста Э. А. Грантовского приводятся новые данные по одной из дискуссионных проблем исторической науки — происхождению древних индоиранских (арийских) племен. Авторы знакомят читателя с богатейшей эпической традицией индоиранских народов, их мифологическими и космологическими представлениями. Основываясь на разнообразных источниках, авторы рассматривают основные вопросы «арийской проблемы» — о прародине, времени и путях расселения ариев.

Б 0504000000-051 **КБ-49-1-82**
004(0)-83

ББК 63.5(3)
902.7

Григорий Максимович
Бонгард-Левин,
Эдвин Арвидович
Грантовский

ОТ СКИФИИ ДО ИНДИИ

Древние арии: мифы и история

Издание второе, исправленное
и дополненное

ИБ № 2032

Заведующий редакцией
А. Л. Ларионов

Редактор
В. В. Станковская

Младший редактор
А. П. Овсянян

Оформление художника
В. А. Захарченко

Художественный редактор
И. А. Дутов

Технический редактор
Ж. М. Голубева

Корректор
Б. Г. Прилипо

Сдано в набор 09.09.82.
Подписано в печать 30.03.83.
А03446. Формат 60 × 90¹/₁₆.
Бумага офсетная.
Гарн. «эксцельсиор». Офсетная печать.
Усл. печ. л. 13. Уч.-изд. л. 13,41.
40,5 усл. кр.-отт. Тираж 80 000 экз.
Заказ № 1638. Цена 1 р. 20 к.

Издательство «Мысль». 117071.
Москва, В-71, Ленинский
проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ка-
лининский полиграфический комбинат Со-
юзполиграфпрома при Государственном ко-
митете СССР по делам издательства, поли-
графии и книжной торговли. г. Калинин,
пр. Ленина, 5.

1 р. 20к.

ОТ СКИФИИ ДО ИНДИИ



* МЫСЛЬ *

ОТ СКИФИИ ДО ИНДИИ

Г. М. Бонгард-Левин
Э. А. Грантовский