

*Т.К. Салбиев
Центр Скифо-аланских исследований
ВНЦ РАН*

Scytho-Persica: царский лук

Сопоставление традиций скифов и персов ведется в науке уже давно и основано как на их взаимодействии, так и на генетическом родстве, поскольку оба народа не только являются частью индоевропейской историко-культурной общности, но еще и входят в одну общую иранскую группу. Вот почему этот интерес предполагает не одно лишь изучение истории древнего мира, но и позволяет обращаться к общему культурному наследию, сохранявшему свою актуальность и в последующие века. В частности, речь могла бы идти об идеологии царской власти, вообще, и ее характерных атрибутах, в частности. Следует заметить, что исторические свидетельства о персидской традиции гораздо богаче и потому позволяют пролить свет на те элементы царского культа, которые у скифов (и их потомков осетин) не так очевидны.



Бехистунская скала с надписью и барельефом.

С этой точки зрения весьма примечательным оказывается такой атрибут царского культа как лук, выступавший в качестве царской инсигнии или, что то же самое, регалии. В качестве иллюстрации места и роли лука в культе ахеменидских царей достаточно сослаться на знаменитую Бехистунскую скалу, на которой помимо текста на трех языках, бытовавших в империи, в VI в. до н.э. был также высечен и барельеф, изображающий в числе прочих фигур и царя Дария I с луком в левой руке, на который он опирается. Нет сомнений в том, что лук носит церемониальный характер и признан подчеркнуть его особый статус, в торжественный момент, когда он попирает ногой тело поверженного самозванца и Ахурамазда символически вручает ему царскую власть.

От скифов к осетинам

Заслуга открытия им в эпосе и обрядности осетин различных реликтов скифской эпохи по праву должна быть отдана Вс. Ф. Миллеру – одному из основоположников научного осетиноведения. Эти общие схождения, обнаруженные им в двух традициях с опорой на сведения «Скифского логоса» Геродота, он называет, вслед за английским этнологом Тэйлором, «survivals / фактами переживания» [1], которые сегодня определили бы как «пережитки». В их числе можно назвать обычай скальпирования врага и изготовление из них утиральников для рук и шуб, вручение почетной чаши, отличившемуся в бою воину, упоминание древнего народа киммерийцев, мантические практики (гадание на ивовых палочках), а также похоронные обряды (посвящение коня покойнику и др.). Учитывая то, что с 1882-го года, когда была впервые опубликована статья «Черты старины в сказаниях и быте осетин», которая содержала эти наблюдения, прошло уже почти полтора века, можно уверенно говорить, что они прошли проверку временем.



В.Ф. Миллер

Оно полностью подтвердило свою научную состоятельность, поскольку с годами список подобных сходжений только расширялся. Вполне закономерно, что основным подходом их изучения стал мифологический, позволивший увидеть в них отражение различных категорий классических мифов. В результате были заложены основы целого направления в осетиноведении.

Следует заметить, что подобные сопоставления между скифской и осетинской традицией не только не утратили свою актуальность, но, напротив, оказываются сегодня в самом центре внимания специалистов. Действительно, обнаруживаемая ими удивительная культурно-историческая устойчивость, прослеживаемая на протяжении, по меньшей мере, двух с половиной тысячелетий,

становится сегодня одним из главных приоритетов научных исследований. Дело в том, что в условиях глобализации подобная преемственность представляется одним из условий устойчивого развития человечества, сохранения связи поколений, а также барьером, препятствующим утрате этнокультурной самобытности в условиях культурного нивелирования. При этом главной составляющей подобной преемственности можно по праву считать духовную, поскольку она оказывается не только наиболее чувствительной к внешнему воздействию, но также и в наибольшей степени выражает самобытность традиции. Постановка в повестку дня проблемы историко-культурной преемственности как самостоятельной задачи будет с необходимостью включать выяснение того, как развиваясь и изменяясь, традиция, тем не менее, остается тождественна самой себе. Тем самым, особую значимость приобретает понимание механизма подобной преемственности и условий ее протекания. Эти вопросы и будут составлять основное содержание настоящей статьи.

Подобная постановка задачи с неизбежностью влечет за собой корректировки подхода, лежащего в основе изучения приведенных выше сопоставлений. С одной стороны, очевидно, что мифология теперь должна рассматриваться не как нарратив, а как способ миропонимания. Тем самым становится возможен уход от эпоса, как основного источника сопоставлений. С другой стороны, помимо сравнительно-исторического метода, которому научное осетиноведение обязано своими главными достижениями, должен также использоваться и структурно-семиотический. В этом случае в центре внимания по праву оказываются осетинские загадки, которые

позволяют уяснить характерные для него особые приемы концептирования, посредством которых делается умопостигаемым не только мироздание, но также и социум, и сам человек. Не случайно, в одном из недавних исследований осетинских загадок было справедливо замечено, что с мифологической точки зрения их загадывание и отгадывание является формой подачи «важнейших сведений о возникновении и устройстве мира» [2]. По сути, речь идет о лежащих в основе загадок важнейших мифологических темах, напрямую связанных с таким характерным свойством мифологии как этиологизм, предполагающим объяснение причин происхождения всего сущего. Вместе с тем, одним из условий верного нахождения правильной отгадки является анализ ее синтаксической и смысловой структуры.

В качестве первого шага на обозначенном пути, могло бы стать обращение к загадке о луке и стреле (*Æрдын æмæ фат*), поскольку известно насколько важную роль лук играл в скифской традиции. Благодаря Геродоту (IV 46) мы знаем, что скифы славились как стрелки из лука *τοξόται*, так что даже сам термин «скиф» часто трактуют как ‘стрелок из лука, лучник’ [3]. Вместе с тем очевидно, что определяющую роль для того центрального места, которое лук занял в скифской культуре, должна была играть не только его утилитарная/боевая составляющая, но также свойственная ему космологизированность, как идеологическое обоснование его включенности в представления об устройстве мироздания.

Мировое древо

Примечательно, что в обеих традициях космологизированность лука обнаруживает себя уже на языковом уровне. Общепринятой можно считать точку зрения, согласно которой корень, используемый для обозначения лука – единый для обеих традиций – восходит к индоевропейской эпохе. Весьма высока вероятность, что это корень – *dāru-*, *dru-* ‘дерево’[3]. Тем самым, в основе мифологического образа лука можно видеть мировое древо (*arbor mundi*), охватывающее все мироздание.

Космологизированность лука обнаруживает себя и в известных скифских именах собственных из Северного Причерноморья. До нас дошли два таких имени из Танаиса, толкование которых дал В. И. Абаев [4]. Первое из них – Ἀρδονάγαρος, рефлексом которого в осетинском языке, было бы *ærdun-ædgær*, значение которого, предположительно могло быть ‘имеющий избыток луков’. Однако, если исходить не из количественной трактовки скифской лексемы *agar*, как ‘чрезмерный, избыточный’, где *a-* представляет собой привативную частицу, указывающую на отсутствие чего-либо, а *gar-* означает ‘край’, а пространственной, то получаем значение ‘бескрайний’. В этом случае, лук, о котором идет речь, наделяется чудесной способностью стрелять на бесконечно далекое расстояние. Эту же идею всеохватности пространства можно видеть и во втором собственном имени, которое содержит в своем составе числительное *ast* ‘восемь’, воплощающее в индоевропейской традиции идею полноты [5]. Это имя – Ἀρδόναστος, то есть *ærdun-ast* ‘имеющий

восемь луков'. С космологической точки зрения оно могло обозначать лук, охватывающий все стороны мироздания. В целом космологизированность лука не вызывает никаких сомнений.

Дополнительным подтверждением приведенных рассуждений может служить то, что в скифской традиции лук, вполне ожидаемо, находится в центре ритуала выбора царя, выступая в качестве его инсигнии. Известно, что в архаическую эпоху с мифологической точки зрения царь оказывается неким универсальным образом, воплощающим в себе весь природный и социальный космос. Тем самым, способность натянуть тетиву является подтверждением космологической состоятельности претендента на престол, поскольку, только собрав лук, он может обеспечить единство мироздания.

Подобная полнота ясно обнаруживает себя в легенде об упавших с неба золотых предметах – чаше, секире, а также плуге и ярме. Попытки двух старших братьев поднять их закончились неудачей, поскольку их обжег огонь, исходящий ими. Тогда как самый младший из них смог безопасно овладеть ими, поскольку небесный огонь не причинил ему никакого вреда. Упомянутые предметы принято трактовать как три космологизированные социальные страты, где чаша соответствует священнослужителям (жрецам и судьям) – небо, секира указывает на воинов (царей) – земля, а плуг и ярмо ясно соотносимы с земледельцами и скотоводами (общинники) – хтоника. Младший из братьев, овладевший предметами, тем самым сводит воедино в собственном царском воплощении все три сословные касты, а с ними и все три космические зоны.



Фриз электрового сосуда из кургана Куль-оба

Знаменательно, что предложенная Д. С. Раевский трактовка сюжетный фриз электрового сосуда из кургана Куль-оба, как воплощение записанного Геродотом мифа о происхождении скифов, также позволяет ясно видеть в нем элементы космологии скифов. Д. С. Раевский интерпретирует сюжет как отражение попыток сыновей прародителя скифов Таргитая-Геракла натянуть тетиву на отцовский лук, в результате которых старшие сыновья получают увечья – травму челюсти и травму ноги [6]. Так через соотнесение с анатомическим строением человека, части тела которого маркируют различные зоны мироздания, лук может быть поочередно соотнесен с небом и хтоникой. Рука же младшего из сыновей, сумевшего натянуть тетиву и ставшего царем, указывает на средний мир – мир людей. При этом помимо сугубо мифологического аспекта, скифское предание также содержит и исторический, так как согласно одной из версий скифской этногонической легенды, этот лук принадлежал греческому герою, Гераклу, что позволяет вписать скифскую традицию в мировую историю. Тем самым предание органично сводит историческое и

мифологическое начала, что следует учитывать при последующем анализе.

В осетинской же традиции соотнесенность лука с устройством вселенной находит ясное выражение в обозначении радуги *arvy 'rdyn* – буквально «небесный лук» [3]. Таким образом, следует выяснить какие элементы скифского космологического образа лука, как мирового древа, удержала осетинская традиция, как она трактует этот артефакт, с какими ритуалами соотносит, каковы его место и роль в традиции в целом.

Состязание в мудрости

Подобно скифской традиции и в осетинской лук связан с состязанием, однако оно происходит не только в ловкости, но также и в мудрости. Именно как «состязание в мудрости» определял загадки выдающийся культуролог Й. Хёйзинга, который включал загадки в число игр, характерных для народной культуры [7]. Именно загадка служит, по-видимому, ключом к пониманию механизма трансляции рассматриваемого мифологического образа сквозь «тьму тысячелетий». Трудно не заметить того, что отгадывающий осетинскую загадку должен, подобно скифским братьям, собрать целое из имеющихся в его распоряжении частей. Легко видеть, что в загадке также происходит разделение целого комплекса, образуемого луком и стрелой, на составные части, которые затем должны быть вновь приведены к изначальной целостности.

Привожу текст осетинской традиционной загадки, отличающейся достаточно развитым сюжетом: «Гъæуæй лæг, // Арвæй

цæргæс, // Уомæй сес, // Гъæдæй уес, // Мереттаг бæмпæг, // Циндиссаг æфсæйнаг / Из села мужчина, // С небес орел, // От которого перо, // Из леса прут, // Меретская вата, // Циндисское железо» [8]. Эта загадка не могла остаться вне поля зрения исследователей. Вот как комментирует ее Дз. Г. Тменова: «Нельзя не восхититься внимательности человека при загадывании данной загадки. Чтобы сделать лук и стрелу, во-первых, нужен человек (гъæуæй лæг). Для лука и стрелы необходимы материалы. Стрела состоит из наконечника, стержня и пера. Наконечник делали из самого лучшего металла – железа выкованного знаменитыми кузнецами селения Циндиси (циндиссаг æфсæйнаг), из легкого, но прочного деревянного стержня (гъæдæй уес) и из пера орла (арвæй цæргæс, уомæй сес). <...> Лук состоит из дуги, которая делается из упругого деревянного материала (гъæдæй уес) и тетивы, т. е. бечевки или струны, стягивающей концы лука – дуги, а для этого нужна меретская вата (мереттаг бæмпæг). Мерет – известное селение, где проходили ярмарки и можно было приобрести привозную вату, поскольку хлопок в силу климатических условий не произрастал в самой Осетии. Так афористично соединены в загадку тонкости сооружения лука и стрелы» [8]. Приведенный анализ может служить надежной базой для ее дальнейшего рассмотрения.

Следует заметить, что в приведенной загадке речь идет не о боевом луке, который к моменту фиксации народного творчества осетин уже давно вышел из употребления, а о детском «оружии». Именно в детской обрядности он и нашел свое последнее пристанище, что, однако, нисколько не умаляет его общей мифологизированности.

Современной наукой установлено, что в отличие от естественнонаучного, мифологическое сознание делает мир умопостигаемым, то есть осуществляет процесс абстрагирования, через сходства и несовместимости чувственных свойств. Эти свойства находят выражение в виде элементарных семантических оппозиций, соответствующих простейшей (интуитивной) пространственной и чувственной ориентации человека (*верх / низ, левый / правый, близкий / далекий, внутренний / внешний, большой / маленький, теплый / холодный, сухой / мокрый, тихий / громкий, светлый / темный*) парные различия цветов и т. п. Эти бинарные противопоставления обычно “объективируются” и дополняются простейшими соотношениями в космическом пространственно-временном континууме (*небо / земля, земля / подземный мир, земля / море, север / юг, запад / восток, день / ночь, зима / лето, солнце / луна*), в социуме (*свой / чужой, мужской / женский, старший / младший, низший / высший*) или на грани социума и космоса, культуры и природы (*вода / огонь, огонь солнца / огонь очага, сырой / вареный, дом / лес, селение / пустыня* и т. д.), в более абстрактных числовых противопоставлениях (*чет / нечет, три / четыре* и т. д.), в таких функциональных антиномиях, как *жизнь / смерть, счастье / несчастье* и т. п., а также магистральной мифологической оппозиции *сакрального / мирского*. При объективировании абстрактных соотношений возникает код. При этом коды могут соотноситься и между собой [9]. Именно в рамках этих противопоставлений и должен вестись анализ загадки.

В связи с этим, прежде всего, следует указать на магистральное для мифологии разграничение мира природного хаоса, олицетворяемого лесом, и социального космоса, представленного

селением. С пространственной точки зрения лес находится вовне и снизу, поскольку он темный, тогда как селение внутри и сверху. Человек, представляющий мир людей и мир культуры, также противопоставлен расположенному над ним небу, являющемуся местом обитания орла. При этом каждая из космологических зон также характеризуется своими атрибутами: небо – орел – перо, подземелье – лес – прут, земля – человек – вата/железо. Действительно, только человек выращивает хлопок, дающий вату, и выплавляет железо, из которого выковывается острое стрелы. Более того, вата и железо соотнесены с географическими координатами, имеющими ясную историческую соотнесенность. Имеретия, как известно, расположена за хребтом и является соседней по отношению к Осетии областью. Сирия же, напротив, расположена за морем, так что располагается не рядом, а на максимально доступном удалении, в своего рода конце света.

Вместе с тем сами вата и железо являются характерными атрибутами ритуальных подношений (*мысайнаг*), что служит косвенным указанием на ритуальную функцию лука. Нельзя не упомянуть в этой связи, и того, что знаменитый котел скифского царя Арианта был сделан из наконечников стрел, которые принесли ему его воины.



Очистка котла для варки пива. Худ. М. С. Туганов

Хорошо известно, что детские луки находили свое применение во время весеннего аграрного праздника *Къутугаенаен*, подготовка к которому также предполагала приготовление конусообразных булочек. Вот что пишет о них и об этом празднике в целом выдающийся этнолог В. С. Уарзиати: «Они символизировали сапетки для хранения зерна и имели с ними одноименные названия *къуту*. В этот день повсюду высказывались пожелания видеть сапетки ломящиеся от зерна. В этой связи хозяйки старались сделать свою булочку лучше и краше, ибо считалось, что в таких семьях осенью будет обильный урожай. Важная роль в празднике отводилась детям, которые по-своему готовились к празднику. В его преддверии они самостоятельно или с помощью взрослых изготавливали лук (*ардын*)

и стрелы (фат) и усиленно тренировались в меткости глаза и твердости руки. <...> В день праздника устраивали соревнования по стрельбе: кто быстрее и больше собьёт выпеченных фигурок *къуту*. Победитель получал в качестве вознаграждения сбитые булочки своих товарищей и был своеобразным героем дня. Считалось, что дети своей игрой могли предугадать благополучие нового урожая. Чем больше бывало сбито фигурных печений, тем больше будет осенью заполненных зерном сапеток» [10]. Как видим, победитель выполняет космогоническую роль, отводимую традицией царю – обеспечивает благоденствие социума и наделяет своих товарищей частью небесной благодати, доставшейся ему благодаря проявленной ловкости и удаче. Стрела же, подобно полету орла в небе, послушна не только воле выпустившего ее стрелка, но также и во власти небесных сил, определяющих, в конечном счете, сможет ли она достигнуть желанной цели или нет. В данном случае, речь, вероятно, должна идти о Громовержце осетинской религиозно-мифологической традиции – *Уацилла / Елиа*, с именем которого напрямую связан рассматриваемый праздник. Так, несмотря на утрату царского культа и имевший место переход к патриархальности, детский мир удержал древнюю мифологему мирового древа, воплощенную в культе лука и стрелы, обеспечивающую его историческую устойчивость.

Заключение

Как видим, обращение к жанру загадки действительно позволяет уяснить механизм и условия культурно-исторической преемственности между скифской и осетинской традицией в рамках

мифологического подхода. При этом проблема преемственности решается комплексно и системно, поскольку загадка позволяет органично учитывать помимо сугубо фольклорного, также ее языковой и обрядовый аспекты. Ключевую роль для устойчивости приобретает воспроизводимая в устройстве лука модель мироздания, обеспечивающая его соотнесенность с царским культом, олицетворяющим природный и социальный космос. В обеих традициях лук предстает одним из алломорфов мирового дерева (*arbor mundi*). В скифской традиции он напрямую связан с царским культом, выступая в роли инсигнии правителя. В осетинской же он наиболее зримо представлен в детской культуре. Все же и в том, и в другом случае овладение им, буквальное или условное, означает соединение воедино различных частей мироздания, приведение его в рабочее/боевое состояние, позволяющее ему осуществление той космологической роли, которая отведена ему культурой.

Вместе с тем, становится понятно почему Дарий I опирается на лук, поскольку обладание им не только помещает его в центр мироздания, но и позволяет осуществить роль устроителя природного и социального порядка, ключевую для царя в общеиранской традиции.

Сноски

1. Миллер В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // В горах Осетии Владикавказ, 2007, сс. 431-447. – С. 432.
2. Цаллагова И. Н. Язык осетинской загадки. Владикавказ, 2010. С. 16.
3. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том II. Л., 1973. С. 403-404.

4. Абаев В. И. Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979, сс.272-364. – С. 287.
5. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Том I. М.-Л., 1958. С. 419-420.
6. Раевский Д. С. Мир скифской культуры. М., 2006. С. 282-283, 287.
7. Хёйзинга Й. Homo Ludens. М., 1992. С. 124-138.
8. Осетинские народные загадки. Сост. Тменова Дз. Г. Владикавказ, 2008. С. 169-170, 220-221.
9. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1995. С. 85, 230.
10. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. М., 1995. С. 62-64.