

Г. Вертієнко, канд. іст. наук  
(м. Київ, Україна)

## СКІФСЬКА "НОВОРІЧНА МІСТЕРІЯ" ТА ЇЇ ПІЗНІ РЕМІНІСЦЕНЦІЇ

*В статті надано коментар до фрагменту Herod., Hist., IV, 7, в якому надано опис скіфського щорічного релігійного свята. Наведені паралелі до нього з осетинської етнографічної традиції, пов'язаної з новорічним обрядом куйрысдзау.*

*The article presents a comment to the fragment of Herod., Hist., IV, 7 with the description of the Scythian annual religious festival. The parallels to it from the Ossetian ethnographic tradition associated with New Year's custom куйрысдзау are given.*

В статті ми хочемо звернути увагу на один дискусійний пасаж в IV книзі "Історій" Геродота, де йдеться про шанування та оберігання священного золота скіфськими царями (Herod., Hist., IV, 7).

VII, 1. [...] Те священне золото пильно оберігають їхні царі і дуже шанують його і щороку, приносячи йому щедрі жертви, просять його захистити їх. (2) Проте коли хтось із сторожів цього золота під час свята, будучи просто неба, засне, скіфи кажуть, що він не проживе до кінця року. І через це як нагороду йому дають стільки землі, скільки він за один день може об'їхати верхи. Оскільки їхня країна дуже велика, Колаксай, як кажуть, поділив її на три царства для своїх дітей і одне з них зробив дуже великим, саме те, в якому зберігається золото. (3) В краях, розташованих вище на півночі від останніх мешканців країни, сиплеться пір'я і не можливо нічого ні бачити, ні йти далі, бо і земля тим і повітря наповнені пір'ям, і воно заважає щось бачити" (курсив наш – Г.В.) (переклад за А.О. Білецьким) [10, с. 181].

Власне певний стиль подання інформації в фольклорному дусі та специфіка джерел, якими користувався Геродот, не заперечує розгляд даної розповіді через "фольклорний фільтр" та пошуку її пізніх етнографічних паралелей у інших іраномовних народів. Стійка індоіранська традиція святкування весняного рівнодення, що супроводжується коронацією та демонстрацією символу трьох соціальних груп, навряд чи мала обминути скіфів. Наявність цієї щорічної ритуальної містерії, пов'язаною з сонячним циклом, в їх середовищі може опосередковано вказувати на існування в них міфу, що присвячений легендарному царю "золотого віку", так би мовити, скіфському Йімі. Бо саме на честь Йіми (Джамшида за "Шагнаме") було започатковано святкування іранського Ноуруза (нового року).

В питанні про скіфське щорічне свято між дослідниками є певні розбіжності як з приводу семантики свята, так і його етнічних витоків. Одні дослідники пов'язують його із землеробським населенням Скіфії, а сутність його вбачають в аграрній магії (М.І. Артамонов, Б.О. Рибаків, В.П. Андрієнко, Л.О. Чібіров та ін.). А.М. Хазанов і Д.С. Раєвський, вбачають в цьому святі традиції кочових царських скіфів, що символізували освячення верховної влади. Ще одна група фахівців намагається поєднати елементи двох попередніх і нівелювати існуючі між ними протиріччя (Л.А. Лелеков, І. Маразов, С.С. Безсонова, В.Я. Петрухін, Д.М. Дудко) (докладніше див.: [8, с. 111–117]).

Нещодавно коментуючи IV книгу "Історій" Геродота А. Корчелла висловив думку, що нагляд за "золотом" є своєрідним іспитом магічної спроможності царів-жерців захищати суспільство [1, р. 577]. Аналогію цьому він вбачає в осетинській оповіді про "Яблуню нартів", де фігурує мотив утримання від сну під час нічної варті біля священного дерева [23, с. 16–17; 2, р. 24–26; 22, с. 7; 11, с. 75–76; 1, р. 577]. Погляд С.С. Безсонової, щодо безсонної ночі біля святини як на ритуал, що відіграє роль випробування, а сон – як порушення табу, яке призводить до смерті виглядає більш ніж імовірним [Бессонова

1983, 69], де сутність ритуалу, на її думку, полягає в імітації долі першого царя, який отримав дар богів і поплив за це життям", а причина небагатослівності Геродота стосовно цього свята полягає в певній утаємниченості та його табуванні [6, с. 22].

При з'ясуванні сутності скіфського обряду фатальною для обранця ритуальної ночівлі біля священного золота, слід звернути увагу на останнє речення даного пасажу, в якому йдеться про віддалені північні краї, де "за пір'ям, яке падає з неба, нічого не видно" [Herod., Hist., IV, 7,3 (пор.: IV, 27–32)]. Імовірно, що ці землі слід ототожнювати з північною "країною Птерофор", яка розташована між землями грифів та Ріпейськими горами [Mela, II, 2; Plin., NH, IV, 25 § 74, 88–90]. Здається, цей опис повинен мати відношення до викладеного сюжету про скіфську "містерію" та, на перший погляд, цей зв'язок виглядає дещо ефемерним.

На нашу думку, щодо скіфського щорічного свята можна навести одну важливу паралель поміж осетинських новорічних звичаїв, яка залишилась в цьому аспекті поза увагою дослідників, а саме повір'я про куйрысдзау, в якому присутній набір схожих елементів: проведення напередодні Нового року, ритуальний сон, загадка північна країна, мотив отримання "дарів". Святкові урочистості пов'язується зі загадковою областю Курис (Куйрис) (у осетин-дігорців – Бурку), куди напередодні Нового року здійснюють подорож душі людей, які заснули [9, с. 26–27; 21, с. 270–271; 14, с. 31–33; 26, с. 378–282]. В уявленнях про Курис, як вважається, віддзеркалюється індоіранська міфо-географічна концепція про північну локалізацію потойбічного світу [14, с. 30–39; 15; 7, с. 36–39], В.Ф. Міллер надає наступний опис: "Час святку вважається у осетин... часом потаємним. До нього приурочують культ домового й нічну мандрівку знахарів в потаєну країну Бурку чи, у іронів, Курис. Під середу, яка приходиться між Різдом й Новим роком, іроні справляють, за словами Гатієва, свято дуу'ї аст'ю (ду'ї-аст'дау [9, с. 27] – Г.В.) – "серед двох", що присвячене не Богу, а бунатвх'їцау... (за Б. Гатієвим – "гнівливий демон" [9, с. 27] – Г.В.) Господар повідомляє, що жертва прийнята; тому він промовляє: ф'алдіст'ан дін ф'алдіст' фа'ї'ад, кув'д'ан дін кув'д, тобто, "як посвячення тобі присвячено, і як кув'д тобі (зроблений) кув'д!" [21, с. 269–270]. При цьому, В.Ф. Міллер відзначає, що термін "посвячення" ф'алдіст' вживається тільки відносно мертвих [21, с. 270, прим.\*]. Отже, дійство жертвоприношення дуу'ї аст'ю, яке передує куйрысдзау, і включає закопування частини м'яса жертвовного ягняти в яму і звернення до світу померлих, присвячено мешканцям уявного потойбічного світу.

Подальший опис передноворічних звичаїв безпосередньо переходить до Курису (/ Бурку): "У осетин існує повір'я, що душі деяких людей під час їхнього сну полишають тіло й здійснюють подорож до таємничої області, з якої привозять щастя, врожай та хвороби, особливо кашляння. Назва місцини й подробиці щодо нічних мандрівок мають різні топографічні визначення. У дігорців, за словами п. Туккаєва, область ця

називається Бурку. Люди, які подорожували туди під Новий рік, так звані *буркудЗяутă*, сідають на кращик... коней, які після поїздки проймаються кашлянням, чи на людей, під час їх сну, які внаслідок хворіють... В місцевості Бурку знаходиться сховище усіляких речей, заради яких і здійснюється подорож... Недосвідчені *буркудЗяутă*... привозять додому усілякі хвороби, особливо кашляння; досвідчені ж захоплюють такі речі, що за їх сприяння в аулі відбувається врожай хлібів, добрий приплід худоби тощо" [21, с. 270–271].

Ю. Клапрот (1807–1808) доповнює наведений опис важливими деталями, що у осетин були особливі старці (вони називались *курисмсе цок*), які під вечір Нового року впадали в екстаз і залишалися лежати ніби то в стані сну. Обраний *куырысдзау* лягав спати відразу після заходу сонця. Доки він спав його душа, мовби покидала тіло й мандрувала до невідомої луки [26, с. 378]. Також і В.Ф. Міллер повідомляє, що інформатор "Гатієв називає *Курис* лугом, на якому зростає Сім'я різних земних утворювань, а також щастя й нещастя. Він є власністю померлих..." [21, с. 271; 9, с. 26, прим.\*]. Показовою є і тотожність уявлень про Курис, як зеленого луку, що співвідноситься з індоєвропейською (в т.ч., індоіранською) традицією, яка змальовує країну мертвих як пасовисько чи луку (хет. *çellu-*, санскр. *gávyūti-*, дав.-гр. *λείμύν*) [16, с. 823–824]. Не викликає сумніву, що опис країни Бурку / Курис співвідноситься з індоіранським концептом блаженної країни (луки / острову) померлих на далекій північі (від цього застудні захворювання частини тих, хто здійснював цю подорож) [14]. До того ж, І. Гершевіч довів, що осетинський термін *куырыс* пов'язаний з іранськими (зороастрійськими) уявленнями і походить від авест. *kaoriis* – назви гори, яка розташована в міфічній країні Йіми Еранвежі [3, р. 485], де "дев'ять місяців зима, а два – літо, але й літом там "холодна вода, холодна зима..." (МХ, 48). Таким чином, "іранське походження цього елемента релігійних уявлень осетин" є більш ніж імовірним [26, с. 37, прим.\*].

Отже, в *куырысдзау* брали участь особливі обранці, яких Дж. Шанаєв характеризує як *дасните* – знахарів та віщунів, для яких відоме майбутнє [28, с. 28, прим.\*; 26, с. 378]. Характер дій *куырысдзау*, як вже відзначалось дослідниками, зокрема, Е. Бенвеністом [5, с. 148] та С.О. Яценком [30, с. 74–75], має виразні шаманські ремінісценції, з яких дуже показовим є ритуальний сон (як тимчасова смерть), "політ душі" і здобуття культурних благ [7, с. 94–102; 14, с. 34; 13, с. 75–88]. Це свідчить про архаїчність цих уявлень, які сягають загальноарійської епохи. Як відомо, в сасанідській час зороастрійські жерці (Кердір [20, с. 29, 185, прим. 12–15], Арда-Віраз [24, с. 96–130]) під час своїх релігійних обрядів здійснювали "польоти душі" за "знаннями" до іншого світу, на далеку північ [7, с. 152] (втім, ці "польоти" мали і виразну політико-ідеологічну мету – укріплення зороастрійської віри [7, с. 149–153]). "Польоти" були також в ритуальній практиці давньоіндійських муні та ріші [7, с. 94–98]. Водночас, ця уявна північна країна була добре відома і античним авторам, як країна безсмертних гіпербореїв, що локалізувалася за Ріпейськими горами. Її згадують зокрема Гомер, Гесіод, Арістей з Проконнеса, Алкман, Гекатей Мілетський, Геродот, Есхіл, Піндар, Софокл, Гелланік Митиленський, Гіппократ, логограф Дамаск, Аристотель, Помпей Трог, Помпоній Мела, Гай Пліній Секунд, Солін, Ктесій Кнідський та ін. [4; 12; 7, с. 26–37, 47, 49–50, 68–78]. Цікаво, що одному з напівміфічних елліністичних авторів, Арістею з Проконнеса, який залишив опис земель північніше Скіфії в поемі "Арімаспея" і, як вважається, досяг землі ісседонів [18, с. 67–93; 17, с. 29–48], антична традиція приписувала надлюдські здібності

з шаманськими ознаками, зокрема, можливість здійснювати "подорожі-польоти" під час сну в країну гіпербореїв [7, с. 98–102].

Мета нічної мандрівки осетинських *куырысдзау* до Курису є досить показовою – вони повинні здобути насіння рослин (або сніп) і визначити долю наступного господарського року, а також і долю людей, тобто, – *отримати Знання*. При цьому, померлі чинять їм перешкоди і намагаються запобігти викраденню насіння, стріляючи в них з луків, від чого *куырысдзау* може і загинути [26, с. 379]. За етнографічними даними З.Д. Гаглюєвої, бій йшов за допомогою якоїсь круглої за формою зброї, при цьому, той з *куырысдзау*, хто отримав удар нею нижче пояса обов'язково помирав наступного року, а той хто був вражений вище – хворів (цит. за: [26, с. 378–379]).

Тут варто згадати, що в скіфській міфологічній моделі світобудови, яку частково зберегли античні автори, північні землі потойбічного світу, що розляглись на узгір'ях Ріпеев поруч з країною блаженних (Гіпербореєю), населені ворожими істотами, зокрема, арімаспами і грифонами (і грифонами), останні з яких мають виразні ознаки функції охоронців певних благ або знань (Хрестофулакас Гротеєс – "грифи, що охороняють золото"), що співвідноситься з образами індійських демонічних істот, вартових іншого світу – пішачі, вріддхікі та ракшаси [7, с. 49]. Було висунуте припущення, що сцени грифаномахії на скіфських поховальних пам'ятках, можуть відображати ідею про долю душі, що зустрічає різноманітні перепони на шляху до царства мертвих [7, с. 84]. Тут можна згадати, і те, що єдиним смертним, що за грецькою міфологією зміг досягти країни гіпербореїв був герой Персей, який перед цим переміг і вбив Горгону [7, с. 71–72], про що повідомляє Піндар (VI–V ст. до н.е.) у X Піфійській пісні "Персей Гіперборейський" *стк. 30–43*:

"...не може знайти чудової дороги до жителів гіпербореїв... Персей розділив з ними свято, коли прийшов до їх житла... Це святе плем'я не знає ані хвороб, ані слабкості віку; живе воно далеко від тяжкої праці і битв...проник сюди і вбив Горгону..." [25, с. 109–110; 19, с. 310 (58)].

В.Ф. Міллер відзначає: "з'явившись на Курисі, досвідчені душі, набравши жмені дивного насіння, летять назад додому. Недосвідчені ж, відчувши запах різноманітних квітів та плодів, накидаються на них; одна душа зриває червону троянду, що містить в собі хворобу *кашляння*, друга – білу троянду, що має в собі *нежить*, третя – велике червоне яблуко, яке сприяє *лихоманці* тощо. Між тим, померлі кидаються в гонитву за *курисдЗяутă* й пускають в них стріли. Відбиватися від померлих вважається ганебним; тому деякі душі отримують рани, схожі на чорні плями. Засобів виликувати від таких ран нема: іноді болячка проходить сама по собі, іноді ж поранений, прокинувшись аж на другий день, починає стогнати й після довгих страждань вмирає... Дж. Шанаєв позначає людей, які нібито здійснювали нічні злети, як тих, *що йшли за снопом* ([28, с. 27–28] – Г.В.); відповідно він вважає за більш вірну форму *куріс* – сніп, аніж *курис*, яку Гатієв вважає назвою луки... Т. Хетагуров вказав на форму *курс*, а не *куріс*. Неможна не помітити, що *курісма* цăун – йти за снопом – узгоджується з тим, що за словами Шанаєва, метою нічної поїздки є придбання жмені хлібних зерен, що дають врожай наступного року" [21, с. 271–272]. Також і М.М. Ковалевський (1886) зазначає, що "луг цей ретельно оберігався померлими; тільки заслужені перед ними душі безпечно можуть повернутись додому, взявши з собою потрібне їм число насіння – запоруку чудового вражаю й добробуту впродовж наступного

року" (цит. за [26, с. 379]). З ранку Нового року *куырысдзау* оголошував всьому селищу про результат своєї нічної подорожі до Курису, що, зазвичай, виглядало як: "Односельці, не хвилюйтесь, і колосся, і соломинка – викрадені мною" [26, с. 379]. Цим гарантувалось процвітання селища на цілий рік. З подібними уявленнями також консонуються оповідь Геродота про "священні дари, загорнуті в пшеничну соломку", які були перенесені Гіперохою та Лаодікою з Гіпербореї до Скіфії й далі до її сусідів [Herod., Hist., IV, 33]. Є підстави дійти думки, що скіфське "новорічна містерія" містило елемент контакту "царя-жерця" з потойбічним світом у формі ритуального сну.

З іншого боку, в іранській міфологічній традиції існує уявлення про світове Дерево всього насіння (пехл. *wan ī harwisp / was tōhmag*), з яким асоціюються також Дерево всецілюще (авест. *vīspšpō.biš-*, пехл. *wan ī jud-bēš / wan ī hamāg-bizišk*) і Дерево життя (пехл. *wan ī gyān*) [27 с. 97–98]. Це дерево, нібито, росте в іншому світі посеред моря Фрахвард і є уособленням життя (зцілення) і родючості, а в його насінні містяться всі рослини землі [Бундахішн, 2, 38–39, 60]. На верхівці цього дерева мешкає міфічний птах Сенмурв [26, с. 98]. Воно співвідноситься з осетинським чарівним Аза-деревом, листя котрого мають цілющі властивості й яке росте в Країні мертвих [29, с. 12; 22, с. 151–155].

Таким чином, порівняння деяких особливостей скіфської "новорічної містерії" з осетинським обрядом *куырысдзау* виявляє між ними спільні збіги, як часового, дієвого, сюжетного так і функціонально-атрубітивного характеру: дійство має місце під Новий рік; одним з елементів є ритуальний сон одного чи кількох компетентних обранців; під час ритуального сну "душа подорожує" за "священими дарами"; згадується можливість смерті цього ритуального обранця впродовж року; дійство повинне забезпечити добробут соціуму наступного року; місцем, куди "відлітає душа" під час сну в осетинській традиції, є загадкова блаженна країна мертвих на далекій півночі (*Куырыс*), і котрій, можливо, відповідає "дивна" згадка Геродотом, в

контексті розповіді про скіфське свято, країв, де постійно сніжить.

1. Asheri D., Lloyd A., Corcella A. Commentary on Herodotus Books I–IV. – Oxford, 2007.
2. Dumézil G. Le Livre des Héros. Légendes sur les Nartes. – Paris, 1965.
3. Gershevitch I. Word and Spirit in Ossetic // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. – Vol. 17. – №3. – University of London, 1955.
4. Античная география: Книга для чтения: пер. с др.-гр.; сост. М.С. Боднарский. – М., 1953.
5. Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку: пер. с фр. – М., 1965.
6. Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. К., 1983.
7. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние Арии: мифы и история. – 3-е изд. – СПб., 2001.
8. Вертієнко Г.В. Скіфське щорічне брті (Herod., Hist., IV, 7,2) і осетинське повір'я про *куырысдзау* // Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л.В. Матвєєвої. – К., 2010.
9. Гатієєв Б. Суевєрія і предрасудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. – Вып. IX. – Тифлис, 1876.
10. Геродот. Історії в дев'яти книгах: пер. з давньогрец. А.О. Білецького. – К., 1993.
11. Дзидіццоты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. – Цхинвал, 2003.
12. Ельницкий Л.А. Знания древних о северных странах. – М., 1961.
13. Запорожченко А.В. Шаманские реминисценции в духовной культуре индоиранцев. – Новосибирск, 2007.
14. Иванеско А.Е. Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция // Донская археология. – №2. – 1999.
15. Иванеско А.Е. Историческая информативность осетинского нартского эпоса (скифо-сарматский период). Автореф. дис. канд. ист. наук. – Ростов, 2000.
16. Иванов В.В., Гамкрелидзе Т.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. – Ч. I–II. – Тбилиси, 1984.
17. Иванчик А.И. О датировке поэмы "Аримаспея" Аристея Проконнеского // ВДИ. – №2. – 1989.
18. Куклина И.В. Этногеография Скифии по античным источникам. – М., 1985.
19. Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. – №1. – 1947.
20. Мейтартчан М. Погребальные обряды зороастрийцев. – М.-СПб., 2001.
21. Миллер В.С. Ф. Осетинские этюды. Ч. II. / Ученые Записки Императорского Московского Университета: Отдел Историко-филологический. – Вып. 2. – М., 1882.
22. Нарты. Осетинский героический эпос / сост. Т.А. Хамицаева, А.Х. Бязыров; вступл. В.И. Абаев. – Кн.2. – М., 1989.
23. Осетинские нартские сказания: пер. Ю. Либединого. – М., 1949.
24. Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Выразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты: пер. с пехлеви О.М. Чунаковой. – СПб., 2001.
25. Пиндар, Вакхилид. Оды, Фрагменты: пер. с др.-греч. – М., 1980.
26. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. – М., 2008.
27. Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифических символов. – М., 2004.
28. Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. – Вып. III. – Тифлис, 1870.
29. Этнография и мифология осетин. Краткий словарь / Сост. А.Б. Дзадзиев, Х.В. Дзугец, С.М. Караев. – Владикавказ, 1994.
40. Яценко С.А. О шаманстве у алано-осетин // Кавказ и кочевой мир Евразии: V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. – Ставрополь, 2001.

Надійшла до редколегії 13.03.12

В. Гончаров, канд. ист. наук  
(г. Воронеж, Россия)

## SODALES И SODALITAS В "ИСТОРИИ" ТИТА ЛИВИЯ

*В статье делается предположение о том, что под термином sodalitas в "Истории" Ливия понималось юношеское воинское объединение, возможно – инициационного характера*

*The author of the article suggests that the term sodalitas in Livy's History meant a military society of youths, probably – that of initiatory nature*

Термин *sodales/sodalitas* встречается в античной письменной традиции и эпиграфических источниках не очень часто, однако, судя по имеющимся у нас сообщениям древних авторов, в историческую эпоху он имел довольно широкое значение: за ним могла скрываться и ремесленная корпорация, и жреческая коллегия (*sodales Titii* у Варрона – De I.L. V.85), и культовое сообщество, и "обеденный клуб", и просто группа людей, "идуших вместе за добычей" (Dig. 47.22.4; Fest. 382 L). Столь же широкий диапазон толкований рассматриваемого термина мы встречаем и в трудах современных исследователей. Так, Г. Виссова считал, что *sodalitates* представляли собой прежде всего сакральные сообщества [7, S. 481, 558], А.И. Немировский считал их религиозными и политическими объединениями людей, зависимых от знати [11, С. 48], Ф. Серрао также увязывал анализируемые сообщества с ремесленными коллегиями, учрежденными Нумой Помпилием, и с институтом клиентелы [5, Р.

40; 6, Р. 116], Л.Л. Кофанов, следуя комментарию Гая к "Законам двенадцати таблиц", толкует *sodalitates* очень широко – как "самые разнообразные формы объединений людей", от пагов и курий до воинов, участвующих в общем походе [10, С. 19–21].

По нашему же мнению, на древнейших этапах истории Древнего Рима и Италии рассматриваемым словом также могли обозначать объединения, подобные юношеским инициационным братствам. В пользу этого, в частности, говорит замечание Гая, который в уже упомянутом комментарии к "Законам двенадцати таблиц" сравнил римское *sodalitas* ("товарищество") с греческой гетерией (Dig. 47.22.4). А последняя – как убедительно показал Ю.В. Андреев – первоначально представляла собой "группу (союз) сверстников, принадлежащих к одной и той же фратрии" [8, С. 105], т.е. к организации, в руках которой по сути дела были сосредоточены посвященные обряды (в частности, "инициационные"