

УДК 39+904

ОРФИЧЕСКИЙ МИФ В ИСКУССТВЕ СКИФОВ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ

Добровольский Л. С.

*Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва
г. Астана, Казахстан
E:mail: lubomirdobrovolskiy@gmail.com*

Умиткалиев У. У.

*Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва
г. Астана, Казахстан
E:mail: uumitkaliev@bk.ru*

Предметом исследования является дискуссионная проблема семантики мотива терзания копытного кошачьим хищником и грифоном в восточноевропейском скифском зверином стиле. Исследование осуществляется на основе ранее установленного нами соответствия bestiaria шести скифских многофигурных сцен с образным составом орфического мифа о растерзании Титанами Диониса-Загрея с целью выявить в данных композициях религиозно-культурную и философскую символику, а также провести параллель между орфическими концепциями и скифскими религиозно-мифологическими представлениями. Композиции содержат аполлоно-дионисовскую символику орфико-пифагореизма и выражают орфическую космогонию, эсхатологические идеи бессмертия души, антисоматизма и метемпсихоза, а также идеи небесной гармонии, религиозного избранничества, прогрессивной реинкарнации и апофеоза приобщённых к таинствам. Идеи единства и множества, распада и воссоединения, гибели и возрождения воплощены символикой образа оленя. Идеи орфизма и пифагореизма о бессмертии души созвучны мировоззрениям кочевников о круговороте жизни и жертвоприношении во имя мирового порядка. Традиционная для всего скифо-сибирского звериного стиля сцена терзания животными друг друга, символизирующая идею жертвоприношения, использована для сакральных изображений борьбы Загрея, в зооморфных обликах борющегося с Титанами, и изображения особого варианта орфического мифа – о соединении частей Загрея и его воскрешении Аполлоном. Аполлоно-дионисовская философия орфико-пифагореизма воплощена символикой восточноевропейского скифского звериного стиля в художественной интерпретации мифа о Загрее на ритуальных предметах погребального обряда в скифских царских курганах Северного Причерноморья, что даёт нам основания предположить распространение в среде скифов царских идей пифагорейцев о религиозном избранничестве лидера и эсхатологической доктрины об особом статусе наиболее могущественных граждан и их потомков, а также о существовании закрытого элитарного религиозно-культурного сообщества, практикующего по типу пифагорейских гетерий на занимаемой царскими скифами территории.

Ключевые слова: аполлоно-дионисовская философия, восточноевропейский скифский звериный стиль, орфизм, пифагорейская гетерия, Северное Причерноморье, скифы царские.

Постановка проблемы. Работа посвящена актуальной проблеме смыслового содержания искусства звериного стиля, семантики его образов и особенностей художественной структуры. Скифо-сибирский звериный стиль остаётся одним из

самых интересных и загадочных феноменов древней художественной культуры как в аспекте содержания, так и с точки зрения анализа формы [14, с. 161]. Предметом данного исследования является дискуссионная проблема семантики мотива терзания копытного кошачьим хищником и грифоном.

История вопроса. Задействованный в сценах терзания Бестиарий, обусловленность выбора тех или иных образов, их количество и сочетание в одной схватке не поддаются, по мнению Е. Ф. Корольковой, смысловому объяснению и адекватной интерпретации [15, с. 26]. Д. С. Раевский полагает, что звериный стиль как символическая знаковая система предназначался для описания скифской модели мира: тернарная структура скифской модели мира соотносится с тремя уровнями космической модели и с глобально распространённым способом их описания посредством зоологического кода – трёхчленной вертикальной системой [23, с. 121; 24, с. 392].

Под влиянием античной культурной традиции в эпоху распространения греко-скифских памятников постепенно возрастает сложность кодовой природы изобразительного искусства Скифии: параллельно используемые зоологический и топографический коды постепенно усложняются повествовательным началом – получившими особую популярность сценами терзания одних животных другими [24, с. 437, 470]. При схожести семантики скифского звериного стиля и зооморфных греко-скифских композиций Д. С. Раевский отмечает пришедшее на смену «безглагольным» изобразительным текстам значительно более широкое введение в зооморфные композиции элемента *действия* и сопряжение отдельных фигур в единой, по существу сюжетной, композиции [24, с. 437].

Идейное содержание сцены терзания интерпретировалось в современной науке как смена созвездий на небосклоне [29; 30], борьба доброго и злого начал [17, с. 52], борьба двух тотемов (двух этнических групп) [8, с. 30], цикличная смена явлений природы, космогонический акт творения и возрождения через уничтожение [18, с. 70], весеннее возрождение [19, с. 78] и метафора смерти в близких степнымномадам терминах [28, с. 127]. В сцене терзания усматривают приём проникновения одного звериного существа в другое как приумножение магического эффекта художественного образа с целью привлечения на пользу человеку различных способностей животного [27, с. 25].

Е. Ф. Королькова отмечает, что практически все предложенные варианты смысловой трактовки сцен терзания косвенно укладываются в связанную с жертвоприношением глобальную концепцию единства и взаимообусловленности ЖИЗНИ и СМЕРТИ и присоединяется к обоснованию этой идеи Д. С. Раевским: каждая смерть – это жертвоприношение и неперемное условие продолжения жизни; в искусстве мотив терзания как метафорическое обозначение смерти следует рассматривать как изобразительный эквивалент такого жертвоприношения [24, с. 440; 15, с. 22].

Скифское искусство трактовалось М. И. Артамоновым как переработка сюжетов и форм, заимствованных из искусства древнего Востока [3, с. 34]. Скифы не просто воспроизводили восточные образцы – они отобрали из сюжетов

древневосточного искусства именно те, что наиболее соответствовали их идеологии [4, с. 49].

Проанализировав шесть многофигурных композиций восточноевропейского скифского звериного стиля (Рис. 1–6), мы пришли к выводу, что сцена терзания связана с сюжетом древнегреческого мифа о растерзании Диониса-Загрея с Титанами (в его изложении у Нонна Панополитанского) [12]. А. Ф. Лосев отмечал особую ценность разработки восходящего к древним орфикам мифа о растерзании Диониса-Загрея у Нонна (конец V всю VI части поэмы о Дионисе), в которой в мифической форме поставлены все вопросы мироздания и реставрируется старинная мифология. В ней содержится уникальное описание превращений Загрея в *молодого Зевса, старика Кроноса, младенца, юношу, льва, коня, дракона, тигра и быка* и его борьба в последовательно сменяющихся зооморфных обликах с Титанами перед его растерзанием [20, с. 176–187].



Рис 1. Золотая обкладка колчана из Ильичёвского кургана, курган 1, погр. 6 (около 2-й четверти V в. до н.э.) (по: 22, с. 108, рис. 1)



Рис 2. Золотая бляха щита или горита (пластина в виде фигурки лежащего оленя) из Куль-Обы (2 четверть V в. до н.э.) (по: 1, с. 172–174)

Ранее мы установили соответствие бестиария шести скифских композиций и образного состава орфического мифа, описали семантически значимые мотивы художественных образов и приёмы изображения идеи последовательной зооморфной трансформации [12]. Цель данного исследования – выявить в данных композициях религиозно-культовую и философскую символику в контексте связи между орфическими концепциями и скифскими религиозно-мифологическими представлениями.

Результаты исследования. По мнению А. Ф. Лосева, в концепции Нонна Загрей изображён без какого бы то ни было намёка на символическое толкование, а нападение на Титанов и жесточайшая борьба в грозном облике перечисленных животных только подчёркивает активность Загрея [20, с. 186]. Однако, как нам представляется, миф о превращении Загрея в изложении Нонна наделён глубоким орфическим символизмом: процесс освобождения души от тела описан как последовательное превращение – в молодого Зевса, старика Кроноса, младенца, юношу, льва, коня, дракона, тигра и быка – следовательно, в нём символически выражены орфическая антропология, космогония, идеи антисоматизма и метемпсихоза. Многофигурные композиции построены по сюжету орфического мифа о растерзании Диониса-Загрея Титанами и содержат символику, указывающую на роль Аполлона в судьбе Загрея (Аполлон соединяет части Загрея и оживляет его¹). Образная система скифских композиций выходит за рамки изложения мифа у Нонна и передаёт его продолжение в философских символах монады, диады и гебдомады² орфиков и пифагорейцев. Отсутствие изображений Титанов выражает ту особую орфическую версию, согласно которой Загрей не был поглощён им.³ При этом символическое использование зооморфных образов при полном отсутствии антропоморфных выражает, как мы предполагаем, орфическую идею антисоматизма.

Композиционным центром всех изображений является образ оленя, вокруг него развёртывается сюжет «терзания» и движение всех персонажей устремлено к нему. В бердянском (Рис. 3) и солохском (Рис. 4) изображениях олень как объект превращений дублируется, причём в солохской композиции изображены только

¹ «Загрей оказывался принципом воссоединенного мироздания. Этот принцип нашли в Аполлоне как божестве света и светлооформленной индивидуальности. Поэтому главным образом именно Аполлон воссоединяет растерзанные члены Дионисова тела, и, по иным источникам, тут происходит даже прямое воскрешение Загрея» [20, с. 183].

² См. подробнее библиографию источников и их комментарий [20, с. 594].

³ См. подробнее перевод и комментарии источников о восстановлении растерзанного тела Диониса Деметрой (у Диодора Сицилийского), Реей (у Филодея) или Аполлоном (в Схолии к Ликофрону), которому Зевс передал останки Диониса, а тот отнёс их «на Парнас», т. е. в Дельфы (тут ещё не мыслится оживление Диониса, но лишь сложение частей его тела для погребения – у Климента Александрийского), о «спайке членов Диониса» (у Юлиана), об оживлении Диониса (у Юстина, Макробия, и Ватиканских мифографах) миф, противоречащий сообщениям о поглощении Диониса Титанами и представляющий собой другую орфическую версию, приспособленную к дельфийскому учению о вечном возвращении (ср. наличие могилы Диониса в Дельфах), о самовосстановлении Диониса (у Макробия и Ватиканских мифографах), даже о его последующем восшествии на небеса (у Юстина) [20, с. 171, с. 183].

наделённые смысловой нагрузкой рога и часть головы оленя. Согласно нашему исследованию, образ оленя в скифских композициях выражает орфические идеи единства и множества, распада и воссоединения, гибели и возрождения, идеи бессмертия души и её апофеоза. Центростремительные скифские композиции воплощают идею о воскресении и вечном возвращении. Доминирующий над всеми персонажами символ оленя воплощает роль жертвы в акте жертвоприношения – центральном акте «мировой мистерии» в орфической философии. Выбор образа оленя как центрального для художественного воплощения орфических идей в сцене терзания как жертвоприношения и замещение им образа коня, присутствующего в пересказе греческого мифа у Нонна, обусловлен глубокой символикой образа оленя как царя зверей и синкретизмом образов коня и оленя в скифском искусстве, обозначающих «мировое дерево».¹



Рис 3. Золотой конский налобник-наносник из Бердянского кургана (рубеж V–IV вв. до н. э. – первая треть IV в. до н. э., либо 380–365 гг. до н. э.) (по: 13, с. 203, рис. 4).



Рис 4. Золотая обкладка ножен меча из бокового погребения кургана Солоха (400–375 гг. до н.э.) (по: 1, с. 178)].

Согласно ранее высказанному нами предположению [12], в скифских композициях форма рогов оленя в виде семи β -видных отростков (Рис. 1, 2)

¹ См. детальнее об идее первородного животного, олицетворявшего мировое дерево, и о семантическом тождестве коней и оленей в композициях, восходящих к схеме “животное у мирового дерева”, о традиции изображения древа жизни в виде рогов оленя и о коне как о жертвенном животном [6, с. 62, 69, 78, 88, 111, 118].

символизирует семь небес,¹ и, в то же время, семь частей растерзанного Загрея, их воссоединение Аполлоном и возрождение Загрея², или же форма рогов оленя, напоминающая птичью лапку (Рис. 3–6), является аллюзией на название острова Делос (место рождения Аполлона), который раньше назывался Ортигией (*Перепёлкой*) [20, с. 412], а форма «глазных отростков» напоминает одновременно и небесную лиру Аполлона³, и бычьи рога Диониса,⁴ (Рис. 1–6), что также символизирует воссоединение частей Загрея Аполлоном и его возрождение.

На наш взгляд, в наиболее полной, компактной и выразительной форме орфическое учение о мире и о Дионисе как господине жизни и воплощении единства и множественности – «монаде нового бога»⁵ – воплощено в образе фигуры золотого скифского оленя из кургана Куль-Оба (Рис. 2).

Как отмечает А. Ф. Лосев, аполлоно-дионисовской школой философии было пифагорейство, не только в его моральном и мистическом учении, но и в его теории гармонии небесных сфер. Это слияние Аполлона и Диониса видно также и в области греческой лирики и драмы и вообще греческого классического искусства [20, с. 499]. Сообщение Геродота, в котором он сближает орфические и вакхические идеи и религиозную практику пифагорейцев (называя её священнодействием⁶), поставило в науке важные вопросы о существовании пифагорейской религии и связи вакхических мистерий и орфизма. Более того, не решён вопрос о существовании орфических религиозных сообществ и их социального статуса.⁷ Все эти вопросы являются трудноразрешимыми по причине отсутствия литературных свидетельств.



Рис 5. Золотая обкладка ножен меча из Куль-Обы (345–335 гг. до н.э.) (по: 1, с. 178).

¹ А. Ф. Лосев отмечает: «Характерно подчёркивание в орфических материалах растерзания Диониса именно на семь частей: этим, несомненно, хотели сказать, что Дионису причастен весь мир, все мироздание (понимавшееся тогда в виде семи небесных сфер)» [20, с. 182].

² См. подробнее об орфическом понимании души и её связи с числом семь [25, с. 94].

³ См. подробнее о небесной лире как символе Аполлона [20, с. 387, 590], а также связь Аполлона с семёркой [20, с. 391, 408-409].

⁴ Ср. у Нонна «Дева Загрея родит, рогатое чадо» [20, с. 202].

⁵ См. библиографию первоисточников орфизма [25, с. 92].

⁶ См. детальнее *Геродот* (II, 81).

⁷ См. библиографию дискуссий [21, с. 8].

Описание организации пифагорейцев по типу аристократической гетерии содержится в сообщении Геродота (рассказ, восходящий к фольклору живших близ Геллеспонта греков) о политическом, и, как предполагают, религиозно-культовом объединении Залмоксиса.¹ Оформившаяся в рамках орфизма идея пифагорейцев о религиозном избранничестве лидера и эсхатологическая доктрина об особом статусе наиболее могущественных граждан и их потомков, служила, как отмечает И. А. Макаров, основой организации аристократических гетерий, в частности гетерии Залмоксиса (который, как предполагают, был местным фракийским божеством) [21, с. 17–18].



Рис. 6. Золотая обкладка ножен меча из Великой Белозёрки (последняя треть IV в. до н. э.) (по: 13, с. 202, рис. 5).

И. А. Макаров отмечает, что источники V–IV вв. до н.э., в основном эпиграфические, свидетельствуют о распространённости в ряде областей греческого мира – в Северном Причерноморье (Ольвия), Фессалии, Южной Италии и Сицилии – орфических идей, которые в сфере религиозной практики выражались в вакхических культовых сообществах, состоявших из полисной аристократии [21, с. 19]. Костяные таблички V в. до н.э. из Ольвии могут служить косвенным подтверждением распространения идей орфизма в Северном Причерноморье, но не дают прямого указания на социальный статус их обладателей,² как и большое количество свинцовых бубраний и секир местного ольвийского производства IV–II вв. до н.э., указывающее на возрождение здесь древнейшей формы существовавшего на Крите культа Зевса и Диониса-Загрея (в этой архаизации А. С. Русяева справедливо усматривает элементы орфических религиозно-философских учений) [25, с. 99–103]. А. Ф. Лосев отмечает, что орфическая философия Загрея отражает очень древнюю, восходящую к критской культуре, мифологию страдающего и воскрешающего бога и является её философским осознанием, в самой Греции восходящим к VI в. до н.э., с истоками мифологии третьего Диониса (Иакха) в VII в. до н.э. [20, с. 172–183].

¹ См. детальнее *Геродот* (IV, 95).

² См. публикацию находок и интерпретацию граффити и рисунков [25, с. 89, рис. 6:1-5; с. 91–92, 95].

Помимо костяных табличек из Ольвии, в Северном Причерноморье есть артефакты, дающие основание предполагать, что идеи орфизма импонировали скифской знати – это золотые бляшки с мистериальными сценами торжественного приобщения (изображения сидящей богини с зеркалом или факелом и предстоящим героем, пьющим из ритуального сосуда) из погребений высшей скифской знати – курганов Куль-Оба, Чертомлык, Верхний Рогачик, Первый Мордвиновский, Мелитопольский, №4 в уроч. Носаки, бокового погребения кургана Огуз.¹

С. С. Бессонова, рассматривая аспект отношения магических изображений божеств к царской идеологии, отмечает, что речь идёт о культе героизированных умерших, имевшем ярко выраженную социальную окраску. Гипертрофированная роль погребального культа свидетельствует о вере скифской знати в посмертное существование душ, а образы скифских богов были принадлежностью искусства, ориентированного на высшие слои общества. Эти украшения были частью погребального облачения и встречены исключительно в богатых погребениях, где они должны были гарантировать личное бессмертие царям и знати, сохранение в потусторонней жизни их земных привилегий [6, с. 81, 105].

Рисунки и граффити на костяных табличках из Ольвии являются для нашего исследования очень ценным источником. Так, в интерпретации А. С. Русяевой буква *дзета* могла обозначать первую буква в имени Загрея, а геометрическая фигура – разделённый на семь частей прямоугольник с вписанными овалами в каждую секцию – расчленение на семь частей тела Диониса; на пластинках прочерчены буквы *альфа* и *дзета* как магическое обозначение единицы и семёрки; буква *альфа* прослеживается в формах гривы коня, схематических изображенного бегущим с опущенной вниз головой, и в форме паруса в изображении лодки, что А. С. Русяева связывает с мистикой чисел в культах Аполлона и Диониса, где единица и семёрка играли особенно важную роль, при этом высказывается предположение, что эти начертания являются символично-мистическими знаками расчленения и единения Загрея-Диониса [25, с. 91–95].

В этой связи примечательно изображение коня на ольвийской костяной пластине, содержащей также начертание буквы *дзета* (трактуемой А. С. Русяевой как начальная буква имени Загрея), в ряду целого ряда других пластин – памятников древней эпиграфики, содержание которых говорит в пользу существования орфической религии в Ольвии в интересующий нас период [25, с. 89, рис. 5]. А. С. Русяева отмечает, что конь не является атрибутом Диониса и почти не встречается рядом с его изображением, но, судя по упоминанию в мифе о превращениях Загрея, мог играть в его культе какую-то роль [25, с. 95]. Мы предполагаем, что конь на ольвийской костяной табличке наделён той же семантикой, что и олень в анализируемых нами скифских композициях «терзания» (см. выше ссылку 4). Изображение конской гривы нам представляется идентичным изображениям рогов у скифских оленей (Рис. 2–6): два лироподобные «глазные» отростки и далее – соединённые одной чертой пять отростков (один из которых на

¹ См. детальнее [6, с. 98–100].

костяной пластинке превращён в букву *альфа*). Таким образом, можно допустить, что на ольвийской костяной табличке изображён не конь, а именно олень.

В скифских композициях олень совмещает символику двух образов: идею жертвоприношения в образе коня и идею возрождения в образе оленя, рога которого символизировали древо жизни. Смысловая нагрузка в скифских многофигурных композициях со сценой терзания одних животных другими сконцентрирована именно в этом образе оленя: художник показал не просто терзание как акт жертвоприношения коня, но и его возрождение в образе оленя – древа жизни.

Шесть композиций показывают понимание скифами глубокого смысла сцены превращения Загрея перед гибелью как акта жертвоприношения Зевсом своего сына Загрея, поскольку из всей чреды превращений был выбран именно тот персонаж, который воплощал у скифов идею жертвоприношения и был трансформирован в семантически тождественный образ оленя, атрибут которого – символически стилизованные рога – более наглядно демонстрировали торжество жизни над смертью, и, что наиболее существенно – идею возрождения Диониса Аполлоном (см. выше нашу интерпретацию формы рогов оленя в *ссылках 6, 7, 8*).

Есть все основания предполагать, что скифам были не просто знакомы, но и близки учения пифагореизма, в которых основным богом выступает Аполлон,¹ поскольку идея о божественном жертвоприношении была воплощена в очень сложных по своему решению и по глубине символики многофигурных композициях, а также в высоком мастерстве художественного исполнения изделий из драгоценного металла, которые несомненно служили ритуальными атрибутами в погребальном обряде. Наделённые сакральным смыслом зооморфные композиции с аполлоно-дионисовской символикой из скифских царских захоронений украшают золотые ритуальные изделия, демонстрируя богатство погребённых и выражая идеи их прогрессивной реинкарнации, героизации и апофеоза. Можно предположить, что эти эсхатологические идеи были распространены в среде скифов царских, которые, по сведениям Геродота, были наиболее храбрыми и считали всех остальных скифов своими невольниками.² Весьма возможно, что от остальных скифов их отличали религиозные воззрения и культовая обрядовость, послужившие основой их обособленности и сплочённости в религиозно-культовое объединение типа аристократической пифагорейской гетерии.³

На основе приведённой интерпретации смысла шести изображений на скифских ритуальных предметах мы можем немного приблизиться к решению остро дискутируемых в мировой науке вопросов о существовании пифагорейской религии

¹ См. детальнее о тождественности, различии и взаимовлиянии некоторых доктрин орфических и вакхических мистерий, их связи с учением пифагорейцев и об отсутствии орфической теологии Диониса в пифагорейских учениях [25, с. 92].

² О скифах царских см. *Геродот* (IV, 20).

³ О способе жизни в гетерии и симпосии как важном элементе деятельности гетерии см. детальнее библиографию [21, с. 17]. См. также, золотые бляшки из скифских захоронений в Северном Причерноморье, выполненные в зверином стиле, трактуемые нами как атрибуты симпосиев [11].

и связи вакхических мистерий и орфизма на примере скифского общества. Как отмечает И. А. Макаров, невозможно утверждать, что любое вакхическое объединение принимало орфическую эсхатологию –немногочисленные случаи, сведениями о которых располагает наука, возникали лишь на пересечении орфической доктрины и вакхической ритуальной практики; более того, внутри орфического учения могли существовать различные мотивы [21, с. 14].

А. С. Безверхин, проанализировав важные аспекты личности Пифагора и особенности устройства и функционирования его школы, заключает, что пифагорейская традиция была инициатическим учением, коррелировавшим с орфическим мистериальным культом [5, с. 3, 5]. Структура пифагорейской школы носила мистериальный характер, а конститутивным элементом пифагорейской традиции был миф о Пифагоре, схожий с мифом об Орфее. Онтологическая трансформация Пифагора стала той сакральной целью, которую культивировали пифагорейцы. В основе организации пифагорейской школы, которой была присуща секретность и эзотеризм, лежали два принципа – иерархия и тайна. Как отмечает А. С. Безверхин, элитность и превосходство как своего рода эзотерическая этика пифагорейцев были результатом прохождения через «мистериальную машину» пифагорейского союза и приобщения к божественному мышлению, посвящения в пифагорейский миф, усвоения символов и воспроизводство ритуалов, а не только принадлежности к классу аристократов. Об особом пифагорейском священнодействии упоминает Геродот (II, 81).

Из сообщений Геродота мы знаем, что скифы избегали заимствовать чужеземные обычаи, в частности, эллинские.¹ В рассказах Геродота о скифах содержится сообщение, полученное от ольвиополита Тимна² – повернутого в делах царя Ариапифа – о событиях с царевичем Анахарсисом, застреленным своим братом, царём Савлием, за совершение обряда в честь кизикинской Матери богов, а также сообщение о том, что скифы восприняли участие своего царя-отступника Скила в вакхических мистериях как очень большой позор и свергли его с трона (затем Скил был казнён своим братом, новоизбранным царём Октамасадом). Анахарсис, вероятно, участвовал в Элевсинских мистериях, которые были государственными мистериями (они опирались на авторитет орфических книг, но не обнаруживали никакой связи с орфическими идеями метемпсихоза и с особой орфической антропogонией).³ Следовательно, исходя из наших рассуждений о возможности существования культово-религиозной пифагорейской общины царских скифов, элитность и превосходство которых над остальными скифами подчёркивал и Геродот (IV, 20) (а ведь именно элитарная эсхатология и являлась своеобразной эзотерической этикой пифагорейцев), нам представляется логичными действия в отношении скифских царей со стороны именно царей (вспомним о

¹ О печальной судьбе Анахарсиса см. *Геродот* (IV, 76-77) и о скифском царе Скиле среди членов фиаса Диониса Вакхического в Ольвии см. *Геродот* (IV, 78-80).

² См. подробнее об источниках сведений Геродота [26, с. 37-38].

³ См. подробнее [21, с. 9].

строжайшей засекреченности пифагорейского учения и сурового наказания нарушившим эту секретность).¹

В Северном Причерноморье период с VI–II вв. до н.э. был этапом длительного сосуществования и взаимодействия двух этнических массивов, конечным итогом которого принято считать т.н. «греко-варварский синтез», или возникновение смешанных синкретических форм культуры и образа жизни [2, с. 409].

О религиозных представлениях скифов мы заключаем, что у них существовал сходный с греческим пантеон богов² и такие формы религии, как погребальный культ,³ культ предков,⁴ культ вождей,⁵ культ плодородия,⁶ а также культ героев.⁷ Анализ сцен скифских композиций культово-мифологического содержания анализируемых композиций показывает, что они отображают эсхатологические представления о героизация умерших, их апофеозе и путешествии в мир богов, идеи мистического приобщения к божеству и приобретения бессмертия благодаря вкушению ритуальной пищи, а также идеи возрождения и последовательных перевоплощений в непрерывном цикле жизни. Как отмечает С. С. Бессонова, эти идеи свойственны многим религиям, поэтому для их воплощения скифам легко было найти соответствие в художественном языке иной культуры – в античной иконографии [6, с. 96–114]. Чрезвычайно древние и широко распространённые (в т.ч. в северопонтийских городах) идеи об умирающем и воскрешающем боге, обладая большой притягательной силой, были восприняты скифами и воплощены в своём высокохудожественном зверином стиле. Такая популярность образов звериного стиля в скифском искусстве была обусловлена их мифологическим содержанием, а сцены терзания и борьбы зверей отображали дуалистические концепции индоиранских народов [6, с. 114].

Как отмечает А. Ф. Лосев, в обиходе всякой религии фигурируют такие понятия, как жертва, жрец, приноситель жертвы и божество, которому жертва приносится. Растерзание Диониса-Загрея и пожирание его Титанами, по учению орфиков, является центральным актом мировой мистерии.⁸ В дошедших до нас античных источниках мифа о Загрее приноситель жертвы – Зевс, жертва – Загрей, его сын, жрец – Титаны (поглощающие жертву); однако, подлинными потребителями Загреевой жертвы являются произошедшие от этих Титанов люди и «получающий здесь своё воссоединение разьединённый и распавшийся космос» [20, с. 173–182]. Идея жертвоприношения, в которой заложена глобальная концепция единства и взаимообусловленности жизни и смерти, выражена в искусстве скифов в

¹ См. подробнее библиографию [5, с. 5].

² О скифском пантеоне см. *Геродот* (IV, 59).

³ Об обрядовой стороне погребальной церемонии см. *Геродот* (IV, 53, 71, 72, 73).

⁴ О почитании гробниц *Геродот* (IV, 127) и обычае “кормления” умерших до похорон и (IV, 73).

⁵ О моральном авторитете вождя и его деспотической власти см. *Геродот* (IV, 59).

⁶ О скифском празднике, сочетавшем земледельческие и скотоводческие мотивы, а также обряды обновления сил природы и всего жизненного цикла в природе и обществе, см. *Геродот* (IV, 7).

⁷ См. подробнее [6, с. 70].

⁸ См. комментарии и перевод источников [20, с. 193–197].

виде сцены схватки животных, т.е. терзания одних животных другими как «идея смерти во имя сохранения и возрождения жизни» [24, с. 440; 15, с. 21–29]. Для тех скифов Северного Причерноморья, которые, возможно, были посвящены в культ Загрея, это была сцена зооморфных превращений Загрея по сюжету его борьбы с Титанами во время священного акта жертвоприношения Зевсом своего сына – «центрального акта мировой мистерии» в орфизме. Обе трактовки этой сцены (у посвящённых и непосвящённых в культ Загрея-Диониса) были изоморфны и выражали концепцию кругооборота жизни. Предполагаем, что именно поэтому орфическая идея жертвоприношения как приобщения людей богу была выражена в художественной форме на предметах погребального обряда, в понятных для скифов образах мотива «терзание» одного животного другим. Декорированные этими сценами ритуальные предметы, возможно, служили апотропеями в загробной жизни и знаками мистериального посвящения, являвшегося в орфической эсхатологии необходимым условием освобождения души от последующих инкарнаций, залогом их героизации и апофеоза.¹

Выводы

1. Многосоставные сцены терзания в восточноевропейском скифском зверином стиле, композиционно построенные по сюжету изложенного в «Песнях о Дионисе» Нонна Панополитанского орфического мифа о растерзании Загрея и его борьбы с Титанами, содержат аполлоно-дионисовскую символику орфикопифагореизма и выражают орфическую космогонию, эсхатологические идеи бессмертия души, антисоматизма и метемпсихоза, а также идеи небесной гармонии, религиозного избранничества, прогрессивной реинкарнации и апофеоза приобщённых к таинствам. Идеи единства и множества, распада и воссоединения, гибели и возрождения воплощены символикой образа оленя, доминирующего над всеми остальными образами композиций, состоящих из персонажей мифа о зооморфных превращениях Загрея во время схватки с Титанами.

2. Выраженные в восточноевропейском скифском зверином стиле идеи орфизма и пифагореизма о бессмертии души созвучны мировоззрениям кочевников о круговороте жизни и жертвоприношении во имя мирового порядка; традиционная для всего скифо-сибирского звериного стиля сцена терзания животными друг друга, символизирующая идею жертвоприношения, была использована для сакральных изображений борьбы Загрея, принимавшего зооморфные облики, с Титанами. Скифские композиции изображают орфический миф в том его варианте, где Загрей был соединён и воскрешён Аполлоном.

3. Воплощение аполлоно-дионисовской философии орфикопифагореизма в символике художественной интерпретации мифа о Загрее на ритуальных предметах погребального обряда в скифских царских курганах Северного Причерноморья,

¹ О золотых изделиях, оформленных или декорированных зооморфными образами восточноевропейского скифского звериного стиля, с дионисовской тематикой и с апотропеическим или мистериальным смыслом из скифских погребений Северного Причерноморья, см. [9; 10].

возможно, говорит о распространении в среде скифов, в частности скифов царских, идеи пифагорейцев о религиозном избранничестве лидера и эсхатологической доктрины об особом статусе наиболее могущественных граждан и их потомков, следовательно, может служить основанием для нашего предположения о существовании закрытого элитарного религиозно-культурного сообщества, практикующего по типу пифагорейских гетерий, в частности, на территории, занимаемой царскими скифами.

Список использованных источников и литературы

1. Алексеев А. Ю. Золото скифских царей в собрании Эрмитажа. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2012. 272 с.
Alekseev A. Yu. Zoloto skifskikh tsarei v sobranii Ermitazha. SPb.: Izd-vo Gosudarstvennogo Ermitazha, 2012. 272 s.
2. Андреев Ю. В., Марченко К. К. Основные теоретические и методологические аспекты проблемы греко-варварских контактов в Северном Причерноморье скифской эпохи // К. К. Марченко (ред.) Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху. СПб: Алетейя. 2005. С. 400–415.
Andreev Yu. V., Marchenko K. K. Osnovnye teoreticheskie i metodologicheskie aspekty problemy greko-varvarskikh kontaktov v Severnom Prichernomor'e skifskoi epokhi // K. K. Marchenko (red.) Greki i varvary Severnogo Prichernomor'ya v skifskuyu epokhu. SPb: Aleteiya. 2005. S. 400–415.
3. Артамонов М. И. К вопросу о происхождении скифского искусства. СГЭ. 1962. 22. С. 30–35.
Artamonov M. I. K voprosu o proiskhozhdenii skifskogo iskusstva. SGE. 1962. 22. S. 30–35.
4. Артамонов М. И. Киммерийцы и скифы (от появления на исторической арене до конца IV в. до н. э.). Ленинград: Изд-во Ленинградского университета. 1974. 156 с.
Artamonov M. I. Kimmeriitsy i skify (ot poavleniya na istoricheskoi arene do kontsa IV v. do n. e.). Leningrad: Izd-vo Leningradskogo universiteta. 1974. 156 s.
5. Безверхин А. С. Мистериальная структура пифагорейской школы. Вестник Бурятского государственного университета. 2015. 6. С. 3–7.
Bezverkhin A. S. Misterial'naya struktura pifagoreiskoi shkoly. Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. 2015. 6. S. 3–7.
6. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев: Наукова думка. 140 с.
Bessonova S. S. Religioznye predstavleniya skifov. Kiev: Naukova dumka. 140 s.
7. Геродот. История в девяти книгах / (перевод) Г. А. Стратановского. Ленинград: Наука, 1972. 600 с.
Herodotus. Istoriya v devyati knigakh / (perevod) G. A. Stratanovskogo. Leningrad: Nauka, 1972. 600 s.
8. Грач А. Д. Произведения скифо-сибирского искусства в пределах этнокультурных зон азиатских степей. // Тезисы докладов III Всесоюзной конференции по скифо-сарматской археологии (Скифо-сибирский «звериный» стиль). Москва: Институт археологии, 1972. С. 29–30.
Grach A. D. Proizvedeniya skifo-sibirskogo iskusstva v predelakh etnokul'turnykh zon aziatskikh stepei. // Tezisy dokladov III Vsesoyuznoi konferentsii po skifo-sarmatskoi arkheologii (Skifo-sibirskii «zverinyi» stil'). Moskva: Institut arkheologii, 1972. S. 29–30.
9. Добровольский Л. С., Сыдыков Е. Б., Умиткалиев У. У., Каженова Г. Т. Семантика образов «грифоно-гиппокампа» и «рогатой рыбы» в скифском зверином стиле восточноевропейской зоны. Поволжская археология. №10 (43). 2023. С. 113–126. DOI: 10.24852/pa2023.1.43.113.126.
Dobrovolskii L. S., Sydykov E. B., Umitkaliev U. U., Kazhenova G. T. Semantika obrazov «grifonogippokampa» i «rogatoi ryby» v skifskom zverinom stile vostochnoevropеiskoi zony. Povolzhskaya arkheologiya. №10 (43). 2023. S. 113–126. DOI: 10.24852/pa2023.1.43.113.126.
10. Добровольский Л. С. Апотропеические образы восточноевропейского скифского звериного стиля. Вестник антропологии. 2. 2023. С. 86–104. DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/86-104.
Dobrovolskii L. S. Apotropеicheskie obrazy vostochnoevropеiskogo skifskogo zverinogo stilya. Vestnik antropologii. 2. 2023. S. 86–104. DOI: 10.33876/2311-0546/2023-2/86-104.

11. Добровольский Л. С. Симпосиастические образы восточноевропейского скифского звериного стиля. Вестник антропологии. 2024 (в печати).
Dobrovol'skii L. S. Simposiasticheskie obrazy vostochnoeuropeiskogo skifskogo zverinogo stilya. Vestnik antropologii. 2024 (v pechati).
12. Добровольский Л. С., Умиткалиев У. У. Семантика сюжета терзания копытного кошачьим хищником и грифоном в восточноевропейском скифском зверином стиле. Археология Евразийских степей (в печати).
Dobrovol'skii L. S., Umitkaliev U. U. Semantika syuzheta terzaniya kopytnogo koshach'im khishchnikom i grifonom v vostochnoeuropeiskom skifskom zverinom stile. Arkheologiya Evraziiskikh stepei (v pechati).
13. Канторович А. Р. Сцены преследования, терзания и поглощения в восточноевропейском скифском зверином стиле (проблема интерпретации и статистические показатели). ДИАЛОГ 2017–2018. Дихотомия искусства в археологии: локус, образы, генезис. Сборник научных статей / отв. ред. Е. С. Леванова, Н. Ю. Смирнов. Москва: ИА РАН, 2020. С. 192–231.
Kantorovich A. R. Stseny presledovaniya, terzaniya i pogloshcheniya v vostochnoeuropeiskom skifskom zverinom stile (problema interpretatsii i statisticheskie pokazateli). DIALOG 2017–2018. Dikhotomiya iskusstva v arkeologii: lokus, obrazy, genezis. Sbornik nauchnykh statei / отв. red. E. S. Levanova, N. Yu. Smirnov. Moskva: IA RAN, 2020. S. 192–231.
14. Королькова Е. Ф. Следы невиданных зверей (к проблеме трактовки фантастических образов). АСГЭ. 2015. 40. С. 157–188.
Korol'kova E. F. Sledy nevidannykh zverei (k probleme traktovki fantasticheskikh obrazov). ASGE. 2015. 40. S. 157–188.
15. Королькова Е. Ф. Хищник и жертва: формула «Смерть – Жизнь». ДИАЛОГ 2017–2018. Дихотомия искусства в археологии: локус, образы, генезис. Сборник научных статей / отв. ред. Е. С. Леванова, Н. Ю. Смирнов. Москва: ИА РАН, 2020. С. 17–31.
Korol'kova E. F. Khishchnik i zherstva: formula «Smert' – Zhizn'». DIALOG 2017–2018. Dikhotomiya iskusstva v arkeologii: lokus, obrazy, genezis. Sbornik nauchnykh statei / отв. red. E. S. Levanova, N. Yu. Smirnov. Moskva: IA RAN, 2020. S. 17–31.
16. Кузина Н. В. Элевсинские сакральные традиции и культ Диониса в античных государствах Северного Причерноморья. Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2008. (6). С. 178–182.
Kuzina N. V. Elevsinskie sakral'nye traditsii i kul't Dionisa v antichnykh gosudarstvakh Severnogo Prichernomor'ya. Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. 2008. (6). S. 178–182.
17. Кузьмина Е. Е. О синкретизме образов скифского искусства в связи с особенностями религиозных представлений иранцев // Тезисы докладов III Всесоюзной конференции по скифо-сарматской археологии (Скифо-сибирский «звериный» стиль). Москва: Институт археологии, 1972. С. 51–52.
Kuz'mina E. E. O sinkretizme obrazov skifskogo iskusstva v svyazi s osobennostyami religioznykh predstavlenii irantsev // Tezisy dokladov III Vsesoyuznoi konferentsii po skifo-sarmatskoi arkeologii (Skifo-sibirskii «zverinyi» stil'). Moskva: Institut arkeologii, 1972. S. 51–52.
18. Кузьмина Е. Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе. СА 1976б. (3). С. 68–71.
Kuz'mina E. E. O semantike izobrazhenii na Chertomlytskoi vase. SA 1976b. (3). S. 68–71.
19. Кузьмина Е. Е. Сцена терзания в искусстве саков // Этнография и археология Средней Азии. Москва, 1979. С. 78–83.
Kuz'mina E. E. Stsena terzaniya v iskusstve sakov // Etnografiya i arkeologiya Srednei Azii. Moskva, 1979. S. 78–83.
20. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. Москва: Мысль. 1996. 975 с.
Losev A. F. Mifologiya grekov i rimlyan. Moskva: Mysl'. 1996. 975 s.
21. Макаров И. А. Орфизм и греческое общество в VI–IV вв. до н.э. Вестник древней истории. 1999. № 1 (228). С. 8–19.
Makarov I. A. Orfizim i grecheskoe obshchestvo v VI–IV vv. do n.e. Vestnik drevnei istorii. 1999. № 1 (228). S. 8–19.

22. Полидович Ю. Б. Пластина – обкладка горита из кургана первой половины V в. до н.э. у с. Ильичёво (Крым) // (Ред.) Л. С. Клочко, Ю. Б. Полидович. Музейні читання. Матеріали наукової конференції «Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки», Київ: Фенікс, 2017. С. 89–108.
- Polidovich Yu. B. Plastina – obkladka gorita iz kurgana pervoi poloviny 5 v. do n.e. u s. Il'ichevo (Krym) // (Red.) Klochko L. S., Polidovich Yu. B. Muzeini chitannya. Materiali naukovoї konferentsii «Yuvelirne mistetstvo – poglyad kriz' viki», Київ: Feniks, 2017. S. 89–108.
23. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племён. Опыт реконструкции скифской мифологии. Москва: Наука. 1977. 214 с.
- Raevskii D. S. Ocherki ideologii skifo-sakskikh plemen. Opyt rekonstruksii skifskoi mifologii. Moskva: Nauka. 1977. 214 s.
24. Раевский Д. С. Мир скифской культуры. Москва: Языки славянских культур. 2006. 598 с.
- Raevskii D. S. Mir skifskoi kul'tury. Moskva: Yazyki slavyanskikh kul'tur. 2006. 598 s.
25. Русыева А. С. Орфизм и культ Диониса в Ольвии. ВДИ. 1978. (1). С. 87–105.
- Rusyayeva A. S. Orfizm i kul't Dionisa v Ol'vii. VDI. 1978. (1). S. 87–105.
26. Скржинська М. В. Скiфiя та елiнський свiт Пiвнiчного Причорномор'я в «iсторiї» Геродота. Археологiя. (1). 1991. С. 33–46.
- Skrzhins'ka M. V. Skifiya ta ellins'kii svit Pivnichnogo Prichornomor'ya v «Istorii» Gerodota. Arkheologiya. (1). 1991. S. 33–46.
27. Федоров-Давыдов Г. А. О сценах терзаний и борьбы зверей в памятниках скифо-сибирского искусства. Успехи среднеазиатской археологии. 1975. 3. С. 23–28.
- Fedorov-Davydov G. A. O stsenakh terzanii i bor'by zverei v pamyatnikakh skifo-sibirskogo iskusstva. Uspekhii sredneaziatskoi arkheologii. 1975. 3. S. 23–28.
28. Farkas A. Interpreting Scythian Art: East vs. West. *Artibus Asiae*. 1977. (39) 2, 124–138.
29. Hartner W. The Earliest History of the Constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull Combat. *Journal of Near Eastern Studies*. 1965 (24) 1/2, 1–16.
30. Hartner W., Ettinghausen R. The Conquering Lion, the Life Cycle of a Symbol. *Oriens*. 1965 (17), 161–171.

Dobrovolskyi L. S., Umitkaliev U. U. Orphian myth in the art of the Scythians of the North Pontic area

The subject of the study is the debatable problem of the semantics of the motive of tormenting an ungulate by a feline predator and a griffin. The study is carried out on the basis of the previously established correspondence of the bestiary of six Scythian multi-figured scenes with the figurative composition of the Orphic myth about Dionysus-Zagreus torn apart by the Titans, in order to identify religious, cult and philosophical symbolism in these compositions, as well as to draw a parallel between Orphic concepts and Scythian religious-mythological representations. The compositions contain the Apollonian-Dionysian symbolism of Orphic-Pythagoreanism and express Orphic cosmogony, eschatological ideas of the immortality of the soul, anti-somatism and metempsychosis, as well as the ideas of heavenly harmony, religious chosenness, progressive reincarnation and apotheosis of those who are attached to the sacraments. The ideas of unity and plurality, disintegration and reunification, death and rebirth are embodied in the symbolism of the image of a deer. The ideas of Orphism and Pythagoreanism about the immortality of the soul are consonant with the worldviews of the nomads about the cycle of life and sacrifice in the name of the world order. The scene of animals tormenting each other, traditional for the whole Scytho-Siberian animal style, symbolizing the idea of sacrifice, is used for sacral images of the struggle of Zagreus, who fought the Titans in zoomorphic guise, and images of a special version of the Orphic myth – about the connection of parts of Zagreus and his resurrection by Apollo. The Apollonian-Dionysian philosophy of Orphic-Pythagoreanism is embodied by the symbolism of the Eastern European Scythian animal style in the artistic interpretation of the myth of Zagreus on the ritual objects of the funeral rite in the Scythian royal burial mounds of the Northern Black Sea region, which gives us reason to assume that among the Scythians the royal ideas of the Pythagoreans about the religious election of the leader and the eschatological doctrine about the special status of the most powerful

citizens and their descendants, as well as about the existence of a closed elite religious and cult community practicing like the Pythagorean clubs within the territory occupied by the royal Scythians.

Keywords: Apollonian-Dionysian philosophy, Eastern European Scythian animal style, Orphism, Pythagorean club, North Pontic area, royal Scythians.