

В. П. ПЕТРОВ

## ІМЕНА СКІФСЬКИХ БОЖЕСТВ У ГЕРОДОТА

Питання про релігію скіфів є разом з тим питання про ідеологію, ідеологічні норми і уявлення, які панували в скіфському суспільстві десь близько середини I тисячоліття до н. е.

Суспільна ідеологія первісно-общинної доби щільно пов'язана з міфологією. Ф. Енгельс в «Походженні сім'ї, приватної власності і держави» зробив багато для з'ясування провідних засад і складових елементів цього зв'язку.

За Ф. Енгельсом, окреме плем'я характеризують, поруч з іншими ознаками, як-от «власна територія і власне ім'я», також «особливий, лише цьому племені властивий *діалект*» та «спільні релігійні уявлення (міфологія) і обряди культу»<sup>1</sup>.

Кожне плем'я і кожен рід мають власну територію, власне ім'я і власну, замкнену в межах даного племені міфологію. Рід, як структурна одиниця суспільного ладу, і його міфологія взаємозв'язані. На етапі грецьких *genea* і латинських *gentes* для роду характерні «спільні релігійні свята» і «священні обряди», виконувані «на честь певного бога, гаданого родоначальника роду». Як родоначальник, «цей бог означався особливим іменем»<sup>2</sup>. «Кожен рід веде своє походження від одного з богів»<sup>3</sup>.

Отже, відповідно до цього, міфи — це генеалогічні легенди, а боги належать до категорії родоначальників. «Родове ім'я створювало родовід... Це родове ім'я мало тепер свідчити про факт спільного походження його носіїв»<sup>4</sup>.

Ось головне, що треба зазначити перед тим, як перейти до розгляду релігії скіфів.

Звістки, наведені Геродотом про міфи й божества у скіфів, ілюструють зазначені положення з особливою виразністю.

Література, присвячена релігії скіфів, досить обмежена. Це — стаття М. І. Ростовцева<sup>5</sup>, а також наступні його праці, зокрема «Іранці й греки в Південній Росії»<sup>6</sup>. У 1927 р. опублікував дуже важливу статтю про релігію скіфів С. Жебелев<sup>7</sup>. Великий вклад у дослідження ре-

<sup>1</sup> Ф. Енгельс, Походження сім'ї, приватної власності і держави, Держполітвидав УРСР, К., 1953, стор. 72—73.

<sup>2</sup> Там же, стор. 79.

<sup>3</sup> Там же, стор. 84.

<sup>4</sup> Там же, стор. 81.

<sup>5</sup> М. І. Ростовцев, Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре, ИАК, вып. 49, СПб., стор. 1—62.

<sup>6</sup> M. Rostovtseff, Iranians and Greeks in South Russia, Оксфорд, 1922, стор. 33, 73, 106—108.

<sup>7</sup> С. А. Жебелев, Геродот и скифские божества, Известия Таврического Общества истории, археологии и этнографии, т. 1 (58), 1927, стор. 89—90.

лігії скіфів зробив Б. М. Граков<sup>8</sup>. У 1960 р. з'явилася стаття Л. Ельницького<sup>9</sup> і в 1961 р.— стаття М. Артамонова<sup>10</sup>.

Вірування скіфів, культ, перекази, боги, їх імена й функції, ступінь і фази міфологічного розвитку — все це відомо нам дуже уривчасто. Головним джерелом лишається при цьому Геродот. Оповідаючи про далеку й маловідому країну скіфів, він значну увагу приділив їх релігії. Скіфських богів він називає в ототожненні з грецькими. На його погляд, це ті самі грецькі боги, що їх в Північному Причорномор'ї шанують під іншими місцевими іменами. Змінюються країни, відрізняються народи, боги лишаються ті самі. Як слушно зазначив М. Артамонов, «Геродот підходив до розв'язання скіфських богів через посередництво персонажів грецької релігії»<sup>11</sup>.

С. Жебелєв і М. Артамонов ґрунтовно розійшлися в оцінці цих зіставлень. С. Жебелєв рішуче заперечив можливість зробити якісь висновки з наведених у Геродота зіставлень. На його думку, «було б ризиковано при роз'ясненні скіфських божеств виходити тільки з їх зіставлення з грецькими. Скіфські релігійні уявлення в добу їх утворення навряд чи могли мати щось спільне з грецькими»<sup>12</sup>. М. Артамонов додержується протилежного погляду. За його оцінкою, «Геродот уважно розібрався в суті скіфських богів і його зіставлення продиктовані... функціональною близькістю скіфських та грецьких богів»<sup>13</sup>.

Що спонукало Геродота розповідати про шлюб Зевса, якого скіфи називали Папаєм, з Землею—Апі, ототожнити Посейдона з скіфським Тагімасадом? Ми можемо зрозуміти Геродота, його тенденцію до синкретизму, прагнення універсалізувати численних богів окремих країн та народів. Зближення богів — один з видів критики олімпійської релігії греків у її полісній відокремленості. Геродот стояв на порозі нової епохи, коли ідея єдиної світової релігії зроби́ться здобутком майбутньої елліністичної доби. Він був одним з її провозвісників. Майбутні олександрійські філософи в своїй боротьбі проти замкнених етнічних релігій за єдину надетнічну релігію йтимуть саме цим шляхом. Усі боги рівнозначні.

Більшість дослідників, ігноруючи племінні ознаки міфології й родову зумовленість культових обрядів за первісно-общинної доби, йде шляхом порівняльно-міфологічних зіставлень. І. Толстой та М. Кондаков твердо додержувалися думки, що скіфські культури «вказують на спорідненість з релігіями Малої Азії», «на азіатське походження культів»<sup>14</sup>. Це твердження поклав в основу своїх студій М. Ростовцев. Звістку Страбона про Афродіту в храмовому переказі поблизу Фанагорії він пов'язує з генеалогічною легендою, наведеною Геродотом, про скіфську прамати на Дніпрі. Для нього в обох випадках це та сама богиня родючих сил природи, Мати богів, малоазійська *Potnia Theon*<sup>15</sup>. На думку С. Жебелєва, цілком натурально « в Аргімпасі — небесній Афродіті — бачити месопотамську Іштар»<sup>16</sup>.

Ми не відкидаємо цього напрямку, але шлях порівняльних зіставлень не найкращий. Нам невідомі ближче мотиви, ті асоціації ідей, які підказали Геродоту його греко-скіфські зближення. Тим менше в нас підстав ототожнювати скіфського Папая з віфінським Аттісом, Та-

<sup>8</sup> Б. Н. Граков, Скифский Геракл. КСИИМК, вип. 34, М., 1950, стор. 7—18.

<sup>9</sup> Л. А. Ельницкий, Из истории древнескифских культов, СА, 1960, № 4, стор. 46—55.

<sup>10</sup> М. И. Артамонов, Антропоморфные божества в религии скифов, Археологический сборник, Изд-во Гос. Эрмитажа, вып. 2, Л., 1961, стор. 57—87.

<sup>11</sup> Там же, стор. 58.

<sup>12</sup> С. А. Жебелев, вказ. праця, стор. 89—90.

<sup>13</sup> М. И. Артамонов, вказ. праця, стор. 58.

<sup>14</sup> И. Толстой и Н. Кондаков, Русские древности, вып. 2, СПб., 1889, стор. 44.

<sup>15</sup> М. Rostovtseff, вказ. праця, стор. 133, 106—107.

<sup>16</sup> С. А. Жебелев, вказ. праця, стор. 88.

біті з Вестою, малоазійську Кібелу перетворювати на дружину Папая, посилалися на сірійську Анагіту, персидського Ормузда, створювати калейдоскоп імен, за згадками, про які, переховуються відомості про зовсім інші, більш пізні фази міфологічного розвитку й цілком відмінний зміст суспільної ідеології, яку ці міфи й образи, відображають.

Перспектива зблизити Папая з Ормуздом і Мітрою, Аргімпасу з Астартою-Іштар, отже, визначити місце скіфських культів у відношенні до інших синхронних релігій і культів древнього світу, безперечно, спокливе завдання. Таке завдання не може не стояти перед радянськими скіфологами, як і питання про взаємини скіфів з суміжними народами, що оточували Скіфію і з якими вони співіснували, але кожне з досліджень має свою чергу і свою послідовну черговість.

Скіфи в своєму суспільному розвитку не переступили етапу союзу племен. Їх міфологія, їх обрядові культи не відійшли далеко від того етапу, на якому «плем'я лишалося границею людини як у відношенні до чужака з іншого племені, так і у відношенні до самого себе», і «окрема особа, безумовно, корилася у своїх почуттях, думках і вчинках» роду та його закладам<sup>17</sup>.

Щоб розкрити міфологічну суть Табіті-Гістії, ми повинні виходити не з Гесіода, не з містерій орфіків, не з Тіта Лівія, а з того, що можна почерпнути із звісток самого Геродота про місцеву, скіфську Табіті. Ця вимога методично й методологічно цілком виправдана. Далі ми побачимо, що Гесіод про Гістію каже одне, а Геродот про скіфську Табіті-Гістію — зовсім інше. Тим більше державний римський культ латинської Вести ніяк не в'яжеться з обрядовим культом скіфів середини I тисячоліття до н. е.

При всьому тому, це зовсім не значить, що міфологія скіфів являла якусь замкнену в собі, відмежовану від усього світу культову систему, і що в ній не було запозичених образів, які ввійшли в неї ззовні. Досить послатися на культ Геракла у скіфів або згадати про поширений у Скіфії культ Ахілла. Ці суто грецькі культи знайшли собі поширення в греко-скіфському середовищі і набули тут своєрідного забарвлення. Скіфську генеалогічну легенду Геродот записав у двох версіях: борисфенівській і греко-скіфській від понтіїських греків, де немає згадки ані про Табіті-Гістію, ані про Таргітая й на місце Папая-Зевса з'являється зайшлий, чужинецький Геракл, як це навмисне зауважує легенда.

ТАБІТІ-ГІСТІЯ. За свідченням Геродота (IV, 59), скіфи з усіх богів найбільше шанують Гістію. Щодо її місцевого ймення, то Геродот відзначає: «Гістія зветься по-скіфському Табіті».

В скіфській генеалогічній легенді (IV, 5—10), в обох її варіантах, борисфенівському й понтіїському, Табіті-Гістія не фігурує. Однак згадка про неї трапляється в кількох інших місцях. Наприклад, поруч із Зевсом вона названа у відповіді Іданфірса Дарієві (IV, 127). Про царську Гістію іде мова в Геродота у зв'язку з формулою клятви. Клятва Гістіями вважалася найбільшою (IV, 68).

Як трактована Табіті в літературі? «Правдива суть Табіті лишається для мене неясною»,— визнає С. Жебельов. «Зіставлення її (Табіті) з грецькою Гістією мало що говорить, тому що ця богиня не відіграє ніякої ролі ні в гомеровій, ані в гесіодовій теологіях»<sup>18</sup>. Культову другорядність Гістії вважає потрібним підкреслити й М. Артамонова<sup>19</sup>. Згодимося. В олімпійській релігії Гістія жодна видатна постать. Вона не відіграє ніякої ролі в епосі Гомера і в творах Гесіода. Все це так, проте в доолімпійській релігії вона найстарша і найстаріша. Вона пра-

<sup>17</sup> Ф. Енгельс, вказ. праця, стор. 77.

<sup>18</sup> С. А. Жебелев, вказ. праця, стор. 88.

<sup>19</sup> М. И. Артамонов, вказ. праця, стор. 58.

прамати, дружина Урана. За Діодором, її сини Хронос і титани, її дочки — Рея і Деметра; Зевс, Гера й Посейдон — онуки Гістії<sup>20</sup>.

За визнаною в історіографії схемою, Табіті трактується як богиня вогнища. Саме такого погляду додержується Толстой і Кондаков, Соболевський, Жебел'єв, Артамонов та інші. На погляд Толстого—Кондакова, Табіті-Гістія — «божество царського вогнища»<sup>21</sup>. За О. Соболевським, Табіті також «богиня вогнища», власне, «димна, димуча»<sup>22</sup>.

Те саме повторює С. Жебел'єв: «Табіті-Гістія повинна була мати відношення до вогнища, яке було предметом вшанування в кожній скіфській юрті»<sup>23</sup>. Для М. Артамонова, Табіті так само «втілення уявлення про хатне вогнище». «Це була богиня хатнього вогнища»<sup>24</sup>.

Щоправда, таке тлумачення образу Табіті-Гістії виходить за межі свідчень Геродота. Це лише припущення, умовна реконструкція, до деякої міри вдала, оскільки в родових культах образ праматері пов'язувався з культом вогнища. Супроти цього М. Артамонов посилається на латинську Весту<sup>25</sup>. Неправомочність такого посилання очевидна. Латинська Веста, як охоронниця вигнанців, жертovníк з негасимим вогнем як символ міста, імператорський Рим, могутня світова держава, суворо регламентований культ, — все це так само мало в'яжеться з скіфською Табіті і догомерівським культом Гістії, як, скажімо, Енеїда Вергілія, створена поетом на пошану Августа, з Іліадою Гомера.

Обмежимося свідченнями Геродота. Відповідаючи Дарієві, Іданфірс сказав: «Володарями своїми я визнаю лише Зевса (Τὸν Ἐμὸν Προγονόν) та Гістію, царицю скіфів (τὴν Ἐκυθῆων Βασιλίαν)» (IV, 127).

Дослідники звернули на це місце менше уваги, ніж воно заслуговує. Перед нами дві міфологічні постаті: праматері скіфів і династичного предка царів. Жіночому образу протистоїть чоловічий. Розмежування родоначальників ведеться таким чином за двома лініями, батьківською й материнською. Царі стверджують своє походження від прабатька — чоловіка, прості люди, плем'я, загал, спільнота — від матері, — дорогоцінна довідка, на яку нечасто щастить натрапити.

Та Гістія не лише мати, вона також БАСИЛЕЯ. І цього не можна обминути. Колишній образ племінної праматері схрещується на даному етапі з категорією влади. Влада розчленована. Свою владу Гістія як басилея скіфів поділяє з нащадками Зевса, — добре знайоме явище, властиве для доби, про яку йде мова. Поруч з владою народу з'являється влада знатних родин, які склалися всередині племені.

За материнською лінією, за своєю загальноплемінною приналежністю Іданфірс — нащадок Гістії; як цар, носій союзно-племінної влади, як представник знатної родини, він — нащадок Зевса, «Зевсом народжений». При всьому тому, він поділяє владу з тими, які вважають себе нащадками праматері. Суспільна ідеологія, яка відповідає сказаному, яскраво зображена Ф. Енгельсом. В родовому суспільстві на певному етапі ми знаходимо, фіксує Ф. Енгельс, «перший зародок окремих знатних сімей всередині роду; а в греків до того ж ще й перший зародок майбутнього спадкового проводу, або монархії»<sup>26</sup>. Цьому відповідають

<sup>20</sup> Діодор VI, I, за Євсевієм, II, 59.

<sup>21</sup> И. Толстой и Н. Кондаков, Русские древности, вып. 2, СПб., 1889, стор. 48.

<sup>22</sup> A. Sobolevskij, Einige Hypothesen über die Sprache der Skythen und Sarmaten, Archiv für slavische Philologie, том 27, Берлін, 1905, стор. 242.

<sup>23</sup> С. А. Жебел'єв, вказ. праця, стор. 88.

<sup>24</sup> М. И. Артамонов, вказ. праця, стор. 58.

<sup>25</sup> «Гістія (лат. Веста) ...богиня хатнього вогнища й жертвоприношень, покровителька родинної згоди і єдності, захисниця вигнанців та переслідуваних, що шукають притулку й гостинності. У вигляді жертovníка з негасимим вогнем вона була за символ громадянського з'єднання в межах держави або міської общини». М. И. Артамонов, вказ. праця, стор. 58.

<sup>26</sup> Ф. Енгельс, вказ. праця, стор. 84.

зміни в родовідних, генеалогічних уявленнях доби. «Кожен рід веде своє походження від одного з богів, а рід глави племені уже від більш «знатного» бога, в даному разі від Зевса»<sup>27</sup>. Тут розкривається зв'язок уявлень, що ліг в основу скіфської генеалогічної легенди, як вона була записана Геродотом. Легенда записана ним в династичній версії переказу.

Сказане про Табіті як базилю скіфів і про Зевса як предка царя Іданфірса вносить ясність у згадку про «клятву царськими Гістіями», що була, за свідченням Геродота, «найбільшою клятвою скіфів» (IV, 68).

Згадка про царські Гістії припускає подвійне тлумачення. Під царськими Гістіями можна розуміти: або Гістії належать лише царям, царському дому, царській родині, або ж цей епітет може бути віднесений до самих царственних Гістій, відповідно до того як Гістія названа царицею скіфів.

Перший погляд найбільш поширений. За Толстим—Кондаковим, Гістії це «царські хатні вогнища», «божества царського вогнища»<sup>28</sup>. Посилаючись на це тлумачення, М. Артамонов вважає, що «клятва царськими Гістіями» була клятвою «царським вогнищем, царськими предками»<sup>29</sup>. «В образі Табіті втілювалось уявлення не тільки про хатне вогнище та родинну або ж родову спільність, але й про єдність всього племені, культ якого пов'язувався з царським домом»<sup>30</sup>. «Лише цим зв'язком Табіті з царським домом можна пояснити уявлення про неї як про «царицю скіфів», як про верховну богиню цілого племені»<sup>31</sup>.

Дозволимо собі не погодитись з цим поглядом. Згідно з Геродотом (IV, 127), з царським домом був пов'язаний не культ Табіті, а Зевса. Як ми бачили, Зевс — предок і володар Іданфірса, Гістія — володарка всіх скіфів. На етапі воєнної демократії базилевс — воєначальник, який ще не обернувся в монарха; владу зберігає за собою народ. Відповідно до цього й Табіті — найвища богиня не через зв'язок з царським домом, а тому що вона спільна племінна прамати, прародителька цілого племені. Для племінної володарки збережено жіночий образ.

До речі, згідно з М. Артамоновим, в образі Табіті втілювалось уявлення «про сімейну або родову спільність»<sup>32</sup>, але це суперечить тому, що в цьому зв'язку каже Ф. Енгельс. «Не тільки Грот, але й Нібур, Моммзен і всі інші історики класичної стародавності досі не справилися з питанням про рід... Вони завжди бачили в ньому групу сімей і через це не могли зрозуміти природу і походження роду. За родовою владою сім'я ніколи не була і не могла бути організаційним осередком, бо чоловік і жінка неминуче належали до двох різних родів»<sup>33</sup>.

На жаль, етимологічний аналіз імені Табіті дає зовсім небагато. Лінгвісти йшли за міфологами. Подібно останнім, вони намагалися пов'язати етимологічне тлумачення цього імені з образом Табіті як богині хатнього вогнища. К. Мюлленгоф, В. Томашек, В. Міллер зводять ім'я Табіті до іранського *tap*-«торіти»<sup>34</sup>. О. Соболевський лишається в межах того ж таки семасіологічного ряду, зіставляючи: лат. *favilla*, гр. *θυμός*, др.-інд. *dhūmaḥ*, слов. дим в загальному значенні «димна, димуча»<sup>35</sup>.

Макс Фасмер відкинув наведені пояснення як негідні, а тлумачен-

<sup>27</sup> Ф. Енгельс, вказ. праця, стор. 84.

<sup>28</sup> И. Толстой и Н. Кондаков, вказ. праця, стор. 48.

<sup>29</sup> М. Артамонов, вказ. праця, стор. 58.

<sup>30</sup> Там же, стор. 58.

<sup>31</sup> Там же, стор. 58—59.

<sup>32</sup> Там же, стор. 58.

<sup>33</sup> Ф. Енгельс, вказ. праця, стор. 80.

<sup>34</sup> В. С. Миллер, *Осетинские этюды*, М., 1887, т. III, стор. 134; К. Müllenhoff, *Deutsche Altertümer*, т. III, Берлін, стор. 108.

<sup>35</sup> А. S. Sobolevskij, вказ. праця, стор. 242.

ня Соболевського назвав цілковито хибним. Щоправда, він теж не наважився відійти від звичайного тлумачення образу і з свого боку наводить ново-перс. *taft*, осет. *t'aft'* «спека», хоч і застерігає, що «при цьому в слові Табіті лишається неясним перше і»<sup>36</sup>.

Фракійська мова в даному разі дає не більше як індо-іранські<sup>37</sup>.

Відсутність прямих зближень на ґрунті індо-європейських мов примушує припустити, що ім'я Табіті утрималося в мові скіфів ще з доіндоевропейських часів. Звідси така невизначеність зближень. Принаймні, досі, як ми бачили, ніхто з дослідників не зміг відзначити чогось певнішого.

ПАПАЙ-ЗЕВС. На другому місці після Табіті у Геродота стоїть Зевс і Земля-Апі, яку скіфи вважають дружиною Зевса (IV, 59). За Геродотом Зевс «цілком слушно зветься по-скіфському Папаєм» (IV, 59). «Чому цілком слушно?» — запитує Жебельов і відповідає: «Тому, розуміється, що скіфське Папай яскраво нагадало Геродотові гомерове ПАППА (Іліада V, 408; Одисея VI, 57)... У Гомера Зевс зветься «батьком»; а в «Теогонії» Гесіода — «батьком богів і людей». Певне, саме ця асоціація ідей укріпила в Геродота думку про тотожність Папая з Зевсом»<sup>38</sup>.

Ми не знаємо, чим керувався Геродот у даному разі. Одне цілком безперечно: з образом грецького Зевса й скіфського Папая однаково пов'язувалося уявлення батька. Досить нагадати, що Іданфірс у своїй відповіді Дарієві назвав Зевса своїм владикою і предком (ПРОГОНОС) (IV, 127).

Мова йде про особливу культову категорію батьків-родоначальників, виразно виділену й відокремлену в скіфській міфології. Батькам одводилося в ній поважне місце, причому вони поділялися на кілька ступенів і груп: а) прапрабатько богів і людей; б) прабатько людей, перша людина («Адам»), в) племінні батьки з титулом ксяя (кшая).

Розчленування батьків на три ступеневі групи в їх генеалогічній послідовності найбільш виразно виступає в борисфенівській версії скіфської генеалогічної легенди. Найдавніший і найвищий з усіх батьків це Зевс. Далі легенда називає Таргітая. Це скіфський Адам, перша людина, прабатько людей. Від нього походять племінні ватажки, Ліпоксай, Арпоксай та Қолаксай. Кожен з них батько окремого племені. Ліпоксай — родоначальник авхатів, Арпоксай — катіарів і траспіїв, Қолаксай — паралатів. Усі вони — ксаї.

Понтійська версія теж знає кілька категорій прабатьків, але вона спрощує генеалогічну схему і зменшує рахунок поколінь. Замість трьох ступенів вона відрізняє лише дві: Геркулеса як спільного прабатька та Агатірса, Гелона й Скіфа як племінних батьків. Титул ксяя тут відсутній.

Дехто з дослідників тлумачить образ Папая-Зевса як образ уявлення Неба. Саме з цього погляду скіфську генеалогічну легенду В. І. Абаєв ладен розглядати як «міф про походження скіфів від неба й води, від Зевса й Дніпра»<sup>39</sup>. За твердженням В. Абаєва, «походження племені від союзу Неба й Води було стійкою міфологічною традицією скіфів»<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> M. Vasmer, *Iranier in Südrussland*, Лейпциг, 1923, стор. 16—17.

<sup>37</sup> Д. Дечев, *Характеристика на тракийския език*, Софія, 1952, стор. 70, 84, § III, 3, XIII.

<sup>38</sup> С. А. Жебелев, *вказ. праця*, стор. 86—87.

<sup>39</sup> В. И. Абаев, *Осетинский язык и фольклор*, М.—Л., 1949, стор. 243. До речі, тут потрібні деякі уточнення. Легенда розповідає не про шлюб Зевса і Дніпра, а про шлюб Зевса з дочкою ріки Дніпра. Так само легенда нічого не каже про походження скіфів од Зевса. Легенда побудована на градації поколінь, на розчленуванні батьків за зміною поколінь: Зевс—Таргітай—ксаї.

<sup>40</sup> Там же, стор. 242.

Такого ж погляду додержується М. Артамонов. На його думку, образ Папая, ототожненого з Зевсом, це «образ космічного божества». Папай — «небесний бог, який відповідає в цьому розумінні небесному громовержцю Зевсу, батькові богів і людей»<sup>41</sup>.

Скіфська генеалогічна легенда сприймається тут як природний міф, як алегоричний переказ про сили і явища природи. Якою мірою можна з цим погодитись? Чи справді Папай образ не родового, а космічного плану?

Наяк на небесного громівника знаходиться в тій частині генеалогічної легенди, де розповідається про дарунки, які впали з неба. В ній іде мова не про походження скіфів, а про походження влади у скіфів. Переказ про подарунки, які впали з неба, покликаний ствердити права паралатів — сколотів, нащадків Колаксяя на владу в скіфському племінному союзі, на чолі якого стояли сколоти.

Не доводиться сумніватись, що переказ про небесні дарунки небесних батьків був витворений на етапі складання союзу племен, коли всередині роду відокремлюються окремі знатні родини й виникає «перший зародок майбутнього спадкового проводу», як це відзначає Ф. Енгельс<sup>42</sup>.

Давні родові легенди, успадковані від попередніх часів, переробляються, пристосовуються до нових суспільних взаємин, обертаються в династичний переказ союзноплемінного масштабу.

Нагадаємо, що «басилевс був воєначальником, суддею й верховним жрецем»<sup>43</sup>. «У басилевса, крім військових, були ще жрецькі права», «надані йому як верховному представникові племені або союзу племен»<sup>44</sup>.

Сказаним визначається те суспільне аристократичне середовище, де родові міфи набували нового сенсу. Давні перекази використовуються для обгрунтування спадкових, династичних прав даної знатної родини.

При всій ясності образу Папая, як батька, М. Ростовцев волів нагромаджувати довкола безмежну кількість цілком зайвих імен і зіставлень. Так, з приводу зображення на трикутній платівці з Карагодешашх він, наприклад, пише: «Бог із скіпетром і ритонем є, певне, верховний бог скіфів, який відповідає персидському Ормузду, можливо, той бог, якого Геродот називає Папаєм і який, безперечно, своєю іншою стороною щільно стикається з малоазійським Папаєм, пізнішим Аттісом, близьким родичем фракійського Сабазія — Діоніса»<sup>45</sup>. Тим самим шляхом іде Л. Єльніцький. Він посилається на Арріана з його згадкою про малоазійських віфінів та на Пселла, за яким «у фригійців Аттіс рівнозначний Зевсу»<sup>46</sup>. «Ототожнення Папая з Аттісом, який був на малоазійському ґрунті паредром богині Кібели, вводить нас в коло поширення культу Великої матері, найважливішого божества родючості»<sup>47</sup>.

Ці посилання на Пселла та на «Віфінську історію» Арріана в схолиях Євстафія до Іліади (V, 408, 565) свого часу наводив Гофер у Міфологічному лексиконі Рошера<sup>48</sup>. С. Жебелев вважав потрібним виступити проти подібних посилань. «Віфінської мови Геродот не знав, з фригійськими культурами він ледве чи був знайомий, до того ж написи, де наведені згадані прізвища Зевса, далеко пізніші, ніж геродотові часи»<sup>49</sup>.

<sup>41</sup> М. И. Артамонов, вказ. праця, стор. 75, 76.

<sup>42</sup> Ф. Енгельс, вказ. праця, стор. 84.

<sup>43</sup> Там же, стор. 85.

<sup>44</sup> Там же, стор. 84.

<sup>45</sup> М. И. Ростовцев, вказ. праця, стор. 5—6.

<sup>46</sup> Л. А. Ельніцкий, вказ. праця, стор. 46.

<sup>47</sup> Там же, стор. 46.

<sup>48</sup> W. H. Roscher, Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, т. III, стор. 1560, 1566.

<sup>49</sup> С. Жебелев, вказ. праця, стор. 87.

Підсумуємо. Скіфський Папай це не грецький Зевс, ніякий віфінський або фрїгійський Аттіс. Тим більше він не Ормузд і не має ніякого відношення до малоазійської Кібели. Ці мандрівки по морях світової міфології розпливчасті й тим самим безпредметні.

Папай — прабатько, втілення образу родоначальника. Цей образ відповідає тому етапу, коли поруч з образом праматері з'являється образ батька. Розчленування первісного єдиного образу прабатьків на чоловічі і жіночі персонажі призводить до привнесення в скіфський генеалогічний міф шлюбної теми. Давня Табіті була безмужня. Папай у списку богів фігурує як чоловік Землі-Апі. Борисфенівська версія генеалогічної легенди дружиною Зевса називає, як ми бачили, дочку річки Борисфена. Діодор розповідає про шлюб Зевса з дочкою Землі, напівжінкою, напівзмією.

Щодо імені Папая, то воно добре засвідчене в епіграфічній ономастиці Північного Причорномор'я. Воно відоме з Ольвії, Пантікапея, Горгіппії (I, 86, 5; 147, 7; II, 29, 45; 188, I; 402, 30, 32, 33, 53; 446, 12; 451, 24; IV, 228, I).

Немає сумніву, особисте ім'я Папай входило до словника скіфської мови. Це ім'я характерне також для Фракії<sup>50</sup>. Поруч з скіфською і фракійською мовами це ж ім'я засвідчене в іранській мовній області<sup>61</sup>. Окрім мов східної індоєвропейської групи, дане ім'я фіксоване в грецькій мові<sup>52</sup>. Але це ім'я становить приналежність так само малоазійської ономастики (Лікаонія, Фрїгія, Карія, Ісаврія, Памфілія, Кілікія)<sup>53</sup>.

Щодо значення імені Папай, то, згідно з Юсті, «слово має значення «батька»; у вірменській мові «діда, батька»<sup>54</sup>.

**ЗЕМЛЯ—ГЕЯ—АПІ.** За повідомленням Геродота, окрім Табіті-Гістії й Папая-Зевса, скіфи шанують «Землю, вважаючи Землю дружиною Зевса». До цього він додає, що скіфською мовою Земля зветься Апі (IV, 59).

С. Жебелєв сподівався з'ясувати міфологічний образ Апі через зіставлення з грецькою Геєю. «Чому Апі зіставляється з грецькою Геєю-Землею? У Гесіода (Теогонія 117) Гея — дружина Урана [Небо — «усіх безсмертних безпечна осада»]... Можливо, орфічне уявлення про Гею як мати не тільки богів, але й смертних людей, вплинуло на Геродота, знайомого з орфічними таємницями»<sup>55</sup>.

Таке пояснення дає небагато, оскільки між грецькою Геєю й скіфською Землею-Апі немає тотожності. У греків Гея — дружина Урана, мати Хроноса, титанів, Ерехтея тощо; у скіфів Земля-Апі — дружина Зевса. Невідповідність надто виразна, щоб її обминути або ж намагатись у якийсь спосіб примирити.

Спробуємо триматися якнайближче до Геродота, уникаючи аналогій. За Геродотом, Апі-Гея — дружина Зевса-Папая. Окрім Геї-Апі скіфська міфологія називає ще кількох дружин Зевса. Згідно з генеалогічною легендою, це — дочка Борисфена, мати першої людини Таргітая. За версією, яка сходить до Діодора, дружиною Зевса була «народжена Землею діва».

Діодор немов корегує, виправляє Геродота, або ж намагається спо-

<sup>50</sup> Д. Дечев, вказ. праця, стор. 88, § 16, 2.

<sup>51</sup> F. Justi, *Iranisches Namenbuch*, Марбург, 1895, стор. 241; L. Zgusta, *Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste*, Прага, 1955, стор. 304, § 602.

<sup>52</sup> L. Zgusta, вказ. праця, стор. 304.

<sup>53</sup> Як відзначає Л. Згуста, ці «імена правдоподібно належать до групи дитячих слів і імен папа». До цієї групи імен він відносить саме й ім'я скіфського божества Папая. Див. L. Zgusta, вказ. праця, 1955, стор. 303—304, § 602.

<sup>54</sup> F. Justi, вказ. праця, стор. 241.

<sup>55</sup> С. А. Жебелєв, вказ. праця, стор. 87.



лучити окремі версії. Якщо «батько історії» твердив, що дружиною Зевса була Земля-Гея, а, згідно з понтійською версією, чоловіком напівжинки — напівзмії був Геркулес, то Діодор, супроти свого попередника, посилаючись з свого боку на скіфські перекази, твердить, що дружиною Зевса була не Земля, а дочка Землі, в якій «верхня частина тіла до пояса була жіноча, а нижня зміїна» (ΤΑ ΔΕ ΚΑΤΩΤΕΡΑ ΕΧΙΔΝΗΣ). Від її шлюбу з Зевсом народився син, якого звали Скіфом і який «назвав народ за своїм ім'ям скіфами» (II, 43, 3—4)<sup>56</sup>.

Повернемось до Геродота. Як пояснити, що в нього в шлюбній парі з Зевсом одного разу виступає Земля-Апі, тоді як в іншому «дочка ріки»? Спробуємо з'ясувати етимологію скіфського імені Апі.

Карл Мюлленгоф наближав скіфську Апі до латинської Ops богині жнив, достатку<sup>57</sup>. О. Соболевський зіставляв Апі з грец. ἌΠΦΑ, ἄββα «батечко»; отже, «значення імені було б матінка»<sup>58</sup>. М. Фасмер виступив супроти етимологій, запропонованих Мюлленгофом і Соболевським. На відміну до них він висунув інше, своє власне пояснення: ἌΠΙ·Γῆ Герод. IV, 59 співзвучне з авест. арі «вода», але дуже відрізняється за своїм значенням»<sup>59</sup>.

Це зіставлення найбільш переконливе. Воно відповідає згадці в скіфській генеалогічній легенді про «дочку ріки Борисфена». М. Фасмерові доводиться закинути лише те, що він зігнував балтійські зв'язки. Пор. др.-прус. аре «ріка» (Ельб. словн. № 62), литов. урє, латиськ. уре «ріка»<sup>60</sup>.

Це слово відоме також в фракійській мовній області, де воно засвідчене як гідронім, топікон та етнікон. Пор. в назвах річок: Αρίλας, Αρος, ἌΙΣ—ἨΠΟΣ; в назвах місцевості: Βυρδ—αρά, Ζάλλα—ΑΠΑ; в етнонімах: ΒΟΥΡΔ—ΕΠ—ΗΝΟΣ<sup>61</sup>.

Цей збіг назв ріки, місцевості й племені робить зрозумілим, чому Геродот одного разу каже про Землю-Апі, а іншого разу скіфську прамати зображує як дочку ріки.

ГОЙТОСІР-ОЙТОСІР. Для нас неясні лінії зв'язків, які дозволили Геродотові ототожнити скіфського Гойтосіра з грецьким Аполлоном. Нам невідомо, чи була властива скіфській культовій системі ієрархічна структура. В усякому разі, в наведеному Геродотом списку богів Гойтосір-Ойтосір, ототожнений з Аполлоном, стоїть відразу після Папая-Зевса та Апі-Геї (IV, 59).

М. Артамонов зараховує Гойтосіра до космічних божеств. Він вважає, що Гойтосір становив собою «антропоморфний образ космічного божества, родючих сил природи», саме сонця<sup>62</sup>.

Розуміється, подібне припущення можливе. Якщо в скіфів існував справді натуралістичний культ обожнених сил природи й сонце було зведене на ступінь божества, то Геродот міг ототожнити скіфського сонячного бога Гойтосіра з грецьким Аполлоном. Та Геродот міг керуватися при цьому якимось іншими міркуваннями, іншими асоціаціями ідей, які лишилися нам невідомими.

С. Жебелев вважає, наприклад, що «культ Ойтосіра знаходив собі вияв у шануванні стріли»<sup>63</sup>. «За нотаткою Геродота (IV, 66), кожен скіф — кінний стрілець. Стрільба з лука, якою славились скіфи, повинна була мимоволі навести Геродота на думку про існування в

<sup>56</sup> В. В. Латышев, вказ. праця, т. 1, 1893, стор. 458.

<sup>57</sup> K. Müllenhoff, вказ. праця, т. III, стор. 122.

<sup>58</sup> A. Sobolevskij, вказ. праця, т. 27, стор. 241, 242.

<sup>59</sup> M. Vasmer, вказ. праця, стор. 11.

<sup>60</sup> E. Bergeler, Die preussische Sprache, Страсбург, 1896, стор. 280; I. Endzelinš, Senprūšu Valoda, Рига, 1943, стор. 142.

<sup>61</sup> Д. Дечев, вказ. праця, стор. 68, 89.

<sup>62</sup> М. И. Артамонов, вказ. праця, стор. 78.

<sup>63</sup> С. А. Жебелев, вказ. праця, стор. 89.

них особливого божества, покровителя стрільби з лука, який відповідав грецькому «далекомечучому» Аполлону»<sup>64</sup>. Але це все здогадки, більш-менш ймовірні. У скіфів існував культ меча, але чи є в нас якісь підстави стверджувати, що в них існував також культ стріли?

Як зазначає С. Жебелєв, Геродот «користувався прийомом зіставлення чужинецького божества з грецьким на підставі подібності їх функцій»<sup>65</sup>. Так, безперечно, Геродот користувався цим прийомом, але це аж ніяк не доводить, що скіфський Ойтосір є стрілометальник, на тій саме підставі, що в грецькій міфології до Аполлона додавався епітет «далекомечучий», як це обстоює С. Жебелєв<sup>66</sup>.

На жаль, переважна більшість тверджень про скіфського Ойтосіра побудована в плані припущень. Уривчасті відомості сполучаються в один спільний ряд без уваги на відсутність посередніх ланок. У Толстого—Кондакова, наприклад, читаємо: «Під Аполлоном Геродот розумів, ймовірно, бога Сонця. Грецький напис, знайдений в Римі на Есквілінському горбі, називає Аполлона Ойтосіра Мітрою, іменем персидського божества сонця». І далі: «Ці римські написи часів релігійного синкретизму вказують на азіатське походження культів: до імення Аполлона-Ойтосіра додано азіатське ім'я Мітри»<sup>67</sup>.

Неважко зрозуміти, що документація доби релігійного синкретизму аж ніяк не може свідчити про тотожність образів Ойтосіра і Мітри й стверджувати азіатське походження скіфських культів.

Подібним чином Л. Єльницький, наводячи епітет Аполлона Лікійського Сіріос, засвідчений Плінієм, оголошує відповідно до цього скіфського Ойтосіра «племенним богом лекосірійців — мешканців північно-східної Кападокії, насиченої в VII—VI ст. до н. е. кімерійськими елементами»<sup>68</sup>. Цілком зрозуміло, що вказівка на «кімерійські елементи» ще не доводить, ніби Сіріос це відгук скіфського культового імені Ойтосіра, занесеного кімерійцями до Малої Азії. До того ж, звідки нам відомо, що в кімерійців існував культ Ойтосіра?

Лишається ще один шлях — етимологічний аналіз імені. Членування імені Ойтосір досить ясне. Ім'я явно двочленне. Всеволод Міллер порівнює другу частину — СУРОС з др.-інд. суга «герой», авест. суга «могутній»<sup>69</sup>. Таке тлумачення поділяє Соболевський. Він вважає його «переконливим»<sup>70</sup>. Безперечно, це зближення цілком переконливе, але сюди треба додати вказівку на фракійську мову. Пор. фрак. ΣΟΥΡΑ—, СУРОС в особистих іменах ΣΟΥΡΑ—ΤΡΑΔΙΣ, ΔΙ—СУРОС, ΖΙ—СУΡΑΣ, а також ΣΟΥΡΑ, ΣΥΡΑΣ, Συγus<sup>71</sup>. Дуже цікаві культові паралелі засвідчені в фракійській епіграфіці: ΘΕΟΣ ΣΟΥΡΕΓΕΘΗΣ 'ΕΝ ΚΟΟΣ та heros Suregethes в латинському написі з Дуросторума, наведеному Василем Пирваном, про що згадує Л. Єльницький<sup>72</sup>.

Отже, відповідно до того, що скіфські племінні ватажки, герої-епоніми, родоначальники скіфських племен були ксаї (Ліпоксай, Арпоксай, Колаксай), скіфський Ойтосір і фракійський Сурегет зберігають у своїх іменах таку ж іранську назву сура, отже «героя». Варто нагадати, що грецька міфологія відрізняла три категорії міфологічних пер-

<sup>64</sup> С. А. Жебелєв, вказ. праця, стор. 88.

<sup>65</sup> Там же, стор. 88—89.

<sup>66</sup> Там же, стор. 89.

<sup>67</sup> И. Толстой и Н. Кондаков, вказ. праця, стор. 44.

<sup>68</sup> Л. Ельницкий, вказ. праця, стор. 47, прим. 10.

<sup>69</sup> В. Миллер, Осетинские этюды, т. III, М., 1877, стор. 132.

<sup>70</sup> А. Sobolevskij, вказ. праця, т. 27, стор. 242.

<sup>71</sup> При тлумаченні цього імені Дечев, як і Вс. Міллер, посилається на др.-інд. Суга, авест. Суга в значенні «герой, могутній, міцний» Д. Дечев, Характеристика... стор. 117—118, § 36.

<sup>72</sup> Л. А. Ельницкий, вказ. праця, стор. 43.

сонажів: боги, полубоги й герої. Тим-то скіфський Ойтосір, як і фракійський Сурегет належали до категорії героїв.

Щодо першої частини імені, то, як відомо, скіфське *υ* в грецькій транскрипції передавалося через *Ο*, *Οι* (*υιγ-ΟΙΟΡ*). Так само в фракійській мовній області грецьке написання *οι* передавало вимову фракійського *υ*<sup>73</sup>. Пор. племінну назву *ΟΙΤΗΝΣΙΟΙ*, назву ріки *ΟΙΤΥΣ*, тобто *Ujtus*, або ж *Utus*, а також назву ріки в Болгарії *Vit*, яка сходить до фрак. \**Witus* з \**ΟΙΤΥΣ*<sup>74</sup>.

Отже, не підлягає сумніву, що перша частина імені Ойтосір становить собою грецьку транскрипцію місцевого скіфо-фракійського імені *Vit*, яке, до речі, якнайкраще засвідчене як культова назва в балтійській мовній області. Пор. відповідну серію культових імен: *Vit*, *Vitelюbe*, *Геровіт*, *Поревіт*, *Ринвіт*, *Ругевіт*, *Свантовіт* (*Святовіт*), *Яровіт* тощо<sup>75</sup>.

Таким чином, скіфське культове ім'я Ойтосір-Гойтосір знаходить собі пояснення на ґрунті східної групи індоєвропейських мов, відбиваючи для середини I тисячоліття до н. е. те становище, коли спільність цієї мовної групи ще не була остаточно порушена.

**АРГІМПАСА—АРТІМПАСА.** Після Аполлона — Гойтосіра фігурує в списку богів у Геродота (IV, 59) Афродіта небесна, звана по-скіфському Аргімпаса (варіанти: Аргімпаса, Аріпаса).

Толстой—Кондаков вважають, що скіфське божество було «одним з незліченних видів азіатської богині Астарті». Посилаючись на написи з Тускулана: «Богині Аргімпасі» та «Зевсу батьківському й Аргімпасі», вони зазначають: «Вільновідпущеники, посвятники приношень Аргімпасі, своїми власними іменами (Полемон) дозволяють зробити висновок про їх малоазійське походження»<sup>76</sup>.

С. Жебелов приєднується до цього твердження. Він вважає, що Аргімпаса «не грецьке, а східне божество». На його думку, «найприродніше бачити в Аргімпасі — небесній Афродіті месопотамську Іштар», «як божество, між іншим, і жіночої родючості, і взагалі жіночого начала»<sup>77</sup>.

Відсутність сталого написання заважає тлумаченню імені скіфської Афродіти. Якщо згодитись, що ім'я звучало як Аргімпаса, то воно знайде собі аналогії в особистих іменах *ΑΡΓΑΙΟΥΣ*, в назві місцевості *Αργίδαβα*, *Αργο-βαναγ* (Ольвія, I, 82, 3; 94, 4; 132, 10; 138, 6)<sup>78</sup>. О. Соболевський пов'язує ім'я Аргімпаси з назвою геродотових аргіппеїв<sup>79</sup>. Ці зіставлення повторює також і Л. Єльницький<sup>80</sup>. Макс Фасмер висловився проти цих зближень<sup>81</sup>. Думку, висловлену Соболевським, він вважав «надто сміливою»<sup>81</sup>. Отже, питання про етимологію Аргімпаси лишається поки що відкритим<sup>82</sup>.

**ТАГІМАСАД.** Оскільки культу всіх перелічених щойно божеств є загальноплемінні, спільні для всіх скіфів, Геродот відокремлює однак культ Тагімасада. Культ Тагімасада, якого Геродот зіставляє з гре-

<sup>73</sup> «*Ο*— в *ΟΙΣΚΟΣ* та в \**ΟΙΤΥΣ* відтворює відкрито вимовлюване фракійське *υ*, яке, як складова частина дифтонга *υι*, легко може обернутися у співзвучне *ω*»; Д. Дечев, *Характеристика...*, стор. 38, 99, прим. 4, § 29, 2.

<sup>74</sup> Там же, стор. 99, прим. 4, § 29, 2.

<sup>75</sup> L. Niederle, *Slovanské Starožitnosti*, том II, I, Прага, 1924, стор. 140, 142, 149, 153, 157.

<sup>76</sup> И. Толстой и Н. Кондаков, вказ. праця, стор. 44.

<sup>77</sup> С. А. Жебелев, вказ. праця, стор. 88.

<sup>78</sup> Д. Дечев, вказ. праця, стор. 87, § 15, 11; L. Zgusta, вказ. праця, стор. 67—68, § 54.

<sup>79</sup> A. Sobolevskij, *Г in skythischen Wörtern bei Herodot*, *Afslph.* т. 28, Берлін, 1906, стор. 450.

<sup>80</sup> Л. А. Ельницкий, вказ. праця, стор. 48.

<sup>81</sup> М. Vasmer, вказ. праця, стор. 12.

<sup>82</sup> Пор. Д. Дечев, вказ. праця, стор. 67, § 2, 1.

цьким Посейдоном, становив собою приналежність виключно царських скіфів. «А так звані царські скіфи вшановують також Посейдона» (Гер., IV, 59).

Геродот, як сказано, Тагімасада ототожнює з Посейдоном. З яких міркувань? Тут ми знов вступаємо в область невідомого й здогадок. Якщо Посейдон — бог моря, то, здавалося б, Тагімасада теж морський бог. Проти цього виступає Жебелєв. «До моря й усього, що з морем пов'язано, цілий уклад скіфів мав аж надто мало відношення». На його думку, значно правдоподібніше «пов'язати вшанування Посейдона в скіфів з річками, яких так багато тече в країні»<sup>83</sup>. Щоправда, це припущення, що Тагімасада річковий бог, теж не задовольняє Жебелєва, і він висловлює іншу гадку. Оскільки «скіфи були кочовники, а для кочовника головна умова життя це — кінь», Жебелєв приходиться до висновку, що «Посейдон, вшановуваний у скіфів, сприймався не як володар моря, а як «кінний» Посейдон (Hippios)». Тим-то «скіфський Тагімасада уособлював, ймовірно, шанування коня»<sup>84</sup>. До Жебелєва приєднується Ельницький. Він теж вважає, що Посейдон—Тагімасада був «богом вершиником (Посейдон—Гіппій у Греції)»<sup>85</sup>.

С. Жебелєву бракує аргументації. Цей брак аргументації дозволив М. Артамонову категорично заперечити думку про Тагімасада-Гіппія. «Це явно не так», заявляє він<sup>86</sup>. Пославшись на Соболевського, який зіставляє ім'я Тагімасада-Тамімасада з назвою затоки, миса й міста Тамірака, сучасної Тендрівської коси, відомої під назвою Ахіллів біг, де, за Діонісієм, Ахілл переслідував Іфігенію—Гекату, М. Артамонов ототожнив Тагімасада з Ахіллою, як з «Понтархом», володарем моря. «Ахілл виступає як прямий заступник Посейдона, однак не грецького, а скіфського бога моря — Тамімасада». М. Артамонов має рацію, коли він стверджує, що «чоловічі божества скіфів так само мало диференційовані, як і жіночі»<sup>87</sup>. Слушна думка, але з цього аж ніяк не виходить, що Ахілл це Тамімасада і, більше того, що «Ахілл-Тамімасада був двійником і Зевса-Папая і Геракла-Таргітая, звідки, мовляв, і пішла назва Ахілла «володар Скіфії» (Апулей)»<sup>88</sup>.

Ми не знаємо мотивів, з яких Геродот ототожнив Тагімасада й Посейдона, але ми цілком певно знаємо, що він ототожнив саме їх, а ніяк не Тагімасада і Ахілла. Ахілла знали в Скіфії, як знали й Гомерову Іліаду. Ватажки — володарі скіфських племінних об'єднань носили як атрибут влади горити з зображенням життя й подвигів Ахілла від народження й до смерті та похорон. На сьогодні знахідки горитів відомі з Ільїнців на Бузі, з курганного поховання — поблизу Мелітополя, з Чертомлика — на Нижньому Дніпрі. Ці знахідки охоплюють основну територію Скіфії від Азовського моря до Дніпра та від Дніпра до Південного Бугу. Горити з зображенням життя Ахілла були зведені на ступінь клейнода, зовнішньої ознаки володаря. З цього погляду стає зрозумілим, через що Апулей міг назвати Ахілла володарем Скіфії.

Наприкінці лишається оглянути етимологічні тлумачення. Макс Фасмер зіставляє ім'я Тагімасада з скіфським ім'ям Октамасада (Геродот IV, 79) і фракійським Медосад. «Октамасада, Тагімасада співзвучні з фракійським ім'ям Медосад», — констатує М. Фасмер<sup>89</sup>. Пор. також

<sup>83</sup> С. А. Жебелєв, вказ. праця, стор. 89, прим. 1.

<sup>84</sup> Там же.

<sup>85</sup> Л. А. Ельницький, вказ. праця, стор. 47.

<sup>86</sup> М. И. Артамонов, вказ. праця, стор. 77.

<sup>87</sup> Там же, стор. 77.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> М. Vasmer, вказ. праця, стор. 18, 13, 15; пор. Д. Дечев, Характеристика..., стор. 56, 118, § 36.

ВНΡΙ—ΣΑΔΗΣ, ΜΑΙ—ΣΑΔΗΣ, ΠΑΙΡΙ—ΣΑΔΗΣ<sup>90</sup>, ΣΑΔΑΙΟΥС (Ольвія, I, 94, 8), ΣΑΔΙΜΑΝΟΥС (Ольвія, I, 136, 9), ΣΑΔΑΛΟΥС (Пантікапей, II, 198, I; 264, 2; IV, 252, 3; IV, 337, I; 378, 2)<sup>91</sup>.

Щодо першої частини імені Тагімасад, то вона найкраще засвідчена в імені ΘΑΓΥС IV—III ст. до н. е. та римського часу (Пантікапей, Німфей, ИАК, 10, 1904, 56, № 55; II, 94, 2; IV, 205, II, 13). Перелічуючи записи цього імення, Згуста лишає його без пояснень.

У світлі наведених зіставлень одне лишається цілком певним: назви скифських божеств, засвідчені Геродотом, як би вони не пояснювались в літературі, є правдиві місцеві назви. Геродот не вигадав їх. Можливість зробити цей висновок дозволяє вийти з зачарованого кола довірливих припущень і спертися на сталий ґрунт фактів в дальших скифологічних студіях.

#### РЕЗЮМЕ

Согласно Ф. Энгельсу, для каждого племени, наряду с такими признаками, как собственная территория, собственное имя и особый диалект, были присущи также «общие религиозные представления (мифология) и обряды культа». Культурные обряды выполнялись в честь «отдельного родоначальника рода» (Ф. Энгельс, Происхождение семьи, частной собственности и государства, М.—Л., 1953, стр. 94—95).

Основным источником наших сведений о мифологии скифов является Геродот. Оставленные Геродотом записи преданий и имен богов позволяют установить, что мифологические предания скифов носили характер генеалогических легенд и скифские божества принадлежали к категории родоначальников.

Большинство исследователей (Н. Кондаков, М. Ростовцев и др.), полагая, что скифские культы обнаруживают родство с религиями малой Азии, отождествляли скифских богов с вифинским Аттисом, малоазиатской Кибелой, Астартой-Иштарь и т. д. При всем значении сравнительных изучений, нельзя упускать из вида, что скифы в своем общественном развитии не переступили этапа союза племен и этим определяется главная задача исследования: расчленив в источниках, оставленных Геродотом, отличительные особенности, относящиеся к племенным преданиям и культам, с одной стороны, и те элементы, которые были привнесены в эти племенные предания на этапе союза племен.

Вопреки мнению (И. Толстой—Н. Кондаков, М. Артамонов), что Табити—Гистия «божество царского очага» и что только связью с царским домом можно объяснить представление о Табити как царице скифов, необходимо признать, что, по свидетельству Геродота (IV, 127), скифы четко различали культ Табити и культ Зевса-Папая. Табити-Гистия признавалась высшей богиней не через связь с царским домом, а потому что она — общая племенная праматерь, прародительница всего племени. Зевс-Папай — владыка и предок Иданфирса, Табити-Гистия — «басилея» всех скифов. К сожалению, этимология имени Табити остается невыясненной. Гораздо яснее этимология скифского имени Зевса ПΑΠΑΙ («отец»), засвидетельствованного не только у Геродота, но также в эпиграфических памятниках Северного Причерноморья.

Достаточно ясна этимология имени АПИ, которое М. Фасмер сопоставляет с авест. арі и которое находит в свою очередь соответствие

<sup>90</sup> В с. Миллер, ЖМНП, 1886, X., стр. 268; М. Vasmer, вказ. праця, стр. 50; L. Zgusta, вказ. праця, стр. 285, § 570.

<sup>91</sup> L. Zgusta, вказ. праця, стр. 310, § 646.

в балтийских языках (срв. др.-прусск. *ape* «река»), а также в фракийском. Что касается скифского имени Ойтосир, то к предложенным В. Миллером и А. Соболевским индо-иранским сближениям (авест. *Suga*) следует присоединить указание на фракийские соответствия в таких личных именах, как *Surus*, *Suga-tralis* и др. Имя Тагимасада, скифского Посейдона, находит для себя соответствия в скифском имени Октамасад (Герод. IV, 79), в фракийском Медосад, в именах северочерноморской эпиграфики Садалос, Садиманос (Ольвия, Пантикапей); для первой части в личном имени ΘΑΓΥΣ (Пантикапей, Нимфей, IV—III вв. до н. э.).

В литературе предлагались и предлагаются самые разнообразные толкования скифских божеств, упомянутых Геродотом. Приведенные сопоставления показывают, что имена скифских божеств, засвидетельствованные Геродотом, представляют подлинные названия и Геродот не придумал их. Возможность сделать подобный вывод и раскрыть этимологию некоторых из этих имен позволяет выйти из круга произвольных предположений и опереться на твердую основу для дальнейших скифологических разысканий.

---