

Семенов Н.И.

ДРАКОНОБОРЧЕСКИЙ МИФ У КЕЛЬТОВ И ТАВРОВ

Актуальность. Тавры являются древнейшим известным нам населением Крыма. В числе прочих этносов (скифов, славян и др.) они принимали определенное участие в формировании украинского народа. Скудность сведений об этих племенах предопределила их весьма слабую изученность. Однако научные достижения последних десятилетий позволяют исследовать таврскую культуру на новом уровне. Изучение исторических предшественников украинского народа является приоритетной задачей отечественной историографии.

Проблемность. Вопрос о существовании драконоборческого мифа у тавров ставится автором впервые. Прямых свидетельств этого мифа почти не сохранилось. В основном приходится осваивать косвенные данные. И здесь, в конечном счете, возникает необходимость учитывать кельто-индоиранские этнокультурные связи, вопрос о которых на современном научном уровне тоже ставится автором впервые.

Задачи статьи. Выявление драконоборческого мифа у тавров невозможно без сравнительного анализа. Практически задача сводится к установлению родственной близости драконоборчества тавров и кельтов. Она решается в рамках более общей кельто-индоиранской проблемы. Отсюда возникает еще одна задача достаточно обоснованной постановки этой проблемы.

Культурная близость кельтов и тавров отмечалась еще в античное время. Лукан (I, с. 444-446) сравнивает «скифскую Диану» с галльскими божествами в их пристрастии к кровавым жертвам. Вряд ли можно сомневаться, что подразумевается культ головы (черепа), весьма сходный у обоих народов. Показательно, что поэт даже не уточняет это, – очевидно, сходство предполагается слишком хорошо известным читателям. Страбон (IV.4.5), ссылаясь на наблюдения Посидония, полагает, что «варварский и экзотический обычай» устанавливать при входе в дом голову врага свойственен «большинству северных народов». Это несколько заглазное обобщение следует отнести прежде всего – если не единственно – к кельтам и таврам. Именно таврский обычай насаживать головы пленников на длинный шест наводил на греков суеверный ужас, его огромное распространение известно и у кельтов. Ни у скифов, ни у германцев (а других значительных народов на севере греки не знали) он не обнаруживается, по крайней мере, в столь резкой и «экзотической» форме.

При всем том в современную эпоху мысль Лукана не получила развития. Правда, в XIX в. существовала тенденция называть Скифию Кельтикой. А.Фабр, ссылаясь на *Histori de la Tauride, Mr. Stanislas de Bohusez, imprimee a Brunsvick. 1800*, писал о кельтском происхождении тавров как о несомненном факте и пытался подкрепить его археологическими данными [66, с.36–46]. Однако его попытка основывалась на недоразумении [71, с.516], что, видимо, охладило продолжателей. Так или иначе, но культурные «одинаковости» обоих народов, – как, например, созвучие этнонима *тавры* и названия кельтского племени в Альпах *тавриски*, – в современной науке считаются случайными [57, с.48]. Идея кельто-таврского этнокультурного родства сегодня эксплуатируется лишь в популярной литературе [17, с.94; 67, с.189], что отнюдь не способствует прояснению вопроса.

Необходимо ясно осознавать, что выявление культурной близости кельтов и тавров, – задача большая и многоплановая, требующая специальных научных исследований в области археологии, мифологии, фольклора, этнографии и лингвистики. Такие исследования не проводились, а в силу устоявшихся научных стереотипов их появление остается проблематичным. В данной статье предпринимается попытка поставить вопрос о кельто-таврской этнокультурной близости на новом уровне, используя научные достижения последних десятилетий. Раскрывая сравнение Лукана, мы исследуем связи между драконоборческими мифами обоих народов, иными словами, нами будет затронут лишь мифологический аспект кельто-таврской проблемы. Эта задача крайне осложняется тем, что о таврах имеются весьма скудные сведения. Несмотря на несомненное существование у них развитых мифологических представлений, каких-либо ясных указаний на это почти не осталось. Само выражение *таврская мифология* в научной литературе неизвестно. В подобных случаях теперь все чаще прибегают к косвенным свидетельствам. Такие свидетельства есть, ими мы и воспользуемся.

Кельто-арийская проблема

Установленная О.Н.Трубачевым индоарийская принадлежность тавров [63] позволяет рассматривать кельто-таврскую проблему как часть более общей кельто-арийской (индоиранской) проблемы. Последняя находится на стадии стихийного становления и имеет немногим более признанный статус, чем первая. Ознакомимся вкратце с ее состоянием.

В литературе накопилось значительное число кельто-арийских сопоставлений. При этом наибольшей популярностью, кажется, пользуются именно кельто-индоарийские параллелизмы, множественность которых не осталась незамеченной [74, с.120]. Вот несколько примеров: некоторые термины религиозного словаря [72, с.180; 61, с.162; 20, с.23]; прием утращения [72, с.215]; мощная жреческая организация [75, с.38, 41; 73, с.12; 19, с.174,175]; сугубая ориентация на устную традицию [73, с.10; 75, с.38]; аморфность пантеона и его сопротивляемость строгой классификации [73, с.18; 19, с.158]; распространенность ритуалов, связанных с культом животных [35, с.137]; сексуальный аспект обряда жертвоприношения коня [20, с.22-23]; общественный уклад [34, с.125]; высокое общественное положение женщины [35, с.137]. К этому можно добавить: «пост как подкрепление судебного ходатайства; магиико-религиозное достоинство истины; вкрапление в эпическую повествовательную прозу стихотворных фрагментов, особенно в диалогах;

авторитет бардов и их близость к правителям» [77, с.120]. Примечательно, что в эпосах Ирландии и ведической Индии обнаруживается не только один и тот же прототип [20, с.18; 72, с.124], но и схожесть поэтических метрик [35, с.137]. Точно так же «сходство между ирландскими и индийскими юридическими трактатами проявляется не только в форме и манере написания, но и в особенности слога» [77, с.120]. Вообще, замечает М.Элиаде, «в Ирландии можно найти множество идей и обычаев, характерных для Древней Индии» [77, с.120]. Не будет слишком смелым ожидать сходства обоих народов и в области материальной культуры. Известен по крайней мере один такой факт: реконструированная Д.Грином из ирландских текстов колесница «никак не похожа на континентальные памятники, зато выразительно напоминает колесницу ведических ариев» [76, с.40].

Перейдем к кельто-иранским параллелизмам. Между эпосами осетин и островных кельтов найдены столь точные и поразительные соответствия, что «они не могут быть случайными» [22, с.11]. При этом наблюдается и значительное лексическое схождение. Так, ирландское *фейри* (*fairu*) фонетически и семантически тождественно иранскому *перу* (*peru*), оба слова означают сверхъестественную женскую сущность, фею [56, с.114]. Осетинские (скифские?) слова *нана* ‘мать’ и *дада* ‘отец’ созвучны разговорным английским (кельтским?) *nannie* ‘няня’ и *daddy* ‘папочка’, причем, в обоих языках они сохраняются параллельно индоевропейским соответствиям (возможно, заимствование из правосточно-кавказских языков, ср.: **dada*jV ‘мать’ [21, с.175]). Сюда же, очевидно, следует приобщить и тот факт, что склонность осетинского языка к образованию ритмических групп из всех европейских языков находит соответствие, кажется, только во французском [2, с.558], который, несмотря на романизацию, должен сохранять следы своего кельтского прошлого.

Все эти параллелизмы рассеяны в литературе и никогда не осмысливались в единой системе. Напротив, зачастую их пытаются объяснить изолированно друг от друга и стараясь не выходить за узкие рамки локальных этно-географических пространств (например, ирландское *fairu* этимологизируют из бретонского *fau*). Лишь отдельные схождения побуждают исследователей к глобальным предположениям об общем наследии кельтов и иранцев [22, с.11], или, по отношению к Ирландии и ведической Индии, о «фрагментах общего культурного наследия II тысячелетия» [77, с.120], о корнях, уходящих «в индоарийскую древность» [42, с.107]. Очевидно, однако, что рассматривая имеющиеся кельто-арийские схождения в совокупности, можно эти предположения значительно усилить, вплоть до допущения арийского компонента в кельтском этногенезе. Как мне кажется, даже вышеприведенный краткий список примеров схождения позволяет признать существование проблемы кельто-арийской этнокультурной близости. К ней подводят и некоторые другие данные, в первую очередь исторические и топонимические.

Исторический аспект названной проблемы тесно переплетается с вопросом миграций, в частности, миграций на запад индоиранских племен. В литературе он разработан весьма слабо, тоже на уровне отдельных случайных сведений. Известно, например, что предки осетин аланы своими переселениями и военными походами охватили «огромную территорию от Тихого до Атлантического океана», в т.ч. области Дуная, Паннонии, Галлии, Италии, Испании и Северной Африки [2, с.81]. Сарматы в составе пятитысячного вспомогательного отряда оставались в Британии и после ухода римских легионов [22, с.11]. Этнонимы *сербы* и *хорваты* этимологизируются О.Н.Трубачевым из индоарийского [63, с.56, 73-75, 118-119, 197]. Он же ставит вопрос о древнем присутствии индоариев в Трансильвании и Закарпатье, которые могли быть «как отправным пунктом движения индоиранцев в исторически известных направлениях (через Северное Причерноморье), так и объектом их возможных возвратных миграций» [63, с.184, 197]. Вообще население Центральной Европы IV в. до н.э. некоторые исследователи причисляют к смешанной кельтоскифской среде. «Нет поэтому ничего удивительного в том, – замечает Л.А. Ельницкий, – что Диодор и Плиний причисляют к Скифии те берега Северного моря, которые, по словам Полибия, были обследованы Питеем» [26, с.122]. Следовательно, о Кельтике можно уверенно говорить как о зоне осязаемого арийского присутствия по крайней мере с середины I тыс. до н.э. Для обнаружения здесь индоиранских следов необходимы специальные исследования по топонимике, этнонимике и диалектологии, о чем В.И.Абаев ставил вопрос еще более полувека назад [2, с.82]. Такие исследования не проводились, поэтому нам остается обратиться все к тем же «случайным и разрозненным» сопоставлениям. Так, Абаеву на территории Кельтики были известны два названия индоиранского происхождения: «*Каталония*» (провинция Испании) объясняется как Гот-Алания. Название города *Яссы* на реке Прут очевидным образом связано с ясами-аланами» [2, с.82]. В некоторых популярных изданиях указывается на иранский элемент *дон* ‘река’ в названиях *Лундун* (*Лейден*), *Лондон* и пр. Заслуживает внимания и предложенная Трубачевым этимология названия реки Темза (англ. *Thames*, древнее, доанглосаксонское *Tamesis*) из слав. **тъм-иъ* ‘темная’ [64, с.43], ср. др.-инд. *tamas* ‘темнота’ [63, с.283]. Расширяя круг индоиранских топонимов Кельтики, обратимся к вопросу о происхождении названий Ирландии и Британии. Древнейшее их упоминание дошло до нас благодаря «Массалиотскому периплу» (VI в. до н.э.), в котором говорилось, что тартессийские купцы торговали на севере с обитателями двух больших островов – Иерны (*Iernē*) и Альбиона (*Albion*). Это «греческие варианты слов, которые сохранили носители ирландской ветви кельтского языка» [44, с.24]. Этимология их затруднительна, однако допуская присутствие на островах индоиранских племен, возможно, на мой взгляд, увидеть в них племенные названия *ариев* (*Iernē*) и *аллон-биллонов* (*Albion*) – букв. ‘человек из племени аллан’, выражение «аллон-биллоном пахнет» в осетинских сказках соответствует аналогичному выражению в русских сказках [43, с.79].

Хочу подчеркнуть, что сама постановка проблемы кельто-арийской этнокультурной близости позво-

ляет приступить к целенаправленному и систематическому поиску новых сходжений между этими народами, что в любом случае обогатит наши познания. В русле этих поисков мы и будем исследовать частный вопрос о драконоборческом мифе у кельтов и тавров.

«Культовый полет»

В предыдущей моей работе [53] уже предпринималась попытка выявить некоторые мотивы драконоборческого мифа тавров. При этом остался нерассмотренным описанный Геродотом (IV.103) «таврский обычай» сбрасывать тела жертв со скалы в море. Ему мы теперь уделим особое внимание.

Различные формы внешне похожей ритуальной практики засвидетельствованы античными авторами у ряда древних народов, в т.ч. у самих греков. При этом упоминаемые ими случаи делятся на две группы: добровольное самоубийство и принудительное наказание. Так, левкады на ежегодном празднике жертвоприношения Аполлону издревле сбрасывали «со сторожевого поста на скале одного из обвиненных преступников». Однако прежде эта белая скала с характерным названием «Прыжок» (Halma) «подавляла любовные вожделения»: с нее прыгали отчаявшиеся влюбленные, причем, первой или одной из первых была Сапфо (Страбон, X.П.9). Такое же «наказание было установлено» дельфийскими амфиктионами для тех, кто разгромил их святилище, - но после того, как главный зачинщик разграбления Филомел во время бегства сам «бросился с высокого и отвесного утеса» (Павсаний, X.П.2). Еще одна легенда повествует о том, что проигравшие Музам состязание в игре на музыкальных инструментах сирены бросились с высокой скалы *Антэра* ('Алтэра 'Бескрылые'), - здесь сирены потеряли способность летать [3, с.205]. Более известен, впрочем, противоположный сюжет, когда бросившийся со скалы превращался по воле одного из богов в птицу [4, с. 41]. Геты раз в пять лет отправляли к богу Замолкису «посланца», которого выбирали из своей среды по жребию и бросали с высоты на подставленные копыя (Геродот, IV. 94). Гипербореи же, насытившись жизнью, украшали себя и в самом веселом расположении духа бросались в море с определенной скалы (Помпоний Мела, III.5.37; Плиний, IV.89; Мартин Капелла, 664).

На основании легенды о самоубийстве Сапфо Ю.В.Андреев предположил, что добровольный прыжок со скалы был первоначальной формой рассматриваемого обычая, который К.Кереньи назвал «культовым полетом» [4, с.41]. Это верно лишь в том отношении, что добровольный прыжок предшествовал принудительному сбрасыванию со скалы, но, конечно, не мог быть изначальным. Он сам явился ритуалом, т.е. представлял собой отжившую форму действительно первоначального явления. Переходя к рассмотрению этого последнего, необходимо привлечь более широкий круг источников.

Помимо античной литературы «культовый полет» (или близкий ему обычай) засвидетельствован во многих преданиях народов мира. В древнегерманской «Саге о Гаутреке» говорится о людях, которые бросались на утесы, чтобы после смерти попасть в рай [62, с.409]. Согласно исследованиям Ю.Е.Березкина, тема неудачного полета (мотив *Икара*) представлена во всех основных ареалах Северной Америки и частично в Южной [10, с.189]. Надо полагать, впрочем, что мотив *неудачного полета* является более поздним и отражает уже историческое (рационалистическое) мышление; первобытному или мифологическому мышлению более соответствует *удачный полет*. Ему мы находим множество примеров в мировой мифологии. В аккадском предании «Полет на орле» правитель города Кише на реке Евфрат Этана просит бога Шамаша дать ему крылья, чтобы подняться на небо. «Спустись в глубокое ущелье, - отвечает Шамаш. - Отыщи там орла-калеку. Он поможет тебе» [41, с. 54]. В китайской мифологии некий волшебник-царевич «однажды попрощался с родными, поднялся на вершину горы и улетел на небо на белом журавле» [24, с.188]. Мудрец Багун и его ученик Ань также, «свершив великое жертвоприношение и поднявшись на гору, среди бела дня вознеслись на небо» [24, с.191]. Можно вспомнить и второе искушение Иисуса (Мф 4.5-8).

Следующий пример мы разберем подробнее. Один американский миф начинается с того, что молодой индеец избил отца. Сразу отметим, что огромная масса этнографического материала единодушно свидетельствует об удивительной заботе и любви, которыми пользовались дети у первобытных народов. Наблюдатели не раз подчеркивали, что цивилизованному человеку стоит поучиться этому, как и многому другому, у «невежественных дикарей». Поэтому мотив «родительского избения» следует понимать в мифопоэтическом плане. Как следует из дальнейшего, он отражает тяжелую школу магических искусств. Гарри Райт, посвятивший свою жизнь этнографическому изучению колдунов-знахарей народов мира, отмечает: «внутренняя сила и духовные качества врача крепнут под пытками во время обучения». И далее: «подобная суровость обучения – явление повсеместное» [49, с.45, 46]. Кстати, овладение различными современными техниками экстаза (йога, даосизм, шаманизм и пр.) также требует преодоления трудностей, сопоставимых с изощренными пытками. Учительская суровость мага отразилась в народных преданиях, в частности, в мотиве «тяжелого труда» или всемирно известной «истории Золушки». Так, китайскую бессмертную Хэ Сяньгу злая мачеха заставляла в детстве трудиться на кухне целыми днями [24, с.180]. Возвращаясь к нашему мифу, обратим внимание на уверенность действий молодого индейца, который как будто знает, что делать дальше. После «избения» он *решил умереть*. «Он подошел к крутой скале; он влез наверх и сбросился, он остался невредим. Он пошел дальше и вскоре увидел перед собой гору, которая блистала светом. Это была скала Наолакоа. Там постоянно шел дождь из горного хрусталя. Он взял четыре куска длиною в палец и всунул их в ряд в свои волосы. Он влез на верхушку, и его совсем покрыло горным хрусталем. Вскоре он заметил, что посредством горного хрусталя он приобрел способность летать. После этого он полетел по всему миру [48, с.250]. Возможно, приведенный отрывок представляет собой более позднее смешение двух независимых мотивов: «культового полета» и «горного хрусталя», но

совсем не обязательно. В любом случае миф четко фиксирует интересующий нас факт: после прыжка с крутой скалы молодой индеец не только не разбивается, но и, в конечном счете, обретает способность летать. Совершенно аналогичная ситуация талантливо описана в книге Карлоса Кастанеды «Сказки Сильвы»: после многолетнего мучительного обучения магическим приемам у индейца среднеамериканского племени яки автор на заключительном этапе бросается со скалы в бездонную пропасть.

Перечисленных примеров достаточно, чтобы сделать выводы. Очевидно, «культовый полет» изначально представлял собой финальный, наиболее опасный акт инициации шамана. Новоявленный кандидат «умирал» и затем возрождался в новом качестве. Прыжок в пропасть представлял собой путешествие в Нижний мир, где обретался главный магический дар – способность летать. Идея полета, замечает М.Элиаде, является наиболее архаическим выражением «стремления к выходу за пределы человеческого состояния» [80, с.227]. Древнейшие следы шаманизма с пластическим изображением птицы, духа-покровителя и экстаза запечатлены в Европе около 25000 лет до н.э. (Ласко) [81, с.462]. Археологические данные, впрочем, позволяют допускать существование представлений о Нижнем мире с поздних этапов мустьерской эпохи, т.е. 55-35 тысяч лет назад [32, с.42]. Нет ничего невозможного в том, что «культовый полет» практиковался уже в это время. Значительно позднее, с вырождением института шаманизма, магический акт прыжка со скалы утрачивает свой, видимо, какой-то присущий ему практический смысл и ритуализируется – становится символом своей прежней сущности. Это сложное явление как бы расслаивается на самостоятельные сюжеты превращения в птицу, отправления «посланца» в Нижний мир и пр. По удачному выражению Е.В. Тюлиной «многозначные мифологические образы распадаются на взаимосвязанные ряды аналогий, что соответствует всеобъемлющему характеру исходных архаических представлений» [65, с.21]. Наконец, античное общество с присущим ему рационализмом перекраивает и сам ритуал, превратив его в род уголовного наказания. В сущности, такова эволюция любого общественного явления.

«Таврский обычай»

«У тавров, – сообщает Геродот, – существуют такие обычаи: они приносят в жертву Деве потерпевших крушение мореходов и всех эллинов, кого захватят в открытом море, следующим образом. Сначала они поражают обреченных дубиной по голове. Затем тело жертвы, по словам одних, сбрасывают с утеса в море, ибо святилище стоит на крутом утесе, голову же прибавляют к столбу».

Описание сбрасывания тела очень напоминает «культовый полет» на его конечной стадии эволюции, когда он рационалистически осмыслен как род наказания. Однако совершенно очевидно, что мы имеем дело не с правовым актом, а с архаичным культом. На это указывает целый ряд элементарных соображений. И поскольку в научной литературе разбираемый вопрос еще никогда не исследовался, полезно эти соображения привести. Во-первых, само писание обычая не оставляет сомнения в его культовом характере. К тому же, во-вторых, Геродот прямо говорит о том, что мореходы приносились в жертву Деве, при этом сбрасывание тела он недвусмысленно связывает со святилищем на крутом утесе. В третьих, консервативность, культурная замкнутость тавров общеизвестны, следует думать, что они по возможности сохраняли мифологическое мышление, исключаяющее современный прагматический подход (т.е. эксплуатацию сакрального действия в качестве уголовной нормы). В четвертых, обращает на себя внимание особый эмоциональный накал, с которым античные авторы клеймят «жестокий», «гнусный», «бесчеловечный» обычай тавров. По сути, нам оставлен образ народа-монстра, какого-то жуткого маньяка-убийцы, и эта странная предвзятость должна иметь объяснение. К сожалению, современные исследователи приняли эмоциональность за достоверность. В научной литературе за таврами закрепилось устойчивое выражение «разбойники и пираты», – тавтология, выдающая подсознательную предубежденность авторов. Симптоматично и то, что не предпринималось даже попыток исследовать «таврский обычай». В результате и вопрос о причинах особой пристрастности к таврам не возникал. А между тем для него имеются основания. В самом деле, наивно было бы приписывать таврам какую-то особую кровожадность, – подобные суждения бессознательного шовинизма следует оставить прошлому науке. С другой стороны, нельзя представлять и древних греков белоручками, не привыкшими к жестокостям войны и приходившими в ужас от одного вида пролитой крови. «Греки всегда отличались чрезвычайной воинственностью... – считает известный знаток античности Ю.В. Андреев, – война была одним из проявлений столь свойственного грекам агонального духа или жажды соперничества в самом мрачном и тягостном из всех ее аспектов» [5, с.173-174]. Что касается «бесчеловечности», то она в те времена не была чужда и грекам, о чем можно было бы собрать очень обширный материал. В нашей работе мы ограничимся лишь двумя примерами. По сообщению Элиана, жители Локр надругались над женой и дочерьми Дионисия. «Насытившись этим, они стали вгонять им под ногти гвозди, пока не умертвили их. Затем кости убитых растолкли в ступках, предварительно срезав с них мясо. Под страхом проклятия все обязаны были отвезти этого мяса; остатки бросили затем в море» (Пестрые рассказы, IX.8). Еще по поводу одного позорного поступка жителей Сикиона тот же Элиан восклицает: «дикость, клянусь эллинскими богами, даже у варваров, сколько мне известно, необычная» (Пестрые рассказы, VI.1). Все это позволяет думать, что ужас и предвзятость античных авторов к таврам объясняется не фактом убийства мореходов, а его сакральным характером: подвергались уничтожению не просто тела, а сами души несчастных. Как очень верно писал Кирилл Александрийский в своем труде «Против сочинений Безбожного Юлиана» (IV.697), тавры, предавая закланию захваченных чужеземцев в честь туземной Артемиды, похищали «у избежавших опасности даже надежду на спасение».

Отсюда возникает законный вопрос о причинах такого отношения тавров к захваченным в плен мореходам: почему прибывшие из-за моря греки воспринимались ими не как, например, обыкновенные граби-

тели или захватчики, а именно как сакральные враги? Уже сама постановка этого вопроса побуждает взглянуть на дело с новой точки зрения и исследовать его более внимательно.

Таврский обычай имел примечательную особенность: со скалы в море сбрасывались *обезглавленные* тела жертв. Очевидно, что трактовка «культового полета» здесь вряд ли применима и что для рассматриваемого обычая необходимо искать иное объяснение. К сожалению, сведения Геродота скудны, а у иных народов такая ритуальная практика не зафиксирована. Впрочем, в одном или, может быть, в двух случаях она реконструируется на основании различных данных. Сейчас мы увидим, что подобно таврам поступали и древние племена Ирландии.

Как обнаружили археологи, «на острове Англиси (Лэн Кэрриг Бах) в I в. до н.э. со скалистого утеса сбрасывали в воду... цепи пленников и рабов» [39, с.287]. Цепи сбрасывались, конечно, вместе с самими пленниками и рабами [52, с.14]. Отзвуки же того, что жертвы в подобных случаях обезглавливались, обнаруживаются в ирландских сказаниях. Так, когда «сыновья Миля» отправились по морю на завоевание Ирландии, они никак не могли пристать к ее берегу, потому что всякий раз «чарами демонов вставал перед ними берег того залива крутой горой... А Эреннан, младший из сыновей Миля, взобрался на мачту посмотреть, далеко ли до земли. И упал он оттуда, а тело его разнесло клочьями по морским волнам. Свалилась голова Эреннана на грудь матери» [47, с.51]. Стала азбучной та истина, что темные места эпических сказаний выдают их обрядово-мифологическое происхождение. Что же касается конкретно нашего случая и вообще ирландской легендарной истории, отраженной в «Книге Захватов Ирландии», то уже Де Жюбенвиль видел в ней «прежде всего многочисленные элементы мифологии» [75, с.47]. С моей т.з., приведенный отрывок сохраняет следы «таврского обычая»: можно догадываться, что защитники острова захватили в плен одного из главарей мореходов, обезглавили его и тело сбросили с «мачты», - скорее всего, с «крутой горки». Голову же, возможно, принесли на алтарь богине-матери («грудь матери»). В другом сказании герой Кухулин снес голову Фаинде и взял ее с собой, «оставив тело волнам» [46, с.170]. Еще один эпизод повествует о том, как Тистеллах отрубил голову чужеземному мореходу, вторгшемуся в Ирландию, но голова «упала в море, и Тистеллаху пришлось вытаскивать ее на берег» [30, с.206]. Тело, очевидно, он тоже «оставил волнам».

Как видим, на каком-то отрезке истории у тавров и ирландцев складывается одинаковая ситуация: появившиеся из-за моря чужеземцы пытаются захватить остров (полуостров). Сама по себе такая ситуация заурадна, интересно то, что для расправы с захватчиками оба народа прибегают к одинаковому, исключительно специфическому ритуалу. Причем, берега Ирландии и Тавриды *защищены* «высокой горкой». Все это позволяет предположить, что указанная историческая ситуация осмысливалась в обоих случаях в рамках одних и тех же мифологических представлений. Отсюда логически вытекает наш следующий шаг: посмотрим, нельзя ли обнаружить «обычай сбрасывания» или его следы в чисто мифологическом контексте, т.е. в таком предании, которое еще не затронуто историческим осмыслением.

Такие свидетельства есть. Следы «таврского обычая» выявляются в нартовском эпосе, в рассказе об уаиге *Черном Даллау*. Уаиги – великаны, одноглазые циклопы; это заклятые враги нартов. Их образ является осетинским вариантом авестийского Ахи Дахаки и ведического Вритры – воплощения зла и сил сопротивления горы, заперших проход небесным водам и светилам. Они, как правило, живут в пещере, на вершине горы, рядом нередко упоминается морская бездна [54, с.56, 251-254]; в скале уаиги прячут стада овец, девушек или Солнце и Луну, которых освобождает эпический герой. Все это – реминисценции основного индоиранского мифа, известного из Ригvedы как борьба Индры и Вритры. В одном из ригведийских гимнов Индра отрывает змею Вритре три головы (X.8.9), в одном нартовском сказании герой также отрубает уаигу шесть голов [54, с.275, 276], что продублировано в осетинской народной сказке [43, с.22]. Поэтому нужно полагать, что в рассказе о *Черном Даллау*, который жил в пещере и которого нартские богатыри сбросили с утеса в Черное море [54, с.248-250], злему уаигу предварительно отрубили голову. В одной осетинской народной сказке герой, освобождая трех девушек, убивает змея и сбрасывает с вершины Черной горы [43, с.14], - по идее мифа, сбрасывается тоже уже обезглавленное тело.

Это подтверждается аналогичной мифологической ситуацией в ирландском эпосе. На герое сказания «Приключения Фергуса, сына Лейте» семь лет тяготел позор, который он претерпел от чудовища из озера Лох Рудрайге. Однажды служанка напомнила ему об этом и Фергус в гневе убил ее. «Потом пошел он прочь и поплыл в глубину Лох Рудрайге. Целый день да ночь бурлила в нем вода от схватки Фергуса с чудовищем. Наконец, вышел Фергус наружу, держа в руке голову чудовища» [47, с.172]. Обратим внимание, что герой вынес только голову, тело чудовища осталось в воде. В другой сказании, когда Кухулин сторожил заколдованную крепость (=гора), ему сначала пришлось отрубить головы девяти теням. «Приустав, Кухулин все же внимательно вглядывался во тьму и услышал вдруг, что озеро поблизости зашумело словно бурное море... Из озера поднимался длинный-предлинный червь... Кухулин разрубил его мечом на куски, а голову бросил поверх остальных голов [30, с.135]. Опять мы видим, что голова оказалась *поверх*, а тело, очевидно, *внизу*, в озере. Еще пример. Фроэж, прекраснейший муж среди ирландцев и бриттов, оказался на середине реки. «Вдруг схватило его водяное чудовище. «Подайте мне меч!» - сказал Фроэж, но не нашлось бы на земле человека, что осмелился бы совершить это... Тогда сняла Финдабайр одежду, подняла меч и вошла в воду... вложила меч в руку Фроэжа и вышла из воды. Ударом меча отсек Фроэж голову чудовищу, свалилась она подле него, а тело вытащили на берег» [46, с.93]. Здесь представлена «ситуация наоборот», своего рода инверсия, однако акцентированность момента все же сохранена.

Итак, обычай, зафиксированный Геродотом у тавров как этнографический факт, выявлен нами в ле-

гендарной ирландской истории. Его реальное существование у островных кельтов подтверждается археологическими данными. Его мифологические корни прослеживаются в преданиях осетин и ирландцев. По-видимому, этот обычай имеет с «культовым полетом» только внешнее сходство и проникнут иным магическим смыслом. Представленные только что примеры осетино-ирландских мифологических соответствий позволяют сделать вывод, что сбрасывая со скалы в море обезглавленных мореходов-захватчиков, тавры и кельты, подобно нартам, расправлялись с мифическим чудовищем, воплощением мирового зла «Вритрой». Этот вывод подразумевает возможную генетическую близость кельтской и таврской (вообще индоиранской) версий драконоборческого мифа. Непосредственно к нему мы теперь и перейдем.

Драконоборческий миф

Давно известно, что сюжет борьбы с драконом распространен среди народов всего мира, хотя и имеет разные формы, обусловленные историческими, географическими, стадийными и другими причинами. Литература по нему огромная. Однако для нашей статьи она имеет относительную ценность. Причины две. Во-первых, не проведено своего рода *картографирование* регионально-этнических особенностей мифа хотя бы для Евразии. Мы не знаем, как он варьируется даже в пределах индоевропейской группы. И понятно почему: драконоборчество до сих пор не осмыслено как философская проблема, не выявлена структура мифа, принципы его развития и пр. Серьезные сомнения вызывает существующая точка зрения по отдельным вопросам этой общей проблемы, например, вопросу происхождения мифа. Вообще прежние попытки рассмотрения драконоборческого сюжета на универсальном уровне, в мировом или хотя бы в евразийском масштабе значительно устарели уже только потому, что отжили свое прежние системы мировоззренческих ориентиров (или, употребляя входящий сегодня в моду термин, метанарративы). Здесь не место изложению истории вопроса и критическому разбору отдельных работ, укажу лишь несколько авторов. В первой четверти XX в. Д.Д.Фрэзер попробовал выделить общее содержание мифа для народов Евразии [70, с.144-145]; в средние века В.Я. Пропп посвятил ему большую главу [48, гл.VII]; одна из последних работ – статья Н.П. Гордеева [16].

Во-вторых, кельтская традиционная культура до сих пор рассматривается большей частью изолированно, ее место и связи на универсальном уровне исследованы слабо. По замечанию С.В. Шкунаева, «случай включения данных многообразных кельтских источников в общий процесс изучения родственных им культур все еще достаточно редки» [74, с.120]. Это полностью относится к разбираемой проблеме. Более того, возникает ощущение, что кельтский драконоборческий миф не изучен и сам по себе. Попытка, например, С.В. Шкунаева интерпретировать «Разрушение Дома Да Дерга» как ирландский вариант борьбы Индры и Вритры страдает излишней символичностью. На мой взгляд, сходство, скажем, одноглазого пирата Ингкела с «традиционным противником божества или героя божественного происхождения в ирландских сагах» [74, с.127] весьма условно. Идя столь отвлеченным путем, мы должны будем возвести происхождение всех «потусторонних» персонажей к демону засухи. Вообще это сказание имеет к мифу о борьбе с драконом самое отдаленное отношение. Спорным мне кажется и известное положение о том, что «в эпосе противник героя теряет свои дракономорфные черты, а если и сохраняет их, то за обликом чудовища можно уловить представление о реальном историческом враге» [74, с.127]. Уже рассмотренные выше примеры (Фергус повергает чудовище в озере Лох Рудрайге и пр.) демонстрируют и дракономорфность антигероя, и достаточную независимость драконоборческих сюжетов, вкрапленных в общий ход эпических сказаний в виде самостоятельных сказочных новелл.

По этим двум причинам сопоставление кельтского и индоиранского драконоборчества не может быть проведено на должном уровне и внести окончательную ясность в вопрос об их предполагаемой генетической близости. Данный раздел следует рассматривать лишь как вклад в будущее решение этого вопроса.

Привлекая весь круг кельтской, иранской и ведической литературных традиций, а также этнографические сведения Геродота о таврах, можно реконструировать следующую общую для кельтов и индоиранцев структуру сюжета о «борьбе Индры и Вритры»:

1. Океан, место обитания чудовища.
2. Гора, где воплощение зла держит взаперти небесные воды и светила.
3. Тьма океана.
4. Женщина, дающая герою силы для победы.
5. Убийство дракона: отрубание головы (культ черепа) и сбрасывание обезглавленного тела чудовища в темные воды Океана.
6. Освобождение небесных вод и светил.

Как видим, предложенная структура представляет собой шесть последовательных взаимозависимых мотивов. Необходимо иметь в виду, что их полный набор, связанный единой повествовательной нитью и оформленный в какой-либо самостоятельный эпизод, в имеющихся многочисленных текстах не встречается, кажется, ни разу. Это говорит о неполной сохранности драконоборческого сюжета в каждом конкретном случае. В своем постепенном вымывании он претерпел, условно говоря, три стадии, которые как бы фотографически запечатлены дошедшими до нас эпическими сказаниями: неполный сюжет, блочные фрагменты и окончательно распавшиеся, независимые уже мотивы. Те связи между мотивами, которые прослеживаются на первых двух стадиях, и позволяют восстановить целостную структуру мифа. Убедимся, что все шесть перечисленных мотивов обнаруживаются в литературных традициях островных кельтов, иранцев и индоариев.

- 1., 2. Первые два, «Океан» и «Гора», не нуждаются в иллюстрации, их наличие не вызывает сомне-

ДРАКОНОБОРЧЕСКИЙ МИФ У КЕЛЬТОВ И ТАВРОВ

ний. Отметим, что они составляют космографическую часть мифа, тот пространственный фон, на котором развивается все действие: восстановление нормального функционирования Вселенной. Это обуславливает не только их историческую, но и географическую динамику (перспективу). В первом случае «Океан» постепенно трансформируется в *море, озеро, реку*, а «Гора» - в *пещеру, баинню, храм, ограду, город*. Во втором – оба мотива адаптируются той или иной конкретной местностью, имеющей свои ландшафтные отличия. У проживающих на Кавказе осетин «Гора» в драконоборческом сюжете всегда зримо присутствует и даже несколько акцентирована, зато мотив «Океана» ослаблен. У островных кельтов – противоположная картина. И еще одно замечание. В эпизоде о «сыновьях Миля», как мы помним, приплывшие из-за *моря* («Океан») захватчики никак не могли пристать к Ирландии, потому что ее берег вставал перед ними «крутой горкой» («Гора»). Это темное место находит объяснение в индоиранской мифологии. Согласно их представлениям, Нижний мир представляет собой Океан, огражденный цепью гор, отделяющей его от Верхнего мира. Т.о. «крутая горка» представляет собой естественное препятствие, защиту от проникновения представителей Нижнего мира.

3. Мотив «тьмы» исследователи обычно оставляют без должного внимания. Между тем, он является не менее важным структурным узлом мифа, чем все остальные. В нартском эпосе он неизменно связан с уаигами: те либо живут на Черной горе [54, с.49, 165, 297], либо у них пещера черная [54, с.275], либо они сами черные: черный Даллау, которого сбросили в Черное море. В зороастрийской мифологии дух засухи Апаоша выступает против героя Тиштрия в образе черной лошади [50, с.96, 106-107]; в правление Ахи Дахаки от соития со злом пошли чернокожие люди [50, с.185, 195]; злобные дэвы иногда принимают облик черной саранчи [50, с.387, 388]. В Рамаяме кровожадную Тараки нельзя одолеть в темноте [59, с.45]. Хорошо сохранился мотив «тьмы» и в кельтских сказаниях. Уже упоминавшийся «длинный-преддлинный червь» поднимался «во мраке»; в разделе «Хозяйка горы» Мабиногиона говорится об одноглазом черном великане на вершине холма, а в следующем разделе мы сталкиваемся с Черным Змеем, живущим в пещере [29, с.148, 192]. Одноглазый великан Скарван Лохланных темнокож, подчеркивается, что его глаз находится «среди черного лба»; также подчеркивается черное тело дракона, опустившегося «в темную пещеру Фарна» [27, с.229, 235]. Неоднократно употребляется выражение «тьма моря» [30, с.96, 99; 46, с.33], а Серое Озеро у горы Фуат называется еще Черным [46, с.338-339]. Надо полагать, что эта эпическая идентичность серого и черного цветов (ср. [11, с.234-235]) относится и к ирландскому сакральному центру Тара, известному еще как Серая Гора [30, с.13]. С этим последним, возможно, следует связать более древнее, как считается, название Тары – Темра (ср. укр. *темрява* 'темнота', а также *Темеросса, Темрюк* [63, с.283]).

Приведенные факты, количество которых можно значительно увеличить, позволяют возвести происхождение «черной» топонимики к мифологическим представлениям о *тьме* Нижнего мира и «сфере влияния» обитающего в нем демона зла. Предпринимающиеся до сих пор попытки объяснить название, например, *Черная речка* ее течением по болоту, где собираются «болотные воды, черные по цвету из-за большого количества органических веществ» [40, с.612], или тем, что это «вода, выходящая из-под земли, родниковая вода» [9, с.150], т.е. с натуралистических позиций, конечно упрощены [15, с.142]. Такое объяснение появляется вследствие вытеснения прежних мифологических представлений рационалистическим переосмыслением мира.

Полученный вывод позволяет установить наличие мотива «тьмы» в драконоборческом мифе тавров по данным «черной» топонимики. Такие данные есть. О.Н. Трубачев установил, что индоар. *temarun* 'темное море' является древнейшим известным нам названием современного *Черного моря* [63, с.9-14], - а этот гидроним имел хождение, конечно, и среди тавров. Тюркское название группы гор возле Феодосии *Карадаг* 'Черная гора' лингвисты также возводят в индоарийской древности [63, с.244]. Симптоматично, что ороним *Карадаг* встречается в горном Крыму по крайней мере четыре раза: кроме упомянутого горного массива под Феодосией, это горы под Севастополем, у поселка Красноселовка и горный хребет около Алушты [9, с.60, 62]. Вообще Южный Крым чрезвычайно насыщен топонимикой, несущей на себе отпечаток мотива «тьмы»: это различные горы, склоны, пещеры, мысы, озера, реки, долины, ущелья и пр. [9, с.59-63]. Почти все эти названия дошли до нас в тюркском звучании, - подобно другим народам древности, татары обычно сохраняли туземную топонимику: либо по звучанию (фонетическая калька), либо по смыслу (семантическая калька). Ее народный характер также позволяет надеяться на древнее происхождение. В качестве одного из наиболее любопытных объектов можно назвать Шайтан-Мердвен 'Чертову лестницу' – горный проход на Ай-Петринскую яйлу, вырубленный, как полагает Н.И.Репников, еще таврами [51, с.140]. Столь густую насыщенность «черной», «потусторонней» семантикой следует рассматривать как неслучайную. Итак, на основании мифологических фактов, выявляемых в эпосе кельтов и индоиранцев, мы пришли к выводу о происхождении «черной» топонимики, а затем, идя обратным путем, во наличию указанной топонимики установили существование мотива «тьмы» в драконоборческом мифе тавров.

4. Следующий мотив – «вдохновляющая женщина». В ведической традиции герою дает силы Сарасвати, в авестийской – Ардвисура Анахита. Кельтская традиция представляет, как мы видели, в одном случае безымянную служанку Фергуса, в другом – Финдабайр, вложившую меч в руку Фрозха.

5. «Убийство дракона», в свою очередь, распадается еще на два мотива: «культ черепа» и «сбрасывание тела». Первый из них как самостоятельный элемент эпического повествования занял особое место в кельтской и индоиранской литературных традициях. Очень часто в ирландских и валлийских сказаниях голову врага водружали на кол, - точно так же, как это делали тавры, нарты, герои иранских и индийских сказаний. Человеческие жертвоприношения и казнь преступника через обезглавливание сохранялись в

Англии [37, с.115; 55, с.10] и Индии [78, с.275, 280] до XVIII и даже до XIX века, а в отдельных глухих районах Центральной и Средней Азии этот пережиток ритуального убийства «Вритры» практикуется и сегодня, что подтвердилось например, во время боевых действий советских войск в Афганистане. И кельты, и тавры укрепляли черепа *мореходов* над своим домом, дабы сделать их, по словам Геродота, «стражами всего дома». В ходе своих поездок по Гималаям М.Пессель часто наблюдал такой же обычай у минаро, но только над дверями домов и воротами храмов прибавались бараньи черепа. «Считалось, - отметил исследователь, - что они защищают от сил зла» [45, с.52]. Общеизвестно, что в представлениях многих народов мира череп является вместилищем души, поэтому привлечение головы «Вритры» в качестве оберега могло также означать, что его душа бралась в рабство (ср. [24, с.289, 318]). При этом голова «дракона» не случайно вывешивалась именно над дверями или воротами, которые традиционно рассматриваются как проход в Иной мир. Интересно, что «в волшебной сказке ворота в городской стене постоянно являются местом казни» [69, с.389]. В случае с таврами головы на шесте устанавливались «высоко над домом, обычно над дымоходом» (Геродот, IV.103), который тоже является местом сообщения с потусторонней сферой. По-видимому, таврский обычай следует рассматривать как более архаичный, употреблявшийся во времена, когда никаких ограждений еще не было. Укрепленный над очагом череп охранял обитаемое пространство. Впоследствии этот обычай стал связываться с оградой города, городской стеной [69, с.389].

Обычай «сбрасывания тела» был рассмотрен в предыдущем разделе. Очевидно, обезглавленное тело сбрасывалось не просто в море, а в Нижний мир. Но какой в этот акт вкладывался смысл? Случайно ли эта часть ритуала полностью совпадала с «культовым полетом»? Скорее всего, мы имеем здесь сложный магический подтекст. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что тело и голова оказываются как бы в разных мирах (в мифологиях некоторых народов в более позднем, рационалистическом осмыслении – просто в разных местах, ср. [24, с.436]). Уместно вспомнить и древнее представление, согласно которому переход из одного мира в другой требовал «душу за душу». У шумеров, например, чтобы попасть из Нижнего мира в Верхний, надо было оставить «голову за голову» [41, с.13]. Т.о. ритуальное убийство по «таврскому обычаю» лишало самой возможности возвращения и возрождения. Можно рассмотреть этот обычай и в свете традиционного индоевропейского представления о смерти как путешествии через три мира [65, с.29], откуда мог возникнуть мотив «тройной смерти» [38, с.259-275]. В самом деле, весь сложный комплекс ритуального убийства пленных мореходов у тавров четко вписывается в универсальное мифологическое представление о трехчастной структуре Вселенной: первое убийство пленных, дубинкой по голове, происходит в обычном мире людей (Среднем мире), затем обезглавленное тело сбрасывается в Нижний мир, а голова водружается над домом (в Верхнем мире).

6. Последний мотив, как и первые два, не требует иллюстраций. «Освобождение небесных вод и светил» (восстановление жизнедеятельности Вселенной) в эпосе и сказке переосмысливается как «освобождение девушек», нередко царской дочери. Он встречается во всех змееборческих сюжетах народов Европы, Азии и отчасти Африки [48, с.190] и имеет явную тенденцию к слиянию с четвертым мотивом: спасаемая девушка одновременно становится и вдохновляющей, а после убийства дракона выходит замуж за героя.

Как видим, все шесть мотивов присутствуют в версиях драконоборческого мифа как кельтов, так и индоиранцев. Их сходство обнаруживается и при более детальном рассмотрении. Так, герой-победитель Индра, «играя силой... отсек вершины гор» (РВ, IV. 19.4); в свою очередь ирландский герой Фергус, усмиряя свой гнев, «снес верхушки трех холмов» [46, с.320]. Это загадочное место легко объясняется, если мы вспомним миф о сотворении мира из первоначальной горы. По шумерской версии отец богов Ану и его старший сын Энлиль разорвали гору на две части: из верхней получился небесный свод, а из нижней – земля, как плоский диск с неровностями [41, с.13-14]. Отсюда возник известный по всему миру мотив «сталкивающихся гор», имеющий различные местные варианты. У алтайцев сталкиваются гора и небо [68, с.165], в китайских преданиях герой дает проход водному потоку, раздвинув горы или сделав в них «ворота» [24, с.69, 147, 417]. И только у кельтов и ведических ариев он принимает форму героической забавы. Далее. После убийства змея Индра в испуге пересекает «девятью и девять потоков» (РВ, I.32.14); в Видевдате бог Арьяман по просьбе Ахура Мазды добывает исцеляющее средство против 99999 болезней, посланных Злым Духом [23, с.89]; в ирландском сказании «Преследование Диармайда и Грайне» герой Конан отрубает и относит Финну лишь одну голову дракона, оставив остальные девятью девять [30, с.236]. Связь этого числа со змеем очевидна. Можно также отметить оружие убийства демона зла. Обычно в эпосе оно представлено в модернизированном виде: меч, стрела, копьё, молот, диск и пр. Однако ирландская и индоарийская традиции сохранили память и о наиболее архаичном оружии – дубинке. Индра убивает его Вритру, тавры ею поражают захваченных в плен мореходов, а Диармайд раскалывает дубинкой череп одноголового великана Скарвана Лохланнаха [30, с.240].

Особенно бросается в глаза созвучие ирландских и индоиранских имен героя-победителя: вед. *Трита* (которого позже заменил Индра [20, с.139; 25, 495; 61, с.316]), авест. *Тхраэтаон*, *Тиштрий*, ср.-перс. *Фретон*, фарси *Фаридун* [50, с.506], ирл. *Фрозх*, *Фергус*, *Диармайд*. Вероятно, в этот ряд можно поставить и имена нартовских героев *Батрадза* и *Бурадзага*, - против мнения В.И. Абаева об их монгольском происхождении [I, с.11].

Приведенные факты говорят о том, что драконоборческие сюжеты кельтов и индоиранцев совпадают как в общих чертах, так и в деталях. Причем, совпадение порой имеет специфический, неповторимый характер, что побуждает предполагать их генетическую близость, – родственную связь более тесную, чем

общеиндоевропейская.

Заключение

Драконоборческий сюжет был разложен нами на шесть составных элементов. Пять из них сохранились по всей Евразии, а вот «убийство дракона» в его полном виде (культ черепа и «сбрасывание тела») выявляется лишь у ирландцев, тавров и осетин. В мифах других народов этот мотив значительно ослабел. Если культ черепа в разных формах сохраняется, то обычай «сбрасывания тела» исчез. Можно отыскать разве что его очень слабые реминисценции. Например, в китайской мифологии есть эпизод, в котором герой расправился с драконом «и швырнул поверженного зверя в реку» [24, с.134]; великану Чию «отрубили голову и бросили ее в одну сторону, а тело – в другую», причем, «тело Чию и голову, чтобы из них не возродилась нечистая сила, перевезли в Шаньдун и похоронили в разных местах» [24, с.436]. Подобные отзвуки архаики как раз и говорят о том, что предки китайцев знали мотив «убийства дракона» в полном, двухсоставном виде. В 1890-х годах на Анюе (приток Амура) был зафиксирован случай убийства шамана: его тело разрезали на куски и «зарыли в землю по отдельности в разных местах, так как боялись закопать вместе, чтобы куски не срослись и не ожили снова» [68, с.340]. Тасманийцы павших врагов, которых они не могли съесть, бросали в море, - видимо, отправляя их души в ад [33, с.98]. Сюда же, возможно, относится и известное во всем мире странное поверие, запрещающее спасать утопающих [58, с.88-89]. Можно привести и другие примеры сохранившихся следов «сбрасывания тела», - настолько, впрочем, слабых, что связать их с мотивом «убийства дракона» весьма сложно, если вообще правомерно.

Наверно, стоит обратить внимание на то, что ирландцы, тавры и осетины, сохранившие указанный мотив в полном виде, хотя и разбросаны на огромных расстояниях, располагаются в довольно узком широтном поясе (примерно 45-55° с.ш.). Вряд ли это обстоятельство случайно. Напомню, по крайней мере, что основные миграционные потоки индоиранцев лежали именно в широтном направлении. В частности, аланы распространились «от Тихого до Атлантического океана» [2, с.81].

Сам мотив «убийства дракона» интересен для нас главным образом в двух отношениях. Во-первых, он является центральной, основной частью мифа, ибо весь пафос драконоборчества заключается в уничтожении сил зла. Во-вторых, ритуализация мифа сводится к изображению в лицах почти что одного этого мотива. Можно сказать, что когда Геродот зафиксировал «таврский обычай», он тем самым констатировал существование у них драконоборческого мифа, притом в его «кельто-арийской» версии.

Выводы. Настоящая статья доказывает существование у тавров драконоборческого мифа и фактически вводит в научный оборот термин *таврская мифология*. Описанный Геродотом «таврский обычай» является квинтэссенцией драконоборческого сюжета, его центральным мотивом «убийство дракона». Указанный мотив в полном виде был известен только ирландцам, таврам и осетинам. Это обстоятельство в комплексе с целым рядом кельто-арийских параллелизмов позволяют поставить вопрос об этнокультурной близости кельтов и индоиранцев, в частности, ирландцев и тавров. Кроме того, в ходе исследования автор предложил структуру драконоборческого сюжета, которая позволяет сделать сравнительный анализ этого мифа на универсальном уровне. Такой анализ принадлежит будущим исследованиям, но уже сейчас можно предположить, что выявленная «кельто-арийская» версия является древнейшей в Евразии.

Источники и литература:

1. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Сказание о нартах. – Цхинвали: Ирыстон, 1981. – 400 с.
2. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. – М.; Л.: Ид-во АН СССР, 1949. – Т. I. – 602 с.
3. Акимова Л.И., Кифишин А.Г. Аполлон и сирены: О ритуальной специфике Дельфы // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 536 с.
4. Андреев Ю.В. Миноийский Дедал // ВДИ. – 1989. – № 3.
5. Андреев Ю.В. Цена свободы и гармонии. – СПб.: Алетейя, 1999. – 432 с.
6. Антонова Е.В. Месопотамия на пути к первым государствам. – М.: Изд-во Восточная литература» РАН, 1998. – 223 с.
7. Античная география / Сост. М.С. Боднарский. – М.: Изд-во географической литературы, 1953. – 376 с.
8. Афанасьев А.А. Происхождение мифа: Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. – М.: Индрик, 1996. – 640 с.
9. Белянский И.Л., Лезина И.Н., Суперанская А.В. Крым. Географические названия: Краткий словарь. – Симферополь: Таврия-Плюс, 1998. – 160 с.
10. Березкин Ю.Е. Восточно-средиземноморская мифология в Америке // ΣΥΣΣΤΙΤΙΑ: Памяти Юрия Викторовича Андреева. – СПб.: Алетейя, 2000. – 480 с.
11. Березовская Н.В. Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 464 с.
12. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский В.А. От Скифии до Индии. – М.: Мысль, 1983. – 208 с.
13. Буркерт В. Из книги «Номо Несанс. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 536 с.
14. Ганзелка И., Зикмунд М. К охотникам за черепами. – М.: Молодая гвардия, 1960. – 288 с.

15. Генон Р. Символы священной науки. – М.: Беловодье, 2002. – 496 с.
16. Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // Этнографическое обозрение. - 2002. - № 6.
17. Гринив В.В. Праязык и символ. – Киев: Логос, 1999. – 234 с.
18. Гуревич А.Я. О генезисе феодального государства. // ВДИ. - 1990. - № 1.
19. Леру Ф., Гюйонварх К.-Ж. Кельтская цивилизация. – СПб.: из-во «Культурная инициатива». 2001. – 271 с.
20. Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. – М.: из-во «Восточная литература». 2002. – 286 с.
21. Дьяконов И.М., Старостин С.А. Хуррито-урартские и восточно-кавказские языки // Древний Восток: Этнокультурные связи. – М.: Наука, 1988. – 341 с.
22. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – М.: Наука, 1990. – 229 с.
23. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Наука, 1986. – 238 с.
24. Ежов В.В. Мифы древнего Китая. – М.: ООО Изд-во «Астрель»; ООО Изд-во «АСТ», 2003. – 496 с.
25. Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» - великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I - IV / Изд. подг. Т.Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1989. – 768 с.
26. Ельницкий Л.А. Знания древних о северных странах. – М.: Изд-во географической литературы, 1961. – 226 с.
27. Ирландские саги / Изд. подг. А.А. Смирнов. – М.; Л.: Художественная литература, 1961. – 300 с.
28. Калыгин В.П. Кельтская космология // Представление о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 464 с.
29. Кельты. Валлийские сказания. – М.: Арт-Флекс, 2000. – 256 с.
30. Кельты. Ирландские сказания. – М.: Арт-Флекс, 2000. – 304 с.
31. Кифишин А.Г. «Страшный гнев богов» и «исход народа». К реконструкции одного ритуального мифа // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 536 с.
32. Косарев М.Ф. Приобщение к внемным сферам в сибирском язычестве: По жертвенным ритуалам и погребальным обрядам // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 536 с.
33. Кук Дж. Третье плавание капитана Джемса Кука: Плавание в Тихом океане в 1776 - 1780 гг. – М.: Мысль, 1971.
34. Леру Ф. Друиды. – СПб.: Евразия, 2001. – 288 с.
35. Лукьяненко К. По следам кельтских богов // История. - 1997. - № 3.
36. Майданов А.С. Тайны великой «Ригведы». – М.: Изд-во «Едиториал УРСС», 2002. – 208 с.
37. Мелвилл Г. Тайпи. – Симферополь: Таврия, 1991. – 336 с.
38. Михайлова Т.А. Знамена смерти в кельтской эпической и фольклорной традиции // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 464 с.
39. Монгайт А.Л. Археология Западной Европы: Бронзовый и железный века. – М.: Наука, 1974. – 408 с.
40. Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. – М.: Мысль, 1984. – 656 с.
41. Немировский А.И. Мифы древности: Ближний Восток. Научно-художественная энциклопедия. – М.: Лабиринт, 001. – 352 с.
42. Носенко Е.Э. Представления кельтов о загробном мире // ВДИ. - 1990. - №3.
43. Осетиенские народные сказки. – Цхинвали: Ирыстон, 1971. – 304 с.
44. Пауэлл Т. Кельты. Воины и маги. – М.: Изд-во ЗАО «Центрполиграф»; ООО «Внешторгпресс», 2003. – 236 с.
45. Пессель М. Золото муравьев. – М.: Мысль, 1989. – 190 с.
46. Похищение быка из Куальнге. – М.: Наука. 1985. – 496 с.
47. Предания и мифы средневековой Ирландии. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 284 с.
48. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2002. – 336 с.
49. Райт Г. Свидетель колдовства. – М.: Молодая гвардия, 1971. – 208 с.
50. Рак И.В. Мифы Древнего и средневекового Ирана. – СПб.- М.: Изд-во «Журнал «Нева»; «Летний Сад», 1998. – 560 с.
51. Репников Н.И. Предполагаемые древности тавров // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. – Симферополь, 1927. - Т. I.
52. Русанова И.П. Истоки славянского язычества: Культовые сооружения Центральной и Восточной Европы в I тыс. до н. э. – I тыс. н. э. – Черновцы: Прут, 2002. – 172 с.
53. Семенов Н.И. Семантика культа таврской богини в свете индоиранской мифологии // Пилигримы Крыма (в печати).
54. Сказание о нартах. – Цхинвали: Ирыстон, 1981. – 400 с.
55. Скотт В. Собр. соч. – М.; Л.: Художественной литературы, 1961. – Т.5. Роб Рой. – 564 с.
56. Скотт В. Письма о демонологии и колдовстве. – М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002. – 768 с.
57. Соломоник Э.И. Таври і Тавріка // Археологія. – 1976. – № 20.
58. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М.: Политическая литература, 1989. – 573 с.

ДРАКОНОБОРЧЕСКИЙ МИФ У КЕЛЬТОВ И ТАВРОВ

59. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Древняя Индия: Три великих сказания. – СПб.: Изд. центр «Петербургское востоковедение», 1995. – Т. I. – 352 с.
60. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Древняя Индия: Три великих сказания. – СПб.: Изд. центр «Петербургское востоковедение», 1995. – Т. II. – 336 с.
61. Тилак Б.Г. Арктическая родина в ведах. – М.: Фаир-Пресс, 2001. – 528 с.
62. Топорова Т.В. Древнескандинавское представление об Ином мире // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 40 с.
63. Трубачев О.Н. Indoagica в Северном Причерноморье. – М.: Наука, 1999. – 320 с.
64. Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян: Лингвистические исследования. – М.: Наука, 2002. – 489 с.
65. Тюлина Е.В. «Гаруда-пурана»: Человек и мир. – М.: Восточная литература, 2003. – 278 с.
66. Фабр А. О памятниках некоторых народов варварских, древле обитавших в нынешнем Новороссийском крае // ЗООИД. – 1848. – Т. 2.
67. Фадеева Т.М. Крым в сакральном пространстве: История, символы, легенды. – Симферополь: Бизнес-Информ, 2000. – 304 с.
68. Федоров В.Н. Тайны вуду и шаманизма. – М.: Вече, – 2003. – 480 с.
69. Фроянов И.Я., Юдин Ю.И. Былинная история (Работы разных лет). – СПб.: Изд-во СПб ун-та, 1997. – 592 с.
70. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с.
71. Чекалев Н. Предполагаемые кельтские жертвенники на Южном берегу Крыма // ЗООИД. – 1867. – Т. 6.
72. Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. – СПб: Евразия, 2000. – 352 с.
73. Шкунаев С.В. Герои и хранители ирландских преданий // Предания и мифы средневековой Ирландии. – М.: Изд-во МГУ, 1991. – 284 с.
74. Шкунаев С.В. Кельтский миф в саге о короле Конайре // ВДИ. – 1984. – № 3.
75. Шкунаев С.В. Преемственность традиции в раннехристианской Ирландии // ВДИ. – 1990. – № 3.
76. Шкунаев С.В. Раннеирландская традиция и языческое прошлое: проблемы и перспективы изучения // ВДИ. – 1995. – № 3.
77. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 тт. – М.: Критерион, 2002. – Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – 512 с.
78. Элиаде М. Йога. Свобода и бессмертие. – Киев: София, 2000. – 400 с.
79. Элиаде М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
80. Элиаде М. Религия Австралии. – СПб.: Университетская книга, 1998. – 320 с.
81. Элиаде М. Шаманизм: архаическая техника экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.