

А.В. Вертиенко

К ПЕРСОНИФИКАЦИИ СКИФСКОГО ВОИНСКОГО БОЖЕСТВА В *LUC.*, *TOX.*, 38¹

В настоящей статье анализируется сообщение греческого сатирика Лукиана Самосатского (II в. н.э.) о скифской клятве в диалоге “Токсарис, или Дружба” (*Toxaris vel amicitia*, 11, 12, 38). Отображенные в этом сочинении данные о скифском обществе уже давно обратили на себя внимание специалистов. Крайне важно и то, что для создания своего описания Скифии (позднеэллинистического времени) Лукиан использовал независимые от Геродота источники [Ростовцев 1925, 106–108; Лелеков, Раевский 1979, 75; Бессонова 1984, 4; Шауб 2007, 134].

Имя скифского героя Токсариса, собеседника Мнесиппа, очевидно, неиранское: Τόξαρις – производное от греч. τόξα – “лук и стрелы” (мн. ч. от τόξον “лук”) [Liddell, Scott 1996, 1805]. Однако оно очень хорошо подходило для стереотипной характеристикиномада в глазах эллинской публики. К этой же корневой основе близки имена амазонок Токсарис, Токсис и Токсафила [Скржинская 1998, 219] и греч. слово τοξάρχος для обозначения “персидского лучника” [Liddell, Scott 1996, 1805].

Обратимся непосредственно к интересующим нас фрагментам текста:

“ТОКСАРИС. ... Конечно! Я же, когда придет мой черед говорить, поклянусь своим отечественным богом [...]” (*Luc.*, *Tox.*, 11; перевод Д.В. Сергеевского по: [Лукиан 2001, 194]).

“МНЕСИПП. ... Да ведает *Зевс Фивий* (курсив наш. – А.В.), что я не стану сочинять небылиц, но буду рассказывать только о том, что сам видел или узнал от других, проверив их рассказы самым строгим образом [...]” (*Luc.*, *Tox.*, 12; перевод Д.В. Сергеевского по: [Лукиан 2001, 194]).

“ТОКСАРИС. ... Впрочем, сначала я поклянусь тебе нашей клятвой, так как я условился об этом вначале. Итак, клянусь *Ветром* и *Мечом* (курсив наш. – А.В.), что не скажу тебе, Мнесипп, ничего ложного о скифских друзьях.

МНЕСИПП. В твоей клятве я не очень нуждался; впрочем, ты хорошо сделал, что не поклялся ни одним из богов.

ТОКСАРИС. Что ты говоришь? Разве Ветер и Меч, по-твоему, не боги? Стало быть, ты не знаешь, что для людей нет ничего выше жизни и смерти? Поэтому когда мы клянемся Ветром и Мечом, то клянемся именно потому, что Ветер есть виновник жизни, а Меч причиняет смерть” (*Luc.*, *Tox.*, 38; перевод П.И. Прозорова по: [Латышев 1948, 308 = Великая Степь 2005, 322]).

В скифской клятве, вложенной в уста Токсариса, фигурируют Ветер (Ἄνεμος) и Мечакинак (Ἀκινάκτης), в связи с чем возникают два вопроса. Во-первых, говорит ли скиф о двух или одном божестве? Во-вторых, возможна ли персонификация этих божеств или этого божества? Часть исследователей полагает, что под Ἄνεμος и Ἀκινάκτης подразумеваются два различных бога (напр.: [Ставицкий, Яценко 2002, 44]), на что может указывать и само пояснение Токсариса. Однако в пользу понимания Ἄνεμος и Ἀκινάκτης как характеристики одного божества говорит само сакрализованное отношение к клятве в древних и традиционных обществах.

Как отмечает Я. Ассман, святость клятв состоит в том, что “они даются и заключаются перед богами. Это придает им безусловную действенность и непреложную обязательность. Боги нужны для контроля их соблюдения. Поэтому, когда боги в случае не-

соблюдения клятвы или договора вершат наказание, они вмешиваются в человеческие дела именно там, где люди недвусмысленно призывали их ко вмешательству” [Ассман 2004, 274]. При заключении межгосударственных (или межкультурных) договоров, “скреплявшихся” богами двух разных народов, крайне важным было соблюдение принципа *талиона*, подразумевавшего их равнозначность, примером чему может служить знаменитый мирный договор между Рамсесом II и Хаттусилисом I 1280 г. до н.э., закрепленный царскими клятвами тысячей богов и богинь Египта и тысячей богов и богинь Хеттского царства [Петровский 2002, 86].

В этом ракурсе совершенно понятным является требование Токсариса к Мнесиппу принести клятву говорить правду, после которой он уже не сможет ему “не доверять”, именем божества. Мнесипп находит наиболее подходящей для Токсариса клятву божеством Зевсом Филием (*Luc.*, *Tox.*, 12). Ζεὺς ὁ Φίλιος – Зевс отчий / отец / отеческий – покровитель дружеских союзов (*Plat.*, *Phaedr.*, 234 e), следивший за соблюдением клятв (*Paus.*, V, 24, 9). Культ этой ипостаси имел широкое распространение в Афинах, где, по замыслу Лукиана и происходил диалог Мнесиппа и Токсариса, но известны посвящения Зевсу Филию и на Боспоре [Болтунова 1977, 176–183; Сапрыкин 2009, 39 и сл.], т.е., возможно, он мог быть известен и кочевникам. Токсарис отвечает, что, когда придет его очередь говорить, он поклянется своим “отеческим (богом)” (ἐπιχώριον – Adj., masc., sg.) (*Luc.*, *Tox.*, 11). Подобно Мнесиппу, следуя принципу талиона, он должен поклясться именем одного бога, и, как и у эллина, оно двухсоставное. Подобных упоминаний клятвы Ветром и Акинаком нет ни у Лукиана (*Luc.*, *Scyth.*, 3; *Zeus. trag.*, 42), ни у других авторов, что может объясняться отсутствием самой ситуации – клятвы между эллином и скифом.

I. Акинак. Присутствие в клятве Акинака указывает, что клятва произносится именем скифского воинского божества, чье подлинное имя неизвестно. У Геродота оно названо греческим эквивалентом Арес (*Ἄρης*) (*Herod.*, *Hist.*, IV, 62). Причины, по которым ни Геродот, ни более поздние авторы не называют имени скифского бога войны, могут быть следующими (ср.: [Доватур, Каллистов, Шишова 1982, 301–302, комм. 400]):

- табуированность имени [Мачинский 1980, 148];
- искусственное слияние культа меча (как культа Гойтосира) с именем Ареса [Алексеев 1980, 45];
- значительное функциональное совпадение между образами скифского бога войны и Ареса [Бессонова 1983, 46];
- собственное имя божества [Ельницкий 1960, 52] либо часть его имени-эпитета и есть Ἀκινάκης [Дарчиев 2008, 163, прим. 24];
- отсутствие имени и антропоморфного воплощения у скифского божества войны вообще, имевшего чисто фетишистский культ, как Меча [Мищенко 1882, 510–515; Артамонов 1961, 77; Шауб 2007, 135].

Отметим, что Токсарис, исходя из данных Лукиана (*Luc.*, *Scyth.* 1), не принадлежал к высшему “царскому” роду, но к “сословию” свободных полноправных воинов [Грантовский 1981, 69], а наиболее почитаемым в их среде должно было быть именно воинское божество, в отличие от “царских” скифов, которые приносили “священную клятву” царскими Гестиями (*Herod.*, *Hist.*, IV, 68). Вместе с тем Приск Панийский сообщает, что скифские цари почитали и Аресов меч как символ верховной власти (*Prisc. Pan.*, IV, 10).

Лукиан дает описание обычая, сопровождавшего клятву дружбы между воинами-скифами, где также фигурирует меч: надрезав пальцы, скифы собирают кровь в чашу и, омочив в ней концы своих мечей (ξίφη), вместе выпивают смешанную кровь (*Luc.*, *Tox.*, 37). Подобный обычай упоминает и Геродот, но в нем, помимо меча (Ἀκινάκτην), в вино с кровью погружают также стрелы, секиру и копьё (*Herod.*, *Hist.*, IV, 70). Обращает на себя внимание тот факт, что античные письменные источники неоднократно упоминают, что скифы обладают только двумя личными предметами – это меч и чаша, – в то время как их остальное имущество, а также жены и дети находятся в коллективной собственности (напр.: *Sc. ad Hom. Iliadem.*, XIII, 6; *Eust. Thes.*, Com. ad Hom. *Iliadem.*, 916 (XIII, 1–7)).

Если упоминания о культе меча у скифов и других ираноязычных кочевников отобразились в произведениях античных авторов (*Herod.*, Hist., IV, 62; *Pomp. Mela*, II, 15; *Clim. Alex.*, Log. Protr., IV, 46; V, 64; *Arnob.*, Adv. Nat., IV, 11. *Amm. Marc.*, XXXI, 2, 23; *Prisc. Pan.*, IV, 10; *Jord.*, Get., 35) и существуют археологические подтверждения такого культа [Болтрик 1978, 61–62; Бессонова 1984, 10; Балонов 1987, 40–41; 1989, 95; Шауб 2007, 137], то о поклонении скифов ветру, как заметил уже В.В. Латышев [Латышев 1948, 307, прим. б], достоверно ничего не известно. В.В. Латышев связывает это упоминание с фракийским почитанием Ветра. М.И. Ростовцев вообще полагает, что упоминание Ветра – изобретение Лукиана [Ростовцев 1925, 106–107].

II. Ветер. Номинация скифского воинского божества как Ветра (Ἄνεμος), тем не менее, способна уточнить его персонификацию на основе иранских аналогий. В историографии на этот счет сложилось несколько гипотез:

- Ж. Дюмезиль, Л.С. Клейн и А.В. Дарчиев сближают скифского Ареса с индийским Индрой (с которым был тесно связан бог ветра и воздуха Ваю (*Vāyu*)) [Дюмезиль 1990, 14; 2003, 125; Клейн 1987, 69–71; Дарчиев 2008];

- Л.А. Ельницкий и А.Ю. Алексеев связывают скифского Ареса с Ваю (авест. *vaᵛan-*, *vaᵛa-*), иранским богом ветра [Ельницкий 1977, 175; Алексеев 1980] (и шире – воздуха, атмосферы) [Bartholomae 1904, 1357–1358];

- Е.Е. Кузьмина и Л.А. Лелеков персонифицируют его как иранского бога войны и победы Веретрагну [Кузьмина 2002, 17–18, 22–24, 28–29; Лелеков 1979, 185]. На уровне предположения эта персонификация была принята также Л.А. Кэмпбэллом и А.К. Акишевым [Campbell 1968, 73–74, 236; Акишев 1984, 92].

Наиболее детальную разработку образа скифского Ареса как божества грозы, бури, молнии и ветра предложил А.Ю. Алексеев [Алексеев 1980]. Исследователь усматривает в скифском Аресе божество, функционально тождественное нескольким образам богов иранского и индийского круга: Веретрагне, Ваю и Вате, а также Индре, Ваю и Рудре [Алексеев 1980, 43–44]. Одним из главных элементов упомянутых божеств ветра, сближающих их с описанием Лукиана, называется их амбивалентность: совмещение как “благих”, так и “разрушительных” качеств. Однако наделение подобными качествами, например, Ваю (которому специально посвящен *Яшт* 15) – довольно позднее наслоение сасанидского времени [Дрезден 1977, 354]. Но именно Ваю, по мнению А.Ю. Алексеева, наиболее соответствует скифскому Аресу, который прямо сопоставляется с Гойтосиром, базируясь на этимологии В.И. Абаева, считавшего написание Οἰτόσυρος (Гоитόσυρος) у Геродота (IV, 59,2) ошибочным и видевшего более правильной форму Οἰύσυρος, от *Vayuka-sūra* – “Могучий Ваю” [Абаев 1962, 450; 1965, III–III5]. Но, возможно, более приемлемой будет этимология М. Фасмера как *Gaetosūra* – “Добром (/ скотом) богатый”, сближающая Гойтосира с иранским Митрой [Бессонова 1983, 43].

Функционально иранские и индийские божества ветра, в частности Ваю / Ваю и Вата, не были полностью тождественны. Как отмечает В.Н. Топоров, “характеристики этих двух персонажей заметно различаются, в силу чего их целесообразно рассматривать по отдельности” [Топоров 1992, 219]. В Ригведе Вата (*Vāta*) – бог штормового ветра [Ригведа 1989, 759], в отличие от Ваю, который был тесно связан с ритуалом жертвоприношения Сомы и с Индрой [Ригведа 1999, 543 (PB X, 168)]. Вата менее персонифицирован и антропоморфизирован [Топоров 1992, 219] (PB, X, 168, 4). Вата не связан с Индрой, он ассоциируется с Парджаньей (*Vātāparjanya*), богом грозовой тучи и дождя [Ригведа 1989, 751 (IV, 46); Иванов, Гамкрелидзе 1984, 677]. В единственном гимне Ригведы, по теме отдельно посвященном Ваю (PB, X, 186), “ветер называется только как *Vāta*” [Ригведа 1999, 548]. Вата и Ваю крайне редко сопоставляются в Ригведе, а там, где это случается (PB X, 136, 5а), Вата, видимо, выступает как “элемент”, а Ваю – как “божество” [Ригведа 1999, 530].

Отождествление скифского Ареса с Гойтосиром ставит под сомнение саму структуру скифского “семибожного” пантеона, последним в котором, по Геродоту, является Арес (*Herod.*, Hist., IV, 59). Интересно отметить наблюдение С.С. Бессоновой, что в порядке перечисления богов Геродот передает некий ритуальный “литургический текст”

[Бессонова 1984, 15], и весьма показательно, что в перечислении семи бессмертных Язат в одной из пехлевийских зороастрийских рукописей (Paris, Bibl. Nat., Supplément Persian 2045) последним назван именно Вахрам (*Vahrām*), т.е. Веретрагна [de Menasce 1947, 9–16; Лелеков 1979, 176; Бессонова 1984, 16].

В связи с этим текстом можно также указать и на сообщение Геродота о семи божественных природных стихиях, почитаемых персами, последней из которых также названы “ветра” (ἀνέμοιοι) (*Herod., Hist., I, 131, 2–3*): “(2) Так, Зевсу они обычно приносят жертвы на вершинах гор и весь небесный свод (κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ) называют Зевсом. Совершают они жертвоприношения также солнцу (ἡλίῳ), луне (εἰλήνῃ), [земле (γῆ)], огню (πυρὶ), воде (ὑδατι) и ветрам (ἀνέμοιοι). (3) Первоначально они приносили жертвоприношения только этим одним божествам [...]” (перевод по Г.А. Стратановскому) [Геродот 1972, 54].

Священнодействие, отдельно посвященное ветру, совершенное персидскими магами, упоминается Геродотом и в другом месте (*Herod., Hist., VII, 191, 2*): Τέλος δὲ ἔντομά τε ποιῶντες καὶ καταεἰδόντες γόησιοί Μάγοι τῷ ἀνέμῳ [...] – “(2) Наконец, маги принесли кровавые жертвы и умилостивили ветер волшебными заклинаниями [...]” (перевод по Г.А. Стратановскому) [Геродот 1972, 365].

Звеном, связывающим образы скифского Ареса и иранского Веретрагны, выступает герой осетинского нартовского эпоса Батраз. С одной стороны, уже Ж. Дюмезиль обратил внимание на явное сходство между Батразом и скифским Аресом [Дюмезиль 1976, 58–64; 1990, 14–38], а с другой – само имя Батраза, как доказывает Л.Г. Герценберг, этимологически восходит к имени *varəθraγna* [Герценберг 1970, 37–38; ср.: Клейн 1987, 70].

Если меч как воплощение Батраза уже неоднократно привлекал к себе внимание специалистов, то следует вспомнить и о тесной связи Батраза с ветром (*vad*): он мог превращаться в ветер и создавать (например, кашлем) сильный ветер (ураган), его победа над врагом создавала редкие атмосферные явления, его смерть вызывает бурю и т.п. [Шанаев 1876, 249, 251, 253; Дюмезиль 1976, 60–61, 257; 2003, 123–124].

Характерно и то, что при совершении скифского ритуала человеческих жертвоприношений в честь Ареса отрубленные до плеча *правые руки* каждого сотого ритуально убитого пленного бросали в воздух, после чего к ним уже не прикасались (*Herod., Hist., 62*), – посвящение этой жертвы воздушной стихии несомненно [Алексеев 1980, 43; Бессонова 1984, 7; Дарчиев 2008, 44–46, 53]. Археологическим свидетельством существования подобного обряда можно считать зафиксированную при раскопках I Ульско-го кургана в Адыгее находку правой руки, отделенной от тела принесенного в жертву человека, на культовой площадке (“святилище Ареса”), в центре которой, на сооружении, выполненном с применением хвороста, был обнаружен меч [Балонов 1987, 40–41; 1989, 95; Алексеев 2011, 62].

Т.А. Прохорова небезосновательно сопоставляет описанный Геродотом ритуал с индоевропейским мифом о победе грозового божества над змеем, в частности Индры над Вритрой [Прохорова 1998, 20–24]. А.Ю. Алексеев предполагает, что данный обычай был связан с мантической функцией воинского божества. Исходя из кетской аналогии, исследователь усматривает в данном обычае особую форму гадания (клеромантии), с которой он также связывает и группу украшений-амулетов конской узды, выполненных в виде кисти руки [Алексеев 2011, 61–66].

Вместе с тем привлекает внимание высказанное еще Ф.Г. Мищенко предположение о том, что скифы почитали своего “Ареса” не только в форме фетиша, но и в антропоморфном виде, и, судя по характеру жертвы (правая рука), это божество представлялось *одноруким*, подобно скандинаво-германскому воинскому (и небесному) божеству Тюру [Мищенко 1882, 514; Дарчиев 2008, 15]. Согласно “Видению Гюльви”, правую руку Тюру откусил волк Фенрир (Тюр вложил ее в пасть чудовищу как залог того, что пойманного Фенрира асы отпустят, чего, однако, не случилось) [Младшая Эдда 1970, 45]. Отсюда эпитет божества *einhendr* – “однорукый” [Дюмезиль 1986, 148]. Также важно и то, что Тюр был не только воинским богом, но и *гарантом договоров и клятв*, что функционально сближает его с божеством скифской клятвы у Лукиана. Характерно, что Корнелий Тацит отождествляет германского Тиу (= Тюра) именно с Марсом. Тюр

выступает как *Mars thingus* – “блуститель военного права, законного проведения воинских собраний и поединков” [Мелетинский 1975, 11–12]. Подчеркнем также тесную связь Тюра с культом меча, который был его главным атрибутом [Мелетинский 1975, 11–12]. У англосаксов он обозначался именем Сакснот (*Saxnot*, от *sax* – “меч”) [Мелетинский 1991, 536; Гербер 2008, 86]. В мифологии Тюр обладал волшебным мечом Черу, выкованным карликами, сыновьями Ивальди (которые изготовили и копье Одина Гунгнир) [Гербер 2008, 87]. В скандинавской военной магии для придания мечу победоносности призывали именно Тюра:

Руны победы,
коль скоро ты к ней стремишься, –
вырежи их на меча рукояти
и дважды пометь именем Тюра.

(*Речи Сигдривы*, 6 [Лебедев 1985, 154; Гербер 2008, 86])

Близким аналогом Тюру является кельтский бог-царь Нуаду, также “вооруженный мечом и однорукий” [Мелетинский 1991, 536]. Этот божественный правитель племен богини Дану обладал неотразимым мечом, но потерял руку в первом сражении с племенем фоморов, что привело к утрате им власти. Бог-врачеватель Дианкехт и кузнец Кредне позднее изготовили для Нуаду руку из серебра [Шкунаев 1992, 636–637; Грисвар 2003, 72]. Кельтские мифологические топосы нашли продолжение в образе легендарного англосаксонского короля Артура, обладавшего чудесным мечом Эскалибуром, при этом мотив смерти Артура (в произведении XIII в. “Смерть Артура”) удивительным образом перекликается с описанием смерти Батраза (оба героя перед смертью приказывают бросить их мечи в водоемы и не могут умереть, пока их воля не была выполнена; их смерть сопровождается природными катаклизмами) [Грисвар 2003, 6–81].

III. А и Ω. Итак, все вышеизложенные прямые и косвенные данные не противоречат сопоставлению скифского Ареса с Веретрагной. Само имя *varəθarəyna*, которое можно перевести как “smiting of resistance”, “victorious”, “Wehrhaftigkeit”, “Sieg” [Gnoli, Jamzadeh 1988, 3; Bartholomae 1904, 1421], восходит к общеиндоиранскому божеству **Vrtraghán* – “Сокрушитель вражды” [Duchesne-Guillemin 1973, 126; Gnoli, Jamzadeh 1988, 4; Брагинский 1992, 233] (отсюда и эпитет Индры *vrtrahán* – “Поражающий Вритру” [Benveniste, Renou 1934; Дрезден 1977, 352–353; Дюмезиль 2003, 125]). В Иране Веретрагна не обладал явными змееборческими функциями (или же их утратил) [Duchesne-Guillemin 1973, 125; Дрезден 1977, 353; Крюкова 2005, 83], но можно предположить их существование в скифской среде (ср.: [Клейн 1987, 70–71]).

В *Яште* 14, посвященном Веретрагне, приведены десять его инкарнаций – ветер, бык, конь, верблюд, вепрь, пятнадцатилетний юноша, птица-*vāra(ə)yna*, баран, козел и воин с оружием. Первой из них выступает ветер (*vāta*), а последней – воин с (однолезвийным) кинжалом (ножом):

2
.
.
.
.
.
.
.
.

¹ Статья подготовлена по материалам докладов, прочитанных на конференциях “XV сходознавчі читання А. Кримського” (Киев, 20–21 октября 2011 г.) [Вертиенко 2011, 6–8] и “Боспорский феномен. Население, языки, контакты” (Санкт-Петербург, 22–25 ноября 2011 г.) [Вертиенко 2011а, 567–575]. Выражаю признательность А.М. Бочарниковой за консультации при переводах с авестийского языка.

² См.: [Schmeja 1972, 21–33; Дюмезиль 2003, 120–125; 2003а, 85–89; Грантовский 1981, 69, 76 (анализ терминов для обозначения понятий “родства”); Писаренко 2004, 68–77 (анализ термина ζῆλον); Иванчик 2004, 88 (анализ имени Κοράκοι)].

³ Греческий текст дан по: <http://www.perseus.tufts.edu> с издания [Lucian 1936, 102–206].

⁴ καὶ μάλα: ἐγὼ δὲ τὸν ἐπιχώριον ὁμοῦμαί σοι ἐν τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ.

⁵ ἴστω τοίνυν ὁ Ζεὺς ὁ Φίλιος, ἢ μὴν ὀλόσα, ἂν λέγω πρὸς σέ ἢ αὐτὸς εἰδῶς ἢ παρ ἄλλων ὀλόσον οἶόν τε ἦν δι’ ἀκριβείας ἐκπυθνόμενος εἶρεῖν, μηδὲν παρ’ ἑαυτοῦ ἐπιτραῶδῶν.

⁶ ...μᾶλλον δὲ πρότερον ὁμοῦμαί σοι τὸν ἡμέτερον ὄρκον, ἐπεὶ καὶ τοῦτο ἐν ἀρχῇ διωμολογησάμην οὐ μὰ γάρ τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην, οὐδὲν πρὸς σέ, ὃ νήσιπτε, ψεῦδος ἐρῶ περὶ τῶν φίλων τῶν Σκυθῶν. Перевод Д.Н. Сергеевского имеет отличия: “Однако я раньше поклянусь: по нашему обычаю, как мы вначале условились. Клянусь Ветром и Акинаком, скифским Мечом, я ничего тебе не поведаю, Мнесипп, ложного о скифских друзьях” [Лукиан 2001, 204].

⁷ Высмеивание характерных черт варварских религий, что мы видим здесь и далее у Лукиана, вполне соответствует духу римских произведений, в особенности эпохи империи. Особенно это заметно на примере египетских культов животных (*Cicero*, *Tusc.*, V, 78; *Dio Cas. L.*, 24, 6; *Plin.*, NH, II, 5; *Juven.*, XV), что отнюдь не характерно для более ранней греческой литературной традиции [Зелінський 2010, 270–273]. Не в последнюю очередь это явление может быть связано с многочисленными декретами римских властей, направленными как против различных культов (Великой Матери, Исиды, христианства) в самом Риме (59, 58, 53, 48 гг. до н.э.), так и в провинциях (например, действия декретов римского перфекта Египта Эмилиуса Сатурнинуса времени Септимуса Севера 199 г. н.э. или Константина 359 г. н.э. против “инорелигиозных” оракулов) [Ritner 1992, 195–196].

⁸ ταῦτα ὁμύομεν ὡς τὸν μὲν ἄνεμον ζῶῃς αἰτιοῦντα, τὸν ἀκινάκην δὲ ὅτι ἀποθνήσκειν ποιεῖ.

⁹ В этой связи невозможно не вспомнить ту ключевую роль, которую играют обет и клятва, а также мотив их нарушения в скандинавской мифопоэтической традиции (см., напр.: [Лебедев 2005, 338 и сл.; Гуревич 2008, 16]).

¹⁰ На соблюдение этого принципа косвенно указывает сообщение Геродота о равнозначном обмене знатными “заложниками” между скифским и фракийским царями (*Herod.*, Hist., IV, 80).

¹¹ Л.А. Лелеков относит культ меча к “центральноевропейской мифологической изоглоссе” [Лелеков 1979, 185].

¹² Это находит себе определенное обоснование в том, что в других сочинениях Лукиана в связке с Мечом (Ἀκινάκου) названо фракийское божество Замолксис (*Luc.*, *Scyth.*, 4; *Zeus*, trag., 42), а также с греческими хтоническими культами ветров и жертвоприношениями Анемону как жизненному дыханию [Латышев 1948, 308, прим. 5] (ср.: [Иванов, Гамкрелидзе 1984, 678]). Обряд жертвоприношения Замлксису у гетов, проводившийся раз в пять лет и заключающийся в принесении в жертву избранного человека (“вестника”), которого “подбрасывают в воздух, так что он падает на копья” (*Herod.*, Hist., IV, 94), действительно имеет определенную близость к скифским ритуалам в честь Ареса (см. ниже) [Гочева 1975, 145–146]. Кроме того, Геродот называет именно Ареса первым из трех почитаемых фракийцами божеств (*Herod.*, Hist., V, 7), что, однако, можно отнести к эллинской традиции, берущей начало у Гомера, называвшего родиной Ареса Фракию [Гочева 1975, 144]. Геродот также упоминает о человеческих жертвоприношениях фракийского племени апсинфиев своему местному богу Плистору (Πλειστόρω) (*Herod.*, Hist., IX, 7).

¹³ Одним из первых на иранские корни отображенных в данном фрагменте произведения Лукиана представлений указал Х. Шмейя [Schmeja 1972, 21–33], отметив, помимо прочего, что на кушанских монетах почитание иранского (сакского) бога ветра отобразилось в форме имени оаоо = *vāta* [Stein 1887, 158; Schmeja 1972, 28; ИЭСОЯ, IV, 70]. Его иконография – бегущий бородатый бог в развевающихся одеждах.

¹⁴ Подробнее об амбивалентности образа Вайу и его связи с областью смерти и погребальными обрядами см.: [Bartholomae 1904, 1358; ИЭСОЯ, IV, 70; Мейтарчиан 2001, 207; Крюкова 2009, 27].

¹⁵ Ср.: [Петров 1963, 27–29; Тохтасьев 2005, 102 (61)].

¹⁶ Напомним, что поклонение мечу античные авторы отмечали у савроматов (*Clim. Alex.*, Log. Prot., V, 64) и алан (*Amm. Marc.*, XXXI, 2. 23), предков осетин.

¹⁷ Используемый термин *уад*, т.е. “(сильный) ветер”, “бура”, “ураган”, “вихрь”, восходит к иран. **vāta*- [ИЭСОЯ, IV, 32–33; Дюмезиль 2003, 122].

¹⁸ Ср. римский военный обычай центизмации.

¹⁹ Обычай отсечения правой руки у трупов врагов существовал у персов (*Plut.*, *Artax.* XIII). См. о схожих обычаях других народов: [Мищенко 1882, 510–515]. Мнение о том, что подобное обхождение с пленными у скифов “лишало погибших могилы и свидетельствовало о позорной смерти” [Доватур, Каллистов, Шишова 1982, 302, ком. 404; ср.: Дарчиев 2008, 42], вряд ли оправдано по статистическим соображениям (ср.: [Алексеев 2011, 62]). Судя по сообщению Луккиана, в Скифии правой руки также лишался воин, проигравший единоборство (*Luc.*, *Tox.*, 10).

²⁰ Изобразительной репликой “культы Ареса” Ф.Р. Балонов также считает изображение воткнутого в землю меча-акинака на мраморной табличке III в. н.э. с культовыми сценами из Мёзии (г. Арчар, Болгария) [Балонов 1989, 94–95]. Отметим также, что культ бога-меча (/бога-кинжала) известен в хеттской традиции (рельеф в скальном храме Язылыккая) [Балонов 1989, 95; Гарни 2009, 246, рис. 14].

²¹ Гадание по упавшей отрубленной лапе медведя [Алексеев 2011, 64].

²² Любопытно, что в описании обычаев кельтского племени лузитан, населявших в VI–I вв. до н.э. Пиренейский полуостров, Страбон упоминает обряд принесения в жертву богам правой руки пленников в одной связке с обрядом гадания: “У них в обычае гадания по человеческим внутренностям пленников, которых они сначала закутывают в плащи, затем, когда жрец-гадатель поражает жертву во внутренности, гадают прежде всего по падению тела жертвы. У пленников они отрубают правые руки и приносят в жертву богам” (*Strabo.*, III, III, 6; пер. Г.А. Стратановского) [Страбон 1964, 150–151]. Ниже уточняется, что пленных, наряду с козлами и конями, посвящали именно Аресу (*Strabo.*, III, III, 7).

²³ Период их бытования в Скифии ограничен V–IV вв. до н.э., но позднее подобные украшения известны и у сарматов [Алексеев 2011, 64]. В.Н. Саенко находит возможным отнести эти предметы к числу ближневосточных заимствований [Саенко 2011, 79]. Об апотропеических функциях изображений руки см., напр.: [Biedermann 1992, 162–164].

²⁴ Вообще же, первым, кто увидел в скифском Аресе Тюра (причем абсолютно буквально), был еще Т.З. Байер в 1726 г. [Дарчиев 2008, 13].

²⁵ Образ руки (жестов, положения пальцев и т.п.) играет заметную роль в представлениях о священной клятве в различных культурах [Biedermann 1992, 162].

²⁶ Мотив клятвы на мече вообще является широко распространенным европейским топосом (напр.: “Сюда, друзья. Сложите снова руки на меч мой и клянитесь...” (В. Шекспир, “Гамлет”) [Гербер 2008, 86].

²⁷ Еще одной сюжетной аналогией следует назвать римскую историю об одноруком Муции Сцеволе, который “чтобы заставить вражеского царя поверить в ложь, которая спасет Рим, кладет в огонь правую руку и сжигает ее” [Дюмезиль 1986, 148].

²⁸ Нуаду соответствует более древнему богу кельтов Ноденсу [Дюмезиль 1986, 148].

²⁹ Ежегодные военные ритуальные состязания, посвященные мечу, проводились также у франков вплоть до принятия христианства, в дальнейшем меч становится у них атрибутом св. архангела Михаила [Гребнер 2008, 88].

³⁰ Подчеркнем также, что значительная часть функций и эпитетов Веретрагны перешла к Митре (ср. фразеологию эпитетов в *Яште* 10) [Campbell 1968], у которого, кстати, меч становится “специальным оружием” во время мистерий [Дарчиев 2008, 52]. В Римской империи митраизм получает особое распространение именно в среде воинов-легионеров [Токарев 1986, 347].

³¹ В издании текста [Davoud 1999, 403] дано написание ч-з дефис.

³² Т.е. (Adj.) “kühn”, “stark” [Bartholomae 1904, 700]. Вар. разночтений окончаний: -šyaoiš, -šyaoiš [Bartholomae 1904, 700].

³³ В издании [Davoud 1999, 403] здесь смысловое разделение.

³⁴ К значению см.: [Bartholomae 1904, 1386]. Ср. осет. *wadən₃o* – “Несущийся наравне с ветром” (имя коня), образованное от *wad* “ветер” и *sæwin* “идти” [ИЭСОЯ, IV, 33].

³⁵ Т.е. Ваты. Ж. Дюмезиль, стремившийся доказать близость образов Батраза / “скифского Ареса” и Индры, ошибочно приводит для этой инкарнации Веретрагны имя Ваю [Дюмезиль 2003, 125], сближая его, таким образом, с индийским двойным божеством “Индра-Ваю” – *Indra-Vāyū* (дв. ч.) [Иванов, Гамкрелидзе 1984, 677] (см. также: [Дюмезиль 1976, 65, 253–257; Клейн 1987, 70; Дарчиев 2006, 201–223; 2008, 226–250]). Вообще, попытки сблизить Индру с Веретрагной на основе метаморфического соотношения их инкарнаций (Я. Шарпентье) не имели успеха [Duchesne-Guillemin 1973, 126].

³⁶ Тесная связь образа Веретрагны как Ветра-Ваты с *фарном* вызывает ассоциации с сарматским божеством Уатафарном, известным по посвятителю надписи на золотом амулете, найденном на Кубани: *Θεω Ουαταφάρνω* [Миллер 1891, 129–134; Алексеев 1980, 44]. В.И. Абаев, однако, предлагает иную этимологию: *vača-farna*, *vāč-* – “слово как божество” [Абаев 1979, 287].

³⁷ Связь ветра-Ваты с исцелением, счастьем и бессмертием прослеживается также в Ригведе (РВ X, 186) [Ригведа 1999, 320].

³⁸ Авестийский текст по: http://www.avesta.org/ka/yt_jamaspa.htm#yt14.

³⁹ Т.е. (Adj.) “reich”, “prächtig”, “prunkvoll” [Bartholomae 1904, 1484].

⁴⁰ “Messer”, “Dolch-messer”, “Dolch” [Bartholomae 1904, 454].

⁴¹ См.: [Bartholomae 1904, 817].

⁴² Данный образ вызывает ассоциации с убранством сакского “золотого человека” из знаменитого иссыкского кургана IV в. до н.э. [Акишев 1978, 51, ил. 69], что дало основание Р. Сулейманову предположить, что “первоначальная трансформация образа Веретрагны происходит в степной кочевнической среде” [Сулейманов 2010, 202]. Т.А. Прохорова небезосновательно усматривает связь с культом Веретрагны кинжала с золотой рукоятью, украшенной изображениями “животных-ипостасей” Веретрагны, из сарматского погребения к. № 1 могильника “Дачи” [Прохорова 2007, 51–58].

⁴³ Способность божества “проявлять” себя в различных самостоятельных материальных обликах-ипостасях, хорошо известная по индийскому материалу, имела распространение и в других древневосточных культурах. Например, в Древнем Египте (т.н. “Glidervergottung”) [Тарасенко 2008, 126–166]. Типологически близким является и христианское учение о Троице.

⁴⁴ Характерно, что и греческий Арес, возможно, первоначально имел функции бога ветра и бури [Бессонова 1984, 5]. О почитании греками Борея (персонификация северного ветра), связанного с Аресом, см.: [Грейвс 1992, 130–131]. В греческих источниках имело распространение представление об Аресе как о боге-“губителе”, “ненасытном кровью”, сохранились данные и о посвященных ему человеческих жертвоприношениях [Червяков 2008, 141–142].

⁴⁵ О возможности культа Веретрагны в храме Анахиты в городище Еркурган эпохи хионитов в Узбекистане см.: [Сулейманов 2010, 202]. На отдельное почитание Веретрагны в сакской среде могут указывать также кушанские монеты, на которых он обозначен именем Орлаγγο (ср. греч. Ουραράννης) [Stein 1887, 159]. Кроме того, М. Штейн предполагает, что на монетах с крылатой богиней в иконографии Ники, названной Οαννίδα / Οαννίδο, изображено особое иранское женское божество победоносности *vanaiñti uparatâi* (victorious superiority), упоминаемое в одном контексте с Веретрагной (*Ясна* 1, 6; *Висперед* 1, 6; *Яшт* 14, 0) [Stein 1887, 159–160].

СОКРАЩЕНИЯ

АСГЭ – Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Санкт-Петербург.

ВДИ – Вестник древней истории. Москва.

ИЭСОЯ – *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I–IV. Москва, 1958–1989.

МНМ – Мифы народов мира. Т. I–II. Москва, 1992.

НАА – Народы Азии и Африки. Москва.

СА – Советская археология. Москва.

ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах. Санкт-Петербург.

ЛИТЕРАТУРА

Абаев В.И. Культ “семи богов” у скифов // *Древний мир*. Москва, 1962.

Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. Москва, 1965.

Абаев В.И. Скифо-сарматские наречия // *Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки*. Москва, 1979.

Акишев А.К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.

Акишев К.А. Курганы Иссык. Искусство саков Казахстана. Москва, 1978.

Алексеев А.Ю. Гадания у алтарей скифского Ареса // *Европейская Сарматия: Сборник, посвященный М.Б. Шукину*. Санкт-Петербург, 2011.

Алексеев А.Ю. О скифском Аресе // АСГЭ. Вып. 21. 1980.

Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // АСГЭ. Вып. 2. 1961.

Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. Москва, 2004.

Балонов Ф.Р. Мраморная табличка из Мэзии: проблема интерпретации // *Скифия и Боспор*:

- археологические материалы к конференции памяти академика М.И. Ростовцева (Ленинград, 14–17 марта 1989 г.). Новочеркасск, 1989.
- Балонов Ф.Р.* Святилища скифской эпохи в Адыгее (интерпретация курганов на р. Уль) // **Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология.** Новосибирск, 1987.
- Бессонова С.С.* О культе оружия у скифов // **Вооружение скифов и сарматов.** Киев, 1984.
- Бессонова С.С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983.
- Болтрик Ю.В.* Вепрь – один из символов скифского Ареса // **Скифы, хазары, славяне, Древняя Русь. Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения проф. М.И. Артамонова.** Санкт-Петербург, 9–12 декабря 1998 г. Тезисы докладов. Санкт-Петербург, 1998.
- Болтрик Ю.В.* Святилище Арея в урочище Носаки // **Археологические исследования на Украине в 1976–1977 гг. Тезисы докладов XVII конференции Института археологии УССР.** Ужгород, апрель 1978 г. Ужгород, 1978.
- Болтунова А.И.* Зевс Отчий и Зевс Спаситель // **ВДИ, 1977, № 1.**
- Брагинский И.* Веретрагна // **МНМ. Т. 1.** Москва, 1992.
- Великая Степь в античных и византийских источниках: Сборник материалов /** Составл. и ред. А.Н. Гаркавца. Алматы, 2005.
- Вертиенко А.В.* К проблеме инкарнации Веретрагны в скифском искусстве // **Научная конференция “XVII Сергеевские чтения” (2–4 февраля 2011 г.).** Сборник тезисов. Москва, 2011.
- Вертиенко А.В.* К семантике горита в представлениях ираноязычных номадов Евразии // **Східний світ, 2010, № 4.**
- Вертиенко А.В.* Кем клянётся Токсарис (*Лис., Тох., 38*)? // **XV сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції, м. Київ, 20–21 жовтня 2011 р. Київ, 2011.**
- Вертиенко А.В.* О скифской клятве в *Лис., Тох., 38* // **Боспорский феномен. Население, язык, контакты. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–25 ноября 2011).** Санкт-Петербург, 2011а.
- Гарни О.Р.* Хетты. Разрушители Вавилона / Пер. с англ. Москва, 2009.
- Гербер Х.* Мифы северной Европы / Пер. с англ. Москва, 2008.
- Геродот.* История в девяти книгах / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Ленинград, 1992.
- Герценберг Л.Г.* Xāitici-Furd // **Актуальные вопросы иранистики и сравнительного индоевропейского языкознания.** Москва, 1970.
- Гочева З.* Боги фракийцев и скифов по сведениям Геродота // **Studia Thracica I. Фрако-скифские культурные связи.** София, 1975.
- Грантовский Э.А.* О некоторых материалах по общественному строю скифов. “Родственники” и “друзья” // **Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура).** Москва, 1981.
- Грейвс Р.* Мифы Древней Греции / Пер. с англ. Москва, 1992.
- Грисвар Ж.* Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза // **Эпос и мифология осетин и мировая культура.** Владикавказ, 2003.
- Гуляев В.И.* На восточных рубежах Скифии (древности донских скифов). Москва, 2010.
- Гуревич А.* Средневековый героический эпос германских народов // **Старшая Эдда.** Санкт-Петербург, 2008.
- Дарчиев А.В.* Детство героев: Индра и Батраз // **Б.А. Калоев и проблемы современного кавказоведения.** Владикавказ, 2006.
- Дарчиев А.В.* Скифский военный культ и его следы в осетинской нартиаде. Владикавказ, 2008.
- Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А.* Народы нашей страны в “Истории” Геродота. Москва, 1982.
- Дрезден М.* Мифология древнего Ирана // **Мифологии древнего мира.** Москва, 1977.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев / Пер. с фр. Москва, 1986.
- Дюмезиль Ж.* Клятва скифов // **Эпос и мифология осетин и мировая культура.** Владикавказ, 2003.
- Дюмезиль Ж.* Токсарис, настоящий скиф // **Эпос и мифология осетин и мировая культура.** Владикавказ, 2003а.
- Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология / Пер. с фр. Москва, 1976.
- Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты / Пер. с фр. Москва, 1990.
- Ельницкий Л.А.* Из истории древнескифских культов // **СА, 1960, № 4.**
- Ельницкий Л.А.* Скифия Евразийских степей. Историко-археологический очерк. Новосибирск, 1977.

- Зелінський А.Л. **Александрійські фараони та їхні піддані. Зміцнення влади перших Птоломеїв.** Київ, 2010.
- Иванов В.В., Гамкрелидзе Т.В. **Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры.** Ч. II. Тбилиси, 1984.
- Иванчик А.И. **Фрагмент скифского эпоса: “Колаксаев конь” в “Парфении” Алкмана** // ВДИ, 2004, № 2.
- Кантарович А.Р., Грибкова А.А. **Золотая пластина из коллекции Музея исторических драгоценностей Украины и сюжет лежащего кабана в скифском зверином стиле** // ВДИ, 2011, № 4.
- Клейн Л.С. **Индоарии и скифский мир: общие истоки идеологии** // НАА, 1987, № 5.
- Королюкова Е.Ф. **Звериный стиль Евразии. Искусство племен нижнего Поволжья и южного Приуралья в скифскую эпоху (VII–IV вв. до н.э.). Проблемы стиля и этнокультурной принадлежности.** Санкт-Петербург, 2006.
- Крюкова В.Ю. **Зороастризм.** Санкт-Петербург, 2005.
- Крюкова В.Ю. **Представление о смерти как осквернении в зороастризме** // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. Вып. 2. Санкт-Петербург, 2009.
- Кузьмина Е.Е. **Мифология и искусство скифов и бактрийцев (культурологические очерки).** Москва, 2002.
- Латышев В.В. **Известия древних писателей о Скифии и Кавказе** // ВДИ, 1948, № 1.
- Лебедев Г.С. **Эпоха викингов в Северной Европе. Историко-археологические очерки.** Ленинград, 1985.
- Лебедев Г.С. **Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси.** Санкт-Петербург, 2005.
- Лелеков Л.А. **Ранние формы иранского эпоса** // НАА, 1979, № 3.
- Лелеков Л.А., Раевский Д.С. **Скифский рассказ Геродота: фольклорные элементы и историческая информативность** // НАА, 1979, № 6.
- Лукиан Самосатский. **Сочинения** / Под общ. ред. А.И. Зайцева. Т. I. Санкт-Петербург, 2001.
- Мачинский Д.А. **Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии** // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Ленинград, 1978.
- Медведев А.П. **Сарматы в верховьях Танаиса.** Москва, 2008.
- Мейтарчян М. **Погребальные обряды зороастрийцев.** Москва – Санкт-Петербург, 2001.
- Мелетинский Е.М. **Скандинавская мифология как система** // Труды по знаковым системам. Вып. VII: Памяти П.Г. Богатырева. Тарту, 1975 (по: <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky10.htm>).
- Мелетинский Е.М. **Тюр** // МНМ. Т. II. 1991.
- Мелетинский Е.М., Гуревич А.Я. **Германо-скандинавская мифология** // МНМ. Т. I. 1991.
- Миллер В.Ф. **О сарматском боге Утафаре** // Древности восточные. Труды Восточной комиссии Императорского археологического общества. Т. I, вып. 2. Москва, 1891.
- Мищенко Ф.Г. **К вопросу об этнографии и географии геродотовой Скифии** // Университетские известия, 1882, № 9.
- Младшая Эдда / Подг. изд. О.А. Смирницкая, М.И. Стеблин-Каменский. Ленинград, 1970.
- Петров В.П. **Имена скифских божеств у Геродота** // Археология, т. XV. 1963.
- Петровский Н.С. **Мирный договор между Рамсесом II и хеттским царем Хаттусилисом** // История Древнего Востока. Тексты и документы. Москва, 2002.
- Писаренко Ю.Г. **Договір “зірін” у Лукіана Самосатського** // Східний світ, 2004, № 2.
- Прохорова Т.А. **Кинжал из кургана № 1 могильника “Дачи” как мифо-ритуальный символ** // Археологические записки. Вып. 5. Ростов-на-Дону, 2007.
- Прохорова Т.А. **Обряд отсечения правой руки – специфическая черта культа грозового божества скифов и сарматов** // Донские древности, 1998, № 1.
- Ригведа. **Мандалы I–IV** / Пер. Т.Я. Елизаренковой. Москва, 1989.
- Ригведа. **Мандалы IX–X** / Пер. Т.Я. Елизаренковой. Москва, 1999.
- Ростовцев М.И. **Скифия и Боспор.** Ленинград, 1925.
- Саенко В.Н. **Отражение представлений о пространстве и смерти в погребальной обрядности скифов** // Восточноевропейские древности скифской эпохи. Воронеж, 2011.
- Сапрыкин С.Ю. **Религия и культы Понта эллинистического и римского времени.** Москва – Тула, 2009.
- Скрябинская М.В. **Скифия глазами эллинов.** Санкт-Петербург, 1998.
- Ставицкий Б.Я., Яценко С.А. **Искусство и культура древних иранцев.** Москва, 2002.
- Страбон. **География в 17 книгах** / Пер. Г.А. Страгановского. Ленинград, 1964.
- Сулейманов Р. **О Веретрагне** // Традиции Востока и Запада в античной культуре Средней Азии. Сборник статей в честь П. Бернара. Самарканд, 2010.

- Тарасенко Н.А. Gliedervergottung и теогония в Древнем Египте // *Asiatica*. Труды по философии и культурам Востока. Вып. 2. Санкт-Петербург, 2008.
- Токарев С.А. Религия в истории народов мира. Москва, 1986.
- Топоров В.Н. Вата // МНМ. Т. 1. Москва, 1992.
- Тохтасьев С.Р. Проблема скифского языка в современной науке // *Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest*. Iași, 2005.
- Червяцов Е.В. Историографические данные о культах фракийского героя и Ареса: возможности сопоставления // *Antiquitas Iuvengae*. Сборник научных трудов студентов и аспирантов. Саратов, 2008.
- Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифических символов. Москва, 2004.
- Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ, 1876, вып. 9, отд. 2.
- Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье VII–IV вв. до н.э. Санкт-Петербург, 2007.
- Шкунаев С.В. Кельтская мифология // МНМ. Т. 1. 1992.
- Bartholomae Ch. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg, 1904.
- Biedermann H. *Dictionary of Symbolism*. New York – Oxford, 1992.
- Benveniste E., Renou L. *Vṛtra et Vṛṣagna. Étude de anthologie Indo-Iranienne*. Paris, 1934.
- Campbell L.A. *Mithraic Iconography and Ideology*. Leiden, 1968.
- Davoud P. *Introduction to the Yashts* / Transl. by D.J. Irani (1928). Teheran, 1999.
- de Menasce P.J. La promotion de Vahrām // *Revue de l'histoire des religions*, 1947, т. 133.
- Duchesne-Guillemin J. *Religion of Ancient Iran*. Bombay, 1973.
- Gnoli G., Jamzadeh P. Bahrām // *Encyclopædia Iranica*, 1988, vol. III, fasc. 5 (по: <http://www.iranicaonline.org/articles/bahram-1>).
- Jackson A.V.W. *Avesta reader*. First series. Stuttgart, 1893.
- Liddell H.G., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996.
- Lucian. *Works* / Ed. and transl. by A.M. Harmon. Vol. 5. Cambridge, 1936 (repr. 1972).
- Ritner R.K. Egyptian Magic: question of legitimacy, religious orthodoxy and social deviance // *Studies in Pharaonic Religion and Society in honour of J.G. Griffiths*. London, 1992.
- Schmeja H. Iranisches bei Lukian // *Serta Philologica Aenipontana*. II. Innsbruck, 1972.
- Stein M.A. Zoroastrian deities of Indo-Scythian coins // *The Babylonian and Oriental record*, 1887. Vol. 1, No. 10.