



А.В. Вертиенко

## К СЕМАНТИКЕ ГОРИТА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ИРАНОЯЗЫЧНЫХ НОМАДОВ ЕВРАЗИИ<sup>1</sup>

В скифском изобразительном искусстве особое значение придавалось сюжетам, имевшим отношение к противостоянию и гибели героя в борьбе с чудовищем. Последнее представлено в трёх образах: грифона<sup>2</sup>, кошачьего хищника<sup>3</sup> и драконоподобного существа, которые можно условно разделить на соответствующие иконографические группы. В мифо-религиозных представлениях все эти существа связаны с хтоническим миром – сферой смерти и смертоносного начала [Раевский 2006, 447]. А.Р. Кантарович, В.Р. Эрлих и Ю.Б. Полидович уделили особое внимание отображению подобных сюжетов на изделиях скифской торевтики [Кантарович, Эрлих 2009, 277–296; Полидович 2009, 314–323]. Вместе с тем к имеющимся интерпретациям можно добавить ряд наблюдений, в частности, в контексте семантики горита, где часто помещались такие изображения.

Наиболее интересными являются сцены, показывающие противостояние человека и драконоподобного чудовища. В скифском искусстве известно несколько образов подобных фантастических существ, которые имеют змееобразное или рыбье туловище, голову дракона и иногда крылья. Это навершие из Краснокутского кургана, ажурные пластины из Большой Близницы и Александропольского кургана [Бессонова 1977, 17], окончания браслетов из Карагодеуашха, роспись дна килика из Чмыревой Могилы [Мозолевский, Полин 2005, 351]. Близки к ним и изображения «собако-птиц», например, на конском налобнике из Волковецкого кургана [Бессонова 1977, 11–24].

Известно и изображение трёхглавого змея (грифона?) на бронзовом навершии псаля из Елизаветинского кургана [Кузьмина 2002, 131; табл. XV, 1]. Трёхглавый змей представлен также на фракийской серебряной аппликации IV в. до н.э. из кладки в Летнице [Маразов 1976, 7, обр. 3]. Трёхглавость сближает эти образы с авестийским

описанием змея Ажи-Дахаки (*Яшт*, 5, 34; 19, 37; *Ясна*, 9, 7–8) [Маразов 1976, 6–7].

Однако лишь на двух произведениях мы видим изображение мотива противостояния / гибели героя в борьбе с «драконом». Первый сюжет известен на декоре *горитов* на центральной сцене верхнего регистра пекторали из Толстой Могилы (рис. 1) [Черненко 1981, 83, рис. 61], которые содержат микроскопические изображения борьбы человека с чудовищем [Бессонова 1977, 18, 23, прим. 47; Мозолевский 1978, 193]: «Зверь стоит с выгнутой спиной слева. Мужчина, припав на колено, простер руку к его голове. Другая рука согнута в локте за головой, как будто человек заматывается в чудовище копьем. Правая нога мужчины переходит в длинный волнистый хвост» [Мозолевский 1979, 86].

Второй сюжет представлен на костяной пластине гребня из погребения № 4 Гаймановой Могилы (рис. 2)<sup>4</sup>, где изображена борьба двух скифов с «конём-гиппокампом» [Яковенко, Бидзиля 1979, 458; Яковенко 1985, 343–346] или драконоподобным чудовищем [Бессонова 1977, 17; Бессонова 1983, 19], что более вероятно, учитывая раздвоенный хвост и изображение верхней части лап, которые едва ли заканчивались копытами: заметны когти левой конечности (?), вонзенные в тело героя [Яковенко 1976, 535]. Сюжетика композиции рассматривается как включающая сразу два мифо-эпических действия: поражение героя в борьбе с чудовищем и месть за него со стороны родственника или товарища [Яковенко 1976, 535; Бессонова 1977, 17, прим. \*; Бессонова 1983, 19–20].

**Горит из Соболевой Могилы.** В контексте описанных представлений можно привлечь и еще одно произведение скифской торевтики – центральную золотую пластину горита из Соболевой Могилы (IV в. до н.э.) (рис. 3) [Белозор, Тарасенко 2003, 46, илл. 1; Мозолевский, Полин 2005, цв. с. 16, табл. 16; цв. с. 17, табл. 17,3]. Здесь

изображено антропо-орнитоморфное существо<sup>5</sup>, тело которого покрыто перьями или чешуей (?), имеющее хвост петуха и восемь крыльев, а также птичьи лапы (со шпорами, подобными петушиным) и держащее в руках двух фантастических крылатых драконов<sup>6</sup>.

Относительно его идентификации не существует единого мнения. Часть ученых усматривает в этом «птице-человеке» антропоморфное божество [Мозолевский, Білозір, Василенко 1993, 72; Мозолевский, Белозор 1996, 35]. С.В. Полин, однако, считает, что это может быть и изображением жреца или шамана в костюме божества [Мозолевский, Полин 2005, 351]. И.Ю. Шауб возражает против человеческой природы этого создания и полагает, что это, несомненно, бог, принадлежащий к типу «Владык зверей» (бог плодородия, Дионис, Сабазий и т.п.)<sup>7</sup>, – божество, как считает исследователь, подчиненное Великой Богине<sup>8</sup> (ее паредр), культ которой имеет малоазийское происхождение [Шауб 2007, 153–156; Шауб 2007а, 27–29]. Как «Владыку зверей» трактует этот образ и Ю.Г. Кокорина [Кокорина 2003, 18].

Иконография «соболевского божества», бесспорно, имеет восточные (переднеазиатские) корни [Мозолевский, Полин 2005, 351]<sup>9</sup>. Из комплекса синкретических образов Передней Азии весьма близким к фигуре соболевского горита представляется образ шумеро-аккадского демона болезни Ламашту. Хотя это женский персонаж, существуют и изображения его в мужской антропо-зооморфной форме: тело человека, крылья, птичьи лапы, змеи в руках (рис. 4–7) [Keel 1992, 264, *Abb.* 281–284; 265, *Abb.* 283; S. 266, *Abb.* 286].

Весьма широко представлен иконографический образ антропоморфного крылатого или рогатого существа, противостоящего двум животным или змеям, в луристанских бронзах начала I тыс. до н.э. [Godard 1962, 33, *fig.* 25; 38, *fig.* 31, 34–36; 46, *fig.* 43, 45, 48; 65, *fig.* 79–81; *pl.* 16–19; Бессонова 1983, 87, *рис.* 11]. Интересное изображение помещено на чаше из центрального Луристана (электрум, Лувр № 20281) (рис. 8) (фото автора). На ней представлено фантастическое крылатое антропо-зооморфное существо с двумя головами кошачьего хищника и птичьими лапами, свернутыми в спираль, которое

держит в руках за задние конечности двух антилоп [Godard 1962, *pl.* 34].

Обращает на себя внимание существование иконографического типа божества, сочетающего черты человека и птицы (крылья и лапы), на памятниках Хасанлу, в частности на одной из глиняных цилиндрических печатей, имеющей выразительные признаки ассирийского влияния [Garrison 2009, *fig.* 4]. В искусстве ахеменидского Ирана данный иконографический тип представлен сценами «героической схватки» («heroic encounter»), известными на печатях из т.н. «фортификационного архива» Персеполя [Garrison, Root 2001]. Они изображают противостояние героя и разнообразных животных и фантастических существ. При этом сам герой иногда показан с птичьими крыльями [Garrison, Root 2001: II, *pl.* 201], а на печати PFS 1321s – также и с птичьими лапами [Garrison, Root 2001: I, 263–264, *Cat. No.* 176; II, *pl.* 97c–d].

В индийской мифологии существует образ, напоминающий отдельные атрибуты «соболевского персонажа», – это гигантский орел Шьена / Саэна (*cyēná-* (PB, IV, 26, 27)). В поздневедической литературе Шьена трансформируется в птицу Гаруду, изображавшуюся с IV–V вв. н.э. с туловищем человека, крыльями и головой орла (рис. 9) [Гринцер 1991, 266]. Подобно Шьене, он известен как похититель *самы-амриты* (Мбх., I, 29, 12–16) [Бонгард-Левин, Грантовский 2001, 126–133]. С Гарудой персонаж соболевского горита сближают Ю.В. Болтрик и Е.Е. Фиалко [Болтрик, Фиалко 1997, 5–7]. В иранской мифологии также существует подобный образ – это Сенмурв (или Симур), от авестийского названия птицы *mərəuō saēno* (Яшт, 14, 41), – фантастическое существо (птица), которое имеет голову и лапы собаки, птичьи крылья и рыбью чешую<sup>10</sup> (рис. 10) [Лелеков 1991, 436–437].

В любом случае, связь фантастического божества на пластине горита из Соболевой Могилы с хтоническим миром представляется вероятной, и можно предположить и определенную связь этого образа с циклом представлений о «змее- / драконоборце». Эта трактовка соотносится и с иконографически близкими к соболевскому персонажу двумя изображениями «змееборцев» на бронзовых ажурных пластинах конских налобников из Прику-

банья, привлеченных А.Р. Кантаровичем и В.Р. Эрлихом, высказавшими аналогичное предположение (рис. 11–12) [Кантарович, Эрлих 2009, 283–285, рис. 6].

Вместе с тем относительно персонажа соболевского горита обращает на себя внимание и такая инкарнация иранского бога войны и победы Вэртрагны, как птица Варагн (ворон?), которая якобы была способна на лету догонять стрелы, выпущенные из лука (*Яшт* 14, VII, 19–21) [Авеста 1997, 345–346; 345, прим. 1]. Перья этой мифической птицы делали война неуязвимым:

*Дают нам благо перья и кости  
сильной птицы, могучей птицы Варагн,  
Никто того не может сразить,  
повергнуть в бегство, кому дает удачу,  
Кому дает поддержку перо*

*той птицы птиц.*

*Его убить не может тиран или убийца,  
никто убить не может  
Владетеля пера – один он все сразит!*

*(Яшт 14, XIV, 36–37)*

(перевод И.М. Стеблин-Каменского)  
[Авеста 1997, 349–350].

Таким образом, можно предположить в соболевском птице-человеке фигуру божества войны (скифского Ареса?), аналогичную иранскому Вэртрагне в его орнитоморфном воплощении, изображение которого на горите было связано с воинскими культами и могло иметь апотропеические функции.

**Обычай, связанный с колчаном при погребении.** Совершенно не случайно то, что сцены борьбы с чудовищем, изображения хищников и хтонических существ нередко помещаются на горитах (декор горитов на пекторали из Толстой Могилы, пластины из Архангельской Слободы, Келермеса, Толстой, Соболевой и Витовой Могил, Опишнянки, ст. Елизаветинской, Пастака (Дорт-Обы), Мастюгино и др.). А учитывая и то, что горит и колчан были существенным компонентом погребального инвентаря и, видимо, обряда, можно утверждать, что они играли важную роль в представлениях о посмертной участи<sup>11</sup>. В этом отношении интересно указание К.В. Чугунова на работу «Истории» Филарха (III в. до н.э.) [Чугунов 1996а, 74], где сообщается, что «скифы перед отходом ко сну берут колчан и, если провели данный день беспечально, опускают в колчан белый камешек, а если неудачно – черный. При кончине каждого лица выносили кол-

чаны и считали камешки: если белых оказывалось больше, то покойника прославляли как счастливец. Отсюда и произошла поговорка, что наш добрый день [выходит] из колчана» (III, фр. 69; *Zenob.*, Prov. Cent., VI, 13) [Латышев 1948 (№ 2), 210 (296)]<sup>12</sup>.

Археологическая фиксация в курганах Тувы (Догээ-Баары 2, курганы № 15 и № 20) скифского времени (VI–V вв. до н.э.) на уровне перекрытия серий *мелких камешков* [Чугунов 1996а, 74] может указывать на определенные ритуальные действия, которые, возможно, «определяли» посмертную судьбу умершего.

На 1984 г. овальные или выпуклые камешки, или галька [Скифские погребальные памятники 1986, 221, 223, 225, 265], были зафиксированы в 17 погребениях. Обычно таких камешков было 1–3, реже – 5; клали их возле разных частей тела (головы, груди, рук), в двух случаях камешки были сжаты в правой ладони [Ольховский 1991, 114–115]<sup>13</sup>. Галька (равно как и морская ракушка и т.п.), будучи связанной с периферийной зоной между хтоническим и земным мирами, маркирует особую пограничную зону, чем и объясняется их присутствие в инвентаре погребений и зоне некрополя (см.: [Тульпе, Хршановский 2004, 243–244].

Данные о «специфическом» обычае (определенном подсчете удачных и неудачных дней) у скифов перед погребением [Вертиенко 2009, 60–61] находят аналогии и в индоиранской традиции, например в погребальном обряде индийцев *питримедхе* или *имашани* – создании насыпи над усопшим (*Баудхаяна-Питримедхасутра*, I, 18). Этот обычай прямо не упоминается в Ведах, однако в *Шатпатха-Брахмане* (XIII, 8) дано детальное описание церемонии *имашани*. *Грихьясутры*, которые ее упоминают, изображают почти идентичную процедуру ритуального действия: прежде чем создать насыпь, посередине делают углубление, куда бросаются мелкие камешки [Пандей 1990, 209–210]. Манипуляция с камешками может иметь отношение и к архаическому варианту игры в кости (орехи) в Древней Индии, по данным Ригведы (РВ, X, 34)<sup>14</sup>, в начале которой для костей выкапывалось небольшое углубление в грунте (РВ, X, 34 (156) [Ригведа 1999, прим. 441–442])<sup>15</sup>.

При поминальном ритуале иранских зороастрийцев нового времени (*Yašt-e*

*daur-e daxma* – «действие поклонения на дахме») также присутствует манипуляция с тщательно омытыми мелкими камешками, где они олицетворяют души умерших [Мейтарчиян 2001, 124–126]. Можно привести и возможную этнографическую параллель – узбеки Ферганы селения Авваль при ритуале *тахлиль* (чтении молитв (Символа веры) над телом умершего) используют мелкие камешки (замена четок), *взятые в реке*, которые потом кладут в могилу [Кармышева 1986, 141–142].

**Обычай подвешивания горита.** К сфере представлений о загробной участи в контексте сообщения Филарха могут принадлежать и изображения подвешенных горитов, представленные на различных изобразительных памятниках: пекторали из Толстой Могилы (середина IV в. до н.э.) (рис. 13), парных бляхах-застежках из Сибирской коллекции Петра I (III в. до н.э.) (рис. 14) [Артамонов 1973, 140–141, илл. 189–190], рельефе из Трехбратнего кургана (вторая половина IV в. до н.э.) (рис. 15) [Бессонова, Кирилин 1977, 174–176] и росписи боспорского «склепа Анфестерия» (I в. н.э.) (рис. 16)<sup>16</sup>. Изображение подвешенного горита нередко встречается и на боспорских надгробных стелах I в. н.э. В частности, КБН № 88 (рис. 17) [Корпус боспорских надписей 2004, № 88], КБН № 400 (рис. 18) [Корпус боспорских надписей 2004, № 400] и Эрмитаж № 29 (рис. 19) [von Kieseritzki, Watzinger 1909, 718].

К.В. Чугунов обнаруживает археологические параллели данному изобразительному сюжету в нескольких непотребованных рядовых курганных захоронениях уюкско-саглынского комплекса Тувы скифского времени [Чугунов 1996, 88–89], где зафиксированы случаи подвешивания на стене у изголовья усопшего колчана или горита, снаряженных стрелами, что связывается с особым (но не элитарным) статусом усопшего [Чугунов 1996, 89; Чугунов 1996а, 72]. Это погребения могильника Догээ-Баары II, курганы № 15 (один колчан) [Чугунов 1996а, 72] и № 19 (два колчана) [Чугунов 1996, 87–88], могильника Саглы-Бажи II, курганы № 3 (два колчана) и № 8 (два колчана), и могильника Чинге II, курган № 16 (один горит, снаряженный луком (!), висел на стене, второй горит был помещен на пояс) [Чугунов 1996, 88–89].

Примечательно, что аналогичный обычай был открыт *in situ* и в скифских по-

гребениях Северного Причерноморья. В центральной могиле Бердянского кургана (конец V – начало IV в. до н.э.), раскопанного в 1977–1978 гг., на стене погребальной камеры висели два боевых пояса с подвешенными на них колчанами (на первом – один колчан, на втором – два)<sup>17</sup> и еще шесть колчанов висели отдельно. Каждый из них был снаряжен стрелами (от 120 до 180 шт.) с бронзовыми или костяными наконечниками [Фиалко 1987, 75–77; Чередниченко, Мурзин 1996, 73]. В непотребованном Большом Рыжановском кургане (начало III в. до н.э.) возле колчана с 85 наконечниками стрел был найден железный крючок, на котором тот, вероятно, был подвешен к стене у изголовья погребенного [Скорый, Хохоровский, Григорьев, Ридзевский 1999, 98; Скорый 2001, 150]. Гипотетически можно предположить, что подвешенными к стене могли быть также один из горитов в Чертомлыке (северо-западный угол камеры № 5) [Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, 107] и два колчана из дромоса Толстой Могилы [Мачинский 1978, 146–148]. Как и в Туве, обычай подвешивания горита или колчана сосуществует с более характерной традицией их помещения на пояс погребенного<sup>18</sup>.

С.А. Яценко сделал важное наблюдение, указав, что на изображениях горит всегда подвешен на *живом* дереве [Яценко 1989, 123], что, по всей вероятности, связано с идеей возрождения. Ф.Р. Балонов также указывает, что дерево, на котором подвешен горит, имеет особый характер и маркирует собой сакральное пространство [Балонов 1984, 21]. Д.А. Мачинский справедливо трактует дерево, на котором висит горит на изделиях торевтики, как Древо жизни и высказывает гипотезу об отображении в мотиве подвешенного горита идеи травестиизма героя (эйнерей) и его приобщения к женскому началу (божеству) [Мачинский 1978, 143–145], которую поддержал также Ф.Р. Балонов [Балонов 1984, 21–22]. Эта гипотеза опирается на сообщение Геродота об обычае массагетов подвешивать колчан (*φάρετρον* = *φάρετρα*) у входа в кибитку перед «сообщением» (*μίγυμι*) с женщиной (*Herod., Hist., I, 216,1*). В то же время Д.С. Раевскому данная трактовка кажется недостаточно обоснованной [Раевский 2006, 478]. Упомянутый обычай массагетов, на наш взгляд, может объясняться

«хтоничностью» женщины в архаическом сознании [Бессонова 1991, 95], то есть «общение» с ней могло представляться эквивалентом «смерти» и требовало соответствующих магическо-обрядовых действий, направленных на ее преодоление.

Укажем, что обычай подвешивать колчан со стрелами на вонзенное в пол погребения копьё (возможно, в этом сохранился реликт семантики Мирового древа?) зафиксирован у кочевников Казахстана XVIII в., что должно было символизировать храбрость усопшего [Снесарев 1969, 113; Ольховский 1978, 97; Бессонова 1984, 11]. Обычай класть лук на могилу известен также у алтайских племен (в частности, шорцев), которые считали лук и стрелы наделенными особой магической силой, инструментом и атрибутом шаманов [Потапов 1934, 70–76]. Символика смерти у этого оружия и его тесная связь с погребальным культом [Бессонова 1984, 11] происходят от прямого содержимого горита (колчана) – стрел, которые сами по себе выступают метафорой смерти, поскольку буквально *несут смерть*. Лук и стрелы – базовое вооружение скифского воина, от которых непосредственно зависела его жизнь или гибель. Стрелы являются обязательным элементом инвентаря погребений рядовых общинников, в том числе встречаются в половине женских [Бунятян 1981, 19–20]. В.Г. Андреев и В.Н. Саенко отметили семантическую роль стрел в скифских заупокойных представлениях как медиатора между мирами<sup>19</sup> [Андреев, Саенко 1992, 158–160]. Д.С. Раевский подчеркивал значение стрелы как эквивалента мировой оси, размещенной в центре мироздания, соединяющей три космические сферы по вертикали [Раевский 1981, 46–50].

В авестийской литературе существует представление о «златоустых стрелах» [*Яшт*, 10, 129], т.е., видимо, считалось, что стрелы пили кровь наконечником, как ртом [Авеста 1997, 305, прим. 1]. Согласно Плинию Старшему, скифы смазывали наконечники стрел человеческой кровью (*Plin.*, NH, XI, 279), а Аристотель в работе «О чудесных слухах» (141) сообщает, что из человеческой крови изготавливался яд, использовавшийся скифами для смазывания наконечников [Черненко 1981, 122–123]. При этом и оперение скифских стрел могло

быть выкрашено в красный цвет [Черненко 1981, 25]. Отметим, что в представлениях ираноязычных кафиров Гиндукуша семь демонов смерти Панеу прерывают жизнь людей именно выстрелами из луков [Йеттмар 1986, 98–104]. В осетинских представлениях лук и стрелы также выступают оружием обитателей загробного мира, с помощью которого они противостоят душам живых, «вторгшимся» в их владения во время новогоднего обряда *куьрысдзау*, причем раны от этих стрел приводят к болезни или смерти [Миллер 1882, 271–272; Чибиров 2008, 379; Вертиенко 2010, 120–121]. Близкие образы духов Нижнего мира, которые при помощи стрел сеют болезни и смерть среди людей, существуют и в мифологии обских угров [Федорова 2007, 205]. С культом мертвых лук и стрелы были связаны также и в Древней Индии [Литвинский 1972, 138–139]. Кроме того, в традициях многих народов зафиксирована идея о душе, которая помещена на наконечнике стрелы или перемещается на ней [Андреев, Саенко 1992, 160, прим. \*\*\*]. О существовании подобного, по сути шаманского, представления в скифской традиции может свидетельствовать античное предание о скифе (гиперборее) Абарисе, который мог перемещаться на золотой стреле Аполлона (*Iambli.*, v. Pyth., XIX, 90 и сл.; *Porph.*, v. Pyth., 29).

Таким образом, семантика горита и стрел как компонента погребального инвентаря и обряда в идеологии номадов евразийских степей скифской эпохи представляется достаточно сложной и еще не полностью расшифрованной. В ней четко прослеживаются два основных знаковых поля – связь с хтоническим миром смерти и с идеей жизни и перерождения. На горитах могут изображаться змеборческие мотивы борьбы с хтоническим началом. Четко просматривается и связь горита с концептом Мирового древа. Как следует из сообщения Филарха, семантика горита также несла определенные эсхатологические установки, связанные с идеей посмертной участи. Стрелы, будучи объектами, непосредственно несущими смерть, у ираноязычных народов связаны с различными сверхъестественными смертоносными и болезнетворными силами. С другой стороны, стрелы выступают своеобразным «средством передвижения души» усопшего.

<sup>1</sup> Статья написана на основе докладов: «К проблеме семантики горита и стрел в представлениях ираноязычных номадов Евразии», прочитанного на заседании отдела раннего железного века ИА НАН Украины (г. Киев, 15 апреля 2010 г.), и «Антропо-зооморфное божество на пластине соболевского горита», подготовленного для Международной конференции «Торевтика в древних и традиционных культурах Евразии» (Алтайский государственный университет, г. Барнаул, 25–28 августа 2010 г.).

<sup>2</sup> К этой группе принадлежит изображение на щитках сережек (шумовые подвески) из Новоселковского кургана, где грифон терзает поваленного на землю человека с кинжалом в руке. На навершиях из Слоновской Близницы и кургана у с. Водославовка [Кантарович 1998, 81, прим. 2] представлена сцена борьбы героя с грифоном, который напал на небольшое животное [Граков 1950, 13, 15, рис. 2]. Сцены противостояния человека с грифоном обычно относят к мифологическому циклу грифономахии, принадлежащему к инобытийной сфере [Черемисин 1987, 16–18; Запорожченко, Черемисин 1997, 83–90].

<sup>3</sup> К данной группе можно отнести две золотые пластины обрамления горита из кургана V в. до н.э. возле с. Архангельская Слобода Херсонской обл. [Золото степу 1991, 362, 305]. Здесь представлена «пантера», держащая в пасти голову человека. Иконография этого образа тяготеет к фракийскому искусству, но в контексте других пластинок он может осмысливаться в русле скифских представлений [Раевский 2006, 534, прим. 32]. Семантически близким к данной сцене является изображение хищника на втором выступе золотых ножен меча из Солохи, где зверь показан держащим в зубах руку человека [Манцевич 1987, 70–71 (кат. 49); Полидович 2009, 315, 319, рис. 2, 6–6а]. Еще один подобный случай представлен пластическим образом конского наносника из кургана № 1 некрополя II Тенгинского городища IV в. до н.э. [Кантарович, Эрлих 2009, 285, рис. 8]. Наносник демонстрирует фигуру фантастического хищника, вгрызающегося в голову человека (А.Р. Кантарович и В.Р. Эрлих полагают, что это «кошачий хищник»), и усматривают его прототип в наноснике из Чмыревой Могилы [Кантарович, Эрлих 2009, 286–287, рис. 9, 1]. В числе других аналогий следует назвать изображения на иллирийских бронзовых ситулах из Вача и Чертозе и на поясной застегке из Эсте, где показан лев с ногой человека в пасти [Манцевич 1987, 71]. Отметим также изображение кошачьего хищника, держащего в пасти голову человека, на рукояти кувшина из кельтского погребения в Дюрнберге [Кантарович, Эрлих 2009, 287, рис. 9, 8]. На втором навершии из Слоновской Близницы вместо грифона представлен образ кошачьего хищника (отсутствуют крылья) – «пантеры или льва» [Граков 1950, 13]. Б.Н. Граков высказал предположение, что указанные навершия воссоздают сюжет борьбы скифского героя (Геракла-)Таргитая с мифическим чудовищем [Граков 1950, 13]. Н.А. Онайко обратила внимание, что композиция наверший из Слоновской Близницы имеет две аналогии – это золотая бляха из Дуровского кургана и глиняный медальон из Феодосии (Эрмитаж), на которых представлены фигуры всадника и оленя [Онайко 1976, 168–169, 171, рис. 5, 6–6]. По мнению исследовательницы, на медальонах и навершиях представлен не Геракл-Таргитай, а Аполлон-Гойтосир или Аполлон Гиперборейский [Онайко 1976, 169; Онайко 1977, 153–160]. Как «сцену охоты всадника на оленя» интерпретирует указанные сюжеты С.А. Яценко, причем относит их к одному из четырех «общескифских антропоморфных сюжетов» [Яценко 1992, 76–77; Яценко 1999, 282]. А.Р. Кантарович, признавая трактовку Б.Н. Гракова более правомерной, усматривает прототипы сцен наверший в искусстве Передней Азии и видит в герое «обобщенное божество, сочетающее в себе черты и Геракла, и Гойтосира-Аполлона» – защитника «рогатого травоядного животного от напавшего на него монстра» [Кантарович 1998, 87]. Сюжет борьбы скифа с хищником воспроизведен также на фрагменте золотого медальона из Херсонеса (IV–III вв. до н.э.). Здесь герой показан занесшим топор над головой, на поясе у него горит с луком. Образ грифона (?), который противостоит скифу, полностью не сохранился [Граков 1950, 15, рис. 3]. Следует также отметить два предмета с изображением человека, поражающего хищника мечом. Это халцедоновая печать из кургана № 2 у с. Покровка Оренбургской обл. [Полидович 2009, 315, 316, рис. 1, 8] и парные серебряные нашечники из кургана Огуз [Полидович 2009, 315, 316, рис. 1, 6–7].

<sup>4</sup> Мы признательны за фотографию гребня из личного архива Э.В. Яковенко – дочери исследовательницы Е.Е. Черненко (Чернигов).

<sup>5</sup> Подобные сюжеты для искусства народов Евразийских степей скифской эпохи не уникальны и находят аналогию, в частности, в образах змееной богини или «алтайского сфинкса» [Полосьмак, Баркова 2005, 148–151]. Следует вспомнить и изображение фантастического существа на аппликации войлочного ковра из 5-го пазырыкского кургана [Руденко 1953, табл. СХIV].

<sup>6</sup> Менее вероятно, гиппокампов или грифонов, которые представлены на пластинах оформления левой стороны горита [Мозолевский, Полин 2005, цв. с. 17, табл. 17,1]. Пара близких по иконографии драконов изображена и на другой пластине горита [Мозолевский, Полин 2005, цв. с. 18, табл. 18,1].

<sup>7</sup> По мнению исследователя, фигура из Соболевой Могилы находит аналогии на ряде античных памятников – это боспорский акротерий из Эрмитажа (III в. до н.э.), бронзовая пластина из Олинфа, мраморный трон из Афин (IV в. до н.э.), а также образ божества на золотой диадеме из Куль-Обы.

<sup>8</sup> Образ «Владычицы зверей» (Артемиды) в ионийском и северопричерноморском искусстве сформировался под влиянием иконографии фригийской богини Кибелы, «Матери всех богов» и покровительницы диких животных, которая, в свою очередь, восходит к хуррито-лувийской богине Кубабе. Культ Кубабы был распространен на территории от Северной Сирии до Анатолии, ее изображали стоящей на льве или между двумя львами [Albright 1929, 229; Lagache 1960, 113–128]. По всей видимости, малоазийский образ Кубабы-Кибелы отобразился в иконографии «повелительницы зверей» на серебряном зеркале и серебряной обкладке ритона из Келермеса VII в. до н.э. [Максимова 1954, 285, 293–296, 301; Максимова 1956, 222, 230–232]. Вместе с тем С.С. Бессонова подчеркивает, что некоторые особенности иконографии божества на обкладке ритона сближают его с образом Медузы в античном искусстве [Бессонова 1983, 86–87].

<sup>9</sup> В.П. Белозор и Н.А. Тарасенко усматривают ей аналогии на египетских стелах «сиппи Хора», которые скифы якобы могли видеть во время эпизодического контакта с Египтом в VII в. до н.э. [Белозор, Тарасенко 2003, 45–51]. Однако следует заметить, что скифы вторжение в Египет не осуществили (*Herod.*, *Hist.*, IV, 103–105), остановившись на его границах, и вдобавок иконография самих «сиппи Хора», вероятней всего, сформировалась под переднеазиатским влиянием [Keel 1992].

<sup>10</sup> Некоторые исследователи связывают образы Гаруды и Сенмурва (Симурга) с грифами [Запорожченко, Черемисин 1997, 86].

<sup>11</sup> Следует также обратить внимание на распространение сцен из жизни Ахилла, героя, погибшего от стрелы, на серии скифских парадных горитов (Чертомлык, Пятибратный и Мелитопольский курганы, Карагодеуашх, Ильинцы, горит из Македонии) [Черненко 1981, 63 и сл.]. Популярность этого образа в скифской среде отнюдь не случайна. Как отмечает И.В. Яценко, «эта связь, по-видимому, имеет внутренний смысл магического характера». Стрелы, взятые из этих горитов, могут принести смерть и таким непобедимым героям, как Ахилл. Такой мотив мог быть близок скифам, известным в античном мире в качестве первоклассных стрелков. Возможно, и в скифских мифах также был герой с близкой судьбой» [Яценко 1977, 95].

<sup>12</sup> Следует вспомнить и скифский обычай поиска в реке Танаис особого камня, когда умирает царь, известный по сообщениям Ктесифонта, Аристобула Касандрийского и псевдо-Плутарха (XIV, 3) [Латышев 1948 (№ 1), 349–352; Скифы 1992, 170].

<sup>13</sup> Обращает на себя внимание и находка выкладки из двух параллельных линий астрагалов возле входа в центральное погребение Большого Рыжановского кургана [Скорый 2001, 150]. Ср. также: [Рыбакова 2007, 82–83].

<sup>14</sup> Первоначально эта игра моделировала ритуал и социальное устройство вратриев, кочевых восточных племен, которые имели особые обычаи [Пандей 1990, 120].

<sup>15</sup> К числу наиболее ранних артефактов, которые могут быть связаны с «игральными (гадательными) костями» степной полосы Северного Причерноморья, можно отнести «кости» в погребениях катакомбной культуры эпохи бронзы [Санжаров 1988, 140–158; Акулов 1996, 118–127; Уиттакер 2006, 188].

<sup>16</sup> Мотив подвешенного горита известен также на золотой пластине из коллекции Романовича (ныне в частном собрании в Брюсселе), однако подлинность этой вещи вызывает сомнения [Черненко 1981, 120–121, рис. 89].

<sup>17</sup> Здесь же висел еще один боевой пояс с привязанными к нему тремя деревянными чашами с золотой обивкой [Чередниченко, Мурзин 1996, 73–74, рис. 6–8]. Отметим, что это находка может служить первой археологической иллюстрацией сообщения Геродота об обычае носить на поясе чашу в память о родоначальнике Геракле (*Herod.*, *Hist.*, IV, 10). В 1996 г. подобный пояс с подвешенной к нему деревянной чашей был открыт в кургане № 15 могильника Догээ-Баары II в Туве [Чугунов 1996а, 72].

<sup>18</sup> Показательно одновременное присутствие на рельефе из Трехбратнего кургана (рис. 15) как подвешенного горита (без лука), так и горита (с луком) на поясе всадника [Бессонова, Кирилин 1977, 133].

<sup>19</sup> В нартовском эпосе булатная стрела Батраза выступает средством «общения» с Верхним миром [Нарты 1989, 262].



Рис. 1

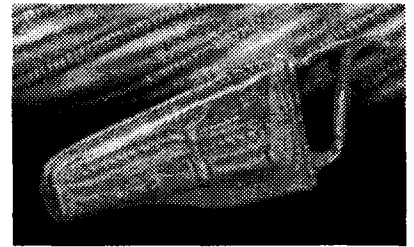


Рис. 2

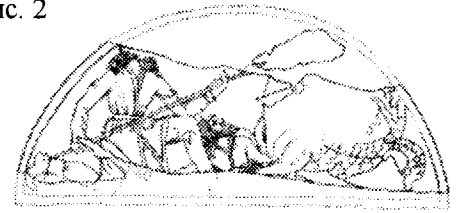


Рис. 3

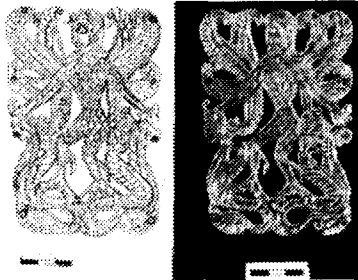


Рис. 4

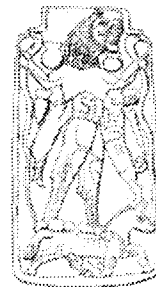


Рис. 5



Рис. 6



Рис. 7

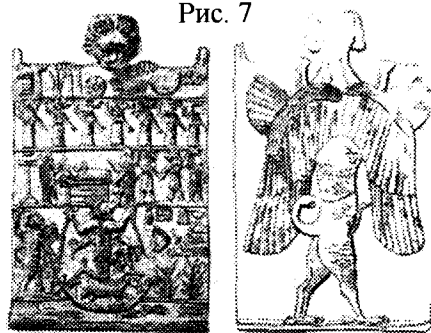


Рис. 8



Рис. 9



Рис. 10



Рис. 11

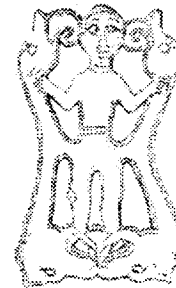
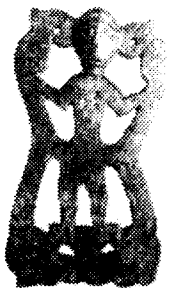


Рис. 12





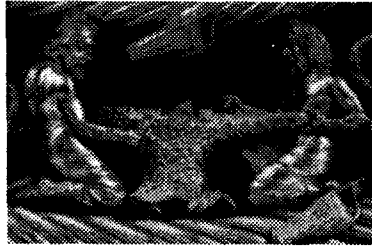


Рис. 13

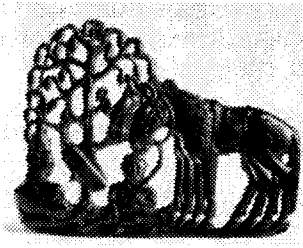


Рис. 14



Рис. 15



Рис. 16

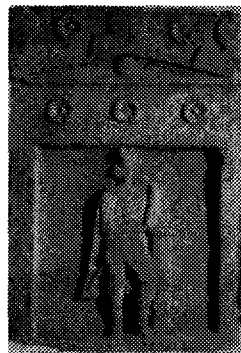


Рис. 17

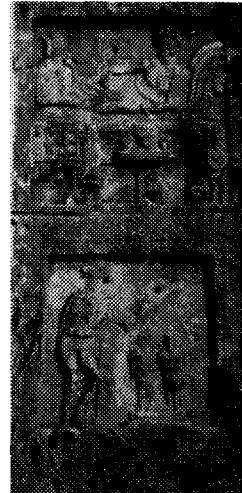


Рис. 18



Рис. 19

## СОКРАЩЕНИЯ

- ВДИ – Вестник древней истории. Москва.  
КСИИМК – Краткие сообщения Института истории материальной культуры. Санкт-Петербург.  
РА – Российская археология. Москва.  
СА – Советская археология. Москва.  
СЭ – Советская этнография. Москва.

## ЛИТЕРАТУРА

- Авеста в русских переводах (1861–1996)* / Состав., общ. ред., прим. и справ. раздел И.В. Рака. Санкт-Петербург, 1997.
- Акулов А.Г.* Система гадания «И Цзин» и ее возможные параллели в степных культурах // *Археология*, 1996, № 1.
- Алексеев А.Ю., Мурзин В.Ю., Ролле Р.* Чертомлык (Скифский царский курган IV века до н.э.). Киев, 1991.
- Андреев В.Г., Саенко В.Н.* О семантике стрел в скифском погребальном обряде // *Древности степного Причерноморья и Крыма*. Вып. 3. Запорожье, 1992.
- Артамонов М.И.* Сокровища саков. Аму-Дарьинский клад, Алтайские курганы, Минусинские бронзы, Сибирское золото. Москва, 1973.
- Балонов Ф.Р.* Пектораль из Толстой Могилы как модель мифопоэтического пространства-времени // *Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху*. (Материалы заседаний «круглого стола» 22–24 декабря 1994 г.). Санкт-Петербург, 1994.
- Белозор В.П., Тарасенко Н.А.* Древневосточные мотивы скифского ювелирного украшения // *Вісник кийівського славістичного університету*. Вип. 15 («Історія»). Киев, 2003.
- Бессонова С.С.* Образ собако-птаха у мистецтві Північного Причорномор'я скіфської епохи // *Археология*, 1977, № 23.
- Бессонова С.С.* «Мужское» и «женское» в сакральной сфере скифов // *Духовная культура древних обществ на территории Украины*. Киев, 1991.

- Бессонова С.С. О культуре оружия у скифов // **Вооружение скифов и сарматов**. Киев, 1984.
- Бессонова С.С. **Религиозные представления скифов**. Киев, 1983.
- Бессонова С.С., Кирилин Д.С. Надгробный рельеф из Трехбратнего кургана // **Скифы и сарматы**. Киев, 1977.
- Болтрик Ю.В., Филалко Е.Е. Золотые ажурные аппликации у скифов (к интерпретации изображения пластины из Соболевой Могилы) // **Семинар «Ювелирное искусство и материальная культура»**. Тезисы докладов участников третьего коллоквиума. Санкт-Петербург, 1997.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. **От Скифии до Индии. Древние Арии: мифы и история**: 3-е изд. Санкт-Петербург, 2001.
- Бунятян Е.П. **Рядовое население степной Скифии IV–III вв. до н.э. (опыт применения формализованно-статистического анализа социальной структуры по данным могильников)**. Автореф. дисс. канд. ист. наук. Киев, 1981.
- Вертієнко Г.В. Поняття «Часу – Долі – Смерті» в давньоіранській традиції // **XII Сходознавчі читання А. Кримського**. Тези доповідей міжнародної наукової конференції, м. Київ, 2–3 жовтня 2008 р. Киев, 2008.
- Вертієнко Г.В. Скифське щорічне орті (Herod., Hist., IV, 7,2) і осетинське повір'я про *куыррысдау* // **Орієнтальні дослідження в Україні. До ювілею Л.В. Матвєєвої**. Київ, 2010.
- Граков Б.Н. Скифский Геракл // **КСИИМК**, 1950, Вып. XXXIV.
- Гринцер П.А. **Гаруда** // **Мифы народов мира**. Т. 1. Москва, 1991.
- Запорожченко А.В., Черемисин Д.В. Аримаспы и грифы: изобразительная традиция и индоевропейские параллели // **ВДИ**, 1997, № 1.
- Золото степу**. Археологія України. Київ – Шлезвіг, 1991.
- Йеттмар К. **Религии Гиндукуша**. Пер. с нем. Москва, 1986.
- Кантарович А.Р. Изображения на скифских навершиях из кургана Слоновская Близница (стилистика и семантика) // **РА**, 1998, № 4.
- Кантарович А.Р., Эрлих В.Р. Антропоморфные изображения в меото-скифской то-ревтике // **Stratum plus. Культурная антропология и археология**. № 3. 2005–2009: Скифские интерпретации. Санкт-Петербург – Кишинев – Одесса – Бухарест, 2009.
- Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // **Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии**. Москва, 1986.
- Кокорина Ю.Г. **Декор скифского оружия VII–IV вв. до н.э. (Изобразительные традиции, организация декора, семантика образов)**. Автореф. дис. канд. ист. наук. Москва, 2003.
- Корпус боспорских надписей: Альбом иллюстраций (КБН – альбом)**. Санкт-Петербург, 2004.
- 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, № 1–2.
- Лелеков Л.А. Символы // **Мифы народов мира**. Т. 2. Москва, 1991.
- Литвинский Б.А. **Древние кочевники «Крыши мира»**. Москва, 1972.
- Максимова М.И. Ритон из Келермеса // **СА**, 1956, Т. XXV.
- Максимова М.И. Серебряное зеркало из Келермеса // **СА**, 1954, Т. XXI.
- Маразов И. Хиерограммита от Летница // **Археология**, 1976, год. 18, кн. 4.
- Манцевич А.П. **Курган Солоха. Публикация одной коллекции**. Ленинград, 1987.
- Мачинский Д.А. Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии // **Культура Востока. Древность и раннее средневековье**. Ленинград, 1978.
- Мейтарчян М.Б. **Погребальные обряды зороастрийцев**. Москва – Санкт-Петербург, 2001.
- Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Ч. II // **Ученые Записки Императорского Московского Университета: Отдел Историко-филологический**. Вып. 2. Москва, 1882.
- Мозолевський Б.М., Білозір В.П., Василенко В.А. Дослідження Соболевої Могилы // **Археологічні дослідження в Україні 1991 року**. Луцьк, 1993.
- Мозолевский Б.Н., Белозор В.П. Новый погребальный памятник скифской аристократии Соболева Могилы // **Первый международный симпозиум «Севастопольск». «Надгробные могилы в Юговосточной Европе»**. Казань 4–8 юни 1993. Том II. В. Търново, 1996.

- Мозолевский Б.Н., Полин С.В.* Курганы скифского Герроса IV в. до н.э. (Бабина, Водяна и Соболева Могилы). Киев, 2005.
- Мозолевський Б.М.* Синтез скіфо-античної думки. До інтерпретації пекторалі з Товстої Могили // **Всесвіт**, 1978, № 2.
- Мозолевський Б.М.* Товста Могила. Київ, 1979.
- Нарты. Осетинский героический эпос.** Кн. 2. Москва, 1989.
- Ольховский В.С.* Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII–III вв. до н.э.). Москва, 1991.
- Ольховский В.С.* Раннескифские погребальные сооружения по Геродоту и археологическим данным // **СА**, 1978, № 4.
- Онайко Н.А.* Антропоморфные изображения в меото-скифской торевтике // **Художественная культура и археология античного мира. Сборник памяти Б.В. Фармаковского.** Москва, 1976.
- Онайко Н.А.* Аполлон Гиперборейский // **История и культура античного мира.** Москва, 1977.
- Пандей Р.Б.* Древнеиндийские домашние обряды (обычай): Пер. с англ. Москва, 1990.
- Политович Ю.Б.* Женская и мужская сфера культуры в скифском изобразительном искусстве (сцены с участием хищников и антропоморфных персонажей) // **Эпоха раннего железа. Сборник научных трудов к 60-летию С.А. Скорого.** Киев – Полтава, 2009.
- Полосьмак Н.В., Баркова Л.Л.* Костюм и текстиль пазырыкцев Алтая (IV–III вв. до н.э.). Новосибирск, 2005.
- Потапов Л.П.* Лук и стрела в шаманстве у алтайцев // **СЭ**, 1934, № 3.
- Раевский Д.С.* Куль-обские лучники // **СА**, 1981, № 3.
- Раевский Д.С.* Мир скифской культуры / Предисл. В.Я. Петрухина и М.Н. Погребовой. Москва, 2006.
- Раевский Д.С.* О семантике одного из образов скифского искусства // **Новое в археологии. Сборник статей, посвященный 70-летию А.В. Арциховского.** Москва, 1972.
- Ригведа. Мандалы IX–X** / Пер., комм., статьи Т.Я. Елизаренковой. Москва, 1999.
- Рыбакова А.А.* О семантике астрагалов в греческом погребальном обряде (по материалам некрополей городов Северного Причерноморья) // **Боспорский феномен: сакральный смысл региона, памятников, находок: Материалы Международной научной конференции.** Ч. 2. Санкт-Петербург, 2007.
- Руденко С.И.* Культура населения горного Алтая в скифское время. Москва – Ленинград, 1953.
- Санжаров С.Н.* Погребения донецкой катакомбной культуры с игральными костями // **СА**, 1988, № 1.
- Скифские погребальные памятники степей Северного Причерноморья** / Под ред. Е.В. Черненко. Киев, 1986.
- Скифы: хрестоматия** / Сост., введ. и комм. Т.М. Кузнецовой. Москва, 1992.
- Скорый С.А.* Погребальный обряд Большого Рыжановского кургана в контексте погребальных древностей скифской эпохи Северного Причерноморья // **Музейні читання. Матеріали наукової конференції, грудень 2000 р.** Киев, 2001.
- Скорий С.А., Хохоровський Я., Григор'єв В.П., Ридзевський Я.* Центральна могила Великого Рижанівського кургану // **Археологія**, 1999, № 1.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Москва, 1969.
- Тульпе И.А., Хришановский В.А.* Погребально-поминальная обрядность как религиоведческий источник (по материалам археологических раскопок некрополей малых городов европейского Боспора) // **Труды государственного музея истории религии.** Вып. 4. Санкт-Петербург, 2004.
- Уиттакер Х.* Настольные игры и игральные фигурки в погребальных контекстах: межкультурный подход // **Структурно-семиотические исследования в археологии.** Т. 3. Донецк, 2006.
- Федорова Е.Г.* Представления о смерти, мире мертвых и погребальный обряд обских угров // **Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири.** Санкт-Петербург, 2007.

*Фиалко Е.Е.* Оружие Бердянского кургана // **Киммерийцы и скифы.** Тезисы докладов Всесоюзного семинара, посвященного памяти А.И. Тереножкина. Ч. 2. Кировоград, 1987.

*Чередниченко М.М., Мурзин В.Ю.* Основні результати дослідження Бердянського кургану // **Археологія**, 1996, № 1.

*Черемисин Д.В.* Аримаспы и грифы: античный сюжет и проблемы этногеографии скифского мира // **Проблемы археологии степной Евразии.** Тезисы докладов конференции. Кемерово, 1987.

*Черненко Е.В.* **Скифские лучники.** Киев, 1981.

*Чибиров Л.А.* **Традиционная духовная культура осетин.** Москва, 2008.

*Чугунов К.В.* Археологические параллели одному изобразительному мотиву в искусстве ранних кочевников Евразии // **Номадизм – прошлое, настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе.** Тезисы конференции. Улан-Удэ, 1996.

*Чугунов К.В.* Погребальный комплекс с кенотафом из Тувы (К вопросу о некоторых параллелях в археологических и письменных источниках) // **Жречество и шаманизм в скифскую эпоху.** Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 1996а.

*Шауб И.Ю.* **Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье VII–IV вв. до н.э.** Санкт-Петербург, 2007.

*Шауб И.Ю.* Образ «Владыки зверей» на Боспоре и Скифии // **Боспорский феномен: Сакральный смысл региона, памятников, находок.** Материалы международной научной конференции. Ч. 1. Санкт-Петербург, 2007а.

*Яковенко Э.В.* Гравированные костяные пластины из «Гаймановой Могилы» // **XIV Международная конференция античников социалистических стран (Ереван, 1976, 18–23 мая).** Тезисы докладов. Ереван, 1976.

*Яковенко Э.В.* **Скифы на Боспоре (греко-скифские отношения в VII–III вв. до н.э.):** дис. доктора ист. наук: 07.00.06. Чернигов, 1985.

*Яковенко Э.В., Бидзиля В.И.* Гравированные костяные пластинки из «Гаймановой Могилы» // **Проблемы античной истории и культуры: Доклады XIV Международной конференции античников социалистических стран.** Вып. 2. Ереван, 1979.

*Яценко И.В.* Искусство эпохи железа // **Произведения искусства в новых находках советских археологов.** Москва, 1977.

*Яценко С.А.* О некоторых антропоморфных сюжетах номадов Европы V–IV вв. до н.э. // **Проблемы скифо-сарматской археологии (К 100-летию Б.Н. Гракова.** Материалы международной научной конференции). Запорожье, 1999.

*Яценко С.А.* О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // **Проблемы этнографии осетин.** Вып. 2. Владикавказ, 1992.

*Яценко С.А.* Сарматские и скифские элементы в антропоморфных изображениях Прикубанья конца IV – первой половины III в. до н.э. // **Кочевники Евразийских степей и античный мир (проблемы контактов).** Материалы 2-го археологического семинара. Новочеркасск, 1989.

*Albright W.F.* The Anatolian Goddess Kubaba // **Archiv für Orientforschung**, 1928–1929, Bd. 5.

*Garrison M.A.* Visual Representation of the Divine and the Numinous in Early Achaemenid Iran: Old Problems, New Directions // **Iconography of Deities and Demons in the Ancient Near East: Electronic Pre-Publications.** Zurich, 2009 / <http://www.religionswissenschaft.uzh.ch/idd/prepublication.php>.

*Garrison M., Root M.C.* Seals of the Persepolis Fortification Tablets. Vol. I: Images of Heroic Encounter. Part I: Text; Part II: Tables / **Oriental Institute Publications.** Vol. 117. Chicago, 2001.

*Godard A.* **L'Art de l'Iran.** Paris, 1962.

*Keel O.* Tauben-, Stier- und Schlangendarstellungen aus Palästina/Syrien. Elemente und Konstellationen «Vokabular» und «Syntax» // *Keel O.* Das Recht der Bilder gesehen zu werden. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder / **Orbis Biblicus et Orientalis.** Bd. 122. Freiburg – Göttingen, 1992.

*Laroche E.* Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle // **Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne.** Paris, 1960.

*von Kieseritzky G., Watzinger C.* **Griechische Grabreliefs aus Südrussland.** Berlin, 1909.