

ГРАВИРОВАННЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ НА ДИСКОВИДНЫХ ПРЕДМЕТАХ РАННЕГО ЖЕЛЕЗНОГО ВЕКА И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В СВЕТЕ ИНДО-ИРАНСКИХ ПАРАЛЛЕЛЕЙ (по материалам Урало-Сибирского региона)

ЧАСТЬ I

Гравированные изображения представлены на дисковидных предметах раннего железного века и Средневековья. Они происходят из так называемых «кладов», известных на территории таежной зоны Западной Сибири. Появление гравировок относят ко времени около II в. до н.э. Эти изделия, являвшиеся предметом импорта, функционировали в среде таежного населения, которое не использовало их по основному назначению. На поверхность зеркал наносились гравированные изображения мифоритуального характера, и они функционировали в качестве предметов культовой практики.

Статья посвящена интерпретации мифологических образов и сюжетов на гравировках. Для решения поставленной задачи автор прежде всего проводит сопоставление изображений с фольклорными традициями обских угров. Следующим этапом является рассмотрение гравировок в свете индо-иранских параллелей. Основное внимание уделено выявлению на гравировках мифологических образов, связанных с представлениями о Фарре. Фарр являлся воплощением божественной помощи, сияния над головой. В иранской, а также, вероятно, угорской традициях он передавался в виде языков огня. На гравировках раннего железного века изображение Фарра было связано с образом мифической птицы с тремя остроконечными зубцами на голове, на средневековых гравировках – с фигурой воина в короне с тремя островерхими выступами.

Ключевые слова: Западная Сибирь, ранний железный век, Средневековье, гравированные изображения, обско-угорская мифология, иранская мифология.

DOI: 10.14258/tpai(2015)1(11).-03

Появление гравированных изображений на дисковидных бронзовых бляхах и зеркалах раннего железного века относят ко времени около II в. до н.э. [Федорова, 2014, с. 91]. Они происходят из так называемых «кладов», известных на территории таежной зоны Западной Сибири. Подобные «клады» характерны не только для периода раннего железного века, но и для Средневековья. Многие исследователи считают, что «клады» в действительности являлись культовыми или жертвенными местами [Чернецов, 1953а, с. 165; Чиндина, 1984, с. 112; и др.].

В период раннего железного века гравированные диски функционировали в среде населения кулайской культурно-исторической общности. Однако кулайское население не использовало зеркала, являвшиеся предметом импорта, по их основному назначению. На поверхность зеркал кулайцы наносили гравированные изображения мифоритуального характера и применяли их в качестве предметов культовой практики. Данные зеркала изготавливались населением степной сарматской культуры. Наиболее вероятным посредником передачи степного и лесостепного импорта населению таежной зоны Западной Сибири считаются носители саргатской культуры, которые занимали северный ареал степных культур и непосредственно контактировали с кулайской общностью [Приступа и др., 2002, с. 7, 13]. Для интерпретации образа мифической птицы, представленной на гравировках, немаловажное значение имеет вопрос об этнической принадлежности населения кулайской культурно-исторической общности и на-

селения саргатской культуры, которое являлось посредником в передаче зеркал и блях, а, возможно, и некоторых идей жителям тайги.

Время существования кулайской культурно-исторической общности определяется в рамках VI в. до н.э. – V в. н.э. [Чиндина, 2001, с. 78]. Л.А. Чиндина считает, что кулайская культура сформировалась в Среднем Приобье и пережила два этапа: васюганский (конец VI – II в. до н.э.) и саровский (II–I вв. до н.э. – V в. н.э.). Границы кулайской общности постоянно расширялись в связи с активными миграциями на юг, где они достигли Саяно-Алтая, и на север, где они проникли в Нижнее Приобье и Тазовский бассейн. В определении этнической принадлежности населения этой общности нет единства. Высказываются мнения о самодийской, угорской, кетской принадлежности [Чиндина, 2001, с. 78–81]. М.Ф. Косарев [1974, с. 147–160] считает кулайскую культуру многокомпонентной и допускает, что в разных частях ее ареала могли употребляться угорский, самодийский и кетский языки. Близкой позиции придерживается В.А. Могильников [1983, с. 83], который отмечает, что «наиболее вероятным принято считать рассмотрение ареала кулайской культуры областью расселения самодийцев и угро-самоедов, не отрицая полностью присутствия здесь также и кетского этноса». Л.А. Чиндина [1984, с. 172] в монографической работе, посвященной кулайской культуре (общности), ее генезису и трансформации, признает многокомпонентность кулайской культуры (общности), но определяет самодийский компонент как основной в ее сложении.

На современном этапе изучения кулайской культурно-исторической общности ставится под сомнение вывод о миграциях «кулайцев» с территории Нарымского Приобья в Сургутское и Нижнее Приобье, а также вопрос о преимущественной моноэтничности этого культурного образования. Открытие ранних кулайских памятников в Сургутском Приобье, Нижнем Приобье, в бассейне Конды позволили Ю.П. Чемякину сделать вывод о местном генезисе древностей кулайского облика. На материалах Сургутского и Нижнего Приобья удалось проследить переход от кулайских памятников к карымским и далее, вплоть до XVI в. Последние в литературе трактуются как угорские, прахантыйские. Опираясь на эти материалы, Ю.П. Чемякин высказал мнение, что, по крайней мере, в западной части ареала кулайское население являлось угорским или, точнее, было «одним из компонентов (основным?), на основе которых формировался обско-угорский или прахантыйский этнос». Поэтому в одних кулайских ареалах могли обитать угры, а в других – самодийцы. Соответственно, «вопрос об этнической принадлежности племен кулайской общности следует заменить на вопросы об этнической принадлежности создателей ее локальных вариантов» [Чемякин, 2001а, с. 212–213; 2001б, с. 81–83].

Наибольшее число гравировок выявлено в Среднем и Нижнем Приобье. Памятники, на которых найдены рисунки на металле, соотносят с древними уграми или угро-самодийцами [Чемякин, 1999, с. 264–265]. В данной работе рассматриваются бляхи и зеркала, происходящие из Истяцкого клада и из коллекции Ханты-Мансийского музея. Вещи из коллекции Ханты-Мансийского музея В.Н. Чернецовым [1953а, с. 150] были отнесены к усть-полуйской культуре, формирование которой он связывал с приходом на север угорских групп [Чернецов, 1953б, с. 238]. Сейчас ханты-мансийские зеркала чаще рассматриваются в рамках нижнеобского (усть-полуйского) варианта кулайской культурно-исторической общности [Чемякин, 1999, с. 264]. Точка зрения

о самостоятельной усть-полуйской культуре (общности) поддерживается М.Ф. Косаревым, который признает безусловную родственность усть-полуйской и кулайской культурных общностей, что проявляется в значительной близости керамической посуды, производственного и культового инвентаря, орнаментации. Однако, по его мнению, «не следует преувеличивать роль кулайцев в сложении усть-полуйской культуры... сходство усть-полуйской и кулайской культур (общностей) в большей мере предопределено не их взаимодействиями, а общим этнокультурным генофондом, сложившимся на поздних этапах бронзового века» [Косарев, 1993, с. 172–173].

Истяцкий клад (культовое место) расположен у северной границы Среднего Прииртышья. Он был обнаружен в 180 км от Тобольска «по почтовой дороге из Тобольска в Омск». В.Н. Чернецов отнес его к тем памятникам, которые располагались за пределами распространения усть-полуйской культуры, но находились в какой-то связи с ней. Он считает, что Истяцкий клад дает ценнейший материал для изучения истории религиозных представлений угров [Чернецов, 1953а, с. 150, 162–171]. Этот клад до сих пор вызывает дискуссии по поводу датировки и культурной принадлежности. При всем разбросе в предлагаемых датах время его создания не выходит за пределы существования кулайской общности. Гравировки на бляхах сопоставимы с кулайскими гравировками на металле из Сургутского и Нижнего Приобья (исключая изображение всадников) [Чемякин, 2013, с. 384].

В определении этнической принадлежности населения, оставившего саргатскую культуру, также нет единства. Часть авторов (В.Ф. Генинг, Л.Н. Корякова, В.А. Могильников) разделяют точку зрения В.Н. Чернецова об угорской принадлежности, отмечая в то же время присутствие определенных иранских элементов [Степная полоса, 1992, с. 293]. Формирование саргатской культуры происходит в VII–VI вв. до н.э. на основе двух компонентов периода поздней бронзы – южного степного, представленного памятниками саргаринской культуры, и северного лесостепного, характеризуемого памятниками розановского типа на Иртыше и карьковского на Ишиме. В Барабинской лесостепи в качестве субстратного элемента участвовало население ирменской культуры, а саргаринская выступала в качестве суперстрата [Степная полоса, 1992, с. 308]. Следует особо отметить, что в формировании как саргаринской, так и ирменской культуры активно участвовало андроновское население, индо-иранская принадлежность которого признается практически всеми исследователями. В связи с этим представляет интерес точка зрения Н.П. Матвеевой на происхождение полиэтничности саргатской культуры. Истоки полиэтничности, по ее мнению, обусловлены сочетанием оседлого и кочевого укладов жизни саргатского населения. Элементы кочевого уклада она связывает с восточно-иранским сако-сарматским миром степей и культурой знати, а признаки оседлости – с предшествующими культурами скотоводов и земледельцев эпохи бронзы и начала раннего железа. Именно этот, связанный с оседлостью уклад являлся субстратным для данной общности и отражал более глубокое древнеиранское происхождение основного культурного компонента. Появление угорских и самодийских черт в саргатской культуре она связывает с включением в состав саргатской общности новых территорий, подчинением других (угорских и самодийских) народов, взаимобрачными контактами [Матвеева, 2000, с. 223–224].

По-видимому, в ходе взаимодействия саргатского и кулайского населения в западной части кулайского ареала происходит формирование сложного мировоззренческо-

го комплекса, угорского в своей основе, но включающего элементы древнеиранских мифологических представлений, что, в частности, нашло отражение в гравировках на бронзовых зеркалах и бляхах.

В данной работе сделана попытка рассмотрения мифологических образов на гравировках в плане сопоставления обско-угорской и иранской традиций, так как наличие иранских черт и их устойчивое сохранение в культуре обских угров неоднократно отмечалось многими исследователями.

Образ мифической птицы на гравировках раннего железного века и представления о Фарре

В обско-угорской мифологии имеется чрезвычайно интересный образ гигантской хищной птицы, которая известна по фольклорным материалам как «крылатый Карс», или «небесный Карс». В мансийском фольклоре образ мифической птицы Карс связан со сказками об Эква-пырище (Эква-пырищ – это сказочное имя Мир-суснэ-хума). На озере или на море, иногда на море с горячей водой, растет гигантская лиственница. На ее вершине находится гнездо четырех крылатых Карсов. В основании гнезда живет «Не Имеющая Сердца и Печени Железная Лягушка». Когда оба Карса улетают за пищей для детей, лягушка взбирается в гнездо и грызет крылья птенцов, поэтому они не могут научиться летать. В воде, окружающей дерево, живут водяные существа *lilij sossal* – «живые *sossal*». В.Н. Чернецов полагал, что *sossal* – «водяные чудовища, представляющиеся не то в виде змей, не то в виде ящеров». Б. Мункачи переводит это слово как «ящерица- или драконоподобное животное». *Sossal* враждебны Карсу, и если он попадает в воду, они пожирают его [Чернецов, 1947, с. 117]. Карсы питаются тем, что уносят людей из близлежащего городка. Эква-пырищ взбирается на лиственницу и убивает железную лягушку. В благодарность за спасение птенцов Карс отказывается в дальнейшем есть человеческое мясо, переносит героя на своей спине через море в городок. В тексте, записанном С.К. Паткановым, крылатый Карс переносит на своей спине героя из нижнего мира в верхний [Чернецов, 1947, с. 117, 131–134].

В.Н. Чернецов отмечал, что мифы о Карсе нашли свое отображение также в изобразительном искусстве обско-угорского населения. Он считал, что на металлических зеркалах раннего железного века, одно из которых происходит из Истяцкого «клада» (рис. 1.-1), а другое – из коллекции Ханты-Мансийского музея, запечатлен образ этой мифической птицы: «Карс изображен в виде хищной птицы, выполненной достаточно реалистично. Выделяет его необычайная форма головы, увенчанной тремя остроконечными зубцами, обозначавшими, по А. Спицыну, особое дарование или силу». По мнению В.Н. Чернецова [1947, с. 119, рис. 1], на истяцком зеркале Карс изображен нападающим на змее- или ящероподобное существо.

Второе зеркало, на которое ссылался В.Н. Чернецов, происходит из Ханты-Мансийского музея (рис. 1.-2). Это зеркало имеет еще более сложную композицию, состоящую из четырех ярусов и насчитывающую тринадцать разнообразных фигур. Наиболее насыщен сюжетно и семантически верхний ярус, где в шеренгу располагается шесть антропоморфных и антропозооморфных фигур. Справа шеренгу замыкает изображение в фас птицы с человеческой фигурой на груди. Голова птицы увенчана тремя (может быть, двумя – непонятно из-за повреждения поверхности зеркала) остроконечными зубцами [Приступа и др., 2002, с. 80–81]. По мнению В.Н. Чернецова, в этом изображении можно видеть «Карса в роли переносчика героя» [Чернецов, 1947, с. 119,

рис. 2]. В более поздней работе эта орнитоморфная фигура определяется им как «орел с тройным теменем, что указывает на его силу», а шеренги фигур, выгравированные на зеркалах, из Ханты-Мансийского музея, по мнению исследователя, «отображают танцы, которые предки исполняют, появляясь во время периодических и спорадических празднеств» [Чернецов, 1971, с. 92].

Помимо охарактеризованных выше двух гравированных изображений мифической птицы, приведенных в статье В.Н. Чернецова [1947, с. 118–119], можно добавить еще одно. Оно выгравировано на другом зеркале из коллекции Ханты-Мансийского музея, где в верхнем ярусе представлена шеренга из семи антропоморфных фи-



Рис. 1. Бронзовые блины и зеркала с гравировками: 1 – Истяцкий клад [Чернецов, 1947, рис. 1]; 2, 3 – из коллекции Государственного музея природы и человека, г. Ханты-Мансийск [Приступа, Стародумов, Яковлев, 2002, с. 80; Федорова, 2014, рис. 3] (1, 2 – без масштаба)

гур (рис. 1.-3). Как и на рассмотренном выше зеркале из этой коллекции, справа шеренгу замыкает изображение птицы с человеческой личиной на груди, голова которой увенчана тремя остроконечными зубцами [Приступа и др., 2002, с. 54–55]. Изображение этой птицы на рисунках в статьях В.Н. Чернецова [1953а, табл. XIII.-2; 1971, рис. 55.-1] не имеет человеческой личины. Возможно, именно поэтому он определял данную фигуру как филина [Чернецов, 1971, с. 92], с чем сложно согласиться. Иконография этого образа (три остроконечных зубца, антропоморфная фигура/личина на груди) и место в шеренге фигур (крайняя справа) позволяют предполагать, что здесь представлен тот же самый персонаж, что и на первом зеркале из Ханты-Мансийского музея. Для идентификации изображения мифической птицы решающее значение имеют три остроконечных зубца, венчающие ее голову, что будет показано в ходе дальнейшего изложения.

В.Н. Чернецов считал, что образ Карса в фольклоре обских угров возник не конвергентно, а в тесной связи с соответствующим циклом индо-иранских мифов, и сопоставляет его с индийским Гарудой и иранским Сенмурвом. С Гарудой сходство проявляется в том, что Карс имеет человеческую голову и руки, а с Сенмурвом – в том, что выполняет роль переносчика героя через море или из одного мира в другой, причем здесь обнаруживается совпадение даже в деталях. Сколько бы пищи для кормления птицы в дороге ни было заготовлено, ее не хватает к концу перелета, и герой вынужден отрезать куски своей ноги и скармливать их Карсу. Но при прилете на место Карс возвращает их герою и залечивает раны [Чернецов, 1947, с. 118].

Рассмотрим индийский и иранский образы мифических птиц более подробно. С индийской традицией связан образ гигантской птицы Гаруды, причем устойчивым мотивом является ее борьба со змеями [Бонгард-Левин и др., 2014, с. 95]. В фольклорной традиции обских угров отсутствует мотив борьбы Карсов с хтоническими противниками. Более того, гигантские птицы бессильны перед железной лягушкой, которая грызет крылья их птенцов. По-видимому, в угорской фольклорной традиции первостепенная роль отводилась характеристике образа мирового дерева, представленного в виде огромной лиственницы посреди горячего моря, которая «сучьев не имеет, глазков (неровностей на коре) не имеет». Гнездо Карсов, находящееся на вершине дерева, маркирует, соответственно, верхний мир, тогда как железная лягушка и другие существа, живущие в воде у корней дерева и враждебные птицам, являются олицетворением нижнего мира.

Мотив связи мифической птицы с мировым деревом (мировой горой) характерен прежде всего для иранской птицы Саэна-Сенмурва-Симурга. Самые ранние упоминания этой птицы встречаются в Авесте – в Яштах и Вендидаде, где имеется словосочетание *saēnō tārəyo* (например, Яшт 14. 41). А.Е. Бертельс отмечает, что это словосочетание можно приблизительно перевести, опираясь на словарь Х. Бартоломе, как «название какой-то большой хищной птицы, очевидно орла». В среднеперсидском языке это словосочетание получает форму *sēnīturv*, в новоперсидском – *Симург*. Авестийская форма *saēnō* сопоставляется у Х. Бартоломе с древнеиндийским *śyena* – «орел, сокол» [Бертельс, 1997, с. 123–124].

Отличительной чертой иранской птицы Саэна-Сенмурва-Симурга является ее связь с целительством. Птица Саэна «Авесты» сидит на вершине «всеисцеляющего» дерева (Яшт 12. 17). Более подробная картина окружения птицы Саэна-Сенмурва со-

держится в среднеперсидском тексте «Менок и храт» (гл. 62, 37–42), датированном концом VI в. н.э. [Тревер, 1937, с. 11] или IX в. н.э. [Бертельс, 1997, с. 167]. А.Е. Бертельс [1997, с. 167] считает, что данное описание основано на не дошедших до нас более ранних текстах. О Симурге говорится в поэме Фердоуси «Шах-намэ». Несмотря на то, что многие мотивы древних преданий в этой поэме уже приобрели более реальную окраску, образ Симурга сохранил характерные черты мифической птицы древних ариев. Он обитает на высокой горе, недоступной ни для зверя, ни для человека. Эта огромная птица сравнивается с «крылатой горой» [Бонгард-Левин и др., 2014, с. 97–98]. В «Шах-наме» Симург упоминается прежде всего в связи с его чудесной способностью к исцелению. Целительные способности Симурга во многом связаны с чудодейственными свойствами его перьев. Если в лечебную смесь добавить истолченное перо Симурга, то сень его Фарра сотворит чудо. Как отмечает А.Е. Бертельс [1997, с. 239], «Симург в «Шах-наме» – носитель *фарра*, счастья и божественной помощи, сияния над головой, духовного пламени (его перья, сгорая, спасают), изображенного на десятках миниатюр не в виде нимба христианских икон, а в виде устремленных ввысь языков огня...».

Гравированные изображения на бронзовых зеркалах раннего железного века важны тем, что достаточно отчетливо передают те главные свойства мифической птицы, которые весьма смутно отразились в сказаниях о Карсе. Речь идет о трех остроконечных зубцах на голове птицы, которые, по-видимому, следует трактовать как изображение Фарра – счастья и божественной помощи, сияния над головой, что на иранских миниатюрах было представлено в виде устремленных ввысь языков огня и носителем которого выступала иранская птица Симург.

В мансийском сказании сохранились следы представлений о чудодейственных свойствах перьев мифической птицы. После того, как Карс помог Эква-пырищу справиться с трудными поручениями и получить в жены дочь старика-богатыря, птица просит героя забрать у мамонта-старика три своих маховых пера: «...те мои (перья) если бы при мне были, таким сильным стал бы, эта священная земля при моем передвижении на другую сторону перевернулась бы!» [Чернецов, 1947, с. 133–134].

Однако в обско-угорском фольклоре связь птицы Карс с целительством практически не прослеживается, за исключением сюжета об излечении Эква-пырища от ран после перелета. Но к излечению болезней причастен сам Эква-пырищ, которому она покровительствует, выступая в роли духа-помощника. Эква-пырищ, пройдя испытания, становится Мир-сусне-хумом – «наблюдающим за миром человеком» и выполняет роль посредника между людьми и богами [Карьялайнен, 1995, с. 145]. Он помогает излечению болезней и является подателем счастья, успеха и здоровья [Гондатти, 2000, с. 411–412; Карьялайнен, 1995, с. 145]. Принося жертвы Мир-сусне-хуму, манси были уверены, что он обязан защищать человека от болезней. К нему обращались со следующим призывом: «Для того тебя произвел твой отец золотой Кворыс, чтобы ты защищал душу моей дочери, моего сына. Ночью умоляем тебя со слезами, днем умоляем тебя со слезами: защити нас от болезни. Если заболит женщина, вылечи ее, если заболит мужчина, вылечи его! Золотой князь, золотой человек, об этом тебя просим, об этом тебя умоляем» [Гемуев, 1990, с. 184].

Функции Мир-сусне-хума, связанные с покровительством здоровью и благополучию в семье, могут быть также объяснены его причастностью к шаманской практике.

Этот бог покровительствует шаманам. Он выслушивает просьбы камлающих в темных чумах шаманов [Гондатти, 2000, с. 411]. Более того, шаманский дар, по представлениям манси, человек получал непосредственно от Мир-сусне-хума [Гемуев, 1990, с. 192–193]. Борьба с болезнями является одной из основных функций сибирских шаманов.

М.Ф. Косарев полагает, что «пик» обско-угорского шаманства совпал со временем существования кулайской, усть-полуйской (V в. до н.э. – IV в. н.э.), релкинской, подчевашской, оронтурской (около VI–IX вв. н.э.) культур, что подтверждается необыкновенным расцветом в те времена богатого и колоритного медно-бронзового литья с ярко выраженными «шаманскими» семантическими сюжетами [Косарев, 2003, с. 302]. Однако в рассматриваемой серии гравировок «шаманские» семантические сюжеты не выражены с достаточной очевидностью. Тем не менее можно наметить некоторые пути сопоставления, учитывая контекст обнаружения культовых металлических дисков.

Истяцкий клад был найден крестьянином при строительстве дороги, который «лопатой натолкнулся на медную большую кастрюлю (вероятно, скифский котел), возле которого стояли два железных колпака (шлемы), а в них лежали кружки (диски). В одном колпаке лежал «ангел» (серебряный барельеф). Кроме того, возле кастрюли было старое железное копье...» [Чернецов, 1953а, с. 162].

А.А. Спицын [1906, с. 47–48] связывал этот клад с шаманской практикой: «В обшесте, бляхи, видимо, не представляют каких-либо определенных сцен, но так как они найдены сложенными в шлем, составляющем, вероятно, головной убор шамана, то их набор чрезвычайно любопытен и, надо полагать, полон».

Несколько иную интерпретацию этой находке дал В.Н. Чернецов. Он обратил внимание на наличие в составе клада гравированных изображений всадников, в которых исследователь видит отображение образа Мир-сусне-хума. Более того, весь клад он рассматривает как святилище, посвященное этому «небесному всаднику»: «Характерно, что здесь у южного края полосы лесов мы находим его святилище с неизменными мифологическими атрибутами – изображением небесной солнечной птицы – Карса, в обстановке фратриальной борьбы верхнего и нижнего миров. Характерно, что именно здесь, в истяцком святилище, мы обнаруживаем копье и конические шлемы – атрибуты, необходимые для одевания небесного всадника во время священных танцев, и металлические диски, символизирующие в обрядах солнце» [Чернецов, 1953а, с. 165].

Воинственные фигуры на средневековых «восточных» серебряных блюдах и представления о Фарре

По-видимому, на территории Западной Сибири представления о Фарре оказались достаточно устойчивы, но форма выражения этой идеи со временем менялась. Некоторую информацию об этом содержат раннесредневековые гравированные изображения на «восточных» серебряных блюдах, происходящих из с. Больше-Аниковская, Кодского городка, из с. Слудка, из собрания Национальной библиотеки в Париже, из коллекции Г.С. Строганова [Спицын, 1906, рис. 5, 7, 9, 14, 15; Федорова, 2014, рис. 5]. На этой посуде выгравированы воины с клинковым оружием в обеих руках, ступни их ног развернуты во внешнюю сторону, головы увенчаны короной с тремя островерхими зубцами. А.А. Спицын дает им следующую характеристику: «Воинственные фигуры.

Наиболее частые изображения. Фигуры эти обнажены, исключительно мужские, снабжены поясами и саблями в виде ножей, всегда в позе воинственного танца, живо напоминающего шаманские движения. Главная их особенность – голова о три высоких темени, вероятно, для обозначения особенного дарования или силы» [Спицын, 1906, с. 31]. Представляет интерес наблюдение А. Спицына относительно изображений на серебряном блюде из с. Слудка (рис. 2). Он разделяет изображения воинов на две серии. К первой он относит пять воинственных фигур обычного типа (ступни в стороны, сабли в обеих руках, три островерхих зубца над головой), ко второй – три изображения, у которых ступни развернуты внутрь носками, руки сложены на животе или расставлены, в руках нет сабель, нет трех островерхих выступов над головой, темя у всех заменено острыми лепестками орнамента блюда [Спицын, 1906, с. 44, рис. 7]. На сасанидском серебряном блюде из собрания Национальной библиотеки в Париже сходные гравировки нанесены на обе стороны блюда (рис. 3). На одной стороне изображены три воинственных фигуры и семь «мирных» того же типа, только на этот раз у «мирных» фигур голова имеет заостренную форму. На обратной стороне этого блюда изображены две крупные фигуры – воинственная и «мирная». Воинственная,



Рис. 2. Серебряное блюдо с гравировками из с. Слудка [Спицын, 1906, рис. 7]

как и положено, с саблями в каждой руке, ступни ног развернуты во внешнюю сторону, три остроконечных выступа над головой. Вторая фигура – без оружия, с повернутыми внутрь ступнями, без трех зубцов над головой [Спицын, 1906, с. 46, рис. 14, 15]. Такое подчеркнутое противопоставление излишне воинственных фигур невоинственным, повторенное на гравировках не один раз, безусловно, свидетельствует о его зна-



Рис. 3. Блюдо из собрания Национальной библиотеки в Париже:
1 – внешняя сторона; 2 – внутренняя сторона [Спицын, 1906, рис. 14, 15]

чимости. Группу воинственных фигур можно рассматривать как носителей победы, воплощением которой являлась корона из трех островерхих выступов над головой. По-видимому, венец из трех зубцов как символ Фарра, с которым ранее изображалась мифическая птица на гравированных дисках раннего железного века, в более позднее время становится атрибутом воинов и также выступает как воплощение божественного огня, на этот раз – спутника победы. Соответственно, группа фигур, лишенная оружия, Фарра над головой, с повернутыми внутрь ступнями воплощала, по-видимому, поверженных противников.

Другой своеобразной чертой, встречающейся на подобных гравировках (блюда из Кодского городка, из с. Слудка), является то, что одна из фигур воинственного типа в короне из трех зубцов занимает центральное место в композиции и отличается от остальных заметно более крупными размерами.

Учитывая достаточно сильное влияние иранской традиции на территории распространения гравированных блюд, можно предположить, что местное население с помощью подобных иконографических приемов передавало образ божества Войны и Победы, носителя Фарра/Фарна, наподобие иранского Вэртагны или, может быть, Митры.

В «Авесте» Хварно (среднеперсидское *Фарр, Фарн*) в виде летящего огня связан с образом Митры. В «Михр-яште» говорится (Яшт 10. 127): «А спереди от Митры / Летит Огонь горящий / Который Хварно Кавъев» [Авеста, 1998, с. 304]. Как отмечает В.Н. Топоров [1997, с. 557], Хварно здесь выступает спутником победы, явившимся в виде сияющего огня.

С Митрой воинственный персонаж сближает также танцевальная поза. Военные танцы, посвященные Митре, имеют достаточно глубокие корни. При Ахеменидах и, видимо, при их предшественниках Дейокидах главный праздник Ирана назывался Mithrakina. По ходу праздника царь после символической победы над силами зла в состоянии ритуального опьянения исполнял национальный воинский танец в боевом облачении. Ритуал Mithrakin'ы должен был сопровождаться исполнением какого-то варианта «Михр-яшта». Этот праздник справлялся в Иране в день осеннего равноденствия. Аналогичный ритуал отмечен в греческой традиции: Зевс праздновал победу над титанами пляской в тот же день осеннего равноденствия [Лелеков, 1979, с. 178]. Подобные танцы с оружием являются одной из характерных черт культуры обских угров. Наиболее ранние и подробные описания этого обряда у остяков (хантов) сделаны М.А. Кастреном [1858, с. 308–309]. Он приводит сведения двух очевидцев этого празднества, один из них описывает ритуал, который длится одну ночь, другой сообщает о десяти ночах. Описания очень близки и отличаются лишь второстепенными деталями. Ведущую роль в них играет шаман. В первом варианте шаман раздает каждому мужчине саблю или копье, а сам берет в каждую руку по сабле и в ходе танца ударяет их одна о другую. Во втором варианте шаман танцует с оружием перед идолами в первую ночь, во вторую ночь танцуют два остяка, в третью – три и т.д. Немаловажным в плане сопоставления с иранским ритуалом является сообщение М.А. Кастрена [1858, с. 308–310], что этот «самый торжественный из... праздников бывает осенью». Сходство проявляется также в том, что во время посвященных Мир-сусне-хуму праздников ханты в течение семи ночей подряд рассказывали истории о военных подвигах этого божества [Яшин, 1997, с. 48].

Исследователи неоднократно сравнивали этнографически зафиксированные у обских угров танцы с оружием и воинственные мужские «танцующие фигуры», процарапанные на средневековых серебряных блюдах «восточного» происхождения. А.И. Соловьев [1987, с. 119] считает, что ритуальные танцы с оружием предстают на территории Западной Сибири в законченном, сформировавшемся виде ко второй половине I тыс., но истоки этого культа следует искать гораздо раньше. По мнению Ю.А. Плотникова, следует признать очевидным существование обряда танцев с оружием, начиная как минимум с эпохи раннего железа. Он полагает, что «оружейные клады» эпохи средневековья являлись остатками святилищ, где практиковались обряды воинственных плясок, посвященных Мир-сусне-хуму [Плотников, 1987, с. 128–131].

М.Ф. Косарев полагает, что у обских угров в ритуальных военных плясках шамана с мечами (или саблями) и в использовании вместо шаманской шапки военного шлема проявлялось совмещение богатырской (княжеской) и шаманской функций. Некоторые остяцкие богатыри носили двойной титул – тонх-урт, где тонх – высокопоставленное культовое лицо, урт – князь, богатырь. Причем теократические амбиции исходили не от шаманов, а от богатырей (князьцов, вождей), стремившихся к монополизации всех сфер власти [Косарев, 2003, с. 243].

Мир-сусне-хум и представления о Фарре

Исследователи выделяют две стороны в образе Фарна/Фарра – военную и мирную [Литвинский, 1968, с. 86]. Ф. Грене [1993, с. 158] отмечает, что Хварно был покровителем удачи как «в мирской жизни, так и в военном деле». Фарном могли владеть не только божественные персонажи, но и люди, для которых он обычно воплощается в богатстве (Яшт 10. 8; Ясна 60. 2, 4), доме, жене, детях, скоте, здоровье (Яшт 15. 56). Известна формула пожелания Фарна для сохранения здоровья в поздних зороастрийских текстах. Фарн выступает и как добрый дух – охранитель дома. Большой объем представлений, связанных с Фарном, сохранился у осетин, этногенез которых связан со скифо-сармато-аланской средой, где, как считает Б.А. Литвинский [1968, с. 74], Фарн был исконным, незаимствованным божеством. Так, у осетин есть пословица: «Тише, не забывай о Фарне дома». В осетинском свадебном обряде при введении жениха в дом шаферы возглашают: «Фарн шествует!», – поются свадебные песни Фарна [Топоров, 1997, с. 557]. В.Ф. Миллер [1886, с. 248] отмечает, что «в осетинском языке *фарн* – значит: мир, счастье, обилие, *фарнаг осӕ* = приносящая счастье жена; имя Фарнуг встречается в осетинских обрядовых текстах, а сложное имя Бӕрӕфарнуг служит душевным приветствием или пожеланием счастья: Бӕрӕфарнуг ссу – стань Бурафарынгом, то есть будь богат и счастлив». Как считает В.И. Абаев [1949, с. 71], осетины понимают Фарн как «высшее благо мирного времени», а именно «мир, тишина, благополучие, преуспеяние».

При рассмотрении обрядовой практики и представлений, имеющих отношение к образу Мир-сусне-хума, обращает на себя внимание следующая особенность. С одной стороны, он считался самым воинственным среди обско-угорских божеств, ему приносили в жертву белого коня и лучшее оружие. С другой стороны, особенно значимыми считаются функции Мир-сусне-хума, связанные с прочностью, стабильностью дома и семьи. Именно с этим богом как высшим покровителем семьи связано изготовление обскими уграми священных покрывал ялпын-улама, на которых изобра-

жался сам Мир-сусне-хум в виде всадника. Каждому этапу в жизни семьи соответствовал определенный вид ялпын-улама. Первое покрывало изготавливали сразу после женитьбы или после рождения первого ребенка. Оно было четырехпольным. Второе, шестипольное, изготавливали «в середине жизни». Последний – «великий алпын из семи частей» – изготавливался после женитьбы старшего сына или после рождения внуков. Когда ялпын-улама был готов, устраивали кровавое жертвоприношение, где в качестве жертвы фигурировали олень, конь, петух (курица). Объясняя потребность в изготовлении священных покрывал, информаторы называли следующие причины: «Ялпын делают для укрепления дома и семьи»; «Ялпын если не делать – ребяташки заболеют, чтобы здоровые были это делают». Изготовление покрывал было связано с главой семьи, хозяином дома, после его смерти ялпын-улама больше не изготавливали [Гемуев, 1990, с. 184–194].

Однако даже по отношению к дому и семье покровительство Мир-сусне-хума не являлось всецело мирным. На последнем этапе жизни мужчины, после того, как были сделаны три ялпын-улама, изготавливались «богатырские» шлем и пояс, которые инкрустировались изображениями Мир-сусне-хума. К этому времени мужчина, прожив достойную жизнь, должен был, женив сыновей, дождаться внуков и стать в ряд наиболее уважаемых членов общества, «“приблизившись” тем самым к эталону богатырского бытия». Как отмечает И.Н. Гемуев, «приходится признать неоднозначность ситуации». С одной стороны, «объектом поклонения в данном случае являлся достаточно абстрактный богатырь, точнее – богатырская сущность мифического предка». С другой – «“богатырский”... слой религиозного сознания перекрывается “угорским митраизмом”»: богатырь облачен в одежды, отмеченные символикой Мир-сусне-хума» [Гемуев, 1990, с. 196–197].

Сочетание таких несочетаемых функций в образе Мир-сусне-хума, как война, с одной стороны, и покровительство дому, семье и здоровью – с другой, возможно, являются свидетельством существовавших когда-то представлений о том, что это угорское божество, имеющее иранские корни, выступало носителем Фарна. Можно высказать предположение, что у разных народов в различных текстах (обрядовых, фольклорных, изобразительных) на передний план могли выступать разные ипостаси образа Фарна. Для авестийского Митры, вероятно, наиболее значима была военная функция, у осетин – мирная, связанная с охраной дома и семьи, у обских угров, возможно, опосредованно, через образ Мир-сусне-хума, нашли отражение отголоски представлений как о военной, так и о мирной ипостаси Фарна. Однако мирная ипостась Мир-сусне-хум, его покровительство здоровью и благополучию в семье может быть объяснена также его причастностью к шаманской практике.

Представляет интерес точка зрения М.Ф. Косарева, который допускает, что в период перехода к средневековью или даже несколько ранее в обско-угорской среде существовали параллельно две системы верований: шаманская и зороастрийская в ее упрощенной митраистской форме. Первая (шаманистская) господствовала в основном в простонародье, вторая (митраистская) – в элитарной богатырской верхушке, хотя как у первых, так и у вторых мог иметь место определенный мировоззренческий синкретизм. В героические периоды мировоззренческое кредо элитарной военной касты в значительной мере подавляло традиционные верования [Косарев, 2003, с. 308].

Библиографический список

- Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М. ; Л : Изд-во АН СССР, 1949. Вып. 1. 608 с.
- Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб. : «Журнал Нева», «Летний Сад», 1998. 480 с.
- Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). М. : Восточная литература, РАН, 1997. 422 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. Древние арии: мифы и история. От Скифии до Индии. СПб. : Алетей, 2014. 224 с.
- Гемуев И.Н. Мироззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск : Наука, 1990. 232 с.
- Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири // Выдающиеся губернаторы Тобольские и Сибирские. Тюмень : Изд-во Ю. Мандрики, 2000. С. 404–443.
- Грене Ф. Знание Яштов Авесты в Согде и Бактрии по данным иконографии // Вестник древней истории. 1993. №4. С. 149–159.
- Карьялайнен К.Ф. Религия угорских народов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2. 284 с.
- Кастрен М.А. Этнографические замечания и наблюдения Кастрена о лопарях, карелах, самоедах и остяках, извлеченные из его путевых воспоминаний 1838–1844 г. // Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. СПб., 1858. Вып. IV. С. 219–320.
- Косарев М.Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М. : Наука, 1974. 220 с.
- Косарев М.Ф. Из древней истории Западной Сибири: общая историко-культурная концепция. М. : Институт этнологии и антропологии РАН, 1993. 283 с.
- Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания. М. : Ладога-100, 2003. 352 с.
- Лелеков Л.А. Ранние формы иранского эпоса // Народы Азии и Африки. 1979. №3. С. 173–188.
- Литвинский Б.А. Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе : Дониш, 1968. 120 с.
- Матвеева Н.П. Социально-экономические структуры населения Западной Сибири в раннем железном веке. Новосибирск : Наука, 2000. 395 с.
- Могильников В.А. Об этническом составе культур Западной Сибири в эпоху железа // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1983. С. 77–89.
- Миллер В.Ф. Эпиграфические следы иранства на юге России // Журнал Министерства народного просвещения. 1886. Окт. С. 232–283.
- Плотников Ю.А. «Клады» Приобья как исторический источник // Военное дело древнего населения Северной Азии. Новосибирск : Наука, 1987. С. 120–135.
- Приступа О.В., Стародумов Д.О., Яковлев Я.А. Окно в бесконечность. Бронзовые зеркала раннего железного века. Томск : ГалаПресс, 2002. 88 с.
- Соловьев А.И. Военное дело коренного населения Западной Сибири: Эпоха средневековья. Новосибирск : Наука, 1987. 193 с.
- Спицын А.А. Шаманские изображения // Записки отделения русской и славянской археологии Императорского Русского археологического общества. СПб., 1906. Т. VIII, вып. 1. С. 29–145.
- Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М. : Наука, 1992. 494 с.
- Топоров В.Н. Фарн // Мифы народов мира. М. : Советская энциклопедия, 1997. Т. 2. С. 557–558.
- Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. Л. : Государственный Эрмитаж, 1937. 74 с.
- Федорова Н.В. Рисунки на металле: графическое искусство населения севера Западной Сибири и Предуралья // Археология, этнография и антропология Евразии. 2014. №1. С. 90–99.
- Чемякин Ю.П. Гравировки на металлических изделиях эпохи раннего железа Западной Сибири // Обские Угры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск ; Омск : ОмГПУ, 1999. С. 264–265.
- Чемякин Ю.П. К вопросу о миграциях населения кулайской культуры // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001а. С. 212–213.
- Чемякин Ю.П. «Кулайцы» – обские угры или самодийцы? // Самодийцы. Культурное наследие народов Западной Сибири. Тобольск ; Омск : ОмГПУ, 2001б. С. 81–85.
- Чемякин Ю.П. Культурная металлопластика раннего железного века Сургутского Приобья // Культуры и народы Северной и Центральной Азии в контексте междисциплинарного изучения. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2013. Вып. 3. С. 372–386.

Чернецов В.Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 1. М. ; Л., 1947. С. 113–134.

Чернецов В.Н. Бронза Усть-Полуйского времени // Материалы и исследования по археологии СССР. М. : Изд-во АН СССР, 1953а. №35. С. 121–178.

Чернецов В.Н. Усть-полуйское время в Приобье // Материалы и исследования по археологии СССР. М. : Изд-во АН СССР, 1953б. №35. С. 221–241.

Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. М. : Наука, 1971. 120 с. (САИ. Вып. В 4–12).

Чиндина Л.А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Кулайская культура. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1984. 256 с.

Чиндина Л.А. Кулайская культура // Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья: материалы к энциклопедии Томской области. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. С. 78–81.

Яшин В.Б. Еще раз об митраических истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 44–52.

S.V. Sotnikova

**ENGRAVED DRAWINGS ON DISCOID OBJECTS
OF THE EARLY IRON AGE AND THE MIDDLE AGES
IN THE LIGHT OF THE INDO-IRANIAN PARALLELS
(on materials of the Ural-Siberian region)**

Engraved drawings presented on the discoid objects of the Early Iron Age and the Middle Ages. They originate from the so-called «treasures», known in the territory of the taiga zone of Western Siberia. The appearance of the engravings belong to the time around the II century BC. These things, which were imported, functioned among the taiga population. They didn't use them according to their main function. On the surface of mirrors the mythoritual characters were engraved, and they were used as objects of cult rituals.

The article is devoted to the interpretation of mythological images and the engravings. For the solution of this task, the author compares the images with folklore traditions of the Ob Ugrians. The next step is the consideration of the engravings in view of the Indo-Iranian parallels. The main attention is paid to the detection of the mythological images associated with Farr. Farr was the embodiment of the divine help, the effulgence over head. In Iranian, and, probably, in Ugric tradition it was presented in the form of tongues of fire. On the engravings of the Early Iron Age the drawing of Farr was associated with the image of a mythical bird with three pointed prongs on the head, on medieval engravings – with the figure of a warrior in the crown of the three peaked prongs.

Keywords: Western Siberia, the Early Iron Age, the Middle Ages, engraved drawings, Ob-Ugric mythology, Iranian mythology.