

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
ГОУ ВПО «Алтайский государственный университет»
Факультет политических наук
Кафедра религиоведения и теологии
Лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований
ГОУ ВПО «Томский государственный университет»
Музей археологии и этнографии Сибири

МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

ВЫПУСК IV



Барнаул

Издательство Алтайского
государственного университета
2010

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43
М64

Ответственный редактор:
канд. ист. наук **П.К. Дашковский**

Редакционная коллегия:
докт. ист. наук **Л.Н. Ермоленко**; докт. культурологии **Л.С. Марсадолов**;
канд. ист. наук **Ю.И. Ожередов**; докт. ист. наук **Т.Д. Скрынникова**;
докт. филос. наук **О.М. Хомушко**; докт. ист. наук **Л.И. Шерстова**;
докт. ист. наук **С.А. Яценко**

М64 **Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе** : сборник статей / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул : Изд-во Азбука, 2010. – Вып. IV. – 376 с.
ISBN 978-5-93957-433-4

В сборнике представлены результаты изучения различных мировоззренческих систем народов, проживавших на территории Южной Сибири и Центральной Азии в древности, эпоху средневековья и период этнографической современности. Ряд работ посвящен изучению религиозных верований и обрядов современных традиционных обществ, а также новым религиозным движениям.

Издание рассчитано на религиоведов, историков, археологов, этнографов, культурологов и всех интересующихся историей духовной культуры.

УДК 29(571.1/.5) + 29 (1-952.3)
ББК 86.29(253.7)я43 + 86.29(54)я43

Сборник подготовлен и издан при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/G, тема «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая») и ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (проект 2010-1.1-303-124-031 «Культурный капитал как условие и фактор инновационного развития Западной Сибири»)

ISBN 978-5-93957-433-4

© Оформление. Издательство
Алтайского государственного университета, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	5
I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ	
<i>Вертиенко А.В.</i> К проблеме семантики горита и стрел в представлениях ираноязычных номадов Евразии	8
<i>Коников Б.А.</i> Конь в культуре и искусстве средневекового населения Омского Прииртышья, Южной Сибири и Казахстана: общее и особенное	24
<i>Марсадолова Т.Л.</i> Художественный образ ангела: от первобытности к средневековью	39
<i>Ожередов Ю.И., Мунхбаяр Ч.</i> Археологический комплекс на перевале Давдаг-кутул в Западной Монголии	54
<i>Серегин Н.Н.</i> К вопросу об интерпретации «ритуальных» курганов (по материалам тюркской культуры)	78
<i>Сериков Ю.Б.</i> Человеческие жертвоприношения на культовых памятниках Урала	83
<i>Симонова И.Л.</i> «Когда на небе светили три солнца». (опыт реконструкции мифологического сюжета)	102
<i>Суразаков А.С.</i> Образы прародительниц в петроглифах Куюса ..	110
<i>Татаурова Л.В., Кромм И.Д.</i> Ставрографические материалы как источник по изучению культового медного литья у русских и христианизация аборигенов Сибири	115
<i>Ярков А.П.</i> К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннее средневековье	126
II. СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	
<i>Амоголонова Д.Д.</i> Возвращение Хамбо Ламы Итигэлова в контексте бурятского этнокультурного возрождения	140
<i>Бурнаков В.А.</i> К вопросу о культе орла у хакасов	153
<i>Головизнин М.В.</i> «Нарышкинские» храмовые постройки Татарстана. Булгарско-среднеазиатский след?	164
<i>Дашковский П.К., Цэдэв Н., Шершнева Е.А.</i> Некоторые особенности этноконфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке Монголии	180
<i>Жуков А.В.</i> Этнические, гражданские и конфессиональные предпочтения агинских бурят	187
<i>Немых А.П.</i> Ритуальная грация киргизского прикладного творчества	196
<i>Николаева Д.А.</i> Архаические воззрения бурят конца XIX – начала XX в. на женское шаманство	203

<i>Осмонова Н.И.</i> Имя как миф и символ человека традиционного общества кочевников	215
<i>Останин В.В.</i> Естественные памятники ведической цивилизации на Алтае	222
<i>Прохорова Н.А.</i> Культовые сооружения как памятники материальной культуры кыргызского народа	231
<i>Рахно К.Ю.</i> Теппоральные структуры в украинских мифологических сюжетах о гончарах (особенности архаического восприятия праздничного времени)	240
<i>Сивцев И.С.</i> Праздник Ысыях в традиционной культуре народа Саха	250
<i>Сивцева С.И.</i> Некоторые черты шаманской мифологии	255
<i>Шершнев Е.А.</i> Взаимоотношение мусульман с Русской православной церковью в XIX в. на Алтае.....	264
<i>Шкурко Н.С.</i> Влияние этноконфессионального фактора на политические процессы в регионе (на примере Республики Саха (Я))	273

III. ОТРАЖЕНИЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ НАРОДОВ В ЭПИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

<i>Бакиров А.А.</i> Вооружение и военная тактика киргизских воинов (на примере героического эпоса «Манас»).....	290
<i>Гуцуляк О.Б.</i> Развитие евразийского мифологического образа гер/Кер Кер-оглы – сына могилы и правителя страны Чамбули Мастоу	297
<i>Егорочкин М.В.</i> Погребальное исполнение героического эпоса у тюрков Южной Сибири.....	315
<i>Кожобекова А.Ш.</i> Специфика пространственно-временного мифоэпического контекста пути у киргизских номадов (на материале малого кыргызского эпоса «Кожожаш»)	325
<i>Конунов А.А.</i> Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях	335
<i>Новрузова Н.С.</i> Миссия имянаречения в эпическом памятнике огузских тюрков «Деде Коргуд»	341
<i>Нургалиева А.Б.</i> Демонические существа в мифологической прозе	348
<i>Русакова М.В.</i> Взаимосвязи древнеиранской мифологии и фольклора восточных славян	353
<i>Эшимбекова Н.С.</i> Мифопоэтическая традиция кыргызов	361
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	369
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	370

I. РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДЫ ДРЕВНИХ И СРЕДНЕВЕКОВЫХ НАРОДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ

А.В. Вертиенко

Институт востоковедения им. А.Ю. Крымского НАН Украины

К ПРОБЛЕМЕ СЕМАНТИКИ ГОРИТА И СТРЕЛ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ИРАНОЯЗЫЧНЫХ НОМАДОВ ЕВРАЗИИ

В нескольких недавно опубликованных статьях было уделено особое внимание образу борьбы человека и хищника на изделиях скифской торевтики (Полидович Ю.Б., 2009, с. 314–323; Кантарович А.Р., Эрлих В.Р., 2009, с. 277–296). В скифском изобразительном искусстве сюжеты, имеющие отношение к противостоянию и гибели героя в борьбе с чудовищем, представляют последнего в трех образах: грифона, кошачьего хищника и драконоподобного существа, которые можно условно разделить на три иконографические группы. В мифорелигиозных представлениях все эти существа связаны с хтоническим миром, – сферой смерти и смертоносного начала (Раевский Д.С., 2006, с. 447).

К *первой группе* принадлежит, в частности, 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 А.Р., 1998, с. 81, прим. 2) представлена сцена борьбы героя с грифоном, который напал на небольшое животное (Граков Б.Н., 1950, с. 13, 15, рис. 2). Сцены противостояния человека с грифоном обычно относят к мифологическому циклу грифonomaxии, принадлежащему к инобытийной сфере (Черемисин Д.В., 1987, с. 16–18; Запорожченко А.В., Черемисин Д.В., 1997, с. 83–90).

Ко *второй группе* можно отнести две золотые пластины обрамления горита из кургана V в. до н.э. возле с. Архангельская Слобода Херсонской обл. (Золото степу, 1991, с. 362, 305). Здесь представлена «пантера», держащая в пасти голову человека. Иконография этого образа тяготеет к фракийскому искусству, но в кон-

тексте других пластинок он может осмысливаться в русле скифских представлений (Раевский Д.С., 2006, с. 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 А.П., 1987, с. 70–71 (Кат. 49); Полидович Ю.Б., 2009, с. 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 А.Р., Эрлих В.Р., 2009, с. 285, рис. 8). Наносник демонстрирует фигуру фантастического хищника**, вгрызающегося в голову человека.

На втором навершии из Слоновской Близницы вместо грифона представлен образ кошачьего хищника (отсутствуют крылья) – «пантеры или льва» (Граков Б.Н., 1950, с. 13). Б.Н. Граков (1950, с. 13) высказал предположение, что указанные навершия воссоздают сюжет борьбы скифского героя (Геракла)-Таргитая с мифическим чудовищем. Н.А. Онайко (1976, с. 168–169, 171, рис. 5, б–в) 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. По мнению исследовательницы, на медальонах и навершиях представлен не Геракл-Таргитай, а Аполлон-Гойтосир или Аполлон Гиперборейский (Онайко Н.А., 1976, с. 169; 1977, с. 153–160). Как «сцену охоты всадника на оленя» интерпретирует указанные сюжеты С.А. Яценко (1992, с. 76–77; 1999, с. 282), причем относит их к одному из четырех «общескифских антропоморфных сюжетов». А.Р. Кантарович (1998, с. 87), 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

* В числе других аналогий следует назвать изображения на илирийских бронзовых ситулах из Вача и Чертозе и на поясной застёжке из Эсте, где показан лев с ногой человека в пасти (Манцевич А.П., 1987, с. 71). Отметим также изображение кошачьего хищника, держащего в пасти голову человека на рукояти кувшина из кельтского погребения в Дюрнберге (Кантарович А.Р., Эрлих В.Р., 2009, с. 287, рис. 9.-8).

** А.Р. Кантарович и В.Р. Эрлих (2009, с. 286–287, рис. 9.-1) полагают, что это «кошачий хищник» и усматривают его прототип в наноснике из Чмыревой Могилы.

Геракла, и Гойтосира-Аполлона» – защитника «рогатого травоядного животного от напавшего на него монстра».

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 Б.Н., 1950, с. 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 Ю.Б., 2009, с. 315, 316, рис. 1.-8) и парные серебряные нащечники из кургана Огуз (Полидович Ю.Б., 2009, с. 315, 316, рис. 1.-6–7).

Третья группа показывает 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 навершия из Краснокутского кургана, ажурные пластины из Большой Близницы и Александропольского кургана (Безсонова С.С., 1977, с. 17), окончания браслетов из Карагодеуашха, роспись дна килика из Чмыревой Могилы (Мозолевский Б.Н., Полин С.В., 2005, с. 351). Близки к ним и изображения «собако-птиц», например, на конском налобнике из Волковецкого кургана (Безсонова С.С., 1977, с. 11–24).

Известно и изображение трехглавого змея (грифона?) на бронзовом навершии псаля из Елизаветинского кургана (Кузьмина Е.Е., 2002, с. 131; табл. XV.-1). Трехглавый змей представлен также на фракийской серебряной аппликации IV в. до н.э. из клада в Летнице (Маразов И., 1976, с. 7, обр. 3). Трехглавость сближает эти образы с авестийским описанием змея Ажи-Дахаки (*Яшт*, 5, 34; 19, 37; *Ясна*, 9, 7–8) (Маразов И., 1976, с. 6–7).

Однако лишь на двух произведениях мы видим изображение мотива противостояния / гибели героя в борьбе с «драконом». Пер-

* Б.Н. Граков (1950, с. 14–15) относит этот мотив к циклу мифов об (Геракле) Таргитае – победителе чудовищ. Однако Д.С. Раевский (2006, с. 223–224, прим. 24), указывая на существование второй половины этого медальона в частном собрании в Берлине с изображением грифона и второго скифа, возражает против принадлежности данного мотива к указанному циклу. Композиционно медальон напоминает сюжет гребня из Гаймановой Могилы.

вый сюжет известен на декоре горитов на центральной сцене верхнего регистра пекторали из Толстой Могилы (Черненко Е.В., 1981, с. 83, рис. 61), которые содержат микроскопические изображения борьбы человека с чудовищем (Безсонова С.С., 1977, с. 18, 23, прим. 47; Мозолевский Б.М., 1978, с. 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 замахивается в чудовище копьем. Правая нога мужчины переходит в длинный волнистый хвост» (Мозолевский Б.М., 1979, с. 86).

Второй сюжет представлен на костяной пластине гребня из погребения №4 Гаймановой Могилы (рис. 1), где изображена борьба двух скифов с «конем-гиппокампом» (Яковенко Э.В., Бидзеля В.И., 1979, с. 458; Яковенко Э.В., 1985, с. 343–346) или драконоподобным чудовищем (Безсонова С.С., 1977, с. 17; 1983, с. 19), что более вероятно, учитывая раздвоенный хвост и изображение верхней части лап, которые едва ли заканчивались копытами: заметны когти левой конечности (?), которые вонзены в тело героя (Яковенко Э.В., 1976, с. 535). Сюжетика композиции рассматривается как включающая сразу два мифоэпических действия: поражение героя в борьбе с чудовищем и месть за него со стороны родственника или товарища (Яковенко Э.В., 1976, с. 535; Безсонова С.С., 1977, с. 17, прим.*; 1983, с. 19–20).

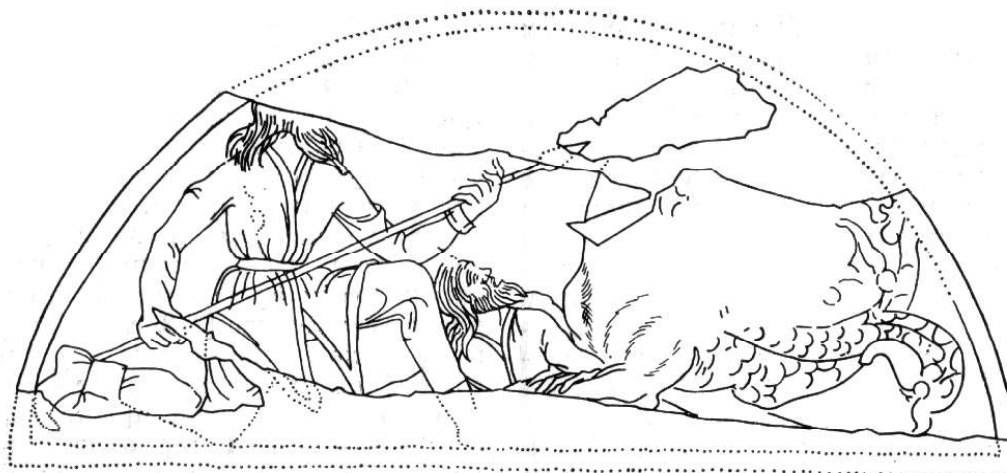


Рис. 1

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. 2) (Мозолевский Б.Н., Полин С.В., 2005, цв. с. 16, табл. 16; цв. с. 17,

табл. 17.-3). Здесь изображено антрополоморфное существо^{*}, которое держит в руках двух фантастических крылатых драконов^{**}. Пара близких по иконографии драконов изображена и на другой пластине горита (Мозолевский Б.Н., Полин С.В.. 2005, цв. с. 18, табл. 18.-1). Вероятной представляется связь этого образа с циклом представлений о «змее-драконоборце». Эта трактовка хорошо соотносится и с иконографически близкими к соборскому персонажу двумя изображениями «змееборцев» на бронзовых ажурных пластинах конских налобников из Прикубанья, привлеченных А.Р. Кантаровичем и В.Р. Эрлихом (2009, с. 283–285, рис. 6), высказавших аналогичное предположение.



Рис. 2

^{*} В этой связи можно вспомнить и образ фантастического антрополоморфного существа на аппликации войлочного ковра из V Пазырыкского кургана (Руденко С.И., 1953, табл. CXIV).

^{**} Менее вероятно, гиппокампов или грифонов, которые представлены на пластинах оформления левой стороны горита (Мозолевский Б.Н., Полин С.В. 2005, цв. с. 17, табл. 17.-1).

Обращает на себя внимание то, что сцены борьбы с чудовищем, изображения хищников и хтонических существ (грифонов) нередко помещаются на горитах (декор горитов на пекторали из Толстой Могилы, пластины из Архангельской слободы, Келермеса, Толстой, Соболевой и Витовой Могила, Опишнянки, ст. Елизаветинской, Пастака (Дорт-Обы), Мастюгино и др.). Со всей определенностью можно утверждать, что горит и колчан играли определенную роль в представлениях о посмертной участи, являясь существенным компонентом погребального инвентаря и, видимо, обряда. В этом отношении интересно указание К.В. Чугунова (1996б, с. 74) на работу «Истории» Филарха (III в. до н.э.), где сообщается, что «[...] скифы перед отходом ко сну берут колчан и, если провели данный день беспечно, опускают в колчан белый камешек, а если неудачно – черный. При кончине каждого лица выносили колчаны и считали камешки: если белых оказывалось больше, то покойника прославляли, как счастливца. Отсюда и произошла пословица, что наш добрый день [выходит] из колчана» (III, фр. 69; *Zenob.*, Prov. Cent., VI, 13) (Латышев В.В., 1948 (№2), с. 210 (296))^{*}.

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 К.В., 1996б, с. 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, с. 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 В.С., 1991, с. 114–115)^{**}. Галька (равно как и морская ракушка и т.п.), будучи связанной с периферийной зоной между хтоническим и земным мирами, маркирует особую пограничную зону,

^{*} 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 В.В., 1948 (№1), с. 349–352; Скифы, 1992, с. 170).

^{**} Обращает на себя внимание и находка выкладки из двух параллельных линий астрагалов возле входа в центральное погребение Большого Рыжановского кургана (Скорый С.А., 2001, с. 150). Ср. также: (Рыбакова А.А., 2007, с. 82–83).

чем и объясняется их присутствие в инвентаре погребений и зоне некрополя (см.: Тульпе И.А., Хршановский В.А., 2004, с. 243–244).

Данные о «специфическом» обычае (определенном подсчете удачных и неудачных дней) у скифов перед погребением находят аналогии и в индоиранской традиции, например, в погребальном обряде индийцев *питримедхе* или *шмашани*: создании насыпи над усопшим (*Баудхаяна-Питримедхасутра*, I, 18). Этот обычай прямо не упоминается в Ведах, однако в *Шатапатха-Брахмане* (XIII, 8) дано детальное описание церемонии *шмашани*. *Грихьясутры*, которые ее упоминают, изображают почти идентичную процедуру ритуального действия: прежде чем создать насыпь, посередине делают углубление, куда бросаются мелкие камешки (Пандей Р.Б., 1990, с. 209–210). Манипуляция с камешками может иметь отношения и к архаическому варианту игры в кости (орехи) в Древней Индии по данным Ригведы (РВ, X, 34)*, в начале которой для костей выкапывалось небольшое углубление в грунте (РВ, X, 34 (156); Ригведа, 1999, прим. 441–442). 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 С.Н., 1988, с. 140–158; Акулов А.Г., 1996, с. 118–127; Уиттакер Х., 2006, с. 188).

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 (Мейтарчян М.Б., 2001, с. 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 Б.Х., 1986, с. 141–142).

К сфере представлений о загробной участи в контексте сообщения Филарха могут принадлежать и изображения подвешенных горитов, представленные на различных изобразительных памятниках: пекторале из Толстой Могилы (середина IV в. до н.э.) (рис. 3), парных бляхах-застежках из Сибирской коллекции Петра I (III в. до н.э.) (рис. 4) (Артамонов М.И., 1973, с. 140–141, илл. 189–190),

* Первоначально эта игра моделировала ритуал и социальное устройство *вратриев*, кочевых восточных племен, которые имели особые обычаи (Пандей Р.Б., 1990, с. 120).

рельефе из Трехбратнего кургана (вторая половина IV в. до н.э.) (рис. 5) (Бессонова С.С., Кирилин Д.С., 1977, с. 174–176) и росписи боспорского «склепа Анфестерия» (I в. н.э.) (рис. 6)*.



Рис. 3

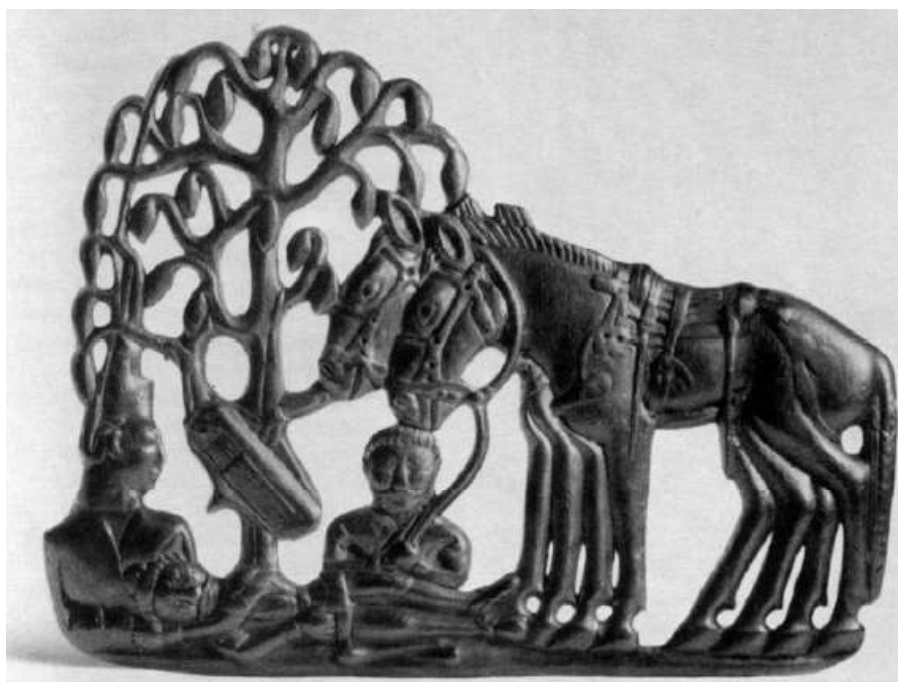


Рис. 4

* Мотив подвешенного горита известен также на золотой пластине из коллекции Романовича (ныне в частном собрании в Брюсселе), однако подлинность этой вещи вызывает сомнения (Черненко Е.В., 1981, с. 120–121, рис. 89).



Рис. 5

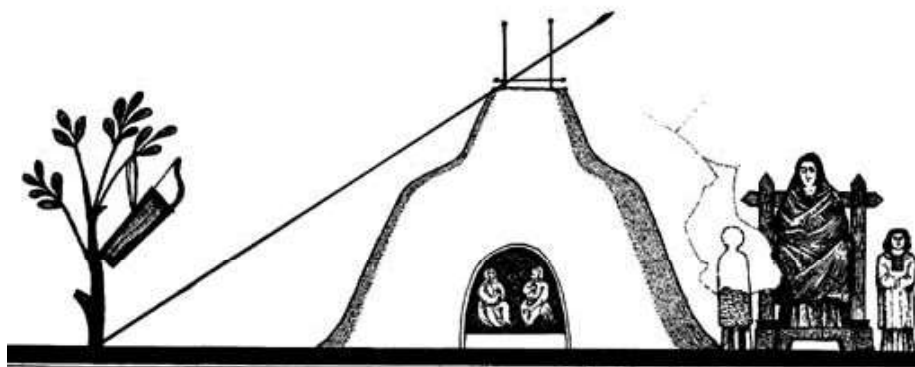


Рис. 6

К.В. Чугунов (1996а, с. 88–89; 1996б, с. 72) обнаруживает археологические параллели данному изобразительному сюжету в нескольких потревоженных рядовых курганных захоронениях уюкско-саглынского комплекса Тувы скифского времени, где зафиксированы случаи подвешивания на стене у изголовья усопшего колчана или горита, снаряженных стрелами, что связывается с особым (но не элитарным) статусом усопшего. Это погребения могильника Догээ-Баары-II курганы №15 (один колчан) (Чугунов К.В., 1996б, с. 72) и №19 (два колчана) (Чугунов К.В., 1996а, с. 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 поясе) (Чугунов К.В., 1996а, с. 88–89).

Такой же обычай был открыт *in situ* и в скифских погребениях 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)^{*} и еще шесть колчанов висели отдельно. Каждый из них был снаряжен стрелами (от 120 до 180 шт.) с бронзовыми или костяными наконечниками (Фиалко Е.Е., 1987, с. 75–77; Чередниченко М.М., Мурзин В.Ю., 1996, с. 73). В непотревоженном 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 С.А., Хохоровский Я., Григор'ев В.П., Ридзевский Я., 1999, с. 98; Скорый С.А., 2001, с. 150). Гипотетически можно предположить, что подвешенными к стене могли быть также один из горитов в Чертомлыке (северо-западный угол камеры №5) (Алексеев А.Ю., Мурзин В.Ю., Ролле Р., 1991, с. 107), и два колчана из дромоса Толстой Могилы (Мачинский Д.А., 1978, с. 146–148). Как и в Туве, обычай подвешивания горита или колчана сосуществует с более характерной традицией их помещения на поясе погребенного^{**}.

С.А. Яценко (1989, с. 123) сделал важное наблюдение, указав, что на изображениях горит всегда подвешен на *живом* дереве, что, по всей вероятности, связано с идеей возрождения. Ф.Р. Балонов (1984, с. 21) также указывает, что дерево, на котором подвешен го-

^{*} Здесь же висел еще один боевой пояс с привязанными к нему тремя деревянными чашами с золотой обивкой (Чередниченко М.М., Мурзин В.Ю., 1996, с. 73–74, рис. 6–8). Отметим, что эта 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 К.В., 1996б, с. 72).

^{**} Показательно одновременное присутствие на рельефе из Трехбратнего кургана (рис. 4) как подвешенного горита (без лука), так и горита (с луком) на поясе всадника (Бессонова С.С., Кирилин Д.С., 1977, с. 133).

рит, имеет особый характер и маркирует собой сакральное пространство. Д.А. Мачинский (1978, с. 143–145), высказал гипотезу об отображении в мотиве подвешенного горита идеи травестизма героя (эйнерея) и его приобщения к женскому началу (божеству), которую поддержал также Ф.Р. Балонов (1984, с. 21–22). При этом дерево, на котором висит горит на изделиях торевтики, вполне справедливо трактуется как Древо жизни. Данная гипотеза опирается на сообщение Геродота об обычае массагетов подвешивать колчан (φάρετρεών = фарётра) у входа в кибитку перед сообщением (μίγνυμι) с женщиной (*Herod., Hist., I, 216,1*). В то же время Д.С. Раевскому (2006, с. 478) данная трактовка кажется недостаточно обоснованной. Упомянутый обычай массагетов, на наш взгляд, может объясняться «хтоничностью» женщины в архаическом сознании (Бессонова С.С., 1991, с. 95), т.е. «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 копье (возможно, в этом сохранился реликт семантики мирового древа?) зафиксирован у кочевников Казахстана XVIII в., что должно было символизировать храбрость усопшего (Снесарев Г.П., 1969, с. 113; Ольховский В.С., 1978, с. 97; Бессонова С.С., 1984, с. 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 Л.П., 1934, с. 70–76). Символика смерти у этого оружия и его тесная связь с погребальным культом (Бессонова С.С., 1984, с. 11) происходят от прямого содержания 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 Е.П., 1981, с. 19–20). В.Г. Андреев и В.Н. Саенко (1992, с. 158–160) отметили семантическую роль стрел в скифских заупокойных представлениях как медиатора между мирами^{*}. Д.С. Раевский (1981, с. 46–50)

^{*} В нарттовском эпосе булатная стрела Батраза выступает средством «общения» с Верхним миром (Нарты, 1989, с. 262).

подчеркивал значение стрелы как эквивалента мировой оси, размещенного в центре мироздания, соединяющего три космические сферы по вертикали.

В иранской авестийской литературе существует представление о «златоустых стрелах» (*Яшт*, 10, 129), т.е., видимо, считалось, что стрелы пили кровь наконечником как ртом (Авеста, 1997, с. 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 Е.В., 1981, с. 122–123). При этом и оперение скифских стрел могло быть выкрашено в красный цвет (Черненко Е.В., 1981, с. 25). Отметим, что в представлениях ираноязычных кафигов Гиндукуша, семь демонов смерти Панеу прерывают жизнь людей именно выстрелами из луков (Йеттмар К., 1986, с. 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 *куырысдзау*, причем раны от этих стрел приводят к болезни или смерти (Миллер Вс.Ф., 1882, с. 271–272; Чибиров 2008, с. 379). Близкие образы духов Нижнего мира, которые при помощи стрел сеют болезни и смерть среди людей, существуют и в мифологии обских угров (Федорова Е.Г., 2007, с. 205). С культом мертвых лук и стрелы были связаны также и в Древней Индии (Литвинский Б.А., 1972, с. 138–139). Кроме того, в традициях многих народов зафиксирована идея о душе, которая помещена на наконечнике стрелы или перемещается на ней (Андреев В.Г., Саенко В.Н., 1992, с. 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 (*Iambl.*, v. Pyth., XIX, 90 и сл.; *Porph.*, v. Pyth., 29).

Таким образом, семантика горита и стрел, как компонента погребального инвентаря и обряда, в идеологии кочевников 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 змееборческие мотивы борьбы с хтоническим началом. Четко про-

считается и связь горита с концептом Мирового дерева. 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.

Библиографический список

Акулов А.Г. Система гадания «И Цзин» и ее возможные параллели в степных культурах // Археологія. 1996. №1.

Алексеев А.Ю., Мурзин В.Ю., Ролле Р. Чертомлык. (Скифский царский курган IV в. до н.э.). Киев, 1991.

Андреев В.Г., Саенко В.Н. О семантике стрел в скифском погребальном обряде // Древности степного Причерноморья и Крыма. Запорожье, 1992. Вып. 3.

Артамонов М.И. Сокровища саков. Аму-Дарьинский клад, алтайские курганы, минусинские бронзы, сибирское золото. М., 1973.

Балонов Ф.Р. Пектораль из Толстой Могилы как модель мифопоэтического пространства-времени // Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху. СПб., 1994.

Бессонова С.С. Образ собако-птаха у мистецтві Північного Причорномор'я скіфської епохи // Археологія. 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 культе 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.

Бунятян Е.П. Рядовое население степной Скифии IV–III вв. до н.э. (опыт применения формализованно-статистического анализа социальной структуры по данным могильников): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Киев, 1981.

Граков Б.Н. Скифский Геракл // КСИИМК. 1950. Вып. XXXIV.

Запорожченко А.В., Черемисин Д.В. Аримаспы и грифы: изобразительная традиция и индоевропейские параллели // ВДИ. 1997. №1.

Золото степу. Археологія України. Киев, 1991.

Йеттмар К. Религии Гиндукуша: пер. с нем. М., 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 торевтике // Stratum plus. Культурная антропология и археология. №3. 2005–2009: Скифские интерпретации. СПб.; Кишинев; Одесса; Бухарест, 2009.

Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.

Кузьмина Е.Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев: (культурологические очерки). М., 2002.

Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1948. №1–2.

Литвинский Б.А. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972.

Мачинский Д.А. Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978.

Маразов И. Хиерограммита от Летница // Археология. 1976. год. 18, кн. 4.

Манцевич А.П. Курган Солоха. Публикация одной коллекции. Л., 1987.

Мейтарчян М.Б. Погребальные обряды зороастрийцев. М.; СПб., 2001.

Миллер Вс.Ф. Осетинские этюды // Ученые записки Императорского Московского университета: Отдел ист.-филол. М., 1882. Ч. II, вып. 2.

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 скифо-античної думки. До інтерпретації пекторалі з Товстої Могили // Всесвіт. 1978. №2.

Мозолевський Б.М. Товста Могила. Киев, 1979.

Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1989. Кн. 2.

Ольховский В.С. Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII–III вв. до н.э.). М., 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. М., 1976.

Онайко Н.А. Аполлон Гиперборейский // История и культура античного мира. М., 1977.

Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды (обычаи): пер. с англ. М., 1990.

Полидович Ю.Б. Женская и мужская сфера культуры в скифском изобразительном искусстве (сцены с участием хищников и антропоморфных персонажей) // Эпоха раннего железа: сб. науч. тр. к 60-летию С.А. Скорого. Киев; Полтава, 2009.

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, М.Н. Погребовой. М., 2006.

Раевский Д.С. О семантике одного из образов скифского искусства // Новое в археологии: сб. ст., посвящ. 70-летию А.В. Арциховского. М., 1972.

Ригведа. Мандалы IX–X: пер., комм., статьи Т.Я. Елизаренковой. М., 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 Междунар. науч. конф. СПб., 2007. Ч. 2.

Руденко С.И. Культура населения горного Алтая в скифское время. М.; Л., 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., комм. Т.М. Кузнецовой. М., 1992.

Скорый С.А. Погребальный обряд Большого Рыжановского кургана в контексте погребальных древностей скифской эпохи Северного Причерноморья // Музейні читання: матеріали наук. конф. Киев, 2001.

Скорый 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. М., 1969.

Тульпе И.А., Хршановский В.А. Погребально-поминальная обрядность как религиоведческий источник (по материалам археологических раскопок некрополей малых городов европейского Боспора) // Труды Государственного музея истории религии. СПб., 2004. Вып. 4.

Уиттакер Х. Настольные игры и игральные фигурки в погребальных контекстах: межкультурный подход // Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк, 2006. Т. 3.

Федорова Е.Г. Представления о смерти, мире мертвых и погребальный обряд обских угров // Мифология смерти: Структура, функция и семантика погребального обряда народов Сибири. СПб., 2007.

Фиалко Е.Е. Оружие Бердянского кургана // Киммерийцы и скифы: тез. докл. Всес. семинара, посвящ. памяти А.И. Тереножкина. Кировоград, 1987. Ч. 2.

Чередниченко М.М., Мурзін 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: тез. докл. конф. Кемерово, 1987.

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

Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.

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

Чугунов К.В. Погребальный комплекс с кенотафом из Тувы (к вопросу о некоторых параллелях археологических и письменных источников) // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху: материалы междунар. конф. СПб., 1996б.

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

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

Яковенко Э.В., Бидзиля В.И. Гравированные костяные пластинки из «Гаймановой могилы» // Проблемы античной истории и культуры: докл. XIV Междунар. конф. античников социалистических стран. Ереван, 1979. Вып. 2.

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 междунар. науч. конф. Запорожье, 1999.

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

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 археол. семинара. Новочеркасск, 1989.