

А. Н. Дзиговский, А. С. Островерхов

## «Странные комплексы»: о семантике предметов и памятников в целом

A. N. Dzigovsky, A. S. Ostroverkhov.

### “Odd Complexes”: about the Semantics of Objects and Monuments in General.

The authors study semantics of early Sarmatian “hoards” found in the south of Eastern Europe, as a rule, near the foots of burial mounds and natural eminencies. The authors come to the conclusion that similar cult constructions were peculiar sanctuaries, which had been built by leading troops of these nomads as they were moving from east to west. In ancient societies, the conquest and mastering of new territories always began from the rite, which symbolically repeated the act of creation. The main element of this rite was the building-up of an altar.

A. N. Dzigovsky, A. S. Ostroverkhov.

### „Complexe stranii”: despre semantica obiectelor și monumentelor în general.

Lucrarea de față abordează problema semanticii „comorii” sarmatice timpurii, descoperite în sudul Europei de Est, în apropierea poalelor tumulilor funerare și formelor de relief naturale. Autorii au ajuns la concluzia, că construcții similare de cult au fost sanctuare particulare, construite de către trupele de conducere ale acestor nomazi pe calea lor dinspre est spre vest. În societățile antice cucerirea și stăpânirea unor teritorii noi întotdeauna începea cu un rit de reproducere simbolică a actului de creație. Elementul principal al acestui rit a fost construcția unui altar.

А. Н. Дзиговский, А. С. Островерхов.

### «Странные комплексы»: о семантике предметов и памятников в целом.

В настоящей работе изучается вопрос семантической нагрузки раннесарматских «кладов», исследованных на территории юга Восточной Европы, как правило, в полах курганов и в естественных всхолмлениях. Авторы приходят к заключению, что подобные комплексы культового характера представляли собой святилища, сооружавшиеся передовыми отрядами этих кочевников, по мере продвижения их на запад. В древних обществах завоевание и покорение новых территорий всегда начиналось с ритуала, который символически повторял акт сотворения. Главным элементом данного ритуала было возведение алтаря.

**Keywords:** “odd complexes”, hoards, late I millennium, late Scythian culture, Sarmatians, Celts.

**Cuvinte cheie:** „complexe stranii”, comori, sfârșitul mileniului I, cultura târzie a sciților, sarmați, celți.

**Ключевые слова:** «странные комплексы», клады, конец I тыс., позднескифская культура, сарматы, кельты.

Среди древностей юга Восточной Европы конца I тыс. до н.э. известна весьма специфическая категория археологических источников, получивших в специальной литературе определение как «клады» снаряжения всадника, «странные» памятники, votivные «клады».

Анализу состава предметов данных комплексов, их датировке, предназначению и культурной принадлежности посвящено немало исследований (Антипенко, Чирков 1992; Дзис-Райко, Суничук 1984; Зайцев 2005; 2007; 2008; Мордвинцева 2001; Нефедова 1993; 1994; Полин 1992: 50—66; Раев, Симоненко,

Трейстер 1990; Раев, Симоненко 2007; Редина, Симоненко 2002; Симоненко 1982; 1986; 1993; 2001; Шукин 1994: 97—98, рис. 33 и др.). Тем не менее, как представляется, проблема остается достаточно актуальной и по сей день. «Клады» считают то позднескифскими (Черняков 1971: 56—57; Дзис-Райко, Суничук 1984: 149.), то кельтскими (Трейстер 1992; Бруяко, Росохацкий 1993; Бруяко 1999: 86; 2005—2009: 343—345). С. В. Полин, констатируя «интернациональный» состав артефактов, отмечает, что «клады» — это больше историко-культурный, стадийный, нежели этнический

показатель. Подобные памятники, по мнению автора, не имеют однозначной этнической окраски — они могут быть разными в каждом конкретном случае (1992: 65). И все же, справедливости ради, следует заметить, что у большинства исследователей сложилось мнение о сарматской принадлежности подобных комплексов (см., например: Смирнов 1984: 69, 71, 80—81, 84; Лимберис, Марченко 1989: 124; Симоненко 1993: 89—90; 1998: 156; 2000: 161, 162; 2001: 96; Шукин 1994: 98; Виноградов 1999: 77, 78; Дзиговский 2003: 57—59; Дзиговский, Островерхов 2004: 71—73; 84—85: прим. 39—43; 86—87: прим. 58—59; Медведев 2008: 18—21; Сергацков 2009: 149—159).

На особый сакральный статус вещей из «кладов» исследователи указывали и раньше<sup>1</sup>. Но совсем по-иному проблема мыслится, если ее рассматривать системно, с учетом семиотики и семантики отдельных артефактов, входящих в состав «кладов». Относительная стабильность, изолированность, наглядность и общая семиотичность традиционных культур делает особенно перспективным использование приемов структурного и системно-семиотического анализов. Стабильность и относительно небольшое количество структурно близких текстов, которые функционировали в той или иной культуре, делает возможным понимание неясных текстов с помощью изоморфных им: одно и то же сообщение («текст») можно передать с помощью разных кодов, имеющих сходную структуру (Мелетинский 1977: 156). В сознании архаических коллективов «достаточно эксплицитно соотносятся стороны света, боги и животные, времена года, стихии, части тела, иногда геометрические формы, некоторые геометрические термины, социальные ранги, специальные атрибуты... Поэтому близкие понятия могут быть переданы в коде “географическом”, “календарном”, “цветном”, “анатомическом”, “геометрическом”, “цифровом” и так далее» (Мелетинский 1976: 233, 236). Подобные обстоятельства играют важную роль при анализе археологических материалов: что имеется в словесном мифе, то же самое имеется и в мифе «действенном» и «вещественном» (Байбурин 1981; 1989; 1993; Топорков 1989).

<sup>1</sup> Проанализировав состав вещей «клада» из Семеновки, А. С. Островерхов и Л. В. Субботин отметили очевидные параллели между набором предметов данного комплекса и составом священных даров, которые, согласно сообщению Курция Руфа, были даны богами среднеазиатским сакам (Островерхов, Суботин 1987; Суботин, Островерхов 1997).

Все они говорят разными «метафорами», передавая одни и те же образы в их глубинном значении (Фрейденберг 1978: 4).

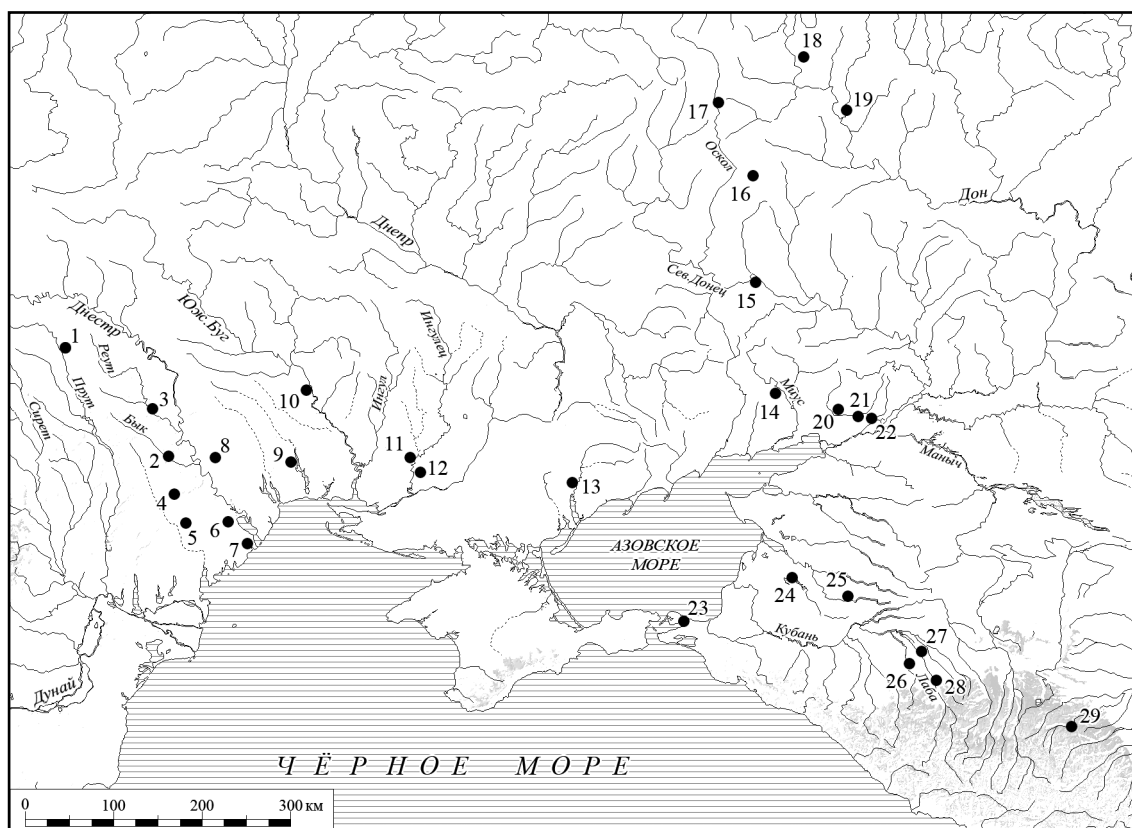
«Клады» чаще всего находят в полах курганных насыпей или же рядом с ними, что уже само по себе предопределяет их культовое предназначение, поскольку курганы, в свою очередь, являются древнейшим типом культовых сооружений. Иногда нахождение подобных комплексов фиксируется в естественных всхолмлениях, однако и в том, и в другом случаях погребение человека отсутствует, что и является их характерной чертой<sup>2</sup>.

Семантической аналогией возвышенностям, в которых «хоронили» анализируемые «клады», возможно, являются «поминальные насыпи», известные среди курганных древностей кочевников IV в. до н.э. — III в. н.э. Доно-Кагальницкого водораздела. При раскопках подобных объектов обычно находят битую керамику, плитки песчаника, незначительный остеологический материал. По мнению исследователей, в Нижнем Подонье в это время кочевала одна этническая группа, которая являлась носителем данной традиции (Беспальый, Головкова, Ларенок 1989). Подобный тип сооружений II в. до н.э. зафиксирован и в Нижнем Поднестровье (Дзиговский, Иванова 2002: 63—64, рис. 54—56). Небезынтересно также будет отметить, что на рубеже эр в дельте Волги кочевала сарматская орда, которая не возводила курганы, а в погребальных целях использовала природные бэровские бугры, на вершинах которых и совершались погребения (Дворниченко, Фёдоров-Давыдов 1989: 6).

Более поздними аналогами «кладов» могут являться тайники с богатыми поминальными дарами, в состав которых входят сосуды, предметы конского снаряжения, оружие, другие изделия из драгоценных металлов, исследованные в некоторых сарматских курганах (Шилов 1983: 185—188; Беспальый 1992: 175; Мордвинцева, Сергацков 1995: 114; Максименко 1998: 91).

Захоронение «кладов» в курганной земле, с точки зрения семантики, являлось равнозначным «запечатыванию» умершего в могильной яме. Подобное действие было направлено на то, чтобы максимально изолировать погребаемый объект от мира живых (ср.: Пропп 1986: 37—46; Отрощенко 1993а: 24, 26; Цимиданов 2004: 45) и создать

<sup>2</sup> К памятникам рассматриваемого типа мы относим Тилигульский «клад» наверхий (Дзиговский, Островерхов 2004) и, с большой долей осторожности, Олошнестский комплекс (Сергеев 1966).



**Рис. 1.** «Клады» конца I тыс. до н. э., отдельные находки шлемов Монтефортино и налобников с крючком в Восточной Европе: 1 — Новые Бедражи; 2 — Бубуечь; 3 — Бравичены; 4 — Тараклия; 5 — Веселая Долина; 6 — Семеновна; 7 — Беленькое; 8 — Великоглоськое; 9 — Тилигульский лиман; 10 — Марьевка; 11 — Снигиревка; 12 — Нововасильевка; 13 — Мелитополь; 14 — Квашино; 15 — Приволье; 16 — Клименков; 17 — Ездочное; 18 — Левая Россошь; 19 — Антиповка; 20 — Новопрохоровка; 21 — Грушевская; 22 — Новочеркасск; 23 — Ахтанизовская; 24 — Роговская; 25 — Сергиевская; 26 — Серегинская; 27 — Курганинск; 28 — Владимирская; 29 — Кисловодск (по: Редина, Симоненко 2002; с дополнением авторов).

условия для его мультипликации в будущем. В данном случае земля рассматривалась как «рождающее лоно» (Миронов 1895: 81; Кызласов 1993: 109). Расположение «кладов» у подножия возвышенностей, на уровне древней дневной поверхности, а затем засыпка их землей, свидетельствуют об их одновременном отношении к миру живых, хтоническому и небесному мирам (ср. Ольховский 1999: 130; Иванова 2001: 97—104).

Все известные «клады» располагаются вдоль берегов больших и малых рек — Дуная, Прута, Днестра, Тилигула, Южного Буга, Ингула, Ингульца, Днепра, Дона, Кубани и других (рис. 1). Подобное обстоятельство является неслучайным. Оно связано с обожествлением воды и различных водных источников в традиционных религиях и мифологиях<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Вода относится к одной из фундаментальных стихий. Она является первоначалом, исходным состоянием всего сущего, эквивалентом первобытного хаоса. Вода — это среда, агент и принцип общего зачатия и порождения. Но зачатие требует наличия двух начал:

Сарматы в этом отношении также не были исключением. Эти кочевники поклонялись водным божествам, которые персонифицировали собой конкретные источники, реки и озера (Вязьмитина 1986: 221). Если рассматривать религию восточных индоиранцев (скифов и сарматов) с обрядовой точки зрения, то в ней прослеживаются элементы шаманизма — наследие контактов с народами Урала и Зауралья.

женского и мужского. Так возникла идея воплощения женского и мужского начала в одном лице (иранские Ардвисура Анахита и Арматай, скифская Апи и др.). «Она (Ардвисура Анахита) для меня делает благом и воду, и мужское семя, и женское лоно, и молоко женских грудей» (Ясна LXIV, 1—2). Вода как «влага» вообще стала рассматриваться в качестве эквивалента всех жизненных человеческих «соков». С мотивом воды как первоэлемента соотносится и ее значение для акта омоложения, который возвращает человека к первичной чистоте. В разных традициях встречается понятие о «живой» и «мертвой» воде. Первой из них приписывались «свойства» уничтожать злые силы, возвращать здоровье, воскрешать мертвых, делать людей бессмертными и т.д. (Клинггер 1904: 11; Соломоник 1973: 168; Аверинцев 1992).

Следствием подобных связей были представления о мифической стране на севере, путешествии души умершего или шамана в эту страну по «реке смерти» (Бессонова 1983: 63; Бонград-Левин, Грантовский 1983: 92—122, 147, 151). Подобные реки были препятствием у входа в подземное царство, преодоление которого приравнивалось к завершению подвига, приобретению нового статуса, новой жизни (Афанасьев 1988: 355—420; Топоров 1992: 374—376).

Прежде чем перейти к анализу номенклатурного состава интересующих нас «кладов», необходимо отметить то обстоятельство, что большинство из них было обнаружено не вследствие проведения планомерных археологических раскопок, а совершенно случайно, и к тому же, зачастую, случайными людьми. В результате этого некоторые артефакты так и не дошли до специалистов. Тем не менее, в связи с наличием вполне представительной выборки, в настоящее время можно с уверенностью говорить, что в состав большинства «кладов» входит стабильный, с некоторыми вариациями, набор вещей. По своему функциональному предназначению они делятся на три группы: 1) предметы вооружения; 2) снаряжение коня; 3) посуда.

### Вооружение

Предметы вооружения занимают важное место в номенклатуре «кладов». В древности оружие имело амбивалентную, т. е. полярную символику, которая сводилась к противопоставлению жизнь-смерть (Мейлах 1992: 149). У древних индийцев и иранцев специальные божества войны были известны уже на индоиранской стадии. В индоевропейских и индоиранских мифопоэтических системах оружие было атрибутом богов, героев и царей-воинов (Бессонова 1984; Анохин 1986; Прохорова 1998: 113; 2002; Папанова 2000; 2002).

Наконечники стрел известны в Семеновке, Великопоском, Квашино и некоторых других «кладах»<sup>4</sup>. Об особой сакральности подобных

<sup>4</sup> В отличие от скифов, которые использовали для изготовления наконечников стрел исключительно бронзу (Черненко 1981: 101; Андреев, Саенко 1992: 158—159), сарматы изготавливали их из железа. Инновацию, очевидно, следует рассматривать не с точки зрения разных технологических возможностей скифов и сарматов, а с позиции различных взглядов этих народов на сакральность материалов и изделий из них. У сарматов и других народов предримского и римского времени железо считалось ритуальным материалом. Об этом свидетельствует появление примерно в это же время железных перстней, браслетов (Сымонович 1983: 93) и многих иных предметов культового предназначения

артефактов может свидетельствовать тот факт, что в семеновском комплексе наконечники находились в стеклянной чаше (Островерхов, Суботин 1984: 34).

Мифологема стрелы соотносится с идеей мировой оси (Раевский 1985: 66—67), а также культом умерших (Литвинский 1972: 138—139; Бессонова 1984: 11; Андреев, Саенко 1992: 159). В шаманском фольклоре сам Нижний мир отождествляется со стрелой. Изображения стрелы помещались по центру культового барабана-тимпана, который символизировал космос. По представлениям алтайцев, вся магическая сила шамана сосредотачивается в стреле, которую он получает по наследству. Договор о побратимстве или же о мире в эпосе многих народов закреплялся клятвой и лизанием стрелы. В случае нарушения клятвы одной из договаривающихся сторон стрела должна была убить клятвоотступника (Липец 1984: 77; Ерофеева 1992: 76). Стрела также ассоциировалась со змеем и фаллосом. Ранение стрелой рассматривалось и как укус змеи, и как эротическая надежда (Иванов, Топоров 1974; Батиева, Прохорова 1998: 86). В античной письменной традиции сохранилось множество свидетельств о народах, которые отравляли стрелы (Nicandr. Schol., ad Alexipharm 207; Strabo IX, 2, 19; Plin. N.H., XI, 279; Lucian, Nigrin. 79; Липец 1984: 73). Очевидно, неслучайным является и неоднократное упоминание Овидием факта отравления сарматских стрел (Ovid. Tr., IV, I, 77, 84; V, 7, 16; V, 10, 21—22; Ep. 1, 2, 16; III, 1, 26; IV, 7, 11—12, 36; IV, 9, 83; IV, 10, 31; Хазанов 1971: 42; Подосинов 1985: 181; прим. 306).

О сакрализации сарматами наконечников стрел свидетельствует применение ими в погребальных обрядах каменных и металлических наконечников стрел пережиточных форм, среди которых последние представлены, главным образом, двухлопастными экземплярами VII—VI ст. до н.э. (Гудкова, Фокеев 1982: 102. Рис. 11, 4; Максименко 1983: рис. 38, 11; Ковпаненко 1986: 98—99, рис. 100, 6—7; Яценко 1987: 23; Дворниченко, Фёдоров-Давыдов 1989а: 128, рис. 103, 3; Скрипкин 1990: 74; Марченко 1996: 63—67; Захаров 2000: 28, рис. 2, 19).

У сарматов были широко распространены и амулеты в виде стрел, изготовленные из сакральных материалов — одноцветного стекла, полихромного стекла, гагата, яшмы,

ния (см. Ковпаненко 1986: 93, 97—98, рис. 98, 5—6; 99, 3—5; 100, 1, 3; 101, 1—2; Кашуба и др. 2001—2002: 213, 240, рис. 17, 15).

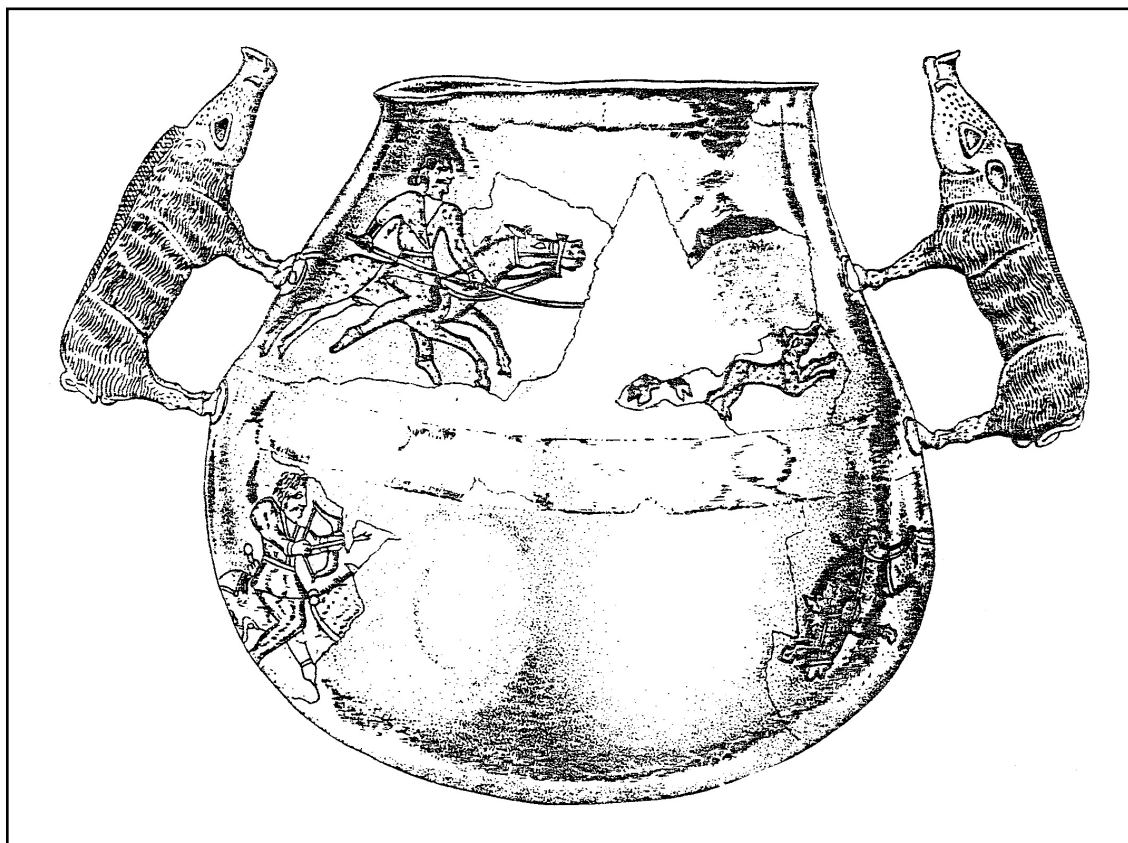


Рис. 2. Серебряный кубок из кургана у с. Косика в Нижнем Поволжье (по: Трейстер 1994).

халцедона (Костенко 1984: 124—126, 127, рис. 2, 14, 18—19; 1986: 27, табл. 11, 19а; Мелюкова 1984: 189, рис. 2,2; Скрипкин 1990: 77, 81, 86, рис. 25, 108; 26, 25; 27, 34—35; 31, 11—12; Симоненко 1993а: 33—34, рис. 9, 16, 16б; 11, 3в).

Не исключено, что в «кладах» наконецники стрел были семантическим эквивалентом всего набора для стрельбы из лука, включая и сам последний (ср. Цимиданов 2004: 88).

О широком распространении мотива лука и стрелы как сакрального оружия у савроматов, саков, скифов и других иранских народов свидетельствуют находки в погребениях амулетов с изображением луков (Збруева 1952: 52, табл. IX, 7; Смирнов 1961: 32, рис. 216, 23; Дэвлет 1966: 70—71, рис. 21; Козуб 1973; Оанча 1989). Бытование подобных амулетов в сарматской среде удостоверяет находка небольшой модели золотого лука, инкрустированной бирюзовой эмалью, в кургане 18/1 могильника Высочино-V на Нижнем Дону (Беспалый 2000: 161, рис. 2, 15).

О сакрализации луков у сарматов может свидетельствовать и изображение лучников на нижнем фризе (рис. 2; 3) серебряного кубка из погребения у с. Косика в Нижнем Поволжье (Трейстер 1994: 182, рис. 7, 10). Определенный интерес в этом плане представляет и надгроб-

бие Левкия, сына Фарнака, из Пантикапея, датированное рубежом нашей эры. На нем изображен юноша, стреляющий из лука, за которым мальчик ведет коня. Поскольку подобные сюжеты не являются характерными для древнегреческой традиции, некоторые исследователи полагают (Яценко 1998: 69—70), что подобная инновация на Боспоре появилась под сарматским влиянием. Для подтверждения этого вывода автор приводит данные из нартского эпоса и осетинской этнографии. В текстах цикла «Борьба Ахсартагката и Бората» Кафтысар-хуандон-алдар предлагает знатым нартам, которые прибыли в его столицу за помощью, показать себя в стрельбе из лука.

У этнографических осетин на поминках в день похорон для подростков устраивалась ритуальная стрельба из лука. Главным призом победителю был конь. После таких празднеств мальчики переходили под защиту мужских божеств и считались взрослыми (Дзациев, Дзуцев, Караев 1994: 188).

Крайне редко в рассматриваемых «кладах» встречаются мечи и кинжалы. Воткнутый в землю короткий меч или кинжал был обнаружен в семеновском комплексе. Конкретный тип оружия установить не удалось (Субботин, Охотников 1981: 111). В связи с этой находкой возникло предположение, что семеновский

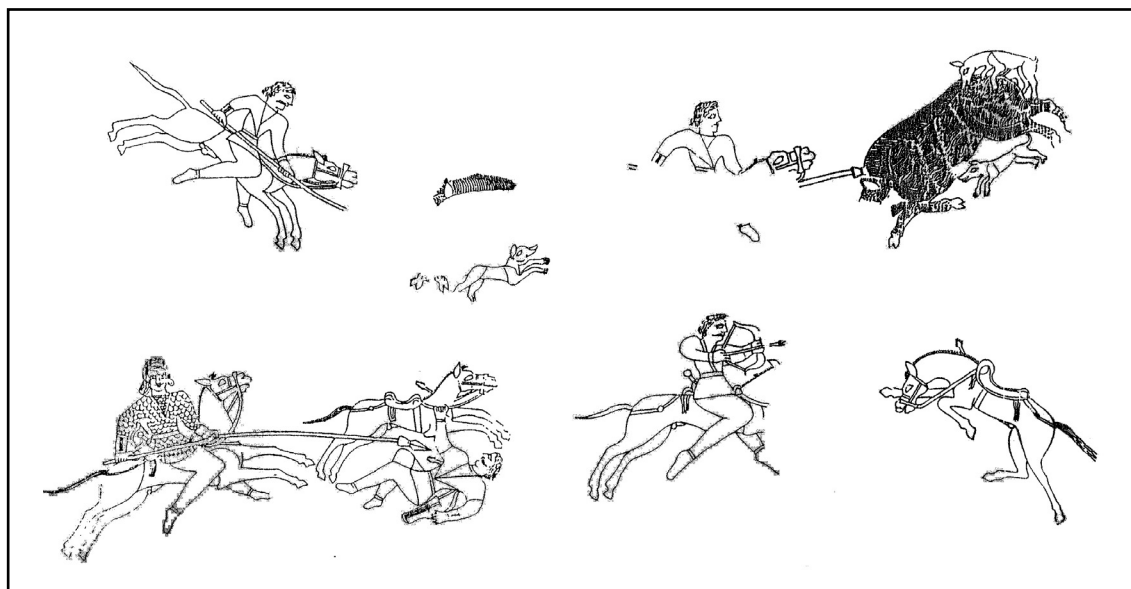


Рис. 3. Гравированные изображения на косикском кубке (по: Трейстер 1994).

комплекс, возможно, отражает культ варварского Арея (Суботин, Островерхов 1997).

Поскольку у древних иранцев царь считался воплощением бога войны, меч был одной из его главных инсигний (Прохорова 2002: 40). Меч выполнял роль социального символа, указывавшего на принадлежность к касте воинов (Раевский 1977: 153). Меч обожествлялся у скифов (Herod. IV, 62; Бессонова 1983: 45—50). О поклонении мечу савроматов сообщает в своей «Увещательной речи» Климент Александрийский «Из числа скифов савроматы... почитают меч» (Латышев 1893: 596). Хорошо известно и более позднее сообщение Аммиана Марцеллина: «...Они (аланы — авт.) по варварскому обычаю втыкают в землю обнаженный меч и с благоговением поклоняются ему как Марсу...» (Amm. Marc. Res Gestae, XXXI, 2, 23).

Следы культа Батрадз-меча, совершившего наиболее славные подвиги, прослеживаются в нартском эпосе. Особенно интересным является повествование о его вхождении в огненный жертвенник, построенный нартами по его приказу из сотни возов древесного угля. Батрадз входит в этот жертвенник, а когда огонь разгорелся, он мечом отрубил головы и руки людей, которые зажигали огонь (Дюмезиль 1976: 63—64).

Совсем неизвестны в «кладах» топоры и секиры. Однако, что любопытно. В интересующих нас комплексах довольно часто встречаются серебряные, бронзовые и железные пластинчатые конские налобники с топоровидной лопастью (Бубуечь, Новые Бедражы, Великопоское, Клименков и др.). В связи с чем возникает вполне естественный вопрос.

Не были ли налобники подобной формы символом реальных топора или секиры? В мифологических традициях последние относились к категории сакрального оружия (Лосев 1957: 114—121; Липец 1984: 81). Они считались атрибутами бога грозы, бога-громовика. Этот бог был защитником и помощником царей (Иванов, Топоров 1974: 45, 62; Ардзинба 1982: 99—100). К инвеституриным изображениям, где фигурируют секиры или клевцы, относятся памятники античной глиптики, находящиеся в сарматских курганах (Дзиговский, Островерхов 2006).

Практически в трети «кладов» известны наконечники копий (Симоненко 1982: 244; Редина, Симоненко 2002: 82). Сакрализация копий в индоевропейской традиции восходит еще к ведическим временам. В одном из мест Авесты, где упомянуты сословия, в частности, сообщается, что провинившийся человек должен был в обязательном порядке поднести предводителям касты воинов в качестве «подарков», среди прочих предметов вооружения, копье для метания (Дюмезиль 1990: 134). О том, что копье у сарматов также относилось к священному оружию, свидетельствует изображение сцены охоты воина-копьемосца на кубке из погребения у с. Косика. На нижнем фризе этого же сосуда (рис. 3) изображена сцена битвы катафрактария, вооруженного пикой, и легковооруженного лучника. Сцена священной охоты изображена и на сосуде с зооморфными ручками (рис. 4—6) из кургана № 4 могильника Вербовский-II в Поволжье (Мордвинцева, Хабарова 2006: 89, кат. 59).

О неутилитарном предназначении копий, как в сарматских погребениях, так и в ана-

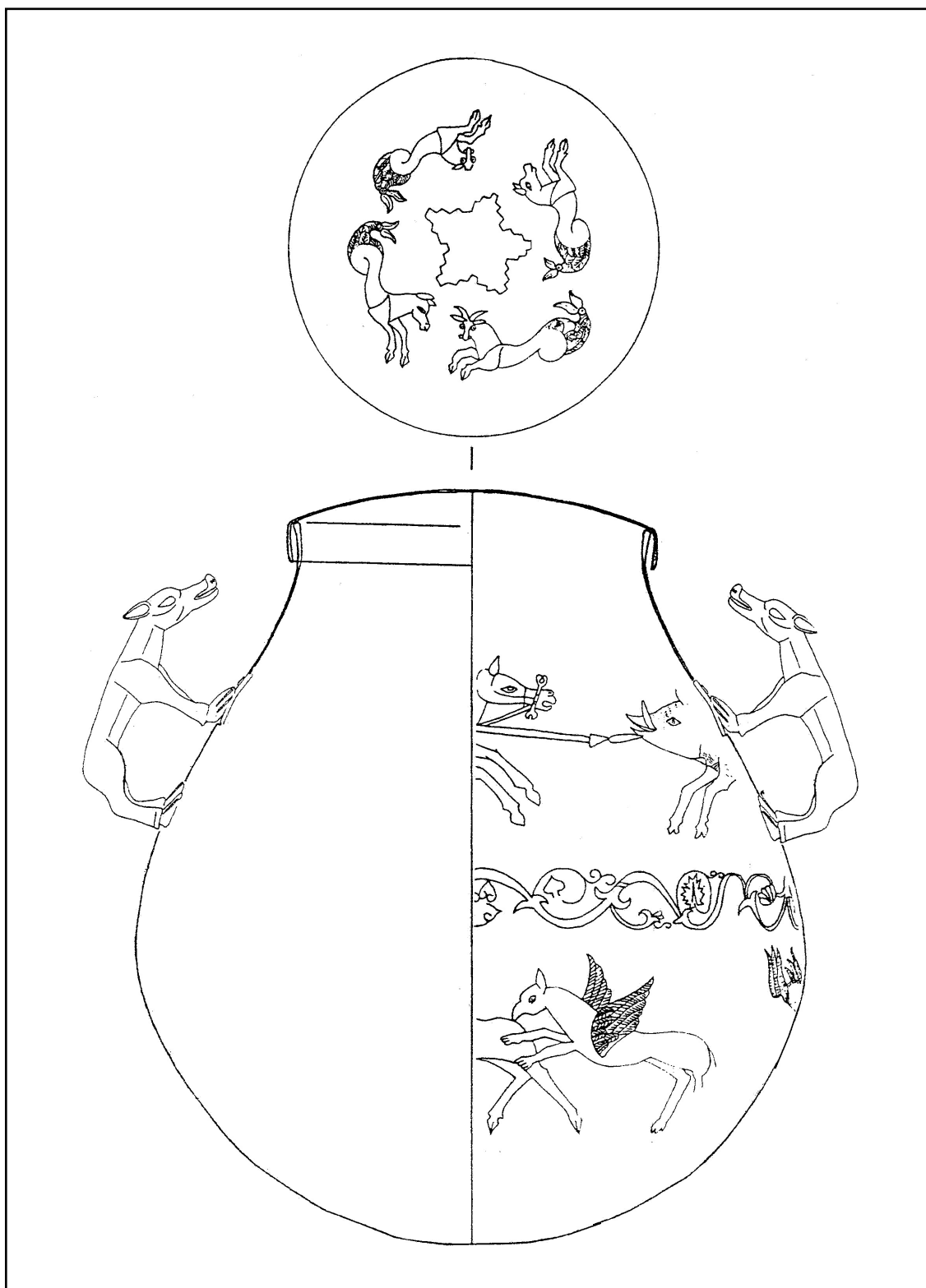


Рис. 4. Серебряный кубок из кургана № 4 могильника Вербовский-II в Поволжье (по: Мордвинцева, Хабарова 2006).

лизируемых комплексах, свидетельствует тот факт, что это оружие лежало без древка. В погребениях наконечники копий находят в самых разных местах — возле рук или ног, за головой умерших, в углу могилы, среди инвентаря, воткнутыми в стенку или дно

ямы (Мошкова 1989: 184; Симоненко 2001: 92—93). Причины замены полного копья или дротика его символом находятся, вероятно, в системе координат идеологического характера. Очевидно, это явление связывалось с наличием у сарматов каких-то специфических

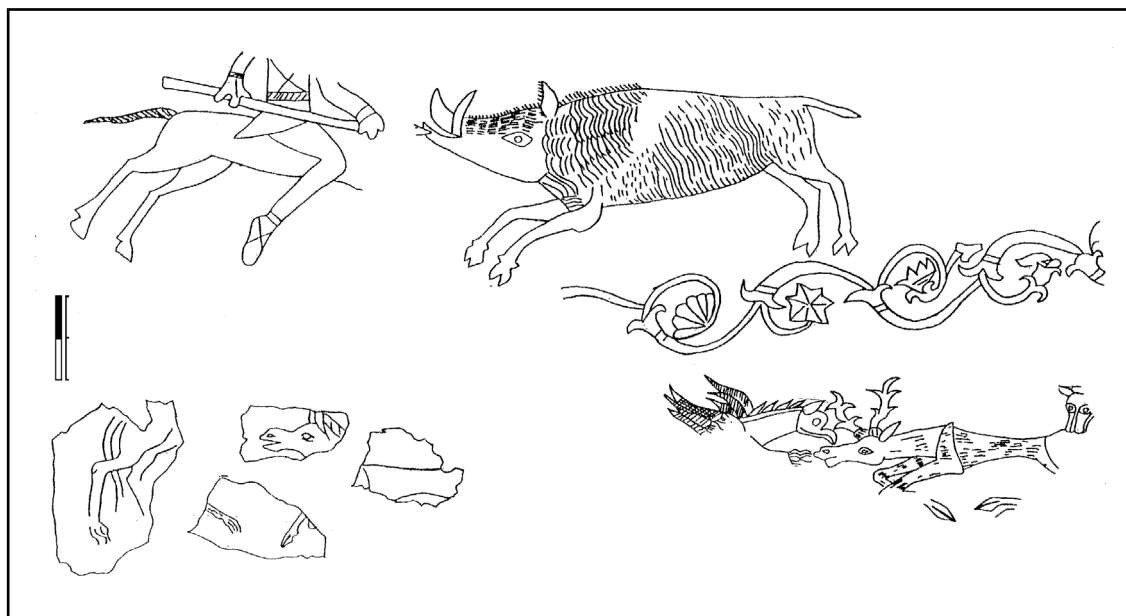


Рис. 5. Серебрянный кубок из кургана № 4 могильника Вербовский-II в Поволжье. Прорисовка орнамента (по: Мордвинцева, Хабарова 2006).

церемоний. У киргизов, например, длительное время сохранялся обычай, согласно которому пика временно заменяла умершего воина. На протяжении года она сохранялась в жилище покойного. Древко втыкалось в землю, а копьё поднималось над юртой сквозь прорезанное отверстие в крыше. Через год во время церемонии годовых поминок древко копьё ломалось, копьё втыкалось в могилу, а древко сжигалось (Шишло 1975: 249—250).

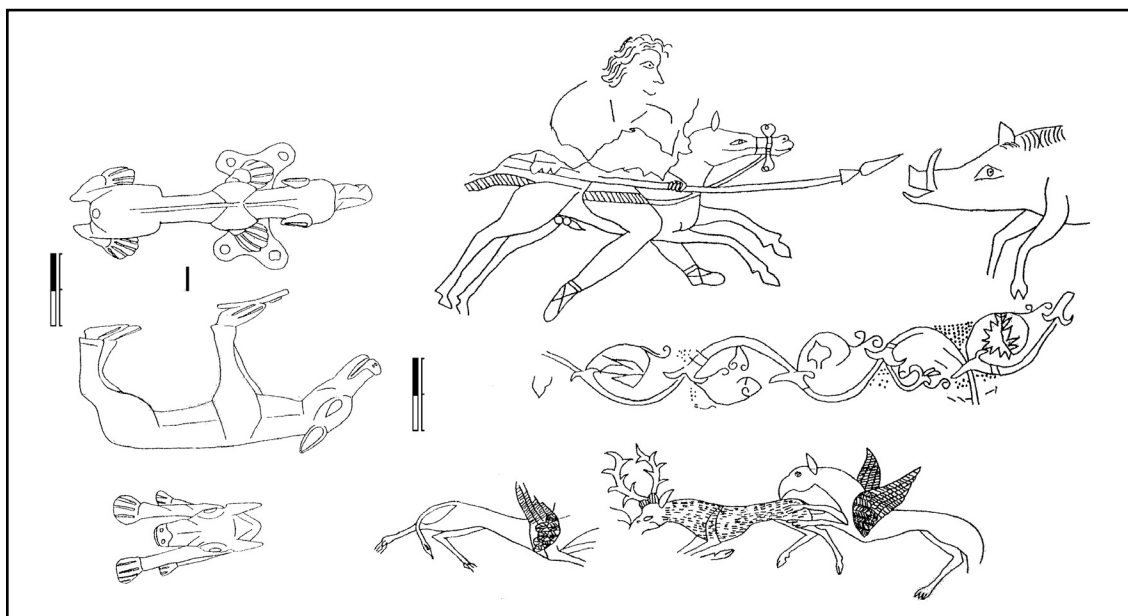
Семантика копий является близкой к символике стрелы (Verg. Aen., X, 773—775; Pap. Stati. 548—550). Копьем клялись герои (Apoll. Rhod. I, 466—470), оно же было символом мести. Древко копьё и его листовидный наконечник были символом древа жизни и в системе символики погребального обряда должны были способствовать возрождению умершего (Папанова 2002: 282; Липец 1984: 77—78).

Одной из обязательных номенклатурных единиц в составе рассматриваемых «кладов» являются металлические импортные шлемы западных типов. Они представлены южно-греческими шлемами (Бубуечь, ст. Грушевская), типа Пилос (ст. Ахтанизовская), и типа Монтефортино (Веселая Долина, Марьевка, Антиповка, Новочеркасск, ст. Сергеевская и др). В сарматской степи найдено достаточно большое количество металлических шлемов, датируемых от IV в. до н. э. до первых столетий н. э. (Шилов 1978; Симоненко 1987; 1998; Раев, Симоненко, Трейстер 1990; Raev, Simonenko, Treister 1991; Редина, Симоненко 2002: 80—82). Часть из них относится к категории «случайных находок», что может сви-

детельствовать о «кладовом» происхождении последних. Так, например, из разграбленного «клада», вероятно, происходит шлем из Белгород-Днестровского музея (Бруяко, Росохацкий 1993). К памятникам рассматриваемого круга, очевидно, относятся шлемы из Токмак-Могилы, Каменки-Днепровской, Приморского и некоторых других мест (Симоненко 2001: 95; Попандопуло 2009: 51—55).

Согласно древнему и средневековому эпосу, шлемы были одним из обязательных атрибутов героев (Липец 1984: 67). В Авесте, как уже отмечалось несколько выше, провинившийся человек, во искупление грехов, должен был в обязательном порядке поднести предводителям касты воинов в качестве «подарков», наряду с копьём для метания, мечом, палицей, луком и стрелами, панцирем, и два вида шлемов (Дюмезиль 1990: 134). Эта категория защитного вооружения часто фигурирует среди донативных подношений в храмы и святилища (Зубарь 1998: рис. 14, 1—2).

К символам военной касты в составе «кладов» относятся и щиты. Об их возможном наличии в подобных комплексах свидетельствуют остатки медной оббивки щита в составе «клада» из Великопосского (Дзис-Райко, Суничук 1984: 155—156, рис. 2, 5). По мнению Е. В. Черненко (1968: 102), щит был сделан на деревянной основе. В то же время Г. А. Дзис-Райко и Е. Ф. Суничук полагают, что основа щита была кожаной. Большинство щитов эллинистического и римского времени изготавливались из дерева, ивовых прутьев или кожи (Strabo. VII, III, 17).



**Рис. 6.** Серебряный кубок из кургана № 4 могильника Вербовский-II в Поволжье. Прорисовка орнамента (по: Мордвинцева, Хабарова 2006).

Их внешняя поверхность иногда покрывалась листовым железом и украшалась умбонном (Петерс 1984: 187. Табл. LXXXI, 43—44; Мошкова 1989: 185; Нефёдкин 2002: 72).

Из веселодолинского «клада» происходит железная рукоять (рис. 7: 2) в виде конической втулки, переходящей в стержень, заканчивающийся сферическим утолщением, которую авторы публикации материалов из данного комплекса интерпретируют как ручку плети или нагайки (Редина, Симоненко 2002: 79, 82, 89, рис. 1: 5; ср. ст. О. К. Савельева в данном номере). В этом же комплексе находились и две массивные бронзовые бусины, которые, очевидно, служили для утяжеления хлыста (рис. 7: 3, 4). Аналогичные последним по своему функциональному назначению артефакты найдены в разграбленном основном позднесарматском погребении № 1 кургана № 17, которое было исследовано у с. Барановка в Нижнем Поволжье (Дворниченко, Фёдоров-Давыдов 1989а: 43, рис. 23: 4, 5).

В кочевническом мире нагайка являлась символом власти и священным предметом. Подобные вещи имели противоположные сакральные свойства: «оживляли» умерших, наказывали непокорных и т. д. (Пропп 1986: 196). Взгляды на нагайку как на одну из инсигний власти прослеживаются с эпохи бронзы до нового времени. «Священные кнуты» упоминаются в Авесте среди обязательных «подарков», которые должен был преподнести сословию жрецов провинившийся человек (Дюмезиль 1990: 134). У номадов нагайки служили не только для управления конем,

но и считались оружием, которым следует убивать врагов, недостойных почетного удара клинком. Подобная традиция существовала и среди запорожских казаков (Липец 1984: 81; Великая Скифия 2002: 32)<sup>5</sup>.

### Конское снаряжение

Предметы, маркирующие в «кладах» снаряжения коня, характеризуются довольно разнообразным составом. Помимо налобников с корпусом в виде прямого стержня и

<sup>5</sup> В якутском героическом эпосе «Нюргун» нагайка, которую передала герою небесная шаманка, описывается следующим образом: «красивой священной нагайкой, с восемью концами, с семью утолщениями...». Нагайка героя может превратиться в острый меч: «Нюргун трижды нагайкой взмахнул, говоря: “превратись в того, кто жаждет крови, длинным мечом!”. Противник продолжал видеть перед собой только нагайку и не ушел от смертельного удара. В том же сочинении нагайка после заклинаний могла превратиться в панцирь (Нюргун 1947 (1): 119, 283, 285). В алтайском эпосе нагайка Алтай-Буучая сплетена из шкур шестидесяти быков, она многослойная: в четыре ряда — из шкуры четырехлетнего бычка; в три ряда — трехлетнего. Ручка ее золотая. В «Джангаре» (1958: 118) — калмыцком эпосе — перечислены все материалы, из которых была сделана плеть Хонгора. «Шарик на конце нагайки из булата-чой, ударная ладонь-ремень из стали махан, подстежка — из серебра, тесьма — из шелка — гуомер, ручка — из сандалового дерева». В тувинском эпосе о Хан-Буудае приводится описание, как герой убивает трех случайных противников. В двух случаях он одержал победу с помощью нагайки, на третьего плеть не подействовала, и батыр вынужден был убить его медной стрелой (Липец 1984: 82—83).

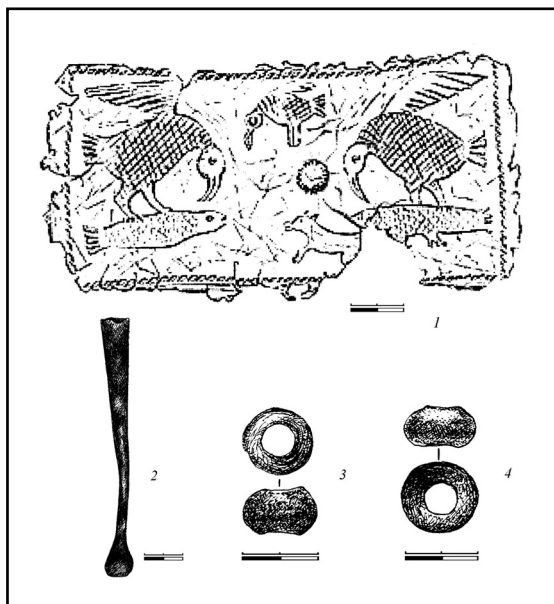


Рис. 7. Предметы из «клада» у с. Веселая Долина.

уже упоминавшихся несколько выше конских налобников с топовидной лопастью, в комплексах часто встречаются железные и бронзовые удила и псалии, фалары, резе — ворворки.

Обычно в «кладах» находят от двух до шести пар удил, что никогда не фиксируется даже в самых богатых сарматских погребениях (Симоненко 2001: 95). Данный факт пока не нашел у исследователей удовлетворительного объяснения. Учитывая то обстоятельство, что один набор конской упряжи в системе погребально-поминальной обрядности являлся эквивалентом одного принесенного в жертву коня, получается, что в подобные комплексы «помещались» от 2 до 6 коней. С другой стороны, в коллективных савроматских и сарматских погребениях количество коней соответствует количеству погребенных в них людей (Смирнов 1989: 166, табл. 67: 1—51). Не более одного уздечного набора содержится и в погребениях сарматской знати (Редина, Симоненко 2002: 85). Представляется, что данные принадлежности конской упряжи в «кладах» могли маркировать повозку.

Археологические материалы свидетельствуют, что сарматам были известны легкие деревянные двух- и четырехколесные повозки. Колеса сарматских повозок не имели металлических шин, что резко отличает их от фракийских, кельтских и скифских образцов (Кожин 1969: 92, 93). Не имели сарматские повозки и каких-либо металлических скреплений: все части соединялись с помощью шипов, пазов, а возможно, и кожаных ремней (Смирнов 1960: 261; Мошкова 1989: 186). Небезынтересно также отметить,

что в погребальном ритуале сарматов порой использовались не те повозки, которые употреблялись в быту, а специально изготовленные для погребальной церемонии из частей старых негодных повозок (Кожин 1969: 94). Данные обстоятельства могут свидетельствовать о преднамеренной архаизации процесса производства погребальных колесниц, а следовательно, и сакрализации средств передвижения в потустороннем мире. Правда, согласно сведениям письменных источников, сарматы использовали тяжелую повозку, запряженную быками. «Сарматские быки влекут варварские возы» (Ovid. Tr., III, 10, 34). В то же время находки легких колес в сарматских могилах свидетельствуют о существовании у этих кочевников и колесниц (Кожин 1969: 95). К тому же замена в «кладах» символов быков на символы коней лишней раз подчеркивает неординарный статус подобных повозок.

В особых случаях, при проведении праздничных и погребальных церемоний, подобные колесницы приобретали черты ладьи, поставленной на колеса, символизируя наличие как сухопутных, так и водных преград при путешествии умерших и шаманов в потусторонний мир (Формозов 1980: 38, рис. 11: 2; см. также Дзиговский, Островерхов 2001—2002). Яркой иллюстрацией подобной повозки является глиняная модель челнакибитки (рис. 8) из Пантикапея с фигуркой возничего на ней, солярными знаками и прочерченными на дне кузова изображениями двух всадников с пиками (ОАМ 1983: 72, 176, № 135).

Помимо колесницы, запряженной лошадьми, предметы конской упряжи в системе «кладов» могли символизировать собой жертвоприношение коня и отражать культ последнего, что было широко распространено у иранских народов. Конь (aśva) и братья-близнецы ашвины у древних индийцев были одними из образов Вселенной. Ритуал жертвоприношения коня, его отдельных частей или конского снаряжения, назывался ашвамедха (Топоров 1992а: 143). Индоиранцы обычно приносили в жертву взрослых коней. Важным был также их цвет. Кони, которых посвящали богам, героям и царям, должны были иметь белую (серебристую) или рыжую (золотистую) масть. Они же были заменителями человеческого жертвоприношения (Иванов 1974: 108).

В индоиранской традиции конь отождествлялся с солнцем. Так, например, Геродот сообщает о массагетах следующее: «Из богов чтут только солнце, которому приносят в жертву лошадей; смысл этой жертвы таков: быстрейшему из богов они посвящают

№3. 2010

быстрейшее из всех смертных животных» (Herod. I, 216). Конь как атрибут солнечного культа играл большую роль и в савромато-сарматских обрядах (Смирнов 1975: 156). Не исключено, что именно с данным культом имеют прямую связь тонкие штампованные бронзовые, серебряные или позолоченные фалары дисковидной формы с изображением зооморфного, растительного, солярного и геометрического орнаментов, мифологическими композициями, входящие в состав большинства «кладов» (Полин 1992: 51—52; рис. 9: 3—5; 10: 8; Редина, Симоненко 2002: 82—83; рис. 5: 7, 8).

Особого внимания заслуживают происходящие из «кладов» предметы конского снаряжения с многофигурными композициями. К таковым, прежде всего, относятся пластины типа «Бубучь», получившие свое название по бронзовым украшениям, происходящим из эпонимного «клада» (Полин 1992: 50—66; Нефедова 1993; 1994; Щукин 1994: 97—98, рис. 33). Недавно пара подобных изделий найдена в погребении у с. Чистенькое в Крыму (Колтухов, Тощев 1998: 42, 45, 174, рис. 22: 1; Зайцев 1999: 144; Мордвинцева 2001: 111; Симоненко 2001: 94).

Композиция первой бубуческой пластины (рис. 9, 1) разбита на три части при помощи выпуклых горизонтальных линий. В свою очередь, верхняя и средняя части разделены

на подзоны. Нижняя часть разделена валиками, между которыми проходит вертикальная волнистая линия с округлыми выпуклостями в изгибах. В правых частях верхней и средней зон изображена самка оленя с повернутой назад головой и непропорционально длинным туловищем. Узкая вытянутая морда показана в профиль. Глаз трактован в виде валика с выпуклой зеницей по центру. Подобные небольшие круги с точкой посередине — солярные знаки — украшают туловище и круп животного. Ноги развернуты в профиль, раздвоенные копыта показаны анфас. Фигурки статичны, но благодаря вытянутым шеям и слегка согнутым ногам создается впечатление их «полета», «парения» в воздухе.

В левой части средней зоны изображены три человеческие головы. Рифленый валик отделяет головной убор от линии бровей. Лица массивные, хмурые, подтреугольной формы. Нос большой, широкий. Глаза не имеют зениц. Четко моделированы усы. Лоб опоясывает горизонтальная лента с густым вертикальным рифлением. Головной убор украшает чешуеподобный чеканный орнамент.

Построение орнаментальных зон на второй пластине (рис. 9: 2) несколько иное. Верхняя зона не имеет делений на сектора. Здесь размещено изображение пятилетнего (пять отростков рогов) самца оленя с большими ветвистыми рогами и повернутой назад головой. На крупе

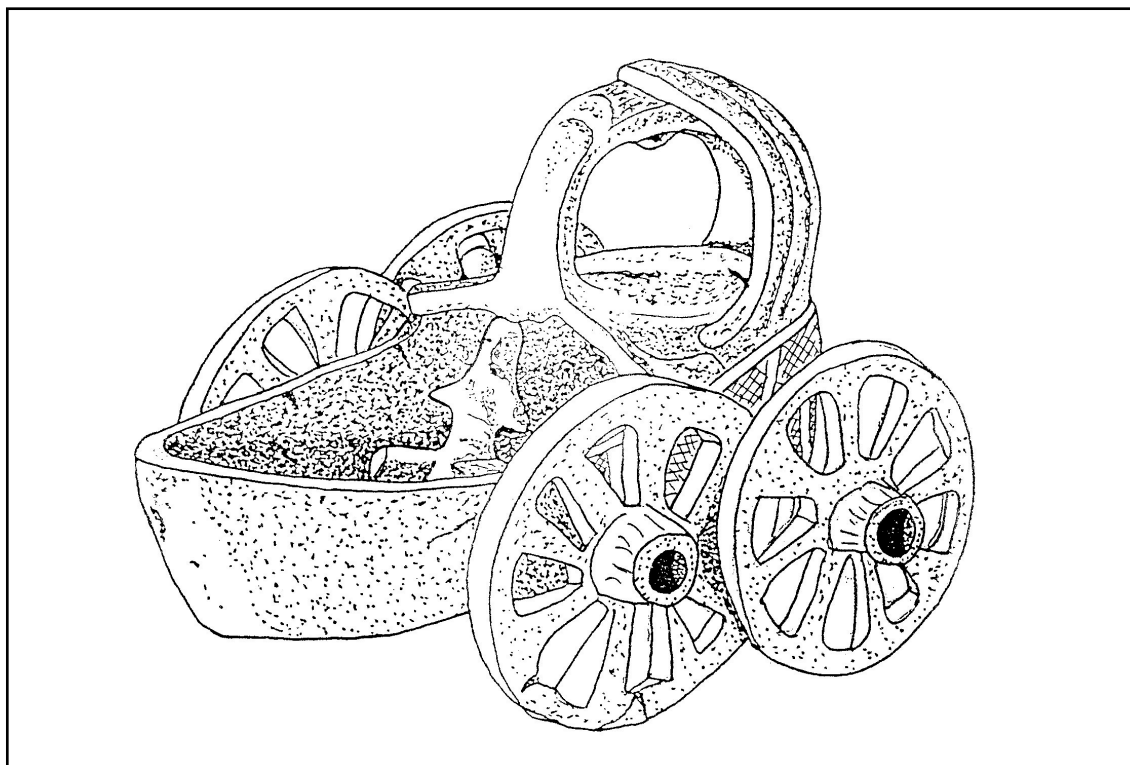


Рис. 8. Глиняная модель сарматской колесницы из Пантикапея.

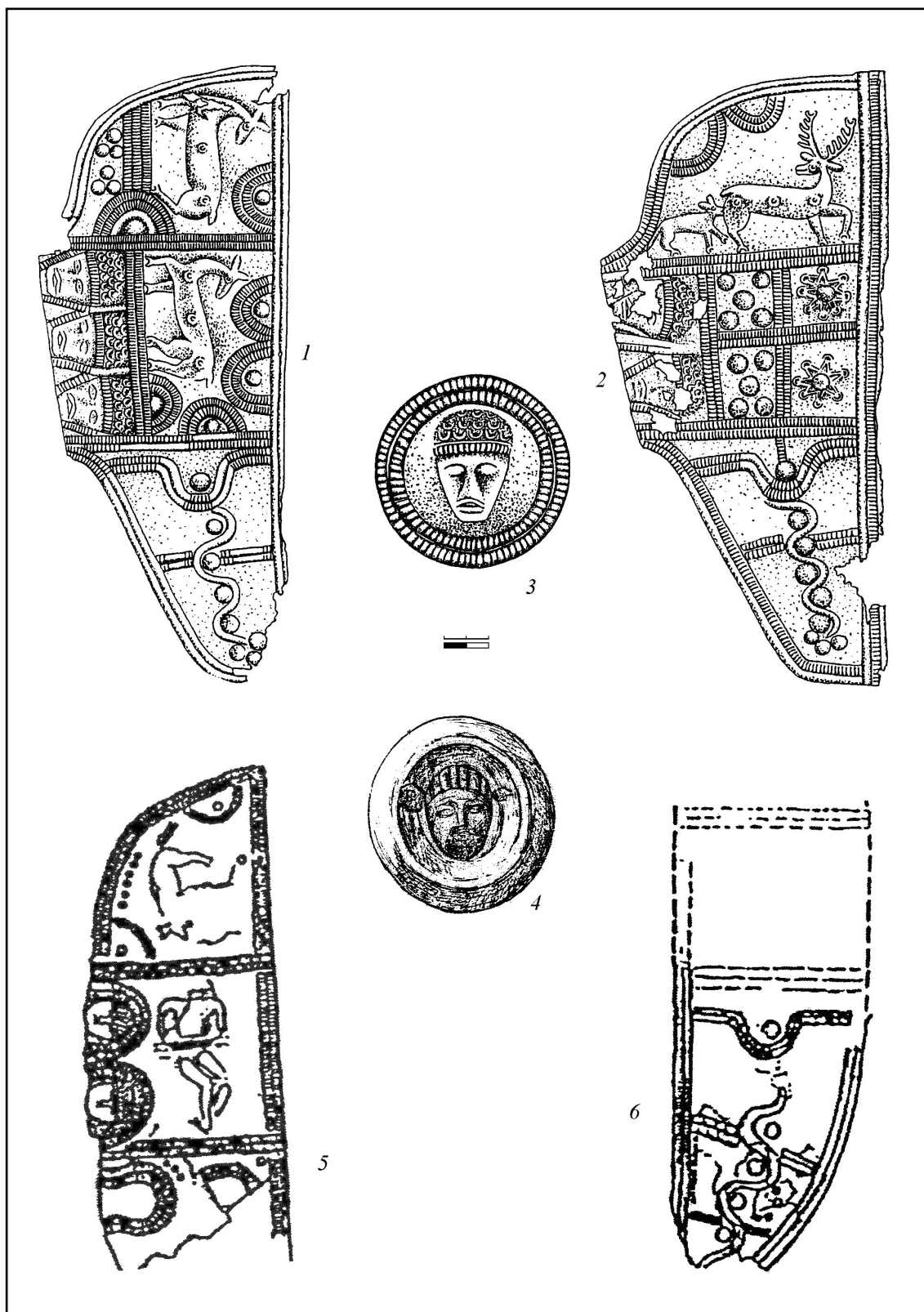


Рис. 9. Пластины типа «Бубуечь», бляхи с изображением маскоидов.

и туловище животного — три солярных знака, аналогичных предыдущим. За оленем помещено изображение еще одного животного с длинным хвостом и большими ушами. В последнем исследователи обычно усматривают

оленинка. В.И. Мордвинцева предполагает, что здесь, возможно, изображена собака (Мордвинцева 2001: 108). Как нам представляется, здесь представлена сцена терзания. О том, что это не самка с приплодом, свиде-

№3. 2010

тельствует тот факт, что в данном случае мы имеем дело с самцом. Большие ветвистые рога не свойственны самкам благородных оленей.

Среднюю зону пересекают два двойных вертикальных рифленых валика. В ней слева изображены две человеческие головы. С правой стороны пространство разделено пополам двойной горизонтальной рифленой линией. В центральных квадратах размещен орнамент из пяти выпуклостей. В центре крайних квадратов изображены 7- и 8-лучевые звезды. Нижняя зона почти полностью соответствует изображению на первой пластине, но в ней не 7, а 8 выпуклостей.

Пластины из Чистенького имеют худшую сохранность. На одной из них, в верхней зоне, видим нечеткое профильное изображение хищника (?) с длинным хвостом и большими ушами. Зверя сопровождают 6 небольших выпуклостей. В средней зоне видим изображение двух личин, тождественных бубуческим. Большую площадь занимает крайне стилизованное изображение бегущего обнаженного человека. Его туловище опоясывает широкий пояс. Сюжет в нижней зоне второй пластины почти тождествен бубуческому. На нем видим изображение серпантина с четырьмя выпуклостями (рис. 9, 5—6).

Анализируемые памятники выполнены в технике сложных орнаментов. Наличие последних резко увеличивает сакральную функцию вещи (Массон, Сарияниди 1969; Иванов 1976: 8; Антонова 1984: 48). Орнаменты наделялись значительными обрядово-магическими функциями. Они должны были предохранять от «сглаза» и содействовали плодородию и деторождению. Одновременно орнаменты являлись и знаками на предметах, которые маркировали социальное положение их владельцев, а также пол и возраст последних. Относительная простота орнаментальных мотивов обеспечивала стабильность и точность моделирования мифологических ценностей. Поэтому различные их элементы присутствуют в народном костюме, татуировках на человеческом теле, орудиях и предметах труда, предметах вооружения, жилищах и т. д. (Формозов 1980: 80—88; Станюкович, Иванов 1991).

В то же время анализируемые предметы наполнены символикой, характерной для древнего петроглифо-пиктографического искусства. Близкие по семантике «картинки» встречаются в памятниках первобытного искусства, находимых на значительных пространствах Старого Света. Сравнительное изучение мифологии разных народов мира показало, что, при всем разнообразии мифов, их

сюжеты в различных частях древней ойкумены были близкими, круг решаемых вопросов также был довольно ограниченным. Они касались базовых мировоззренческих вопросов (Формозов 1980: 37 и сл.). «Мифологические мотивы, если они отражают этиологию некоторых базовых элементов общественного бытия, мигрируют вместе с народом, сотворившим их, и сравнительно легко привязываются к новой реальной географической зоне» (Раевский 1977: 29).

При анализе интересующих нас находок обращает на себя внимание четкое деление всех известных пластин на три, расположенных по вертикали, зоны. Таким образом мастера пытались передать строение Вселенной: верхний, срединный и нижний миры. Ближайшие аналогии такому делению находим на «оленных» камнях, петроглифах Кавказа, Сибири и Центральной Азии, а также в шаманском культовом искусстве (Дэвлет 1980; 1990; Членова 1984; Косарев 2001).

Маркером нижнего мира является змея, трактованная в виде серпантина. Это универсальный символ. Особое место змея занимала в шаманизме, где одним из главных постулатов является концепция «шаманского дерева». Шаманы наделялись способностью передвигаться по этому дереву, «путешествовать» при помощи «лестниц» в иные миры. Подобные «лестницы» в памятниках искусства изображались в виде скоб, расположенных одна над другой (Кызласов 1989: 196—197, рис. 3; Фролов 1991: 109). Символами лестниц на анализируемых пластинках являются рифленые пояски. Они соединяют космос не только по вертикали, но и по горизонтали. Змея имела связь со всеми тремя зонами и действовала как помощница шамана (Вайнштейн 1964; Кенин-Лопсан 1987; Евсюков 1990: 34—35; Студницкая, Кузьминых 2001: 141—145).

Изображения змеи встречаются на памятниках сарматского искусства (Максименко 1998: 123, рис. 59; Симоненко 1993а: 16—17, рис. 5, 7; Ковпаненко 1986: 84—85, рис. 92, 2; Гудкова, Фокеев 1984: 8, 17, рис. 2, 3—4, 14—15; 7: 6). Некоторые исследователи считают, что сарматы и поздние скифы позаимствовали этот мотив у фракийского или же древнегреческого населения (Богданова 1989: 39). Действительно, в античных центрах (Зубарь, Мещеряков 1983: 106—109, рис. 7; Корпусова 1983: 59, рис. 16: 13—15) и у поздних скифов (Гудкова, Фокеев 1982: 70, рис. 7, 9, 13; Сымонович 1983: 93—95, табл. XXXII—XXXVII) подобные амулеты пользовались большой популярностью. Однако хронологический диапазон, этнический

и географический ареалы символов подобного рода намного шире и значительно интернациональнее (Борозна 1975: 284; Снесарев 1969: 38; Студницкая 2006; Студницкая, Кузьминых 2001: 141—145). Очевидно, архетипом змея была и в сарматском традиционном мировоззрении.

На всех пластинах змея показана в окружении выпуклостей и образует вместе с ними вертикальную ось (мировую ось). Верхний конец последней касается отдельно расположенной выпуклости с лучами (солнце?), нижний — скопления из трех выпуклостей. Выпуклости, очевидно, являются аналогами ямочек, с помощью которых на петроглифах изображались звездные светила. Таким образом, в данном случае мы имеем дело с отражением в мифологическом искусстве реальных знаний древних людей о движении звезд по небосводу, то есть с народной астрономией. Подобное движение ассоциировалось у них с бегом животных и людей, движением лодки, колесницы, воза (Дэвлет 1990: 35; Чмихов 1994: 147—148).

Количество выпуклостей, находящихся под властью змеи, на разных пластинах разное. Поэтому определить конкретно созвездие тяжело. Представляется, что здесь изображена Большая Медведица — во всех случаях три нижние «звезды» образуют «ковш». Большая и Малая Медведицы играли важную роль в жизни древних обществ. Для людей того времени это были своеобразные часы, с помощью которых определялись ночное время, стороны света, времена года и т.п. (Карпенко 1981; Ларичев 1986; Ван-дер-Варден 1991; Фролов 1991а: 22—24).

Таким образом, изображения в нижних частях пластин иллюстрируют один из древнейших как космогонических, так и космологических мифов, когда человек предпринимал первые попытки объяснить смену дня и ночи, восход и заход солнца. Согласно этим представлениям, в подземном мире жили мифические поглотители солнца, жизни, Вселенной. В большинстве случаев такими чудовищами были змеи. Тем не менее, эпилог таких мифов всегда был оптимистическим. Солнечный бог побеждал врагов и снова продолжал свой путь по небу (Рыбаков 1965; Формозов 1980: 37—40; Иванов 1992: 461—462). Подобные мифы были известны и у иранских народов, в том числе и сарматов. Один из его вариантов изображен на фаларах из станицы Воздвиженской (рис. 10, 4—5), где показана сцена терзания козла фантастическим чудовищем типа гидры (Мордвинцева 2000). Особенно интересной является пиктограмма

на сосуде из кургана № 2/2 у хутора Донского (Максименко 1998: 220, рис. 37, 6). В верхней части сосуда видим изображение лучистого солнца. Его окружает гигантский серпантин, состоящий из четырех волнистых линий (Рис. 10: 2). В данном случае серпантин можно рассматривать и как символ змеи — поглотителя солнца и жизни, и как небесную реку (ср.: Шаповалов 2001: 77).

В верхних частях, подобных бубуечским композициям, древние художники обычно изображали богов верхнего мира и их символы. В нашем случае это олени, они помещены или в верхних частях пластин, или же в верхней и средней частях одновременно. О том, что это небожители, свидетельствует не только наличие на их телах солярной символики, но и сцены терзания<sup>6</sup>. Особенно показательной является жертвенная поза животного — повернутая назад голова. В подобном состоянии обычно изображались копытные по обе стороны от священного дерева, связанного с культом богини плодородия. Смерть в мифологическом мышлении трактовалась как семантический эквивалент жертвы, которая делалась во имя сохранения и возрождения мира (Вязьмитина 1963: 163—164; Раевский 1985: 116). Одним из наиболее показательных в этом плане является изображение на диадеме из сарматского кургана «Хохлач» в Нижнем Подонье (Мордвинцева 2003: 88, рис. 23). Близкими по стилю исполнения и семантике являются сцены терзания орлиноголовыми грифонами оленей с ветвистыми рогами на кубке с зооморфными ручками (рис. 5; 6) из кургана № 4 могильника Вербовский-II в Поволжье (Мордвинцева, Хабарова 2006: 26—27, кат. 52, рис. 13—14).

Культ солнечных оленей и лосей был распространен во многих архаических религиях и в различной этнической среде. Эти животные считались покровителями молодоженов, лесных и домашних животных, были символами долголетия, круговорота и обновления природы (ежегодная смена рогов). Белые олени имели дар пророчества, были помощниками богов и героев. С оленями отождест-

<sup>6</sup> В зооморфном коде мотивы терзания маркировали ритуал жертвоприношения. Они находят объяснение среди дуалистических и тернарных концепций индоевропейских народов. Наиболее общая трактовка этих сцен — непрерывность жизненного цикла, возрождение через уничтожение. На разных уровнях тема могла восприниматься или как апофеоз весны (связь с календарным циклом и астральной символикой), или же как победа божества, героя, царя над силами зла и тьмы (Хазанов, Шкурко 1976: 40; Топоров 1979: 12 сл.; Бессонова 1983: 79 сл.; Раевский 1985: 122—123, 151, 194—195 и др.).

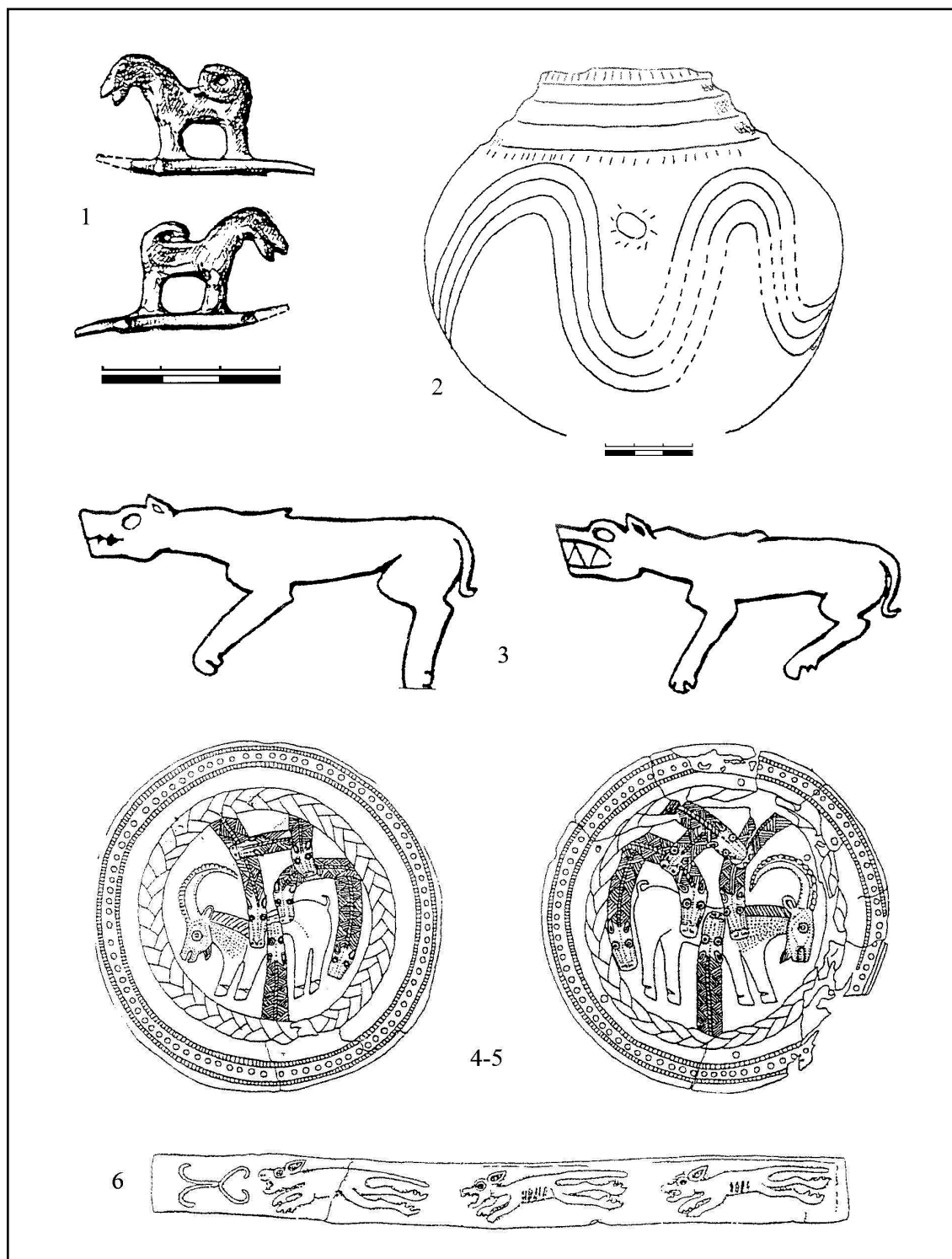


Рис. 10. Образцы сарматского культового искусства.

влялись хтонические боги. Не случайным является и изображение двух «солнечных» оленей на первой бубуческой пластине. Миф о них был одним из вариантов «странствующего» сюжета, в котором рассказывается, что рождение оленьего приплода совершается на небесах, в созвездии оленей (лосей). Последнее отождествляется с Большой и Малой Медведицами. Исследователи определяют миф как

один из наиболее важных в идеологии первобытного искусства (Рыбаков 1981; Даркевич 1988: 109—110; Студницкая 2006). Об архаичности образа оленя в сарматском сознании свидетельствует и находка в погребении рубежа I—II в. н.э. у с. Токиле-Радуканы в Молдове бронзовой фигурки солнечного оленя (рис. 11: 1) относящейся к эпохе бронзы (Гросу 1990: 56—57, рис. 16 Г; Яровой 1992: 188—193).

Не менее показательным является присутствие на анализируемых пластинах изображений собаки или волка. В зооморфном коде эти животные имели близкую, но не всегда тождественную семантическую нагрузку. Собаки маркируют нижний мир на оленных камнях и иных памятниках культового искусства евразийских степей первой половины — середины I тыс. до н.э. (Савинов 1980). Образы собаки и волка входили в бестиарий савромато-сарматского и греко-скифского звериного стиля (Смирнов 1976; Островерхов 2005). Подтверждением наличия культа собаки у древних иранцев являются погребения этих животных. В Бактрии этот обычай известен с середины 1 тыс. до н.э., но особое распространение получил в кушанское время (Литвинский, Седов 1984: 161 и сл.). Подобные комплексы известны в памятниках уюкской культуры скифо-сарматского времени на территории Тувы (Маннай-Оол 1970: 97). Интересный комплекс с погребениями нескольких собак исследован в Усунском кургане на территории Казахстана (Акишев 1978: 61—62). Погребения собак зафиксированы в скифских комплексах классического (Ростовцев 1993а: 437) и позднего времени. Захоронения этих животных известны в ряде савроматских курганов (Смирнов 1959: 316; 1964: 102), погребениях прохоровской культуры Южного Приуралья (Гуцалов 2005: 442: прим. 4).

Изображения собак встречаются и на памятниках сарматского культового искусства (рис. 10: 1, 3, 6). Особенно показательной является сцена терзания собаками вепря (рис. 12) на известняковой плите из Козырки, которую ошибочно относят к категории памятников типа «фракийского всадника». О сарматской

принадлежности плиты свидетельствует наличие на ней тамги. Показательным является и изображение на своеобразной «билингве» — золотой пластине из Дунахарасты (рис. 10: 6), где видим изображение трех бегущих собак и тамгу, близкую тамгам схемы сарматского царя Фарзоя (Иштванович, Кульчар 1998: 11, рис. 10, 2). В последнем случае тамга является семантическим эквивалентом собаки.

О существовании у восточных иранцев образа мифического животного, одной из ипостасей которого были собака или волк, свидетельствуют и навершия «тилигульского» типа (Рис. 13), происходящие из эпонимного «клада» (Дзиговский, Островерхов 2004: 66—67. Рис. 2).

Единого взгляда на функциональное назначение этих предметов, до настоящего времени, не наблюдается. Одни исследователи связывают навершия с колесным транспортом — их считают украшениями верхней части повозок, дышел или осей, другие усматривают в них детали шаманского жезла или символа власти, подобного штандарту или бунчуку (Іллінська 1963; Болтрик 1997). Крайние позиции, как нам представляется, можно объединить. Не исключено, что подобные штандарты украшали передвижные повозки — святилища, жрецами в которых довольно часто выступали военные предводители.

В связи с трактовкой изображений на навершиях «тилигульского» типа, небезынтересно обратить внимание на некоторые возможные параллели и аналогии из Авесты. В этом сочинении есть упоминание о хварно (фарне) — божестве, которое вселяется в царей, жрецов и героев, символизируя царственность, величие и могущество (Авеста 1997: 467). Могло божество принимать и вид различных жи-

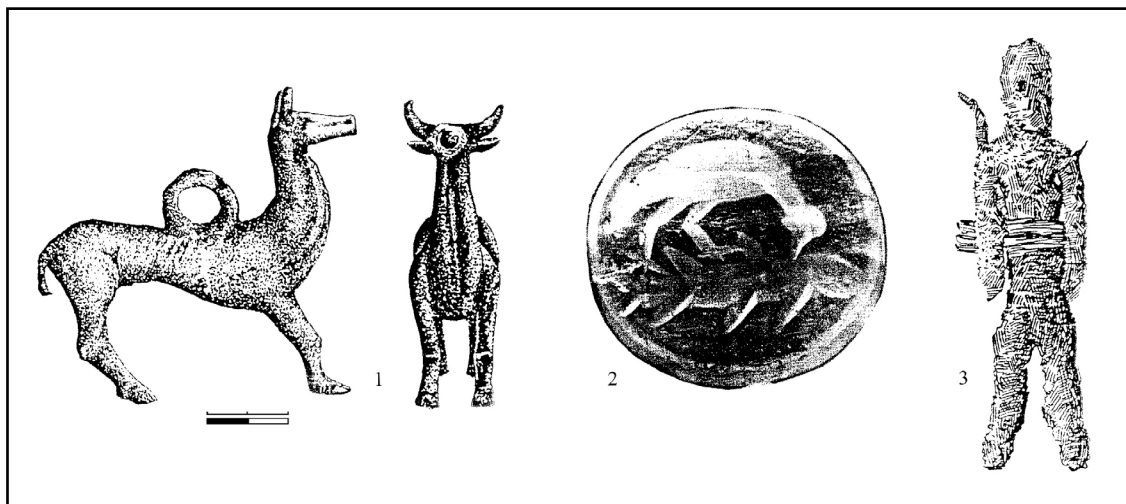


Рис. 11. Образцы сарматских амулетов и сакральных изображений.

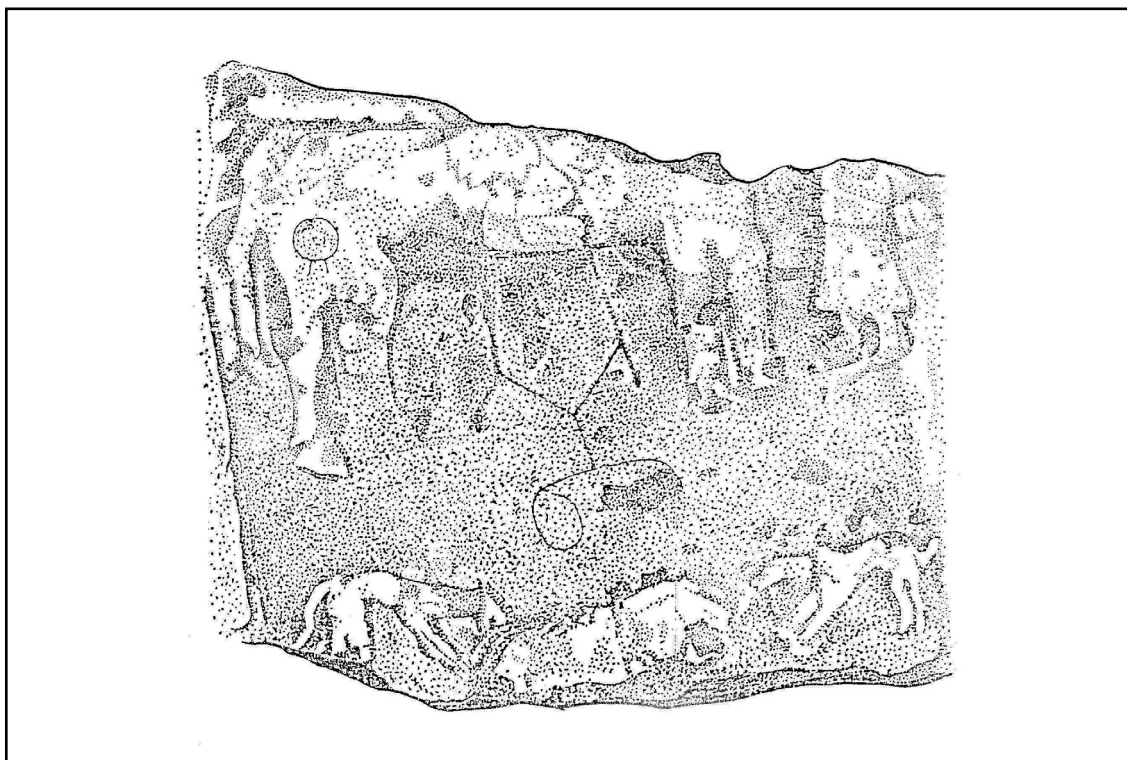


Рис. 12. Плита из Козырки.

вотных (Хазанов, Шкурко 1976: 46). Понятие о хварно — «небесной благодати» — имеет общеиранское происхождение. Оно бытовало как у скифов, так и у сарматов. Об этом свидетельствует наличие скифо-сарматских имен, включающих в себя слово «фарн», например, Сайтафарн (Бертельс 1960: 37, 55, 60, 215; Грантовский 1970: 157—158). В таком случае, учитывая определенную близость местонахождения анализируемых наверший к античной Ольвии, не были ли они знаками власти скептухов — скипетроносцев народа саев, или их царя Сайтафарна, упоминаемых в ольвийском декрете в честь Протогена?

Не менее значительную нагрузку в древнем символизме имел волк. Животное было символом бога войны, предводителем военных дружин и родоначальником знатных родов. Образ агрессивного хищника, который «издавна культивировался в изобразительном искусстве кочевнического мира» и сущность которого «гениально просто передавалась главными чертами звериного вида, получил широкое распространение потому, что импонирует идеалам эпохи военной демократии» (Липец 1981: 133). Волкоголовым был герой «Махабхараты» Бхима. «Волками» или же волкоголовыми были члены боевых дружин киммерийцев, скифов и сарматов. От древнеиранского слова *vaŋka* — волк, происходит имя Уархага — прародителя рода нартов (Абаев 1965: 88—90; Иванов 1975; Раевский 1985:

119, 192 сл.; Иванчик 1988; Иштванович, Кульчар 1998: 11; Гуцалов 2005).

Весьма показательной в этом плане является золотая диадема-гривна, происходящая из погребения сарматской жрицы в кургане № 10 Кобяковского могильника в окрестностях г. Ростова-на-Дону, датированного I—II вв. н.э. (Прохорова, Гугуев 1992; Мордвинцева 2003: 89, рис. 28). Среди персонажей на ней изображены, в частности, волко-(собако)головые грифоны и волко-(собако)головые воины (Рис. 14: 1—2)<sup>7</sup>.

На инсигнии показан один из вариантов сарматской этногенетической легенды. Персонаж, занимающий центральное место, — первочеловек, родоначальник народа волко-головых (рис. 14: 3). Он является обладателем трех инсигний — меча, чаши и коврика. В скифском варианте ему отвечает Таргитай. В иных иранских традициях он соотносится с Хаошьяном и Траэтаоной (Фаридуном). В древнеиндийской мифологии — с Тритой (ср.: Раевский 1977: 81 сл.; Бессонова 1983: 13 сл.).

<sup>7</sup> Трактовка В.И. Мордвинцевой данных образов как «обезьяноподобных существ» представляется, в определенной степени, дискуссионной. Изображения масок волков (собак) в древности и в средневековье были канонизированными и не менялись на протяжении столетий. Подобные маски встречаем, например, среди ряженных на средневековых карнавалах (Даркевич 1988: 111—113).

Не менее интересным является и оформление ручек в виде волчьих фигурок на серебряном сосуде (рис. 4) из погребения в кургане № 4 могильника Вербовский-II, в Поволжье (Мордвинцева, Хабарова 2006: 89, кат. 52, рис. 12—14), а также на одноручном серебряном кувшине (рис. 15) из кургана № 28 могильника Высочино-VII (Беспальный 1985: 163, 165, рис. 4)<sup>8</sup>.

На пластинах из Бубуечь, в средней зоне, наличествуют изображения «мертвых лиц» — маскоидов (рис. 9: 3, 4). Кроме пластин, подобные изображения известны и на некоторых других предметах, происходящих из «кладов» (Мордвинцева 2001: 110—111, рис. 2; Дзис-Райко, Суничук 1984: 152—153, рис. 1, 11). Вероятнее всего, планка с вертикальным рифлением, нависающая над лбом «мертвых лиц», изображенных на бубуечских пластинах и бляшке из этого же комплекса, — это или окантовка головного убора, сделанного на основе широкой повязки, или же диадема. Диадемы, повязки и особые головные уборы считались инсигниями древнего, тувинского и северного этнографического шаманства. На золотых пластинах из Амударьинского клада, изображающих жрецов, особо подчеркнут головной убор в виде повязки на лбу (Яценко 1986; Кенин-Лопсан 1987: 48—50; Дюмезиль 1990: 144).

Изображения маскоидов, т.е. уменьшенных копий масок, пользовались широкой популярностью в традиционных культурах. Голова считалась наиболее сакральной частью человеческого тела, в которой проживала душа (Липс 1954: 389—390; Фрэзер 1986: 222—223). Маски использовались при исполнении обрядов, связанных с тотемизмом, культом предков и верой в духов. Значительная роль отводилась военным маскам (Даркевич 1988: 104—122; Новикова 1991; Иванов, Морманн 1991; Чмихов 1994: 92; Давняя история... 1997: 504).

По мнению ряда исследователей, в подобных изображениях воплощались образы духов, предков и шаманов, т.е. они были связаны с нижним и верхними мирами. Другие авторы связывают изображения маскоидов на памятниках культового искусства со сред-

ним миром, т.е. миром живых (см. об этом Кызласов 1989: 196). Расположение маскоидов в средней зоне на пластинах из Бубуечь свидетельствует, что это были символы шаманов и жрецов, которые жили среди людей, но могли входить в контакт с представителями обоих миров, как верхнего, так и нижнего.

Изображения маскоидов встречаются и в сарматских погребениях. Возможно, погребением шамана-жреца был комплекс III либо начала II вв. до н.э., где найдены золотые бляшки с изображением человеческого лица, которые, по мнению авторов раскопок, были нашиты на ленты, крепившиеся к головному убору (Максименко, Савченко 1984: 157). В погребении воина с деформированным черепом, исследованным в Ростове-на-Дону и датирующемся II — началом III вв. н.э., найдены золотые фалары с изображением усатых человеческих голов в конических «рогатых» головных уборах-шлемах. Бляшки в виде маскоидов найдены в погребении сарматской жрицы вблизи местечка Сентеш-

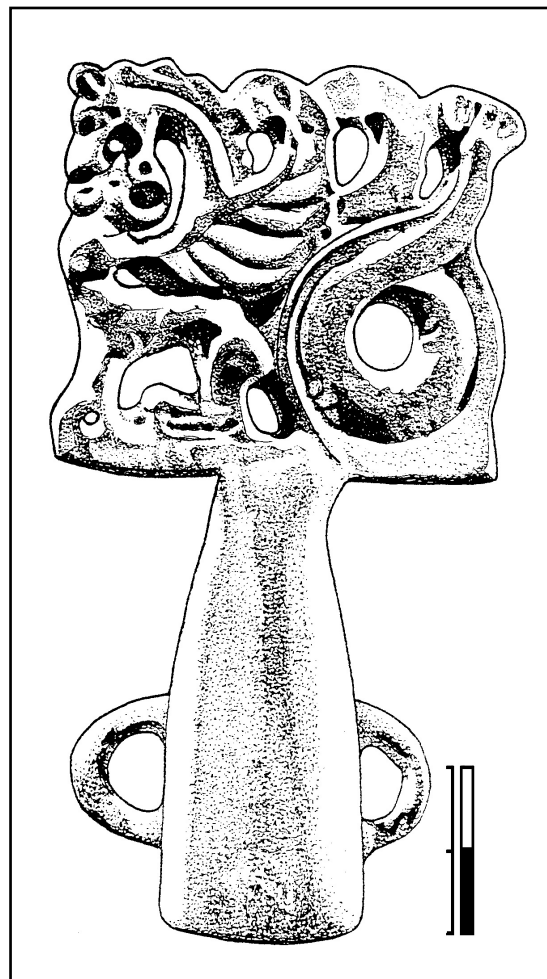


Рис. 13. Бронзовое навершие «тигульского» типа.

<sup>8</sup> На высочинском сосуде хищник показан присевшим на задние лапы. Шкура животного трактована в виде широких поперечных линий, опоясывающих тело зверя. По мнению автора, это гиена. Но несмотря на определенное внешнее сходство с экзотическим зверем, скорее всего, здесь изображен волк. Подобная трактовка шкур животных хорошо известна в скифо-сибирском зверином стиле (Мордвинцева 2003: № 14; 57: 3; 58: 3, 8).

№3. 2010

Надхедь в Венгрии (Иштванович, Кульчар 1998: 3, 4, 8, 9, рис. 1; 4).

Интересной является семантика квадратов на одной из бубуческих пластин (рис. 9: 2). Исследователи считают, что подобные фигуры на петроглифах являются символами изображений квадратных в плане жилищ и храмов (Дэвлет 1990: 35; Смирнов 2000: 579). Не исключено, что в данном случае квадраты были символом идеальной страны Варенна, упоминаемой в Видевдате и воплотившейся в представлениях о четырехугольной Скифии (Раевский 1977: 84).

Сарматам также была присуща сакрализация геометрических фигур, в том числе квадратов и прямоугольников. Достаточно вспомнить рвы квадратной и прямоугольной форм, известные на сарматских памятниках I в. н. э. лесостепного Подонья, аналогичных древностях первой и второй трети II в. н. э. между речья среднего Прута и Днестра, сарматских могильниках последней четверти II — середины III вв. н. э. Буджака (Курчатов, Чирков 1987: 91, 92; Яровой, Чирков 1989: 182—183; Медведев 1990: 72, 73, 95, 96; Курчатов, Симоненко, Чирков 1995: 112—123; Гудкова, Фокеев 1984: 25—32; Дзиговский 2000: 15—16; 2003: 139—156). Подобные конструкции выполняли организующую роль при сооружении могильника. Здесь мы имеем дело с попыткой воспроизвести горизонтальную и вертикальную модель построения Вселенной по принципу: стойбище — некрополь — святилище. Стойбище мыслилось как срединный мир, некрополь — нижний, а квадратные площадки-святилища — верхний (ср.: Косарев 2001: 439).

Имеют свою цифровую символику (о ней: Иоселева 1965; Топоров 1980) и пять выпуклостей, украшающих внутреннее пространство квадратов. Число 5 относится к разряду канонических. Оно служило эталоном для наиболее важных характеристик макро- и микрокосмоса. Первые четыре числа соотносятся со сторонами света. Пятое — связывается с особым положением центра. Геометрический центр мира, через который проходит *axis mundi* — мировая ось, где в начале мира происходил акт творения, наделялся максимумом сакральности (Семака 1971: 92; Топоров 1973: 114; 1992б: 629—631).

Быть может, квадраты с пятью выпуклостями воспроизводят в плане сооружения типа керексуров — квадратных каменных оград вокруг курганов, что возводились на территории Южной Сибири и Центральной Азии в VII в. до н. э. — II в. н. э. Четыре угловых менгира символизировали горы, которые указывали

стороны света. Пятой, мировой горой, был сам курган (Кызласов 1989: 204—206, рис. 6)<sup>9</sup>.

Идея организованного космоса декларируется и в двух крайних квадратах на второй бубуческой пластине, центры которых маркированы изображениями семи- и восьмилучевых звезд. Числа 7 и 8 в традиционных культурах также наделялись известными сакральными свойствами (Миллер 1964). В нашем случае квадраты, возможно, являются «домами-деканами» для звезд и астральных богов. Подобные представления были широко распространены в древнем мире. Числа 7 и 8, а следовательно, и звезды с соответственным количеством лучей, в восточных астральных культах были символами планеты и богини Венеры, поскольку восьмилетний («год золотого трона», когда появление на небе Венеры совпадало с началом праздника Нового года) и восьмимесячный (восемь месяцев Венера была «утренней блуждающей звездой», а затем — на такой же отрезок времени — «вечерней») циклы играли определяющую роль в ее движении по небосклону. Эта планета в космогонических концепциях занимала третье, после Солнца и Луны, место. У разных народов она называлась по-разному, но всегда ассоциировалась с богиней вод, плодородия и любви. Культ богини был широко распространен у иранцев, в том числе и сарматов (Дрезден 1977; Дорошенко 1982: 25—26; Рожанский 1989: 27; Брагинский 1992: 100—101). Ее яркий синкретический образ воплощен во многих произведениях собственно сарматского и сармато-античного искусства (Смирнов 1984: 104, рис. 48: 1; Симоненко 1993а: 64, 85, рис. 20 Б).

Иным выдающимся памятником культового искусства является железная плакированная золотой фольгой пластина с многофигурной композицией, происходящая из веселодолинского «клада» (рис. 7: 1). На золотом покрытии, методом штамповки, нанесены изображения. В центре композиции размещается выпуклый, орнаментированный по внешнему диаметру пуансонными вдавлениями, омфал. Под ним изображение волка или собаки. Над омфалом — атакующий орел. По бокам пластины симметрично

<sup>9</sup> С этим же мотивом связаны локопалы индийской мифологии — охранники четырех сторон света. Подобные представления были известны и иранцам. В Яште (2) рассказывается о «Йиме сияющем», который по совету Ахурамазды спас человечество от мирового потопа, построив четырехугольные вары — ограды. У скифов четырехугольник также относился к сакральным фигурам (Дорошенко 1982: 27—28; Раевский 1985: 83—84).

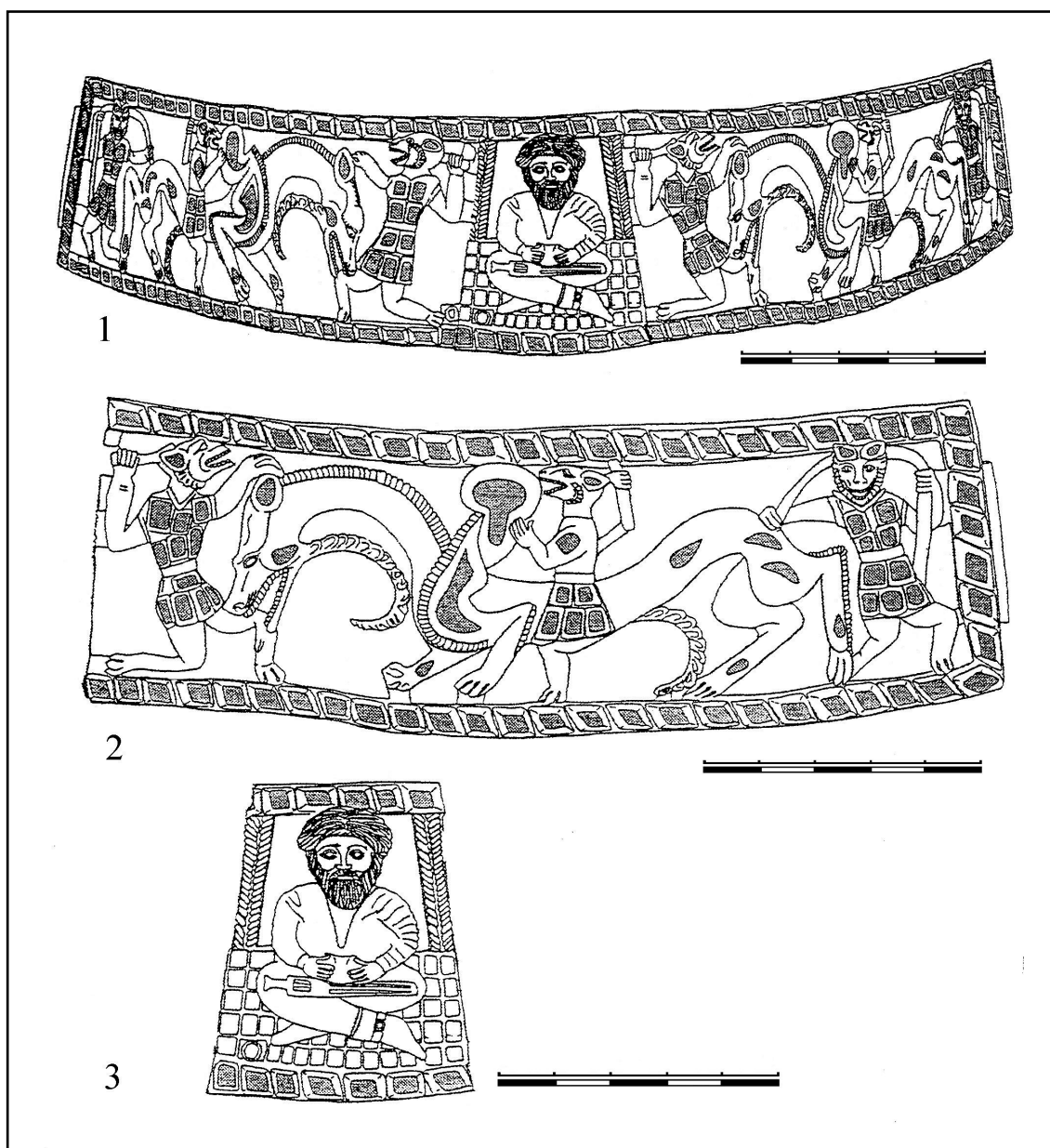


Рис. 14. Диадема-гривна из кургана № 10 Кобяковского могильника (по: Мордвинцева 2003).

помещены фигурки двух орлов в геральдической позе с поднятыми вверх крыльями. В когтях они держат рыб из семейства карповых. Оперение птиц передано крестовидной штриховкой — т.н. причерноморский графический стиль, характерный для варварского искусства Восточной Европы эллинистического времени (Мордвинцева, Переводчикова 2000), чешуя рыб — с помощью дуговидных вдавлений. Вся композиция заключена в идущую по краю пластины двойную рамку из косых насечек. По мнению исследователей, пластина могла служить украшением центральной части конского нагрудника (Редина, Симоненко 2002: 79, 84, рис. 2, 8), а стиль исполнения изображений близок к сарматской школе торевти-

ки, выделенной недавно М.Ю. Трейстером (1994).

Анализируемый сюжет относится к категории космологических текстов. Как и в случае с пластинами типа Бубучь, здесь средствами зоологического кода выражается идея о четкой трехчленной, вертикально проецируемой системе: верхний — срединный — нижний миры (ср.: Раевский 1985: 111). Центр Вселенной маркирует омфал — «пуп», «середина» мира. Верхний мир представлен парящим орлом; нижний — собакой или волком.

Более сложной является семантика изображений орлов, клюющих рыб, в среднем ряду. В связи с тем, что символика рыб в зооморфном коде иранских народов раз-

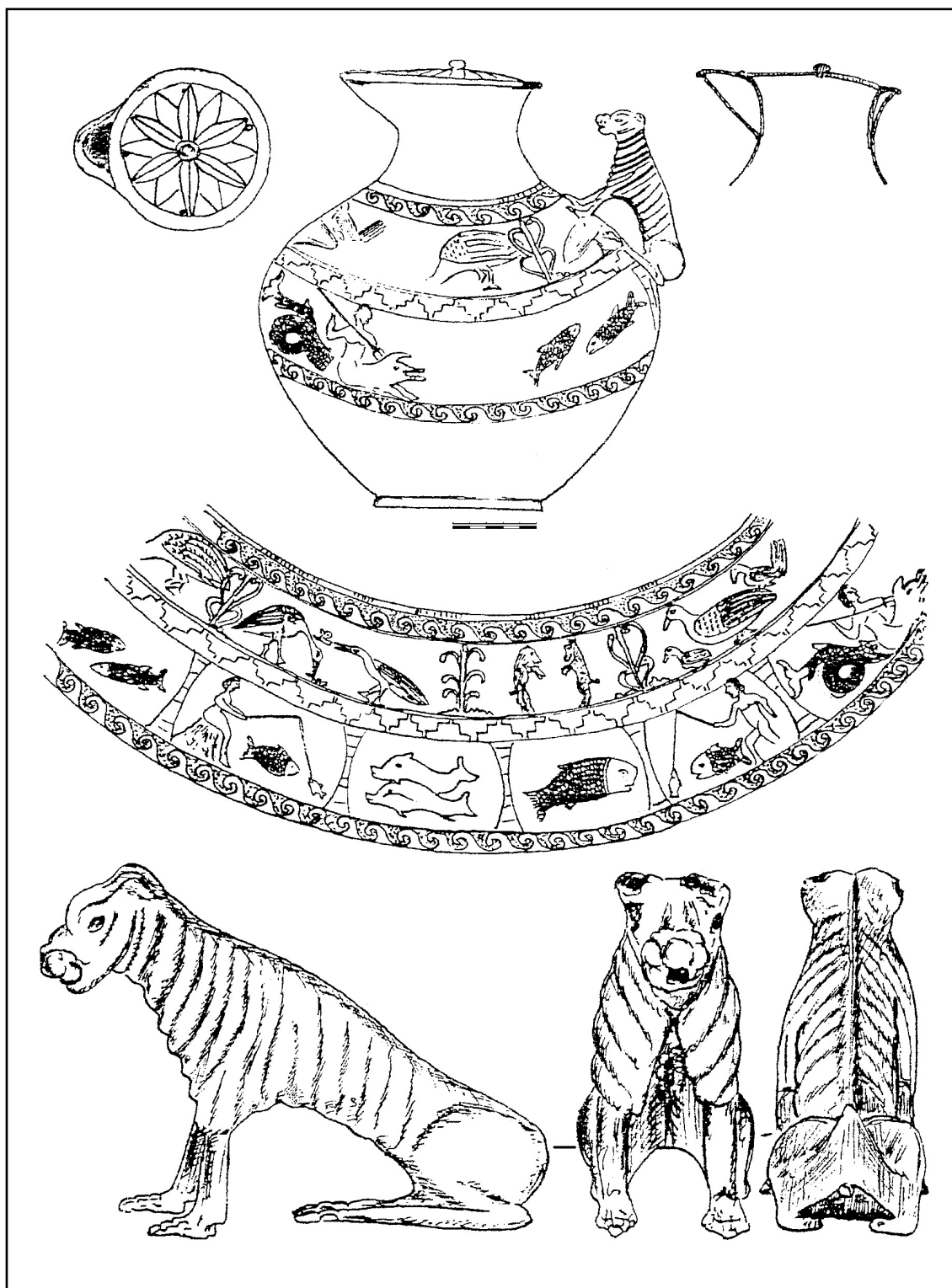


Рис. 15. Серебряный кувшин из кургана № 28 могильника Высочино VII (по: Беспалый 1985).

работана еще недостаточно, остановимся на этом вопросе более детально. Следует отметить, что следы «рыбьей» мифологии прослеживаются в первую очередь там, где были распространены мифы о потопе — Ближний и Средний Восток, Индия, Кавказ, Закавказье. В общих трехчленных мифологических схемах рыбы (дельфины),

как змеи, черепахи и лягушки, были классификаторами Нижнего мира. Большой была и демиургическая функция рыб. Она могла быть активной или же пассивной. В первом варианте рыба приносит со дна первобытного океана ил, из которого создается земля. Во втором — рыба или дельфин являются опорой земли.

У древних иранцев рыбы считались «чистыми» существами. В иранской мифологии существовал образ громадной перворыбы Кара, охранявшей мировое дерево (дерево хом-хаома, чаокерена, целительное дерево ви-спобиш), росшее посередине озера Ворукаша. К рыбе имел отношение осетинский герой Донбеттыр (досл. водяной Петр) — владыка вод и водного царства. С божеством связывается выполнение одного из главных свадебных обрядов осетин — донмаконд — хождение невесты к реке. В грузинской сказке «О девяти сыновьях» младший сын берет живую воду из источника, принадлежащего женщине-рыбе. Последняя с помощью живой воды оживляет умершего. Карп играл важную роль в шаманских ритуалах северных народов (Топоров 1992в: 392).

О значительной семантической нагрузке рыб в зооморфном коде свидетельствуют и изображения последних на татуировке вождя (Пазырык II), а также большие седельные подвески в виде рыб (Пазырык I, Бадашар II, Ак-Алах I). Прототипом образа рыбы в пазырыкском искусстве был налим — рыба, питающаяся падалью (Черемисин 2006: 332, рис. 13—14).

О существовании культа рыбы у сарматов свидетельствуют археологические данные. Так, например, в некоторых сарматских женских погребениях зафиксированы кости и головы осетровых. Иногда последние окрашивались красным веществом типа охры (Мордвинцева, Хабарова 2006: 88, 90, 115). Золотая нашивная бляшка с изображением рыбы найдена в позднесарматском погребении жрицы у местечка Сентеш-Надьхедь в Венгрии (Иштванович, Кульчар 1998: 3, 10, рис. 1, 4). Ее нахождение среди изображений культовых животных, птиц и маскоидов, свидетельствует, что у сарматов рыбы также относились к разряду сакральных.

Известны и памятники сарматского прикладного искусства, где имеются изображения рыб на воспроизводимых мифологических композициях. Так, на нижнем фризе сосуда (рис. 15) из кургана № 28 могильника Высочино-VII (Беспальый 1985: 163, 165, рис. 4) видим композицию, состоящую из шести отдельных сюжетов, посвященных водным персонажам. Центральный левый сюжет — два плывущих дельфина; центральный правый — большой карп. Два средних зеркальных сюжета идентичны по содержанию. На них изображен обнаженный человек с удочкой в руках. К ней подплывает карп. Крайний правый сюжет — две хищные рыбы в геральдической позе. Крайнее левое изобра-

жение — это тот же человек, но в его правой руке изображен трезубец, занесенный для удара. Герой сидит на гиппокампе. Мифическое животное имеет дельфиний хвост, который по античной традиции закручен в петлю. Изображение перекликается с персонажем, изображенным на навершиях тилигульского «клада».

О наличии в сарматском бестиарии синкретических фантастических животных с головами козлов и рыбьими хвостами свидетельствует изображение (рис. 4) на крышке сосуда из кургана № 4 могильника Вербовский-II в Нижнем Поволжье (Мордвинцева, Хабарова 2006: 89, рис. 12). О том, что рыба относилась к одному из главных архетипов (Карышковский 1982; Островерхов 1984: 69—70) у восточных иранцев, свидетельствует распространение у номадов памятников искусства с изображением орла, клюющего рыбу (дельфина). Показательным является изображение на халцедоновой инталии из сарматского погребения I — первой половины II в. н. э. у с. Барановка в Поволжье (Сергацков 2000: 23—24, 141, 168, 170; Мордвинцева, Хабарова 2006: 77, табл. 14а). На нем видим орла со сложенными крыльями, клюющего хищную рыбу, вероятнее всего, налима (рис. 11: 2).

Крайне любопытным является и стилизованное изображение бегущего обнаженного мужчины на пластине из Чистенького (рис. 9: 6). В нем мы видим одного из героев-первопроходцев и победителей чудовищ, которыми так богата индоевропейская и иранская мифология (Дорошенко 1982: 13; Бонгард-Левин, Грантовский 1983: 107; Раевский 1977). О нерядовом происхождении персонажа свидетельствует наличие на нем пояса<sup>10</sup>.

Аналогией данному изображению является примитивная бронзовая фигурка воина, опоясанного, с перекинутым за спину луком (рис. 11: 3), происходящая из сарматского погребения на Кировоградщине (Вязьмитина 1986: 215, рис. 66).

## Посуда

В обрядах носителей традиционных культур важную роль играли сосуды. Сосуд — вместилище еды и напитков был одновре-

<sup>10</sup> Пояс являлся классификатором, отделявшим своих от чужих, символической границей между верхом и низом, преградой между мирами. Это был амулет, защищавший его владельца от влияния враждебных сил. Пояс был генератором жизненной силы, одним из главных символов и шаманских атрибутов (Хомич 1966: 21; Байбуриин 1992: 11—12).

№3. 2010

менно как символом, так и образом мира<sup>11</sup>, женского божества плодородия. Его символика тесно переплетается с представлениями о жизни и смерти (Антонова 1984: 121—134; Байбурин 1989: 73; Дзиговский, Островерхов 2000: 184—186). В сосудах происходило сосредоточение и воплощение единства космологической и прагматической функций. Поэтому именно они чаще всего применялись для отправления ритуальной функции (Антонова 1986; Байбурин 1989: 73).

Посуда широко использовалась в культовой практике мидийцев, персов (Рогозина 1903: 139; Dalton 1926) и других иранских народов. У скифов и сарматов сосуды, в частности, использовались при исполнении погребальных обрядов, заключении обрядов побратимства, клятвенных договоров, поклонении богам, гаданиях и т.д. Чаша была среди атрибутов власти, которые получил Колаксай (Herod., IV, 5—7, 10). Близким к скифскому является и мотив сосуда у саков (Curt. VII, 8, 17, 34), где он служит для жервоприношения богам. В нартском эпосе сосуд ассоциируется с жреческим родом Алагата (Отрошенко 1984: 92).

Посуда, которую находят в рассматриваемых «кладах», представлена бронзовыми котлами и ситиулами, серебряной чашей и стеклянной фиалой. Наличие металлических обивок от деревянных чаш (Бубуечь, Великопоское, Веселая Долина) позволяет сделать вывод, что в «кладах» использовалась и деревянная посуда<sup>12</sup>.

Наибольшим количеством в исследуемых комплексах представлена металлическая посу-

да<sup>13</sup>. Чаще всего встречаются бронзовые изделия. Бронза была заменителем золота<sup>14</sup> и серебра, которые символизировали божественную чистоту, свет и тепло (Уваров 1847: 21). Сплавы на основе меди соотносились с Афродитой, Венерой, Ардвисурой Анахитой и другими великими богинями (Студницкая, Кузьминых 2001: 151).

У кочевников широкой популярностью пользовались бронзовые котлы. Хорошо они известны в скифском (Herod. IV, 6; Граков 1968; Бессонова 1983: 103) и сарматском (Косяненко, Флеров 1978: 200—202; Демиденко 1997: 130—132, 135) мирах. В «кладах» подобные артефакты представлены двумя близкими экземплярами (Бубуечь, Великопоское). Наибольшее распространение подобные котлы получили в Поволжье и Подонье, где, по разным данным, они датируются от V в. до н. э. до I в. н. э. (Мордвинцева 2001: 110; Полин 1992: 52—53, рис. 10, 21).

Котлы для приготовления и хранения пищи занимали особое место в жизни древних обществ. В Ригведе они являются эквивалентом богини Дхишаны — чаши мира и богини плодородия (Тревер 1940: 74; Бессонова 1983: 103). У номадов они были символом семьи и рода (Студенецкая 1950: 176; Граков 1968; Швецов 1980: 200). Чрезвычайно большой была и жертвено-поминальная функция котлов. По мнению исследователей, в могилах они были маркерами «старшего котла», то есть главы рода (Скрипкин 1970: 203—206; Боковенко 1977: 234; Косяненко, Флеров 1978: 203; Ильюков 2000: 114).

<sup>11</sup> В Авесте подчеркивается, что процесс изготовления сосудов приравнивается к моделированию Вселенной. У древних индийцев творцом священной чаши, предназначавшейся для питья сомы и других сакральных напитков, был бог Тваштар (Топоров 1992г: 496). Среди сакральных предметов, которые сотворил Йима, упоминается чаша (Бессонова 1983: 103).

<sup>12</sup> Истоки культа деревянной посуды связываются с временами Ригvedы (Елизаренкова 1989: 449). Деревянная посуда была атрибутом брахманов, служила для сбора подаяния. Святых хоронили, поставив деревянную чашу на живот (Кузьмина 1986: 97; Пандей 1990: 216). Подобные чаши были едва ли не единственной собственностью буддийских монахов. Кубки монашеской знати изготавливались из ценных пород дерева (Кочетов 1983: 59—60; Давид-Нэль 1991: 70). Деревянными были и ритуальные чаши у древнего населения Восточной Европы (Отрошенко 1984: 75, 82; Ковалева 1989: 27). Только деревянную посуду использовали скифы для производства священного напитка кумыса (Herod. IV, 2). В святилище осетинского божества Нафа хранился большой деревянный ковш, из которого во время празднеств пили священные напитки (Калоев 1971: 256).

<sup>13</sup> В символике традиционных культур семантическая нагрузка на металлы была чрезвычайно большой. Иногда образовывался особый «металлический» код из 3—7 единиц, которые взаимодействовали с соответствующими единицами других мифопоэтических кодов. Поэтому при изготовлении предметов культового предназначения обрядовая традиция во многих случаях отдавала предпочтение именно металлам (Топоров 1992д: 146—147).

<sup>14</sup> Золото и изделия из него были святыней. С этим металлом связывались общие идеи постоянства, величия, силы, власти, богатства, мудрости, жизненной силы, любви (Уильямс, Огден 1995). В традиционных культурах четко прослеживается тетраграмма золота — солнце — огонь — царская власть. В древнеиндийской мифологии золото было символом бога Савитара. В иранской мифологии золото связывалось с Гайомартом, из которого возникла первая человеческая пара. У иранских народов существовал культ священного золота, в отпращивании которого принимали непосредственное участие цари (Аверинцев 1973: 51; Хазанов 1975: 170; Иванов 1983: 10—11; Неклюдов 1980; Литвинский 1982; Антонова 1984: 121; Жуковская 1988: 163—164).

Иной категорией сосудов, встречающейся в «кладах», являются ситулы. Они, наряду с черпаками, входили в состав снаряжения воина. На территории Северного Причерноморья подобные ситулы найдены в комплексах Новые Бедражи, Веселая Долина и Марьевка (Редина, Симоненко 2002: 84—85). Как нам представляется, в «кладах» подобные сосуды маркировали жреца-воина.

Из семеновского «клада» происходит литая фиала из прозрачного стекла с лепестковым орнаментом. Конкретное место изготовления подобной продукции окончательно еще не установлено, однако в Восточной Европе районами ее наибольшей концентрации во второй половине I тыс. до н. э. были Кавказ, Кубань, Подонье и частично Приуралье. Находки подобных экзотов в античных городах Северного Понта, включая и Боспор, пока что неизвестны. Литые стеклянные чаши имели большую материальную и сакральную ценность и применялись главным образом для проведения культовых церемоний. Подобные вазы были найдены при раскопках фундамента храма Артемиды в Эфесе, а также царских дворцов в Нимруде и Персеполе (Дзиговский, Островерхов 2000: 184—187). Вполне уместно здесь будет вспомнить и о том, что согласно Авесте, согрешивший человек (убивший «водяную собаку» — выдру, священнейшую из «собак»), во искупление своего греха должен был преподнести жрецам (божьем людям), наравне с другими дарами, и три чаши (Дюмезиль 1990: 134).

Резюмируя, отметим, что семантический анализ «кладов» и находимых в них артефактов свидетельствует о том, что подобные комплексы содержат предметы, которые, главным образом, соотносятся с двумя высшими функциями — религиозной и военной.

Данные памятники в символической форме отражают сущность событий, имевших место на юге Восточной Европы в конце I тыс. до н. э., когда сарматы появляются на данной территории и начинают осваивать ее. В древних обществах аналогичные события всегда начинались с обряда, который символически воспроизводил акт творения. Главным его элементом было сооружение алтаря (Канцедикас 1977: 34; Элиаде 1998: 24). О древности обычая свидетельствует Ригведа (1, 164, 35): «Этот алтарь — крайняя граница земли, это жертвоприношение — пуп мира». Таким омфалом, «пупом Вселенной», «мировой горой» у древних индоевропейцев, в том числе и восточных иранцев, были естественные возвышенности и искусственные курганы, у подножия которых (границы земного и потустороннего мира) и зарывались подобные «клады». Последние, судя по всему, символизировали собой повозку-святилище — одну из главных инсигний касты воинов и жреческого сословия (Дюмезиль 1990: 135—136). Их номенклатура в абстрагированном виде одновременно отражает различные вариации космологических, этногенетических и донативных мифов древних иранцев. Для того, чтобы оправдать завоевание, творились мифы о богах и героях, которые всегда «шли» впереди военных отрядов и должны были предварительно сакрально «овладеть» этими землями. Согласно древней иранской традиции, отраженной, в частности, в «Шахнаме», при разделении людей на сословия местопребыванием жрецов были определены горы или их семантический эквивалент — курганы. В этом явлении находит отражение единство космологического и социального аспектов рассматриваемых «кладов» (Раевский 1977: 187: прим. 41).

## Литература

- Абаев В. И. 1965. *Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада*. Москва: Наука.
- Аверинцев С. С. 1973. Золото в системе символов ранне-византийской культуры В: Граценков В. Н. и др. (редколл.). *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. (Искусство и культура)*. Москва: Наука, 43—57.
- Авеста 1997. *Авеста в русских переводах (1861—1996)*. Санкт-Петербург.
- Аверинцев С. С. 1992. Вода. *МНМ 1*. Москва: Советская энциклопедия, 240.
- Акишев А. К. 1978. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык). *КСИА* 154, 39—48.
- Андреев В. Н., Саенко В. Н. 1992. О семантике стрел в скифском погребальном обряде. *ДСПК* 3, 157—162.
- Анохин В. А. 1986. Монеты-стрелки. В: *Ольвия и ее округа*. Киев: Наукова думка, 58—89.
- Антипенко Е. О., Чирков А. Ю. 1992. Клад поздескифского времени из Северной Молдовы. *Скифы и сарматы*. ТДК. Мелитополь, 5—6.
- Антонова Е. В. 1984. *Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии*. Москва: Наука.
- Антонова Е. В. 1986. К исследованию места сосудов в картине мира древних земледельцев. В: Литвинский Б. А. (ред.). *Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока*. Москва: Наука, 77—91.
- Ардзинба В. Г. 1982. *Ритуалы и мифы древней Анатолии*. Москва: Наука.
- Афанасьев А. Н. 1988. *Живая вода и вещее слово*. Москва: Наука.
- Байбурун А. К. 1981. Семиотический статус вещей и мифология. *Материальная культура и мифология*.

№3. 2010

- Сб. МАЭ. Т. XXXVII, 215—226.
- Байбурун А. К. 1989. Семиотические аспекты функционирования вещей. *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Москва: Наука, 65—79.
- Байбурун А. К. 1992. Пояс (к семиотике вещей). *Из культурного наследия народов Восточной Европы*. МАЭ XLV, 5—13.
- Байбурун А. К. 1993. *Ритуал в традиционной культуре*. Санкт-Петербург: Наука.
- Батиева Е. Ф., Прохорова Т. А. 1998. Антропология погребения из кургана 10 Кобяковского могильника и мифо-ритуальная роль руки у сарматов. *Проблемы археологии Юго-Восточной Европы*. ТДК. Ростов-на-Дону, 85—86.
- Бертельс Е. А. 1960. *История персидско-таджикской литературы*. Москва: Изд-во АН СССР.
- Беспальый Е. И. 1985. Курганы I в. н. э. у г. Азова. *СА* (4), 163—172.
- Беспальый Е. И. 1992. Курганы сарматского времени у г. Азова. *СА* (1), 175—192.
- Беспальый Е. И. 2000. Позднесарматское погребение из могильника Высочино-V на водоразделе между Кагальником и Доном. В: Гугуев Ю. К. (отв. ред.). *Сарматы и их соседи на Дону*. Ростов-на-Дону, 156—168.
- Беспальый Е. И., Головкина Н. Н., Ларенок П. А. 1989. Поминальные памятники IV в. до н. э. — III в. н. э. Дно-Кагальницкого водораздела. *СА* (3), 154—162.
- Бессонова С. С. 1983. *Религиозные представления скифов*. Киев: Наукова думка.
- Бессонова С. С. 1984. О культе оружия у скифов. В: Черненко Е. В. (отв. ред.). *Вооружение скифов и сарматов*. Киев: Наукова думка, 5—16.
- Богданова Н. А. 1989. Могильник первых веков н. э. у с. Заветное. *Археологические исследования на Юге Восточной Европы*. Тр. ГИМ 70, 17—70.
- Боковенко Н. А. 1977. Типология бронзовых котлов сарматского времени в Восточной Европе. *СА* (4), 228—235.
- Болтрик Ю. В. 1997. Бронзовые навершия скифских повозок. В: Яровой Е. В. (отв. ред.). *Чобруцкий археологический комплекс и вопросы взаимовлияния античной и варварской культур (IV в. до н. э. — IV в. н. э.)*. Тирасполь, 63—65.
- Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. 1983. *От Скифии до Индии*. Москва: Наука.
- Борозна Н. Г. 1975. Некоторые материалы об амулетах-украшениях населения Средней Азии. В: Снесарев Г. П., Басилов В. Н. (отв. ред.). *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*. Москва: Наука, 67—89.
- Брагинский И. С. 1992. Ардвисура Анахита. *МНМ*. Т. 1. Москва: Советская энциклопедия, 100—101.
- Бруяко И. В. 1999. О событиях III в. до н. э. в Северо-Западном Причерноморье (четыре концепции кризиса). *ВДИ* (3), 76—91.
- Бруяко И. В. 2005—2009. От Скифии к Сарматии: десять лет спустя. *SP* 3, 329—370.
- Бруяко И. В., Росохацкий А. А. 1993. Кельто-италийский шлем из коллекции Белгород-Днестровского музея. *ПАВ* 7, 78—81.
- Вайнштейн С. И. 1964. *Тувинское шаманство*. Москва: Наука.
- Ван-дер-Варден Б. 1991. *Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии*. Москва: Мысль.
- Великая Скифия. 2002 — *Великая Скифия. Учебное пособие для специального курса лекций по археологии*. Киев; Запорожье: ИА НАНУ, ЗГУ.
- Виноградов Ю. А. 1999. Северное Причерноморье после падения Великой Скифии (своеобразие стабилизации в регионе второй половины III — первой половины II вв. до н. э.). *HYPERBOREUS: studia classica* 5. Fasc. 1, 56—82.
- Вязьмитина М. И. 1963. Ранние памятники скифского звериного стиля. *СА* (2), 158—170.
- Вязьмитина М. И. 1986. Сарматское время. В: Крыжицкий С. Д. (отв. ред.). *Археология Украинской ССР* 2. Киев: Наукова думка, 184—222.
- Граков Б. Н. 1968. Легенда о скифском царе Арианте. В: Виноградов А. В. и др. (редкол.). *История, археология и этнография Средней Азии*. Москва: Наука, 101—115.
- Грантовский Э. А. 1970. *Ранняя история иранских племен Передней Азии*. Москва: Наука.
- Гросу В. И. 1990. *Хронология памятников сарматской культуры Днестровско-Прутского междуречья*. Кишинев: Штиинца.
- Гудкова А. В., Фокеев М. М. 1982. Поселение и могильник римского времени Молога II. В: Гудкова А. В. (отв. ред.). *Памятники римского и средневекового времени в Северо-Западном Причерноморье*. Киев: Наукова думка, 55—113.
- Гудкова А. В., Фокеев М. М. 1984. Земледельцы и кочевники в низовьях Дуная I — IV вв. н. э. Киев: Наукова думка.
- Гуцалов С. Ю. 2005. Волчье племя (к семантике образа волка в искусстве древних кочевников Южного Урала). *Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего средневековья*. Москва, 437—447.
- Давид-Нэль А. 1991. *Мистика и маги Тибета*. Москва: Наука.
- Давня історія України. 1997. Станко В. Н. (гл. ред.). *Давня історія України*. Т. 1. Киев: Наукова думка.
- Даркевич В. П. 1988. *Народная культура средневековья*. Москва: Наука.
- Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. 1989. Памятники сарматской аристократии в Нижнем Поволжье. В: Смирнов К. А. (отв. ред.). *Сокровища сарматских вождей и древние города Поволжья*. Москва: Наука, 5—13.
- Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. 1989а. Раскопки курганов в зоне строительства Кальмицкого-Астраханской и Никольской рисовых оросительных систем. *Сокровища сарматских вождей и древние города Поволжья*. Москва: Наука, 14—132.
- Демиденко С. В. 1997. Типология литых котлов савромато-сарматского времени с территории Нижнего Поволжья, Подонья и Северного Кавказа. *Древности Евразии*, Москва, 120—159.
- Джангар 1958. *Калмыцкий народный эпос*. Москва: Изд-во АН СССР.
- Дзацзиев А. Б., Дзуцев Х. В., Караев С. М. 1994. *Этнография и мифология осетин*. Краткий словарь. Владикавказ.
- Дзиговський О. М. 2000. *Культура сарматів Північно-Західного Причорномор'я*. Одеса: Гермес.
- Дзиговский А. Н. 2003. *Очерки истории сарматов Карпато-Днепровских земель*. Одесса: Гермес.
- Дзиговский А. Н., Иванова С. В. 2002. *Научный отчет об охранных исследованиях археологической экспедиции Управления охраны объектов культурного наследия в 2002 г.* НА ИА НАНУ № 4954.
- Дзиговский А. Н., Островерхов А. С. 2000. *Стеклопосуда как историческое явление в памятниках скифо-сарматского времени*. Одесса: Гермес.
- Дзиговский А. Н., Островерхов А. С. 2001—2002. *Ладья в погребальных обрядах древнего и*

- средневекового населения Восточной Европы. *SP* 3, 425—451.
- Дзиговський О. М., Островерхов А. С. 2004. Пам'ятки звірино стилю з мікрорегіону «Гилігул» та деякі питання історії Північно-Західного Надчорномор'я ранньоеліністичного часу. *ЗІФ ОНУ* 15. Одеса, 63—91.
- Дзиговський О. М., Островерхов А. С. 2006. О символике камней и семантике изображений на двух геммах из сарматских погребений Северного Причерноморья. *ДП. Сборник статей, посвященных 85-летию со дня рождения П. О. Карышковского*. Одесса, 56—61.
- Дзис-Райко Г. А., Сунничук Е. Ф. 1984. Комплекс предметов скифского времени из с. Великопоское. В: Черняков И. Т. (отв. ред.). *Ранний железный век Северо-Западного Причерноморья*. Киев: Наукова думка, 148—161.
- Дорошенко Е. А. 1982. *Зороастрийцы в Иране*. Москва: Наука.
- Дрезден М. 1977. Мифология Древнего Ирана. *Мифология древнего мира*. Москва: Наука, 124—176.
- Дэвлет М. А. 1966. Бронзовые бляшки в форме сложного лука из Хакасии. *КСИА* 107, 67—72.
- Дэвлет М. А. 1980. *Петроглифы Мугур-Саргола*. Москва: Наука.
- Дэвлет М. А. 1990. Загадка грозной мистерии. *Атеистические чтения* 19. Москва, 29—50.
- Дюмезиль Ж. 1976. *Осетинский эпос и мифология*. Москва: Наука.
- Дюмезиль Ж. 1990. *Скифы и нарты*. Москва: Наука.
- Евсюков В. В. 1990. Мифы о мироздании. Мироздание и человек. Москва: Политиздат.
- Елизаренкова Т. Я. 1989. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры. *Ригведа. Мандалы I—IV*. Москва: Наука, 5—17.
- Ерофеева Н. Н. 1992. Лук. *МНМ* 2. Москва: Советская энциклопедия, 75—77.
- Жуковская Н. Л. 1988. *Категории и символика традиционной культуры монголов*. Москва: Наука.
- Зайцев Ю. П. 1999. Скилур и его царство. *ВДИ* (2), 127—148.
- Зайцев Ю. П. 2005. Крестовидные удила Северного Причерноморья. *Четвертая Кубанская археологическая конференция*. Краснодар, 88—94.
- Зайцев Ю. П. 2007. Комплекс из Гэвани (к проблеме хронологии III в. до н. э.). *Боспорский феномен: сакральный смысл регионов, памятников, находок* 2, 258—268.
- Зайцев Ю. П. 2008. Вотивные клады Северо-Западного Причерноморья III—I вв. до н. э. Хронология и культурная принадлежность. *ДП VIII*. Одесса, 146—152.
- Захаров А. В. 2000. Сарматское погребение в кургане «Крестовый». В: Гугуев Ю. К. (отв. ред.). *Сарматы и их соседи на Дону*. Ростов-на-Дону, 27—45.
- Збруева А. В. 1952. История населения Прикамья в ананьинскую эпоху. *МИА* 30.
- Зубарь В. М. 1998. *Северный Понт и Римская империя*. Киев.
- Зубарь В. М., Мещеряков В. Ф. 1983. Некоторые данные о верованиях населения Херсонеса. В: Высотская Т. Н. (отв. ред.). *Население и культура Крыма в первые века н. э.* Киев: Наукова думка, 96—114.
- Иванов Вяч. Вс. 1974. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva-* «конь». В: Зограф Г. А., Топоров В. Н. (отв. ред.). *Проблемы истории языков и культуры народов Индии*. Москва: Наука, 45—52.
- Иванов Вяч. Вс. 1975. Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих культ волка. *Изв. АН СССР. Серия лит-ры и языка* 34 (5).
- Иванов Вяч. Вс. 1976. *Очерки по истории семиотики в СССР*. Москва: Наука.
- Иванов Вяч. Вс. 1983. *История славянских и балканских названий металлов*. Москва: Наука.
- Иванов Вяч. Вяч. 1992. Солярные мифы. *МНМ* 2, 461—462.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. 1974. *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва: Наука.
- Иванов С. В., Морманн У. 1991. Маски. *Народные знания. Фольклор. Народное искусство. СЭПТ*. Москва: Наука, 69—71.
- Иванова С. В. 2001. *Социальная структура населения ямной культуры Северо-Западного Причерноморья*. Одесса: Друк.
- Иванчик А. И. 1988. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию. *СЭ* (5), 38—48.
- Іллінська В. О. 1963. Про скіфські навершники. *Археологія* (XV), 33—60.
- Ильинская В. А. 1968. *Скифы Днепровского лесостепного Левобережья*. Киев: Наукова думка.
- Илюков Л. С. 2000. Позднесарматские курганы Левобережья р. Сал. В: Гугуев Ю. К. (отв. ред.). *Сарматы и их соседи на Дону*. Ростов-на-Дону, 100—140.
- Иоселева М. Я. 1965. Происхождение магических чисел. *Страны и народы Востока* 4. Москва: Наука, 123—137.
- Иштванович Э., Кульчар В. 1998. О верованиях, племенной принадлежности и хронологии сарматов Венгерской низменности. *Античная цивилизация и варварский мир. М VI AC* 2. Краснодар, 3—27.
- Калоев Б. А. 1971. *Осетины (Историко-этнографическое исследование)*. Москва: Наука.
- Канцедикас А. 1977. *Искусство и ремесло (К вопросу о природе народного искусства)*. Москва: Искусство.
- Карпенко Ю. А. 1981. *Названия звездного неба*. Москва: Наука.
- Карышковский П. О. 1982. Об изображении орла и дельфина на монетах Синопы, Истрии и Ольвии. В: Янин В. Л. (отв. ред.). *Нумизматика античного Причерноморья*. Киев: Наукова думка.
- Кашуба М. Т., Курчатова С. И., Щербакова Т. А. 2001—2002. Кочевники на западной границе Великой Степи (по материалам курганов у с. Мокра). *SP* 4, 180—252.
- Кенин-Лопсан М. Б. 1987. *Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства*. Новосибирск: Наука.
- Клингер В. П. 1904. *Амброзия и живая вода*. Киев: Изд-во типографии университета им. Св. Владимира.
- Ковалева И. Ф. 1989. *Социальная и духовная культура племен бронзового века (по материалам Левобережной Украины)*. Днепропетровск: Изд-во ДГУ.
- Ковпаненко Г. Т. 1986. *Сарматское погребение I в. н. э. на Южном Буге*. Киев: Наукова думка.
- Кожин М. П. 1969. О сарматских повозках. *Древности Восточной Европы. МИА* 169, 76—81.
- Козуб Ю. И. 1973. Модель лука из Ольвии. В: Тереножкин А. И. (отв. ред.). *Скифские древности*. Киев:

№3. 2010

- Наукова думка, 270—274.
- Корпусова В. Н. 1983. *Некрополь Золотое*. Киев: Наукова думка.
- Косарев М. Ф. 2001. Пространство и время в сибирско-языческом миропонимании. В: Дзвлет М. А. (отв. ред.). *Мировоззрение древнего населения Евразии*. Москва: ИА РАН, 439—454.
- Костенко В. И. 1984. Сарматское погребение с инталией из могильника у с. Подгородное. В: Мелюкова А. И., Мошкова М. Г., Петренко В. Г. (ред.). *Древности Евразии в скифо-сарматское время*. Москва: Наука, 124—130.
- Костенко В. И. 1986. *Сарматы Самарско-Орельского междуречья III в. до н. э. — середины III в. н. э.* Днепропетровск: Изд-во ДГУ.
- Косяненко В. М., Флеров В. С. 1978. Бронзовые литые котлы Нижнего Подонья (к вопросу о типологии и хронологии). *СА (1)*, 45—56.
- Кочетов А. М. 1983. *Буддизм*. Москва: Изд-во полит. лит-ры.
- Кузьмина Е. Е. 1986. *Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня*. Фрунзе: БИЛЫМ.
- Курчагов С. И., Чирков А. Ю. 1987. Население Пруто-Днестровского междуречья во II—IV вв. н. э. в свете последних открытий. *Актуальные проблемы историко-археологических исследований. ТДК*. Киев: Наукова думка.
- Курчагов С. И., Симоненко О. В., Чирков А. Ю. 1995. Сарматский воинский могильник на Среднем Прути. *Археология (1)*, 112—123.
- Кызласов И. Л. 1989. Воплощение Вселенной (археологические памятники как объект палеоастрономии). *ИАИ XXI*. Москва: Наука, 193—212.
- Кызласов И. Л. 1993. *Древняя Тува*. Москва: Наука.
- Ларичев В. Е. 1986. *Колесо времени*. Новосибирск: Наука.
- Латышев В. В. 1893. *Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе 1: Греческие писатели*. Вып. 1. Ч. I. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук.
- Латышев В. В. 1893. *Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе 1: Греческие писатели*. Вып. 1. Ч. II. Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук.
- Лимберис Н. Ю., Марченко И. И. 1989. Сиракский союз племен и Боспор. *ТДК. Скифия и Боспор*. Новочеркасск, 123—125.
- Липец Р. С. 1981. «Лицо волка благословенно...» (стадиальные изменения образа волка в тюркомонгольском эпосе и генеалогических сказаниях). *СЭ (1)*, 45—56.
- Липец Р. С. 1984. *Образ батыра и его коня в тюркомонгольском эпосе*. Москва: Наука.
- Липс Ю. 1954. *Происхождение вещей*. Москва: Наука.
- Литвинский Б. А. 1972. Древние кочевники «Крыши мира». Москва: Наука.
- Литвинский Б. А. 1982. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии (опыт истолкования в свете истории религии). *СЭ (4)*, 34—43.
- Лосев А. Ф. 1957. *Античная мифология в ее историческом развитии*. Москва: Уч-пед. изд-во.
- Максименко В. Е. 1983. *Савроматы и сарматы на Нижнем Дону*. Ростов-на-Дону: Изд-во РГУ.
- Максименко В. Е. 1998. Сарматы на Дону. *ДД 6*. Азов.
- Максименко В. Е., Савченко Е. И. 1984. Раннесарматское погребение в Новочеркасске. В: Смирнов К. Ф. *Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии*. Москва: Наука, 156—160.
- Маннай-Оол М. Х. 1970. *Тува в скифское время (уюкская культура)*. Москва: Наука.
- Марченко И. И. 1996. *Сираки Кубани (по материалам курганных погребений Нижней Кубани)*. Краснодар.
- Массон В. М., Сариниди В. И. 1969. О знаках на среднеазиатских статуэтках эпохи бронзы. *ВДИ (1)*, 86—99.
- Медведев А. П. 1990. *Сарматы и лесостепь*. Воронеж: Изд-во ВГУ.
- Медведев А. П. 2008. *Сарматы в верховьях Танаиса*. Москва: Таус.
- Мейлах М. Б. 1992. Меч. *МНМ 2*. Москва: Советская Энциклопедия, 149.
- Мелетинский Е. М. 1976. *Поэтика мифа*. Москва: Наука.
- Мелетинский Е. М. 1977. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике. В: Барабаш Ю. Я. (отв. ред.). *Семиотика и художественное творчество*. Москва: Искусство, 123—135.
- Мелюкова А. И. 1984. Сарматское погребение на поселении Надлиманское III. В: Мелюкова А. И., Мошкова М. Г., Петренко В. Г. (ред.). *Древности Евразии в скифо-сарматское время*. Москва: Наука, 188—191.
- Мелюкова А. И. 1989. Оружие, конское снаряжение, повозки, наверхия. В: Мелюкова А. И. (отв. ред.). *Степи Европейской части СССР в скифо-сарматское время. Археология СССР*. Москва: Наука, 100—104.
- Миллер Дж. А. 1964. Магическое число семь плюс минус два. *Инженерная психология*. Пер. с англ. Москва: Наука, 135—156.
- Миронов А. М. 1895. *Картины загробной жизни в греческой живописи на вазах*. Москва.
- Мордвинцева В. И. 2000. Фалары из кургана у станицы Воздвиженской. *РА (3)*, 157—161.
- Мордвинцева В. И. 2001. Декоративные пластины из Бубуча. *РА (2)*, 108—114.
- Мордвинцева В. И. 2002. Котелок, найденный у р. Кальмиус: сюжетные и стилистические параллели. *ДА (3—4)*, 122—128.
- Мордвинцева В. И. 2003. *Полихромный звериный стиль*. Симферополь: Универсум.
- Мордвинцева В. И., Переводчикова Е. В. 2000. О формировании «причерноморского графического стиля» на фаларах II—I вв. до н. э. *Античная цивилизация и варварский мир. М VII AC*. Краснодар, 51—64.
- Мордвинцева В. И., Сергацков И. В. 1995. Богатое сарматское погребение у станицы Бердия. *РА (4)*, 114—124.
- Мордвинцева В., Хабарова Н. 2006. *Древнее золото Поволжья из фондов Волгоградского краеведческого музея*. Симферополь: Универсум.
- Мошкова М. Г. 1989. Среднесарматская культура. В: Мелюкова А. И. (отв. ред.). *Степи Европейской части СССР в скифо-сарматское время*. Археология СССР. Москва: Наука, 177—191.
- Неклюдов С. Ю. 1980. Заметки о мифологической и фольклорно-эпической символике у монгольских народов: символика золота. *Etnografica Polska 24*, 1., 65—94.
- Нефёдкин А. К. 2002. Воины с тремя копьями на надгробиях I—II вв. *Боспорский феномен 1. Погребальные памятники и святилища*, 67—78.
- Нефедова Е. С. 1993. Бубуческий комплекс. *Античная цивилизация и варварский мир 2*. Новочеркасск, 15—20.
- Нефедова Е. С. 1994. Пластина из комплекса у с. Бубучь. *Античная цивилизация и варварский мир*.

- ТДС. Новочеркасск, 28—29.
- Новикова Л. А. 1991. Маска и культура. *Реконструкция древних верований: источники, метод, цель*. Санкт-Петербург: Наука, 11—44.
- Нюргун. 1947 — *Нюргун Боотур Стремительный*. 1. Якутск.
- Одесский. 1983. *Одесский археологический музей АН УССР*. Киев: Наукова думка.
- Оанча Е. С. 1989. Бронзовая модель скифского лука из Подунавья. *ПССАСП*. ТДК 1. Запорожье, 100—101.
- Ольховский В. С. 1999. К изучению скифской ритуальстики: посмертное путешествие. В: Гуляев В. И., Каменецкий И. С., Ольховский В. С. (отв. ред.). *Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений*. Москва: Восточная литература, 114—136.
- Островерхов А. С. 1984. Образ птицы в искусстве ольвийской школы звериного стиля. *РЖВСЗП*. Киев: Наукова думка, 62—77.
- Островерхов А. С. 2005. Памятники звериного стиля из ольвийской и никонийской округ (конец VI—III вв. до н. э.). *ССИА* 2, 219—266.
- Островерхов А. С., Суботін Л. В. 1987. Священный келих скіфів. *Наука і суспільство*. Киев. 9, 33—36.
- Отрощенко В. В. 1984. Деревянная посуда в срубных погребениях Поднепровья. В: Артеменко И. И. и др. (редкол.). *Проблемы археологии Поднепровья 1*. Днепропетровск, 84—96.
- Отрощенко В. В. 1993. «Жреческие» комплексы в системе погребений срубной общности. В: Асламов В. М. (отв. ред.). *Археологічні та історичні дослідження Херсонщини*. Херсон, 17—31.
- Пандей Р. Б. 1990. Древнеиндийские домашние обряды (обычай). Москва: Наука.
- Папанова В. А. 2000. Символика оружия в античной мифологии. *Актуальні питання слов'янської філології V*. Київ; Бердянськ, 139—144.
- Папанова В. А. 2002. Символика оружия в античных погребениях. *Боспорский феномен 1. Погребальные памятники и святилища*, 279—285.
- Петерс Б. Г. 1984. Военное дело. В: Кошеленко Г. А., Кругликова И. Т., Долгоруков В. С. (отв. ред.). *АГСП. Археология СССР*. Москва: Наука, 187—197.
- Полин С. В. 1992. От Скифии к Сарматии. Киев: ИА НАНУ.
- Попандоуло З. Х. 2009. Еще об одном шлеме типа Монтефортино. *Музейний вісник 9*. Запоріжжя, 51—55.
- Пропп В. Я. 1986. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Москва: Наука.
- Прохорова Т. А. 1998. Кобяковская гривна. Интерпретация сюжета изображения. *Проблемы археологии Юго-Восточной Европы*. ТДК. Ростов-на-Дону, 113—114.
- Прохорова Т. А. 2002. К концепции меча у древних иранцев. *Проблемы археологии и этнической истории Дона и Северного Кавказа*. ТДК. Ростов-на-Дону, 39—40.
- Прохорова Т. А., Гугуев В. К. 1992. Богатое сарматское погребение в кургане 10 Кобяковского могильника. *СА* (1), 142—161.
- Раев Б. А., Симоненко А. В., Трейстер М. Ю. 1990. Этруско-италийские и кельтские шлемы в Восточной Европе. В: Ждановский А. М., Марченко И. И. (отв. ред.). *Древние памятники Кубани*. Краснодар, 117—135.
- Раев Б. А., Симоненко А. В. 2007. «Странные комплексы» от эпохи латена до Могилы неизвестного солдата. *Боспорский феномен: сакральный смысл регионов, памятников, находок 2*, 268—272.
- Раевский Д. С. 1977. *Очерки идеологии скифо-сакских племен*. Москва: Наука.
- Раевский Д. С. 1985. *Модель мира скифской культуры*. Москва: Наука.
- Редина Е. Ф., Симоненко А. В. 2002. «Клад» конца II—I вв. до н. э. из Веселой Долины в кругу аналогичных древностей Восточной Европы. *Материалы и исследования по археологии Кубани 2*. Краснодар, 78—96.
- Рогозина З. П. 1903. *История Мидии, второго Вавилонского царства и возникновение персидской державы*. Санкт-Петербург.
- Рожанский И. Д. 1989. *Античная наука*. Москва: Наука.
- Ростовцев М. И. 1993. Боспорское царство. *ПАВ* 5, 76—87.
- Русяева А. С. 1990. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации. В: Зубарь В. М. (отв. ред.). *Обряды и верования древнего населения Украины*. Киев: Наукова думка, 40—61.
- Рыбаков Б. А. 1965. Космогония и мифология земледельцев энеолита. *СА* (1), 24—46; (2), 13—33.
- Рыбаков Б. А. 1981. *Язычество древних славян*. Москва: Наука.
- Савинов Д. Г. 1980. Изображения собак на оленных камнях (некоторые вопросы семантики). *Скифо-сибирское культурно-историческое единство*. МАК 1. Кемерово, 319—329.
- Савельев О. К. 2010. Оружие дальнего боя из «странных» комплексов. *SP* 3, 177—186.
- Семака Е. 1971. Антропоморфные и зооморфные символы в четырех- и восьмичленных моделях мира. *Уч. ЗТГУ* 284, 188—198.
- Сергацков И. В. 2000. *Сарматские курганы на Иловле*. Волгоград.
- Сергацков И. В. 2009. «Клад» II в. до н. э. из окрестностей станицы Качалинской. *РА* (4), 149—159.
- Сергеев Г. П. 1966. Олонештский античный клад. *ВДИ* (2), 132—142.
- Симоненко А. В. 1982. О позднескифских налобниках. *ДСС*. Киев: Наукова думка, 237—245.
- Симоненко О. В. 1986. Пізньоскіфський комплекс з с. Мар'ївка Миколаївської області. *Археологія* (55), 63—67.
- Симоненко А. В. 1987. Кельто-италийские шлемы на территории Восточной Европы. В: Артеменко И. И. и др. (редкол.). *Памятники бронзового и раннего железного века Поднепровья*. Днепропетровск, 104—113.
- Симоненко А. В. 1993. «Клады» снаряжения всадника II—I ст. до н. э.: опыт классификации и этнической интерпретации. *II-Я Кубанская археологическая конференция*. Краснодар, 89—90.
- Симоненко А. В. 1993а. *Сарматы Таврии*. Киев: Наукова думка.
- Симоненко О. В. 1998. Населення України за сарматської доби. В: Крижацький С. Д. (відп. ред.). *Давня історія України 2*, 154—175.
- Симоненко А. В. 1998. Шлемы в комплексе вооружения сарматов и поздних скифов. В: Массон В. М., Вилинбахов Г. В. (отв. ред.). *Военная археология. Оружие и военное дело в исторической и социальной перспективе*. Санкт-Петербург, 164—167.
- Симоненко А. В. 2000. Особенности раннесарматской культуры Северного Причерноморья. В: Мышкин В. М. (отв. ред.). *Раннесарматская культура: формирование, развитие, хронология 1*. Самара, 158—164.

## №3. 2010

- Симоненко А.В. 2001. Погребение у с. Чистенькое и «странные» комплексы последних веков н.э. *НАВ* 4, 92—104.
- Симоненко А.В., Лобай Б.И. 1991. *Сарматы Северо-Западного Причерноморья в I в. н. э.* Киев: Наукова думка.
- Скрипкин А.С. 1970. Случайные находки сарматских котлов на территории Волгоградской области. *СА* (4), 120—131.
- Скрипкин А.С. 1990. *Азиатская Сарматия*. Саратов: Изд-во СГУ.
- Смирнов А.М. 2000. Сюжет «загон для скота и животные» на неолитических стелах Причерноморья. *SP* 2, 188—192.
- Смирнов К.Ф. 1959. Курганы у сел Иловатовка и Политотдельское Сталинградской обл. *МИА* 60, 206—322.
- Смирнов К.Ф. 1960. Быковские курганы. *МИА* 78, 169—268.
- Смирнов К.Ф. 1961. Вооружение савроматов. *МИА* 101.
- Смирнов К.Ф. 1964. Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. Москва: Наука.
- Смирнов К.Ф. 1975. Сарматы-огнепоклонники. В: Членова Н.Л. (отв. ред.). *Археология Северной и Центральной Азии*. Новосибирск: Наука, 78—91.
- Смирнов К.Ф. 1976. Савромато-сарматский звериный стиль. В: Мелюкова А.И., Мошкова М.Г. (отв. ред.). *Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии*. Москва: Наука, 74—89.
- Смирнов К.Ф. 1984. *Сарматы и утверждение их политического господства в Скифии*. Москва: Наука.
- Смирнов К.Ф. 1989. Савроматская и раннесарматская культуры. В: Мелюкова А.И. (отв. ред.). *Археология СССР. Стены Европейской части СССР в скифо-сарматское время*. Москва: Наука, 165—177.
- Снесарев Г.П. 1969. *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма*. Москва: Изд-во АН СССР.
- Соломонович Э.И. 1973. Из истории религиозной жизни в северопонтийских городах позднеантичного времени. *ВДИ* (1), 55—77.
- Станюкович Т.В., Иванов С.В. 1991. Орнамент. *СЭПТ. Народные знания. Фольклор. Народное искусство*. Москва: Наука, 96—98.
- Студенецкая Е.И. 1950. О большой семье у кабардинцев в XIX веке. *СЭ* (2), 54—62.
- Студницкая С.В. 2006. К семантике изображений лося и змеи на сейминско-турбинских бронзовых кинжалах «княжеского» типа. *ССИА* 3, 237—248.
- Студницкая С.В., Кузьминых С.В. 2001. Галичский «клад»: (к проблеме становления шаманизма в бронзовом веке Северной Евразии). *Мировоззрение древнего населения Евразии*. Москва, 123—165.
- Суботин Л.В., Островерхов А.С. 1997. Святылище Арея біля гирла Дністра. В: *Крыжичкый С.Д.* (отв. ред.). *Аккерманские древности*. Белгород-Днестровский: Моряк, 67—71.
- Субботин Л.В., Охотников С.Б. 1981. Скифские погребения Нижнего Поднепровья. В: Мезенцева Г.Г. (отв. ред.). *Древности Северо-Западного Причерноморья*. Киев: Наукова думка, 102—116.
- Сымонович Э.А. 1983. *Население столицы позднескифского царства*. Киев: Наукова думка.
- Топоров А.К. 1989. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры. *СЭПТ. Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Ленинград: Наука.
- Топоров В.Н. 1973. О космологических источниках раннеисторических описаний. *Уч. ЗТГУ* 308, 102—120.
- Топоров В.Н. 1979. К семантике троичности (слав. trizna и др.). *Этимология-1977*. Москва: Наука, 5—20.
- Топоров В.Н. 1980. О числовых моделях в архаических текстах. *Структура текста*. Москва: Наука, 123—143.
- Топоров В.Н. 1992. Река. *МНМ* 2. Москва: Советская Энциклопедия, 374—376.
- Топоров В.Н. 1992а. Ашватгха. *МНМ* 1. Москва: Советская Энциклопедия, 143144.
- Топоров В.Н. 1992б. Числа. *МНМ* 2. Москва: Советская Энциклопедия, 629—631.
- Топоров В.Н. 1992в. Рыба. *МНМ* 2. Москва: Советская Энциклопедия, 391—393.
- Топоров В.Н. 1992г. Тваштар. *МНМ* 2. Москва: Советская Энциклопедия, 496.
- Топоров В.Н. 1992д. Металлы. *МНМ* 2. Москва: Советская Энциклопедия, 146—147.
- Тревер К.В. 1940. *Памятники греко-бактрийского искусства*. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР.
- Трейстер М.Ю. 1992. Кельти у Північному Причорномор'ї. *Археологія* (2), 37—50.
- Трейстер М.Ю. 1994. Сарматская школа художественной торевтики. К вопросу о школе Амсалала. *ВДИ* (1), 172—203.
- Уваров С.С. 1847. *Исследования об элевсинских таинствах*. Санкт-Петербург.
- Уильямс Д., Огден В. 1995. *Греческое золото*. Санкт-Петербург.
- Формозов А.А. 1980. *Памятники первобытного искусства на территории СССР*. Москва: Наука.
- Фрейденберг О.М. 1978. *Миф и литература древности*. Москва: Наука.
- Фролов Б.А. 1991. Рисунки наскальные. *Народные знания. Фольклор. Народное искусство. СЭПТ*. Москва: Наука, 107—109.
- Фролов Б.А. 1991а. Астрономия народная. *Народные знания. Фольклор. Народное искусство. СЭПТ*. Москва: Наука, 22—24.
- Фрэзер Д.Д. 1986. *Золотая ветвь. Исследование магии и религии*. Пер. с английского. Второе издание. Москва: Изд-во политической лит-ры.
- Хазанов А.М. 1971. *Очерки военного дела сарматов*. Москва: Наука.
- Хазанов А.М. 1975. *Социальная история скифов*. Москва: Наука.
- Хазанов А.М., Шкурко А.И. 1976. Социальные и религиозные основы скифского искусства. В: Мелюкова А.И., Мошкова М.Г. (отв. ред.). *Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии*. Москва: Наука, 40—51.
- Хомич А.В. 1966. *Ненцы*. Москва; Ленинград: Наука.
- Цимиданов В.В. 2004. *Социальная структура срубного общества*. Донецк: Изд-во ДГУ.
- Черненко Е.В. 1968. *Скифский доспех*. Киев: Наукова думка.
- Черненко Е.В. 1981. *Скифские лучники*. Киев: Наукова думка.
- Черняков И.Т. 1971. *Найден город*. Одесса: Маяк.
- Черемисин Д.В. 2006. О языке искусства звериного стиля в Пазырыкских погребальных комплексах. *ССИА* 3, 325—354.
- Членова Н.Л. 1984. *Оленные камни как исторический источник*. Новосибирск: Наука.
- Чмихов М.О. 1994. *Давня культура. Навчальний посібник*. Київ: Либідь.
- Шаповалов Г. 2001. *Суднопластво у духовності давньої України*. Київ; Запоріжжя: Дике Поле.

- Швецов М. Л. 1980. Котлы из погребений средневековых кочевников. *СА* (2), 192—202.
- Шилов В. П. 1978. «Кельтские» бронзовые шлемы в степях Восточной Европы. *ПСА*. Москва: Наука, 109—112.
- Шилов В. П. 1983. Запорожский курган (к вопросу о погребениях варварской знати). *СА* (1), 178—192.
- Шишло Б. П. 1975. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели. В: Снесарев Г. П., Басилов В. Н. (отв. ред.), *Домусульманские верования и обряды Средней Азии*. Москва: Наука, 32—45.
- Щукин М. Б. 1994. *На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н.э — I в. н.э. в Восточной и Центральной Европе*. Санкт-Петербург: Фарн.
- Элиаде М. 1998. *Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Яровой Е. В., Чирков А. Ю. 1989. Военский сарматский могильник в Единецком районе на Пруте. *ПССАСП*. Запорожье, 182—183.
- Яровой Е. В. 1992. *Раскрывая тайны курганов*. Кишинев: Штиинца.
- Яценко С. А. 1986. Диадемы степных кочевников Восточной Европы в сарматскую эпоху. *КСИА* 186, 14—20.
- Яценко С. А. 1998. Сарматские погребальные ритуалы и осетинская этнография. *РА* (3), 67—73.
- Dalton O. M. 1926. *Treasure of the Oxus*. London.
- Raev B. A., Simonenko A. V., Treister M. Ju. 1991. Etrusco-Italic and Celtic Helmets in Eastern Europe. *Jahrbuch des Römisch-Germanisch Zentralmuseums Mainz*. 38, 465—496.

Статья поступила в номер 21 июня 2007 г.

**Alexander Dzigovsky** (Odessa, Ukraine). Doctor of history. Odessa National University «I. I. Mechnikov».

**Alexander Dzigovsky** (Odesa, Ucraina). Doctor în istorie. Universitatea Națională din Odesa «I. I. Mecinikov».

**Дзиговский Александр Николаевич** (Одесса, Украина). Доктор исторических наук. Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова.

**E-mail:** gatal@farlep.net

**Anatoly Ostroverkhov** (Odessa, Ukraine). Candidate of historical sciences. Odessa Archaeological Museum of Ukraine National Academy of Sciences.

**Anatolii Ostroverkhov** (Odesa, Ucraina). Candidat în științe istorice. Museul de arheologie din Odesa, Academia Națională de Științe a Ucrainei.

**Островерхов Анатолий Степанович** (Одесса, Украина). Кандидат исторических наук. Одесский археологический музей НАН Украины.

**E-mail:** varenyk@GCN.Ua