



Мария Николаевна Погребова

Институт востоковедения РАН, 2013
ISBN 978-5-89282-548-1

ТЕКСТ
КОНТЕКСТ
ПОДТЕКСТ

*Сборник в честь
М. Н. Погребовой*

ТЕКСТ

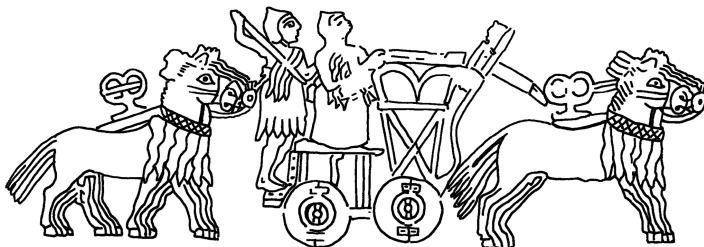
КОНТЕКСТ

ПОДТЕКСТ



Сборник в честь
М.Н. Погребовой

ТЕКСТ КОНТЕКСТ ПОДТЕКСТ





ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

Текст
Контекст
Подтекст

Сборник в честь М. Н. Погребовой

Москва
Институт востоковедения РАН
2013

УДК 930.2:003+.85:008

ББК 63.4+80

Т30

Ответственный редактор
Колганова Г. Ю.

Текст. Контекст. Подтекст. Сборник статей в честь
Т30 **М. Н. Погребовой** / Отв. ред. Г. Ю. Колганова. – М. : Институт востоковедения РАН, 2013. – 252 с. : ил.
ISBN 978-5-89282-548-1

Сборник научных статей сотрудников Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН посвящается Марии Николаевне Погребовой – коллеге по Отделу, которая отметила недавно свой очередной юбилей.

М. Н. Погребова – автор многих научных работ, в том числе семи монографий; в кругу ее интересов – история древних народов Кавказа, проблема миграций иранцев, скифский звериный стиль и множество других проблем.

Тематика статей сборника чрезвычайно широка – от археологии до культурологии и семиотики.

УДК 930.2:003+.85:008

ББК 63.4+80

ISBN 978-5-89282-548-1



9

785892

825481

© Институт востоковедения РАН, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Кузьмина Е. Е.

Мария Николаевна Погребова: женщина и ученый

7

Александрова Н. В.

Изгнанник-шакья и дочь дракона из Удьяны: к образу невесты-волшебницы в мифе и литературе

11

Антонова Е. В.

О символизации жилища

34

Виноградова Н. М., Кутимов Ю. Г., Нечвалода А. И.

Захоронение воина на могильнике Гелот (Южный Таджикистан)

58

Зинченко С. А.

Стиль или стадия? (К вопросу о характере художественных процессов в Евразийских степях I тыс. до н.э. – середины I тыс. н.э.)

64

Ковалевская В. Б.

Ассирийские колесницы IX–VII вв. до н.э.: развитие во времени на основании анализа статистических данных

73

Колганова Г. Ю.

Цвет в контексте культуры древней Месопотамии
(вербальный аспект): предварительные замечания

82

Кореньяко В. А.

Об изображениях на серебряных пластинах из Ноин-Улы

86

Кулланда С. В.

К этимологии скифского КАΤΙΑΡΟΙ

101

Литвинский Б. А.

Новые материалы – 2

(публикация В. П. Андросова)

107

Никольская К. Д.

Космогоническая функция ритуального текста в Древней Индии
(По материалам «Брихатсамхиты» Варахамихиры)

121

Полидович Ю. Б.

Конь и конская узда в системе погребальной обрядности народов
юга Восточной Европы прескифского и скифского времени

157

Чவர் Л. А.

О научных жанрах и культурной преемственности (попытка эссе)

228

**Мария Николаевна Погребова:
женщина и ученый**

Amicus cernitur amore, more, ore, re.

Друг познается по любви,
поведению, словам и делам.

Сегодня М.Н. Погребова – автор многих научных работ, в том числе семи монографий. Она из тех исследователей, по чьим трудам оценивают достижения отечественной науки в мире. Ей свойственна не только постановка и решение важнейших исторических проблем, но и глубочайшая эрудиция. В кругу ее интересов – история древних народов Кавказа, проблема миграции иранцев в Иран, скифский звериный стиль и множество других проблем.

Но начнем по порядку, чтобы представить не только крупного ученого, но и прекрасную женщину – жену, мать, бабушку и прабабушку – и верного друга, что в Маше гармонично сочетается.

Был прекрасный солнечный день начала сентября 1949 года. Я только что поступила на истфак МГУ. Иду наверх по лестнице здания на Моховой и вдруг замираю: сверху спускается девушка с глазами, полными света. Успеваю подумать, что именно таким женщинам Петрарка посвящал свои сонеты, Бетховен писал «Лунную сонату», а А.К. Толстой – «Средь шумного бала, случайно...». Тут же выяснилось, что мы обе хотим стать археологами и уже зачислены в группы хотя и разные, но с общими семинарами. Так началась наша прекрасная дружба, которой уже шестьдесят с лишним лет, и всякий раз, когда мне трудно, я знаю, что Машина маленькая, тоненькая рука будет твердой и поможет.

К сессии мы решили готовиться дома у Маши. Квартира семьи Погребовых в шестиэтажном доме в стиле модерн в переулке у Пречистенки, тогда Кропоткинской, построенная Машиными дядьями после революции на бывшем чердаке, была необыкновенно уютной. Из окон открывался удивительный вид на Кремль, а в

другую сторону через дверку можно было выйти позагорать на плоскую крышу.

Надежда Николаевна, Машина мама, археолог, с детства возила Машу с собой на раскопки. Маша горячо любила маму и тяжело переживала ее ранний уход из жизни, а фотография Н.Н. и сейчас стоит у Маши на столе.

В университете археологи были на особом положении: в связи с экспедициями мы не ездили на картошку и имели право сдавать экзамены досрочно. Но элитной группой считались востоковеды; там было много талантливых ребят и постепенно мы перезнакомились. Самым ярким был Паша Кулланда – официально его звали Всеволодом, но мать, Елена Павловна, крестила сына Павлом в честь деда, и под этим домашним именем все его и знали. В марте 1953 года они с Машей поженились, и праздники мы теперь встречали вместе с Пашиными друзьями: иранистом Эдвином Грантовским, китаистом и тибетологом Васей Богословским, индологом Леней Алаевым, впоследствии выдающимися учеными. Наполовину грузин, с детства говоривший на двух языках, Паша был не только очень ярким, остроумным и образованным человеком, но и по призванию тамадой. Не в русском смысле – выпить и закусить, а в подлинном кавказском, где тамада – самый уважаемый человек, а в каждом его тосте тысячелетия истории, глубокая традиция общения. А еще он великолепно готовил грузинские блюда (и передал это умение сыну).

Весной 1954 года мы защитили дипломы и вступали в новую жизнь, по-моему, хорошо подготовленными: определили свое призвание, овладели профессиональными навыками и были готовы заниматься любимым делом. Машу распределили на работу в Исторический музей, где она, в частности, занялась делом всей своей жизни – археологией Кавказа.

В августе 1954 года Маша родила сына Сережу. На его трехлетие я приехала к ним на дачу: именинник ел кашу, увидел меня, обрадовался и тут же стал читать без единой запинки «Мой дядя самых честных правил...». Маша декламировала ему «Евгения Онегина» вместо колыбельных, вот он и запомнил слова.

В начале 60-х годов Маша поступила в аспирантуру при кафедре археологии МГУ, где ее руководителем стал Б.Н. Граков. Этой самой мирной женщине утвердили тему «Вооружение и войско народов Центрального и Восточного Закавказья эпохи поздней бронзы и раннего железа». Маша обратилась не только к сбору и классификации обширного материала, но и к сопоставлению кавказских видов оружия с ближневосточными и иранскими изделиями. Это позволило уточнить датировки и реконструировать международные связи народов Кавказа в переломный момент перехода от бронзы к железу. Кандидатскую Маша блестяще защитила в 1965 году, но, увы, так и не опубликовала.

Во время Машиной аспирантуры произошло еще одно важнейшее событие: 5 июля 1962 года родилась дочка Машутка. Общаясь с братом и его друзьями, она вела себя как мальчишка и говорила о себе исключительно в мужском роде. Окружающие были в шоке, но не Маша: эта мудрая женщина спокойно утверждала, что пройдет время, и из маленького разбойника получится прелестная девочка. Когда я теперь смотрю на эту милую элегантную красавицу, я вижу в ней дорогие мне черты Надежды Николаевны и Маши и, конечно, необычайное обаяние Паши. Не могу только себе представить, что эта юная прелестница – бабушка.

В 1977 году вышла Машина первая книга: «Иран и Закавказье в раннем железном веке». Широта охвата проблемы, скрупулезность анализа делают эту работу и сегодня широко цитируемой. Памятники железного века все больше притягивают исследовательницу, и вот в 1984 году выходит книга «Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время», одно из главных составляющих докторской диссертации, защищенной в 1985 году.

В 80-е годы Маша занялась скифской тематикой. Многие ее скифологические работы, в том числе две монографии, написаны в соавторстве с Д.С. Раевским. Позднее к занятиям скифологией подключился и Машин сын Сережа. Сейчас уже опубликована их совместная работа (до которой Д.С. Раевский, увы, не дожил): †Д.С. Раевский, С.В. Кулланда, М.Н. Погребова «Визуальный фольклор. Поэтика скифского звериного стиля». Не оставляет Маша и занятий кавказской археологией: в 2011 году вышла

большая (35 листов) книга «История Восточного Закавказья во второй половине II – начале I тыс. до н.э. (по археологическим материалам)».

В 1972 году Маша поступила на работу в Институт востоковедения в сектор, которым руководил Борис Анатольевич Литвинский. Коллектив сложился сильный, заседания были интересны, атмосфера доброжелательна, а темы увлекательны. Сектор существует и сейчас в составе отдела Древнего Востока, где Машу уважают и любят.

Я работала в этнографических экспедициях на Памире и знаю, что в каждом кишлаке есть своя «момо» (мать). Это самая счастливая мудрая женщина – муж у нее работающий, дети всегда здоровы, коровы дают много молока, работа спорится. Ее приглашают на все празднества и доверяют разрешать споры. Вот такой «момо» и является Маша, Мария Николаевна. Не так часто встретишь крупного ученого и одновременно мать двух замечательных детей, трех способных и умных внуков и четырех правнуков. И главное, все они любят не только ее, но и друг друга, а она находит любовь и время для каждого из них.

**Изгнанник-шакья и дочь дракона из Удьяны:
к образу невесты-волшебницы в мифе и литературе**

Индийская буддийская литература включает множество нарративов, которые сложились на основе древних добуддийских сюжетов, и в которых явственно прослеживаются весьма архаичные образы. Эта содержательная многослойность буддийских литературных памятников побуждает исследователей, создающих реконструкции древних мифологических моделей, к активному использованию именно буддийских текстов – в качестве примера можно привести работы Дж. Фергюссона или О. Вьенно¹.

Древние мифологические мотивы могут выявляться и как отголоски архаики в самих житийных повествованиях о Будде («Лалитавистаре» и др.), и в самостоятельных сюжетах, имевших широкое хождение в культуре и включенных в буддийский контекст – к явлению такого рода относится и та легенда, к которой мы обратимся в данной работе. Пересказанная китайским путешественником Сюань-цзаном в его главе о «стране Удьяне» (*Учжанна* 烏仗那 – *udyana*) она является одной из множества подобных повествований, которые можно встретить в его обширном описании Индии («Записки о западных странах»). Собранные в этом труде индийские легенды принадлежат буддийской монашеской традиции – как текстовой традиции, которая была главной стихией ученого-книжника Сюань-цзана, так и устной, что следует из его собственных утверждений. «Буддийский контекст» легенды о царе Удьяны задан изначально – не только потому, что этот сюжет присутствует в собственно буддийском сочинении, но и в связи с самой мотивацией паломничества, совершенного Сюань-цзаном в Удьяну.

«Страна Удьяна» причислялась автором к «индийским странам» и располагалась на самом северо-западе Индии, в горах, в долине р. Сват (северный приток Кабула). Чтобы попасть сюда, Сюань-цзану пришлось свернуть в сторону с основного направле-

¹ Fergusson 2004; Viennot 1949.

ния своего пути – он двигался вдоль долины Кабула на восток, направляясь в Пянджаб и далее к долине Ганги. Стремление непременно посетить Удьяну имело для него веские основания – для него это была страна, царская династия которой восходила к выходцу из шакьев, то есть к тому царскому роду, к которому принадлежал царевич Гаутама – будущий Будда. Соответственно и легенда, повествующая о прибытии потомка шакьев на эту землю и об истории его воцарения, обладала для него высокой степенью сакральности и занимает главное место в его рассказе об Удьяне.

Согласно шаблону, выстраивающему текст Сюань-цзана, пересказ легенды начинается с указания конкретного места, с которым она связана и к которому он подошел на своем пути:

В 140–150 ли к северо-западу от статуи бодхисаттвы Авалокитешвары (Гуаньцзыцзай 觀自在 – avalokiteSvara) подошел к горе Ланьболу¹. На вершине горы – драконье озеро около 30 ли в окружности. Прозрачные волны его бегут по широкой водной глади, чистейшая вода сияет, как зеркало.

Далее следует изложение самого сюжета, начало которого переносит читателя в другую, весьма удаленную от Удьяны область Северной Индии – страну шакьев²:

Некогда царь Вирудхака (Пилушицзя 毗盧釋迦 – vi-rū)haka) напал на шакьев (шицзя 釋迦 – śākya). Четверо из них стойко сопротивлялись, но сородичи приговорили их к изгнанию³, и они разошлись по свету – кто куда. Один из шакьев, покинув свою страну, был изнурен долгим стран-

¹ ...подошли к горе Ланьболу 藍勃盧 – паломник находится в горах за верховьями Свата.

² Страну шакьев буддийская традиция помещает в горах севернее среднего течения Ганги.

³ Начало истории изгнания четырех шакьев из Капилавасту подробно излагается Сюань-цзаном в цз. VI («Капилавасту»).

ствием и упал в изнеможении прямо посреди дороги. В тот же миг к нему подлетел дикий гусь – совсем как ручной, как будто предлагая подойти к нему и сесть на спину. И вот гусь полетел ввысь, опустился же он у этого озера. Так, странствуя по воздуху, шакья попал в далекую незнакомую страну. Побрел он, сам не зная куда, и, наконец, лег и задремал под тенистым деревом.

А младшая дочь дракона – [хозяина] озера – как раз вышла на берег погулять. Внезапно увидев шакью, она, не испытывая должной боязни, приняла человеческий облик, подошла и ласкала его. Шакья очнулся и говорил ей, полон благодарности: «Ведь я чужеземец, я изможденный человек. Видя это, почему уверяешься мне?» И, движимый искренним чувством, он стал настаивать, чтоб она с ним спозналась. А дева ему говорит: «Отец с матерью дали мне наказ, который я чту и не нарушаю. Если я втайне привечу тебя, то не исполню родительского повеления». Шакья спрашивал: «Кругом горы и долины, дремучие места – где живешь ты?» А она отвечала: «Я дочь дракона этого озера. Я испытываю благоговение перед твоим священным родом и слышала о том, что, покинув родину, он скитается и терпит бедствия. Мне выпало счастье, совершая прогулку, обласкать тебя, упавшего в изнеможении. Ты велишь мне разделить с тобою ложе – но я не выслушала еще, какова будет [родительская] воля. Ведь разве не за накопленные грехи я получила это драконье тело? У людей и животных – разные пути, и не слыхано, [чтобы они могли сойтись]. Шакья сказал: «Лишь одно твое слово – и я исполню твое заветное желание». Драконова дочь говорит: «Я покорна твоей воле. Пусть будет так». И шакья произнес тогда, как заклинание: «Силою обретенных мною заслуг – пусть эта дочь дракона получит настоящую плоть человека». И силою заслуг драконье существо изменило свое обличье, обрело тело человека.

Оглядев себя, она возликовала и, преисполнившись благодарности, рассказала шакье: «Я накопила дурную

карму и в круговороте перерождений странствовала по бедственному пути. Счастливый случай снизошел ко мне, и силою накопленных тобой заслуг тело, страдавшее в течение долгих кальп, изменилось в единый миг. Я так хочу отплатить тебе за добро, но ведь за это и разбиться оземь – недостаточная благодарность. Всем сердцем желаю сопровождать тебя в твоих странствиях. Но, чтобы избежать пересудов, мне нужно объясниться с отцом и матерью, лишь потом я готова служить тебе. И драконова дочь, вернувшись в озеро – объясняться с отцом и матерью, говорила им так: «Нынче, совершая прогулку, я внезапно встретила шакью. Благодаря силе своих заслуг он превратил меня в человека. Мы полюбили друг друга и порешили вступить в союз. Вот я и рассказала вам все, как было». Царь драконов был сердечно рад тому, что ей назначена человеческая судьба, и, искренно почитая священный род [шакьев), согласился на просьбу дочери. Он вышел из озера и, выражая благодарность, сказал шакье:

«Не погнушавшись существом иной природы, ты снизошел к нему, сблизился с низшим. Прошу тебя, удостой своим посещением мое жилище, где услужу тебе сполна». Приняв приглашение царя драконов, отправился шакья в его обиталище. И правда, в драконовом дворце родня встречала жениха с должным почтением и лаской, – но они подняли такое разнузданное и безудержное веселье, что шакья, глядя на них в их драконьем обличье, в душе почувствовал отвращение и хотел было выйти, чтобы избавиться от них. Но дракон стал удерживать его, говоря: «Будь благосклонен, не покидай мое скромное жилище. Я передам тебе во владение все земли в окрестностях этого жилища. Они отмечены добрым знаком. Все здесь будут служить тебе, и будешь счастливо и долго править из поколения в поколение». Благодарил его шакья: «И не смею надеяться на то, о чем говоришь». Тогда царь драконов, положив в ларец драгоценный меч и покрыв его прекраснейшей белой тканью, обратился к шакье с такими слова-

ми: «Соблаговоли взять эту ткань и поднеси ее в дар царю этой страны – царь непременно примет его, как дань чужестранца. И в тот самый миг – убей царя и захвати власть над этой страной. Разве это не хороший [план]?»

Получив наставление дракона, шакья тотчас отправился к царю Удьяны для подношения даров. Когда же передавал полотно шакья – то схватил его за рукав и пронзил [мечом]. Тогда царские приближенные и телохранители, придворные всех рангов – заметались с криком, а шакья, взмахнув мечом, провозгласил: «У меня в руках – меч, полученный от чудесного дракона – для того, чтобы наказать нерадивых, для того, чтобы казнить непокорных!» И все, убоявшись его волшебного могущества, выразили свою покорность, как великому властителю. Он искоренил злоупотребления и установил порядок, возвысил мудрых и оказал покровительство немощным. Затем, в сопровождении большой свиты, царским выездом он двинулся в путь, направляясь во дворец дракона, чтобы доложить об исполнении его повелений. Вместе с драконовой дочерью вернулся он в столицу.

А [злая] карма драконовой дочери не была еще исчерпана, часть воздаяния еще оказывала свое действие: всякий раз, когда она шла ко сну, из головы ее вырастал девятиконечный верх драконова тела. У шакьи это вызывало отвращение. Не зная другого средства, он улучил момент, когда она заснула, и отсек его острым ножом. Драконова же дочь, пробудившись, говорит: «Это не принесет пользы твоему потомству. Не только моя судьба понесет свои – небольшие потери, но и сыновья твои, и внуки – надолго впредь будут страдать от головной боли. Потому-то [царский] род этой страны постоянно терпит такую болезнь, проявляющуюся хотя и непродолжительными, но иногда сильными приступами. Когда шакьи не стало, престол унаследовал его сын, известный под именем царя Уттара-сены (*Шан-цзюнь* 上軍 – uttarasena).

В начале этого повествования мы встречаем мотив «чудесного перенесения по воздуху», который присутствует обычно в тех легендах из сочинения Сюань-цзана, где речь идет об удаленных от «Срединной Индии» областях. Мотив «перелета» – Будды, архата, другого буддийского персонажа – соединяет место действия сюжета с той территорией, которая связана с жизнью Будды, создавая таким образом единое сакральное пространство буддизма¹. С помощью этого сюжетного хода Удьяна становится частью этого буддийского пространства, а передаваемое здесь предание – продолжением предания о Будде.

Основной же сюжет этой легенды – женитьба главного героя-шапки на дочери «дракона» (лун 龍, соотв. санскр. *пага*), хозяина озера, – наводит на размышления и о множестве его соотношений внутри индийской культуры, и о судьбе подобных сюжетов в индоевропейской традиции.

Несколько аналогий можно найти у самого Сюань-цзана. Так, сходные мотивы звучат в легенде об основании города Паталипутры на Ганге («страна Магадха»). Во время прогулки в лесу молодые люди (書生 *шушэн*, «школяры») в шутку разыгрывают свадьбу, где один из них выступает в роли жениха, а невестой объявляется цветущее дерево патали (бочжали 波吒釐 – *pa[ali]*). Юноша, воспринявший это всерьез, отказывается вернуться с город со своими товарищами и, оставаясь ночью под этим деревом, становится женихом на чудесной свадьбе:

Когда стемнело, засиял чудесный свет, зазвучала изысканная музыка, и раскинулся шатер. Внезапно появился старец – он шел, опираясь на посох, в благодушном спокойствии, а за ним – старая женщина, которая вела за руку молодую девушку. За ними следовало множество гостей, заполнивших дорогу, – все были нарядно одеты, играла музыка. Старик же, указывая на девушку, говорит: «Вот, господин, твоя супруга». Семь

¹Александрова 2004, с. 22–23.

дней прошло в распевании пиршественных песен, под звуки музыки. А школяры, тревожась, что его убили звери, пошли его искать. И вот видят – сидит он одиноко в тени дерева – так, как будто встречает гостей. Звали его вернуться вместе, но он отказался вновь и не пошел с ними. После же он пришел в город сам, чтобы навестить родных. Рассказал им все от начала до конца, а они, как услышали, так встревожились, и вместе с близкими людьми отправились в лес. И вот видят они цветущее дерево, под ним большой дом и слуг, снующих туда и сюда. А тот старец неторопливо выходит им навстречу с приветствием. Все приготовлено для пира, играет музыка. Гости и хозяева в полной мере оказали друг другу почести, а, вернувшись в город, они рассказали об этом повсюду. В конце года родился мальчик. А муж говорит своей жене: «Теперь я хотел бы вернуться домой, только страшно мне расставаться. Если же оставаться здесь долее, то нужно устроить прибежище от ветра и сырости». Жена, как услышала это, так сразу рассказала отцу. Старик и говорит тому школяру: «Если человеку живется столь радостно, зачем ему возвращаться домой? Мы теперь же построим дом, только не делай того, что замыслил». И вот слуги принялись за работу – не прошло и дня, как все закончили. Из старого города Кусумапуры (Сян-хуа 香花 – kusumarura) перенесли столицу в этот город. Поскольку город построен духами, страна с того времени называется по этому городу – Паталипутра (Божалицзы 波吒釐子 – pA[aliputra).

Сравнивая эти два рассказа, следует выделить основные сходные элементы. Женитьба в обоих случаях увязывается с деревом: юноша-шакья засыпает под деревом и здесь встречает свою невесту – дочь «хозяина территории»; юноша из магадхской легенды женится на самом дереве, которое воплощается в образе дочери

местного духа (神 *шэнь*). Женильба на дочери духа становится актом основания царской династии или основания столичного города.

В другом сюжете из записок Сюань-цзана действие разворачивается на Ланке.

Буддийское предание повествует, что в старые времена на этой земле драгоценностей, в большом Железном Городе, жили пятьсот женщин-ракшаси (*лоча-нью* 羅刹女 – rakhasi). В то время в Джамбудвипе жил старшина купцов Синха (*Сэнцзя* 僧伽 – siMha). Сына его звали Синхала (*Сэнцзяло* 僧伽羅 – siMhala). Когда отец состарился, то передал ему дела семейства. И вот с пятью сотнями купцов он вышел в море, отправившись на добычу драгоценностей. По воле волн и ветров их прибило к этому «острову драгоценностей». Тотчас же женщины-ракшаси углядели их, подняли «благоприятный флаг» и вышли навстречу, преподнося благовония и цветы, играя музыку, взяв их за руки, и так заманили в Железный Город. Старшина купцов тогда выбрал себе в жены царицу-ракшаси и предавался с ней увеселениям и пирам.

Дальнейшее развитие событий драматично: злые демонницы-ракшаси, которым наскучили их мужья, бросают их в темницу и намерены пожрать их плоть. Мудрому же Синхале удастся спастись и бежать с острова в царство своего отца, однако жена-ракшаси преследует его и обращается с жалобами к отцу, который разрешает ей остаться в доме. По ее призыву сюда переносятся остальные женщины-ракшаси и устраивают в доме побоище, убивая всех его обитателей. Синхала становится царем и, чтобы отомстить за это деяние, отправляется на Ланку. Здесь он разрушает Железный Город:

Женщины-ракшаси были повержены и отступили, потерпев поражение. Одни из них бежали, скрывшись на ма-

лых морских островах, другие утонули в стремнинах. Железный город тогда разрушили, железную темницу сломали, а купцов выпустили. Захватили много драгоценного жемчуга. Созвали простоллюдинов и переселили их на Остров Драгоценностей. Заложили столицу, отстроили города, и, основав государство, назвали его по имени царя. История Синхалы относится к прежним перерождениям Шакьи Татхагаты.

Рассказу о Синхале, помещенному в начало повествования о «стране Синхале» (Ланке), предшествует другой близкий по смыслу сюжет. Индийскую царевну похищает огромный лев и женится на ней. Родившийся от этого брака сын убивает своего отца-льва, и царь в наказание за отцеубийство отправляет его в изгнание. Корабль прибывает на Ланку:

Судно юноши, плывя по морю, прибыло на этот «остров драгоценностей». Видя, как остров богат дорогими камнями, он остался здесь. Вслед за тем на остров прибыли купцы – как обычно, ради добычи драгоценностей. И он тогда убил главного из купцов, а сыновей и дочерей его оставил, чтобы они составили как будто его потомство. Когда сыновей и внуков у него стало много, он поставил их старшими и младшими наместниками, чтобы осуществлять управление. Он основал столицу, построил города, завоевал окружающие территории. Поскольку их родоначальник укротил льва, то, почитая память этого героя, дали стране такое название.

Имя Синхалы, женившегося на ракшаси, уже отождествляет его с этим героем-сыном льва (санскр. siMha – «лев»). Сын льва также учреждает царство на Ланке, заселяет ее и строит города. Видимо, понимая, что эти два сюжета, повествующие об основателе государства на острове, дублируют друг друга, Сюань-цзан делает такую оговорку: «И понятно теперь, почему таков облик жителей Страны Льва – они чернокожие, с квадратными щеками и

огромным лбом, да и по характеру свирепы и хладнокровно-жестоки – все оттого, что они потомки дикого зверя. А вот почему эти люди столь храбры и сильны – повествует другая история».

Общий смысл легенды о Синхале также соответствует интересующим нас сюжетам – женитьба на чудесной «хозяйке земли» (в другом варианте рождение от брака с «хозяином-львом») и затем основание династии. Эти версии Сюань-цзана имеют свою параллель и в собственно ланкийских преданиях – мы имеем в виду один из основополагающих сюжетов «Махавамсы», изложенный в главах «Явление Виджаи» (*vijayaAgamanaM*) и «Помазание Виджаи» (*vijayaAbhiseko*). Виджая (*vijaya*), основатель династии сингальских царей, прибывает сюда из Бенгалии. История его переселения на остров такова. Индийской царевне предсказывают брак с диким зверем, и ее похищает лев, а родившийся от этого брака сын по имени Сихабаху (*sihabAhu*) убивает льва и после этого становится царем. Сын царя Сихабаху – Виджая – отличается буйным нравом, и за это отец отправляет его в изгнание, после чего его корабль попадает на Ланку, где он встречается женщину-якшини. Таким образом, здесь присутствуют в слитном виде оба сюжета, известные Сюань-цзану по отдельности. Сын чудесного льва в этом варианте имеет имя Сихабаху, и не он сам отправляется на Ланку, а лишь его сын Виджая, очевидный аналог Синхалы из версии Сюань-цзана, встретивший здесь женщину-яккхини (*yakkhiNI*). Благодаря такой логике развития событий не происходит дублирования сюжета, которое создает противоречие в легендарной истории основания царской династии.

Наибольший интерес для нас представляет история взаимоотношений Виджаи с яккхини, носящей имя Куванна (*kuvaNNA*). По прибытии на остров он сразу теряет своих людей: завлеченные этой яккхини, они были брошены ею в ущелье. Виджая идет к Куванне и, не поддаваясь на ее происки, хватает ее за волосы, замахиваясь мечом и требуя вернуть своих спутников. Тогда яккхини покоряется ему, возвращает пленников и обещает верно служить Виджае. Под деревом сооружается ложе для этой пары, и той же ночью она объясняет ему, как победить яккхов, владеющих остро-

вом. Одержав победу над яккхами благодаря магической помощи Куванны, он надевает регалии царя яккхов – после этого следует основание городов на завоеванной земле.

Эта часть истории Виджаи позволяет провести более детальное сравнение с приведенными ранее сюжетами. Их объединяют несколько мотивов, идущих в одинаковой последовательности. 1. Прибытие героя извне на пустующее, незаселенное место. Шакья «попал в далекую незнакомую страну» Удьяну, ученик из магадхской легенды пришел в глухой лес, Синхала Сюань-цзана и Виджая «Махавамсы» прибывают на пустынный остров: «здесь нет людей», – говорит Виджая своим спутникам (*na santi manuJA ettha*)¹. 2. Герой встречает здесь или нагини (шакья), или дочь духа дерева (ученик), или ракшаси (Синхала), или якшини (Виджая) – в любом случае демоническое женское существо, чудесную хозяйку территории – и вступает с ней в брак. Это существо тесно связано с деревом (в двух случаях также с озером – в Удьяне и на Ланке), и под этим деревом происходит бракосочетание. 3. «Хозяйка» помогает герою получить власть над этой землей и стать царем (Удьяна и Ланка, в магадхской легенде речь идет только об основании города, но столичного). Здесь, по-видимому, наиболее близок к первичному варианту ланкийский сюжет, когда будущий царь побеждает яккхов в битве и получает их регалии. 4. В приобретенном царстве царь строит города и заселяет их людьми (все варианты). В магадхском сюжете этот мотив доминирует, поскольку общий его смысл – именно основание города Паталипутры.

Сопоставив эту сюжетную схему с проанализированными нами в другой работе буддийскими сюжетами «победы (Будды, буддийского царя) над хтоническим божеством»², можно убедиться, что вариант с «женитьбой» – это частный случай сюжета «приобретения царства», который в буддизме приобретает смысл «обращения новой территории». Мотив «борьбы с демоном» или замещен «женитьбой на женском демоническом существе» (варианты Удьяны и Магадхи), или совмещен с ним (ланкийская легенда).

¹ Махавамса 7.8.

² Александрова 2008, с 45–53; Alexandrova 2010, p. 87–94.

Генетически связанные с мифологическими парадигмами, которые выявляются в ведийских обрядах царского посвящения, сюжеты «получения царства» сохранили в себе отголоски ритуальных действий и функционирование атрибутов ритуала. Одним из таких действий, как мы пытались показать, является «наступление Будды на его расстеленную одежду», отождествление которой с покоряемой территорией выражено через такой сюжетный ход как разрастание расстеленной одежды до размеров страны. Истоки этого мотива можно усмотреть в действиях посвящаемого на царство, наступающего на шкуру в ходе ведийского ритуала раджасуи (rAja-sūya). Если в рассматриваемом варианте «женитьбы» буддийских нарративов не встречается такой элемент, то можно обратиться к аналогиям.

Расстиланье ковра распространено в индоевропейской традиции посвятельных и свадебных обрядов и сохраняется по сей день, в том числе в официальных церемониях (например, расстиланье ковровой дорожки при вручении наград). В русском фольклоре показательным примером аналогии нашим сюжетам «женитьбы на сверхъестественном существе» в соединении с мотивом «расстиланья» может служить эпизод из «Царевны-лягушки». В качестве испытания царь предлагает невестам изготовить ковер, и «лягушка»-Василиса Премудрая с помощью своих чудесных помощников получает необыкновенный ковер: «...вышито на нем все царство все царство, с городами и деревнями, с горами и лесами, с реками и озерами». Привлекает внимание не только то, что волшебная невеста Ивана-царевича доставляет ему ковер, с очевидностью символизирующий территорию царства, но и действие, выраженное в приказании царя-отца: «Постелить этот ковер перед моим царским троном!» Очень сходная формулировка в сочетании с тем же действием обнаруживается в древнеиндийском ритуале ваджапеи, также составляющем часть ведийского ритуала посвящения на царство. Перед посвящаемым, сидящим на троне, расстилают шкуру с произнесением слов: «Это царство – твое!» (iyaM te raditi)¹.

¹ Шатапатха-брахмана V. 2. 1. 24–25.

Принадлежность сюжета о дочери нага из Удьяны к типу «царевны-лягушки» не вызывает сомнений: отпрыск царского рода женится на чудесном женском существе, связанном с водной стихией, и жена помогает ему приобрести царство; при этом мужа тяготит ее внешний облик, и он совершает попытку уничтожить ее «уродство». В применении к материалу древнеиндийского эпоса подобные сюжеты рассмотрены Я.В. Васильковым и отнесены им к типу «о безобразной невесте». В свои сопоставления автор включает также (вслед за А. Хилтебейтелем) сюжет «Махавамсы» о Виджае и якшини Куванне, который был приведен выше вместе с ланкийскими версиями Сюань-цзана. В этом исследовании главным объектом рассмотрения становится мотив «расколдовывания» уродливой женщины, при котором обнаруживается ее истинный облик «владычицы», способной помочь в получении царства¹.

Хотелось бы обратить внимание, однако, на дальнейшее развитие событий в сюжетах женитьбы на демонице, следующее после «обретения царства». Если в удьянской легенде доминирует именно мотив «уродства» (шакью, ставшего царем, пугает драконий гребень, который вырастает у жены по ночам, и он ударяет ее мечом по голове), то в ланкийском варианте недовольство мужа приобретает более сильную форму – вплоть до изгнания жены, которое приводит к ее гибели. Обратимся к продолжению легенды о Виджае.

После победы над яккхами, получения власти над страной и основания городов сановники обращаются к нему с предложением совершить помазание на царство (*sAmi rajje 'bhisecaya*). Виджая не соглашается на это без соблюдения его условия – за него должна быть просватана девушка из знатного рода. Тогда послы отправляются с дарами в Индию к царю Панду, правившему в городе Мадуре (*madurA*), сватают его дочь и привозят на Ланку невесту для царя и множество невест для царских людей. В преддверии свадьбы Виджая требует от Куванны, чтобы она покинула его и ушла из города. В ответ она говорит, что боится возвращаться к сородичам-яккхам, которые могут ей отомстить. Тогда Виджая

¹ Васильков 2010, с. 215–218.

дает ей много денег в качестве приношения (bali, «приношение [божеству]»), и она покидает столицу вместе с двумя детьми. Яккхи убивают пришедшую к ним Куванну, а дети – сын и дочь – спасаются бегством, удалившись в горную страну, вступают друг с другом в брак и дают начало племени пулиндов.

Как можно видеть, согласно ланкийскому сюжету брак с демонической женщиной рассматривается как «предварительный» – когда речь заходит о ритуале посвящения на царство, то это предполагает женитьбу на женщине «из людей». Древнеиндийские ритуалы царского посвящения предполагают участие царицы в совершаемых действиях. Кроме того, эта женщина должна быть царской крови, ей предстоит дать достойных наследников, продолжателей династии. Брак с женским существом из «нелюдей», необходимый, по логике архаического сюжета, для получения власти над землей, победы над территориальными божествами, входит в противоречие с дальнейшим развитием темы «воцарения». Если в истории Виджайи события, выражающие этот конфликт и «перемену жены», представлены развернуто, то в варианте «шакьи и дочери дракона» мотив конфликта звучит в ослабленном виде – царю не по себе от проявлений «нечеловеческой» породы его жены, и, пытаясь избавиться от зрелища драконьего гребня, он ударяет ее по голове, отчего все последующие цари этой династии обречены на страдания от головной боли. Здесь чудесная жена остается быть царицей, но за это династия поплатилась болезнью. В варианте «Махавамсы», по-видимому, сюжет сохранен по более полной схеме, предполагающей отторжение «чудесной жены».

Рассмотренные варианты сюжета имели хождение внутри буддийской традиции, однако они обладают далеко идущими связями – как с более древними пластами индийской культуры, так и с теми версиями сюжета, которые бытовали в индуистской традиции, в том числе литературной, и демонстрируют аналогичное происхождение. Мы уже касались вопроса генетических корней мотива «получения царства от демона/демоницы», которые восходят к архаическим моделям «воцарения», и эта линия рассмотрения выводила на аналогии, находимые в фольклоре иной культуры индоевропейского круга. Предполагая вернуться к европейским

вариантам сюжета и обратить внимание в дальнейшем на европейскую «ветвь» его развития, обратимся также к тому примеру из индийской литературной традиции, который с очевидностью вписывается в такой сюжетный тип – это история Шакунталы.

Представив последовательность событий «Шакунталы» (в целом общую и для эпической версии, и для версии Калидасы), мы видим схему развития сюжета, которая соответствует «любобной» линии вышеприведенных вариантов «лесной жены»: прибытие царя в уединенное место среди леса («...дойдя до конца леса, очутился он в большой пустыне» (Мбх I. 64. 2, перевод Ю.М. Алихановой¹) – встреча с приемной дочерью отшельника и брак с ней («свободный» брак по обычаю гандхарвов) – отъезд царя домой, который влечет за собой «забывание жены» – прибытие жены в его дом и последующее «узнавание», восстанавливающее их союз. Если первый мотив – перенесение героя в удаленное безлюдное место, как бы отделенное от мира людей – является общим для всех прослеженных нами случаев, то в последующих событиях, в целом имеющих такой же смысл, можно вычлениать варианты. Так, в мотиве знакомства-женитьбы присутствующий в этом литературном повествовании отшельник становится аналогом (придерживаясь пропповской терминологии, «заместителем»²) лесного-озерного духа (нага – отца жены шакьи из Удьяны или духа дерева из Паталипутры). Постоянно присутствующий в этом мотиве элемент «дерево» также обыгрывается в «Шакунтале», где постоянно подчеркивается тесная связь невесты с деревьями: она появляется с кувшином для поливки деревьев, разговаривает с ними, прощается, называет их своими сестрами. «Отъезд» героя становится вариантом «разлуки», в которой «забывание» является ослабленной формой «разрыва» (если сравнивать с ланкийским сюжетом); вспомним, что в удьянской и магадхской историях эта тема также звучит ослаблено: царь-шакья не покидает жены, но проявляет недовольство, испуг, а муж дочери дерева в Паталипутре после женитьбы начинает тосковать по родному городу – ситуация, которая

¹ Алиханова (в печати).

² Пропп 1969.

преодолевается строительством «настоящего жилья», какое бывает у людей, и в конце концов основанием нового города. Можно также вспомнить тот вариант сингальской легенды, который имеется у Сюань-цзана: сын льва, аналог Виджайи «Махавамсы», бежит от своей жены, покидая остров, и затем, когда она является вслед за ним, отрекается от нее, и последний случай наиболее близок мотиву «забывания». Заключительный ход этого сюжета – «узнавание» – несомненно, является его развитием, снимающим конфликт, преодоленный от архаичных прообразов¹.

Мотив «забывания-узнавания жены» позволяет провести далекие аналогии и снова обратиться к материалу русских волшебных сказок, среди которых, конечно, показательным примером может служить «Морской царь и Василиса Премудрая». Иван-царевич волею отца оказывается на берегу озера, хозяином которого является «морской царь». На берег выходят дочери водного владыки, и герой выбирает одну из них себе в жены, отправившись вместе с ней в «подводное царство». После того как Василиса Премудрая помогает царевичу выполнить «трудные задачи», поставленные отцом, справляется свадьба с этой «морской царевной», и далее – «Ни много, ни мало прошло времени, стосковался Иван-царевич по своим родителям, захотелось ему на святую Русь». При том, что герой совершает побег из «подводного царства» вместе со своей женой, однако он не доводит ее до своего «тридесатого царства». Здесь между ними происходит весьма значимый разговор: «Подожди меня в этом лесочке, – говорит царевич Василисе Премудрой, – я пойду, доложусь наперед отцу, матери. – Ты меня забудешь, Иван-царевич! – Нет, не забуду. – Нет, Иван-царевич, не говори, позабудешь!» «Забывание» своей чудесной жены приводит героя к мысли о другой женитьбе: «...на радостях позабыл Иван-царевич про Василису Премудрую. Живет день и другой с отцом, с матерью, а на третий задумал жениться на какой-то королевне». Не-

¹ В таком случае сюжет «Шакунталы» представляется изначально цельным, а не соединением из двух частей, как можно предположить – Алиханова (в печати).

справедливость разрешается «узнаванием», наступившим после того, как герой видит посланный ему знак.

Нет, видимо, необходимости вновь проводить сопоставление всех совпадающих мотивов и их последовательности, однако некоторые моменты можно отметить как особенно близкие: тоска Ивана-царевича по «святой Руси» и переживания магадхского героя, мужа дочери дерева («“Теперь я хотел бы вернуться домой, только страшно мне расставаться...”»), приуроченность чудесной женитьбы к озеру, путешествие в «подводное царство» к отцу невесты (как в удьянской легенде). На примере «Василисы Премудрой» можно убедиться не только в повторяемости мотивов, но и в сохранности всего комплекса. Несомненно, такие мотивы, как «чудесная женитьба» и «путешествие в подводное царство» имели достаточно широкое распространение в европейском фольклоре, однако нас интересует именно тема «покинутой жены», ее сохранение в рамках этого комплекса и дальнейшая эволюция, которая вводит ее в сферу собственно литературного творчества. Несомненно, при таком повороте темы возникают вопросы теоретического характера¹, которые потребуют еще не раз к ней обратиться. Предлагаемые ниже сравнения из области европейской литературы нового времени могут лишь наметить возможные пути к постановке проблемы, связанной с вживанием этой мифологической модели в композицию авторского текста (на одном примере) – или уже отдаленным переживанием (на другом).

Закономерно, что такое «прорастание» темы, корнящейся в глубокой архаике, произошло в рамках литературы романтизма,

¹ Этот материал, представленный в первоначальном виде на докладе в Институте мировой культуры при МГУ (1996), вызвал полемику автора с В.Н. Романовым, правомерно поставившим вопрос о природе самого механизма воспроизведения культурных стереотипов – как преемственной передаче определенных моделей, претерпевающих при этом функциональные изменения, или как проявление внутренне присущих психологии человека свойств. Здесь предпринята попытка выстроить материал, показывающий не только эволюцию персонажного стереотипа («жена-волшебница»), как это выглядело в прежнем варианте работы, но и эволюцию сюжетной схемы.

культивировавшей фольклор и отдававшей дань его изучению. Автор «Ундины» Ф. де ла Мотт Фуке являл собой образ аристократа, увлеченного изучением европейского фольклора¹, и наиболее сильно и плодотворно его увлечение выразилось именно в этом истинно романтическом сочинении («Ундина, с памятного дня, когда заметил я недаром твой чудный свет в преданье старом...»). Используя сказочные образы «водяных духов», почерпнутые из книги Парацельса, Фуке создал литературный сюжет «чудесной женитьбы», выстраивающийся на алгоритме, заданном фольклорным прототипом.

Последовательность событий «Ундины» дает ту же стереотипную схему сюжета «покидаемой волшебной жены». 1. Прибытие героя. Знатный рыцарь, оставив «имперский город», попадает в глухой и опасный лес, где набредает на одинокую хижину рыбака, ведущего отшельническую жизнь: «Хижина его стояла среди красивой приветливой местности. Поросшая сочной зеленой травой узкая коса вдавалась в большое озеро, ласково прикинувшись к прозрачной светло-голубой воде, а волны влюбленно простирали объятия навстречу цветущему лугу...»² Место, на которое он прибыл, безлюдно: «А вот людей здесь было не видать, кроме разве что рыбака и его домочадцев». Страшный лес создает решительно разъединение этого затерянного угла от «имперского города», и контраст этих двух миров постоянно обыгрывается в повествовании: «Ему казалось, там, за лесным ручьем, вовсе нет никакого иного мира, или что попасть туда, к другим людям невозможно».

2. Встреча с «чудесной невестой» и женитьба. Рыцарь встречает здесь Ундину, приемную дочь рыбака, принесенную ему волнами озера и обнаруживающую все признаки «водяного духа». Их первое свидание происходит у воды под деревьями: «... он увидел при свете вышедшей из-за туч луны под сплетенными ветками деревьев на маленьком островке среди бурлящего потока Ундину, со смехом прильнувшую к траве». Далее следует чудесное появление священника, который их венчает.

¹ Чавчанадзе 1990, с. 429–430, 450–455.

² Здесь и далее перевод Н.А. Жирмунской и В.А. Дымшица (Фуке 1990).

3. Отъезд рыцаря вместе с женой. Преодоление «опасного леса» и жизнь среди людей. Обратное перемещение рыцаря в пространство его обычного мира влечет за собой «забывание» любви и переход к «сопернице из мира людей» – тема, которая звучит с самого начала при первом упоминании города. Тягостное предчувствие «покинутости», влекущее за собой гибель, мучает Ундину с самого начала знакомства: «Ах, теперь ты меня, конечно, покинешь; а ведь я, бедное, бедное дитя, не сделала ничего дурного!», «...что станется со мной, если ты в испуге отшатнешься или отвергнешь меня? ...сделай это сразу, сейчас, вернись на тот берег один. Я нырну в этот ручей...». Жизнь в родовом замке все более склоняет рыцаря к «человеческой» женщине и отчуждению от существа из водяных духов («Хульбрандт частенько говорил себе: “И все это оттого, что когда человек и русалка заключают такой диковинный союз, это не может быть союз равного с равным”»). Тема также звучит как нарастающая, начинающаяся с предчувствий, нахлынувших уже в первую брачную ночь: «Ночью каждый раз, когда он засыпал, его одолевали странные и жуткие сновидения – какие-то призраки, ухмыляясь исподтишка, силились напаять на себя обличье прекрасных женщин, женщины внезапно оборачивались драконами».

4. Гибель Ундины (как человеческого существа), ускользнувшей в воды Дуная, и последующая гибель рыцаря.

Изящная, пластичная форма, в которой воплощена эта волшебная повесть Фуке, с ее взаимопроникновением сменяющих друг друга тем, принимающих вид «предчувствий» или «воспоминаний», выдерживает, однако, их точную последовательность, сохраняющую «каркас» архаичного сюжета.

Воздействие «Ундины» на европейскую, в том числе русскую культуру XIX – XX вв. было всеобъемлющим. Сочинение Фуке дублировалось в операх – и по его собственному либретто (на музыку Гофмана), и в позднейших вариантах, вплоть до юношеских опытов Прокофьева; через посредство стихотворной версии Жуковского и впоследствии благодаря пьесе Жироуду этот сюжет приобрел широкую популярность, и в особенности запечатлевался в

юношеском восприятии¹, что с неизбежностью задавало прочные позиции «темы Ундины» в культуре.

В русской литературе интересен, однако, более ранний пример реализации рассматриваемого нами сюжетного типа, где подобная схема построения возникает не как следствие воспроизведения фольклорной темы, а лишь как внутренне присущая структура, которая наполнена содержанием иного культурного порядка. «Бедная Лиза» Карамзина, представляя собой небольшое, но необычайно емкое произведение, обладает качеством ясного и выверенного построения.

1. Приход героя, юноши-аристократа, в уединенное место за пределами города, хотя и предваряется «приходом героини в его место», однако весь смысл, определяющий дальнейшие события, именно в его приходе к «месту героини». В этих «переходах» как будто преодолевается некая очень серьезная граница. Автор постоянно акцентирует внимание на разнице и даже противоположности этих двух миров: «...видишь на правой стороне почти всю Москву, сию ужасную громаду домов и церквей, которая представляется глазам в образе величественного амфитеатра». Жилище Лизы, помещаемое вроде бы и в реальном пространстве невядалеке от Симонова монастыря, тем не менее выглядит находящимся в пространстве совершенно абстрактном и «пустом» и описывается как хижина «среди зеленого луга». Эта местность выглядит нежилой, как будто одинокая хижина действительно затеряна среди «Натуры».

2. Зародившаяся «среди лугов» свободная любовь нарушает границу между «неравными» и ставит героев в положение вне обыденной жизни – Лиза не может рассказать об этом даже матери, с которой они составляют неразрывное единство. Первое свидание героя-любовника и героини – так же как и расставание – происходит у воды, под могучим деревом: «Эраст стоял под ветвями высокого дуба, держа в объятиях своих бледную, томную, горестную подругу...»; «Она... увидела себя на берегу глубокого пруда, под тению тех древних дубов, которые за несколько недель

¹ Ланда 1990.

перед тем были безмолвными свидетелями ее восторгов». Сама героиня настолько слита с образом природы, что почти тождественна ей: «“Натура призывает меня в свои объятия...”», – думал он».

3. Отъезд героя, в последний раз пересекающего границу «двух пространств», отмечает резкий перелом хода событий к ситуации «забывания», в которой сосредоточен главный смысл «Бедной Лизы». Отлучка влечет за собой женитьбу на даме из своего круга. Посещение Лизой «чуждого пространства» приводит к ее отторжению, отбрасыванию в пределы своего мира. После гибели Лизы, утопившейся в пруду, могила устраивается под тем же деревом, с которым связаны все поворотные события: «Ее погребли близ пруда под мрачным дубом».

Будучи явлением, которое лежало в основе русской литературной традиции XIX века, этот текст совмещал в себе свойства шаблонности «старинного романа» и психологизм новой литературы, и сам автор чувствует свою неустоявшуюся позицию на этой грани («Ах! Для чего я пишу не роман, а печальную быль!»). Герои повести производят впечатление искусственно перемещаемых в пространстве, довольно статичных фигур, которые вдруг обнаруживают в себе подлинные чувства, но в то же время скованы заданной расстановкой ролей. Эта «заданность» имеет в своей основе разные истоки, как и вообще сложна по своим генетическим связям та картина культуры XVIII века, которая сформировала Карамзина-литератора, однако на этом сложном фоне сохранение в ткани повествования древних «сквозных» архетипов просматривается здесь, пожалуй, не только в отдельных чертах, но и комплексно. В исследовании В.Н. Топорова есть наблюдения, выявляющие отдельные мотивы в начале сюжета «Бедной Лизы», которые напоминают компоненты структуры волшебной сказки, понимаемые в свете исследований Проппа («недостача», «выведывание»): «В этом месте разворачивания нарративной структуры актуализируются не только мифопоэтические первоосновы некоей исходной ситуации, с течением времени отложившейся в виде определенного элемента композиционной схемы, но и те преобразования, которые

были введены Карамзиным¹». В свете проведенной выше линии рассуждения не только отдельные элементы, но и сама структура этого сюжета имеет мифопоэтические основы и встраивается в предложенный нами ряд сюжетных схем, восходящих к мифологической модели. Выбранные нами примеры, хотя и намечают этот ряд пунктирно, однако позволяют увидеть такую модель действительно как «сквозную» для текстов индоевропейской фольклорной традиции, которая дала свои всходы и в литературе, участвуя в сложении сюжетных и персонажных стереотипов.

ЛИТЕРАТУРА

Александрова 2004 – Александрова Н.В. «Кашмирские предания в «Записках Сюань-цзана: структура текста и смысловые трансформации» // Индия – Тибет: текст и вокруг текста. М., 2004.

Александрова 2008 – Александрова Н.В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии, М., 2008.

Алиханова (в печати) – Алиханова Ю.М. Два этюда об эпической «Шакунтале» // *Indologica*, е. 2. М.: Изд. РГГУ (в печати).

Васильков 2010 – Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». Спб., 2010.

Ланда 1990 – Ланда Е.В. «Ундина» в переводе Жуковского // Фуке Ф. де ла Мотт. Ундина. М., 1990.

Пропп 1969 – Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969.

Фуке 1990 – Фуке Ф. де ла Мотт. Ундина. Перевод Н.А. Жирмунской и В.А. Дымшица М., 1990.

Чавчанадзе 1990 – Чавчанадзе Д.Л. Романтическая сказка Фуке // Фуке Ф. де ла Мотт. Ундина. М., 1990, с. 429–430, 450–455.

Alexandrova 2010 – Alexandrova N. «Legends of chthonic deities and Buddhist historical narrative of Ancient India» // «Sacred Topology in Early Ireland and India. Religious Paradigm Shift: Journal of Indo-European Studies, Monograph Series. Washington 2010.

Bloss 1973 – Bloss L.W. The Buddha and the Naga. A Study in Buddhist Folk Religiosity // *History of Religions*. 1973, vol. 13, No. 1.

¹ Топоров В.Н. «Бедная Лиза» Карамзина. Опыт прочтения. М, 1995, с. 172–174.

The Çatapatha-BrAhmaNa in the MAdhyandina-çAkha 1924 – The Çatapatha-BrAhmaNa in the MAdhyandina-çAkha. Ed. by A. Weber. Lpz., 1924.

CBETA 2006 – CBETA (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006 (T. 2084).

Fergusson 2004 – Fergusson J. Tree and Serpent Worship. N. Delhi-Chennai, 2004.

The Mahavamsa 1908 – The Mahavamsa. Ed. by W. Geiger. L., 1908 (PTS).

The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon 1964 – The Mahavamsa or the Great Chronicle of Ceylon. Transl. by W. Geiger. L., 1964.

Viennot 1949 – Viennot O. Le Cult de l'arbre dans l'Inde ancienne. Textes et monuments brahmaniques et bouddhiques. P., 1949 (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. T. LIX).

О символизации жилища

Отыщи всему начало,
и ты многое поймешь!
Козьма Прутков

Обитатели современных городов новоевропейского типа относятся к местам своего самого непосредственного обитания – жилищам – по-разному. Диапазон широк – от чисто утилитарного (крыша над головой, возможность где-то преклонить голову) до представления о своей квартире или доме как «своей второй коже» или знаку социального статуса. С жилищем расстанутся более или менее легко, меняя его на боле обширное, удобное, престижное. Вместе с тем вряд ли можно представить себе человека, у которого с домом, где он долго прожил, где провел годы со своей семьей, не связывались сложные и не всегда ясно осознаваемые чувства, скорее даже ощущения. Они – наследие все еще остающегося в нас древнего целостного восприятия мира.

Автор обращается к ранним этапам восприятия дома в образе мира в статье, которую берет на себя смелость поднести М.Н. Погребовой, не случайно. Знающие Марию Николаевну поймут обоснованность выбора этой темы. Мне же остается надеяться, что она будет снисходительна к недостаткам текста.

Зарождение долговременного жилища относят к самым ранним этапам существования вида Номо. Одни из древнейших найдены в Олдувайском ущелье (граница Танзании и Кении): это кольцевые выкладки из камня и основания для закрепления жердей. Их предполагаемый возраст – 1,75 млн. лет. Они могли использоваться периодически или в течение продолжительного времени; рядом и вне них найдены каменные орудия и отходы их изготовления (Кабо 1986, с. 204–205).

Позднепалеолитические стоянки там, где позволяли условия, были долговременными. Примечательны сделанные в них находки. В частности, в знаменитых Костенках на кровле был обнару-

жен череп овцебыка, в Авдееве – череп мамонта. На поселении Дольни-Вестонице (Моравия) в постройке, которую, по словам В.Р. Кабо, может быть, преждевременно именуют «культовым домом», обжигали глиняные скульптурки животных. В кострище другого жилища найдена статуэтка «венеры» (Там же, с. 223–224).

Оседлость связана с возможностью фиксировать различные действия, в первую очередь ритуальные, посредством вещественных знаков, изделий из прочных материалов. В верхнепалеолитических жилищах в специально отведенных местах находят разнообразные вещи, в том числе антропоморфные статуэтки (Абрамова 1966, с. 70 сл.). Эта традиция, свидетельствующая о существовании представлений о мифических покровителях семейно-родовых общин, сохраняется и в более позднее время.

Авторы важной работы о происхождении знакового поведения констатируют: «...История вида *Homo sapiens sapiens* длилась не менее 30 тыс. лет в Европе и более 100 тыс. лет в Африке... И одной из важнейших особенностей всей этой истории было сложение и развитие разных видов знакового поведения» (Шер, Вишняцкий, Бледнова 2004, с. 7). Эта фраза замечательна, она предполагает дистанцирование от явно устаревшей традиции, в соответствие с которой между восприятием мира людьми и животными пролегает пропасть. Авторы осторожно отмечают, что зарождение знакового поведения лишь предположительно может относиться к отдаленным эпохам гоминид раннего плейстоцена. Вряд ли такая осторожность оправдана после десятилетий исследований способностей обезьян, в особенности шимпанзе, могущих вступать в диалог, использовать при общении символы, строить простейшие высказывания (конечно, особыми знаками, не в словесной форме), по крайней мере, на уровне двухгодовалого ребенка.

В своей книге авторы пишут о многочисленности следов символической деятельности людей верхнего палеолита, основываясь на разных и весьма информативных памятниках, но в основном изобразительных. По какой-то причине они не привлекли сведения о безусловно символическом оформлении жилищ. Факты не позволяют сомневаться в том, что постройки людей современного типа воспринимались ими как особое пространство, отличное от

находящегося за его пределами. Жилище не могло не стать фактом культуры, что происходит, когда то или иное явление соответствует и практическим, и символическим требованиям. В этой связи важно рассматривавшееся А.К. Байбуриным положение А. Леруа-Гурана о том, что только с приданием жилищу символического значения можно в строгом смысле говорить о специфически человеческой форме освоения пространства (в отличие от периметра безопасности, который есть и у животных) (Байбурин 1983, с. 16).

Восприятие важности жилища как одного из основополагающих образов мира должно было окончательно сформироваться с переходом к оседлости. Именно тогда создались условия для соотношения с ним всех важнейших категорий картины мира, и оно приобрело структурообразующее значение для сложения традиционных схем пространства. Образ жилища стал квинтэссенцией освоенного мира (Байбурин 1983, с. 3).

Богатый материал, свидетельствующий о нарастающей символизации жилища дали раскопки последних десятилетий в Сирии и Турции (систематическое изложение см.: Корниенко 2006, с. 23 сл.). Приведем лишь некоторые примеры. В докерамическом неолите А (PPNA, 10000–8700 гг. до н.э.) существовали поселения, где люди жили оседло длительное время. В Музейбите (Сирия) ранние жилища – полуземлянки круглого плана с несколькими помещениями, очагом, платформой для отдыха; кровля, поддерживаемая столбами, была плоской с обмазкой. Уже здесь на стены по белой обмазке наносили простейшую цветную роспись. Позже совершается постепенный переход к домам прямоугольного плана, строившимся из известняка и дерева, затем глинобитным. В них было несколько маленьких помещений, хранилище, очаг.

Переход от круглопланых жилищ к построенным на основе прямоугольника знаменует формирование нового образа мира. Он начинает приобретать становящиеся все более отчетливыми геометрические очертания с центром и периферией. Мир предстает как система множества взаимосвязанных явлений и знаков (Антонова 1984, с. 76–82).

Примечательно небольшое поселение Невали Чори у подножий Тавра. Жилищами служили многокомнатные постройки. Вы-

деляется несколько, стоящих обособленно; предполагают, что в них происходили общественные собрания. В стенах и в середине этих каменных сооружений были каменные столбы, в том числе с антропоморфными изображениями. Внутри находились каменные скульптуры антропоморфных, зооморфных и миксаморфных существ. Скульптуры специально разбивали при перестройках и включали в конструкции новых сооружений, которые возводили над старыми (Корниенко 2006, с. 57 сл.).

Многочисленные материалы указывают на то, что у обитателей поселений докерамического неолита умершие и их останки были объектами постоянного внимания. Погребения совершали в пределах жилого пространства, в жилищах и специальных постройках. Зафиксированы различные способы обращения с останками, в том числе отделение черепов, их сохранение и восстановление лиц при помощи специальной массы.

Обобщив результаты раскопок поселений, авторы книги по археологии Сирии, а также соседних стран, П. Аккерманс и Г. Шварц пришли к важным выводам по интересующей нас проблеме (Akkermans, Schwartz 2003, р. 46–57, 70, 141–142). Стало ясно, что формирование производящего хозяйства (условность самого термина очевидна) не было обязательным условием оседлого образа жизни. Задолго до перехода к земледелию и скотоводству началось превращение дома в то, чем был римский *domus* (*англ.* home), знак человеческого коллектива. Дом стал метафорой социальных и экономических стратегий, символом контроля над дикостью (об этом же см.: Байбурин 1983, с. 12). По-видимому, это одна из общечеловеческих универсалий.

Умершие обоого пола и всех возрастов (включая детей) служили связующим звеном между настоящим и прошлым, которое воплощали их образы. Умерших не только помнили, но осуществляли с ними контакты посредством обрядов, очевидно, словесных текстов, изготавливая их скульптурные изображения. Прежде жившие на «этом месте» утверждали право теперешних обитателей поселения на обладание территорией и это право гарантировали. Почитание умерших было не семейным делом: они, вероятно,

воспринимались как члены общины, рода или его локализованной части, а некоторые, быть может, и более крупных объединений.

Среди поселений докерамического неолита особое место занимает Гебеклы Тепе на юго-востоке Турции. Еще при обследовании поверхности было обнаружено множество фрагментов мегалитических скульптур и стел. Их Т-образные верхушки указывают на назначение служить опорами перекрытий. Разнообразные скульптурные изображения на них находились внутри построек: это волкообразное существо, рептилия с зубастой пастью, итифаллические мужские фигуры (изображения фаллосов найдены на скале в окрестностях). Симптоматично стремление изображать хищников, в том числе львов. Иногда в одном поле совмещалось несколько изображений – быка, волка или собаки, птицы и т.д. В постройках были каменные скамьи. Полы, как и в других поселениях этого времени, изготавливали тщательно. В постройках не было очагов и признаков хозяйственной деятельности кроме обработки кремня.

Все позволяет заключить, что Гебеклы было ритуальным центром для обитателей значительной территории. Только при объединенных усилиях многих людей могли быть созданы огромные сооружения; некоторые исследователи именуют его горным святилищем (Корниенко 2006, с. 71). Отправлявшиеся здесь обряды правомерно связывать с почитанием мифологизированных предков, символов солидарности крупных коллективов.

Прослежено, что обитатели некоторых поселений докерамического неолита Сирии, Палестины и Турции явно стремились обозначить их границы. В Жерф эль-Ахмаре на краю поселения располагались символически выделенные постройки, которые подвергались сожжению. На некоторых поселениях обнаружены стены, что рассматривают как способ выделения сакральной части пространства (Корниенко 2006, с. 24, 59–60).

До сих пор из издания в издание кочует утверждение: древнейшим городом мира был Иерихон, поскольку здесь была обнаружена стена, ров и даже башня. Вряд ли сейчас можно всерьез утверждать, что наличие подобных сооружений достаточно для определения селения докерамического неолита как города. Кажет-

ся преждевременным рассматривать подобные сооружения как оборонительные в современном понимании. Скорее они были в первую очередь средствами магической защиты. Это значение не утратили и позднейшие уже собственно оборонительные укрепления, но у древнейших их предшественников функция магической защиты была гораздо более выражена. «Для традиционных обществ весьма характерно противопоставление между территорией обитания и неизвестным, неопределенным пространством...» (Элиаде 1994, с. 27, 38).

Археологам нечасто удается выявить признаки обрядов, указывающих на восприятие дома как сложного символа. Исключительно важными в исследованиях такого рода были раскопки знаменитого Чатал Хююка, расположенного в долине Конья в южной части Турции (Mellaart 1967). Открытие этого поселения, остатки которого сохранились необычайно полно, стало переворотом в представлениях о быте, мифологии и обрядах, искусстве неолитических земледельцев. Тогда вызвали сенсацию безусловные свидетельства, что люди в VII–VI тыс. до н.э. могли не только сооружать постройки, сложные с технической точки зрения, но и помещать в них искусно изготовленные рельефные и скульптурные изображения антропоморфных существ (среди них – изображения явно мифических женских персонажей, которые имеют признаки беременности или просто изображаются как рожаящие), различных травоядных и хищных животных, особым образом декорированные черепа диких быков, покрывать стены росписями, в том числе сюжетного характера (ритуальная охота на огромных животных, сцены погребальных ритуалов и т.д.). Все это предполагало высокий уровень культуры неолитических земледельцев.

Дома образовывали блоки из большого помещения и нескольких меньших, служивших хранилищами или чем-то в этом роде. В больших помещениях готовили пищу, изготавливали орудия и хоронили умерших – в основном под глинобитными лежанками, располагавшимися вдоль стен. Весьма широк набор живых существ, воплощавшихся в скульптурных и рисованных изображениях – это бык, корова, леопард или подобное ему кошачье, олень, кабан, лев, лисица или собака, хищные птицы, вероятно, грифы. В орнаментах

можно распознать цветы, пчелиные соты. Нередки изображения (или оттиски) человеческих рук, в том числе детских. Стенописи регулярно обновляли, выявлены многочисленные напластования штукатурки, число которых иногда достигает 100. Чрезвычайно интересно, что зафиксированы многочисленные случаи специального разрушения и сожжения построек, с чем, кстати, связана удивительная сохранность остатков (найлены даже обуглившиеся деревянные сосулы). В ходе имевших место действий при перестройках сбивали части фигур (следы их сохранились), в первую очередь лица антропоморфных и морды животных, а на полах оставляли приношения – изделия из ценного обсидиана, зерна растений, фигурки, редко – человеческие черепа.

Декор многочисленных построек в сочетании с обнаруженными в них погребениями со значительным инвентарем (сосудами, зеркалами из обсидиана, украшениями, деталями ритуальной одежды и т.д.), явно специально оставленными при разрушении построек вещами. Традиция возобновления построек на прежних местах заставила первооткрывателя Чатал Хююка Дж. Меллаарта выдвинуть, казалось бы, естественное предположение: на исследованной площади около 13 га он наткнулся на особый комплекс – «жреческий квартал». Здесь приблизительно на три помещения, предназначавшихся для повседневных нужд, приходилось одно святилище. Различия в их оформлении, по его предположению, связаны с тем, что в них обитали жрецы разных рангов. Оставим пока Чатал Хююк, чтобы обратиться к нему позже.

Когда Дж. Меллаарт проводил раскопки Чатал Хююка и публиковал их результаты, это поселение воспринимали как уникальное. Нигде на Востоке и тем более в других частях света в раннеземледельческих поселениях не были обнаружены столь концентрированные свидетельства обрядовых действий. Обычно с большей или меньшей уверенностью в поселениях первобытного времени к ритуальным сооружениям относили те немногие, которые имели конструктивные² отличия от обычных жилищ, где были наделены необычные вещи. Однако вскоре новое открытие показало, что Чатал Хююк не был уникальным поселением. Речь идет

об исследованиях многослойного поселения Илгынлы-депе в восточной части подгорной полосы Копет-Дага в 240 км от Ашхабада.

Это селение почти такого же размера, как исследованная Дж. Меллаартом часть Чатал Хююка (14 га). Оно существенно моложе последнего, относится к эпохе энеолита и датируется второй четвертью – концом IV тыс. до н.э. Здесь было раскрыто 25 архитектурных комплексов, отличавшихся своеобразием (Соловьева 2005). Они представляли собой домохозяйства, состоявшие из помещения относительно большой площади с особыми признаками, одного-двух, располагавшихся рядом, и двора. Некоторые домохозяйства выделялись размерами, большими, чем у других, были и дворы. Примечательно, что оформление особых помещений не было однотипным, как и в Чатал Хююке. Тем не менее, в целом они характеризуются набором особых признаков.

Вход в те помещения, которые исследователи этого поселения предпочитают именовать не святилищами, а парадными, находился в юго-восточной или юго-западной стене. Слева от входа сооружали массивную прямоугольную в плане конструкцию («тумбу»). Пол и часть стен покрывали красной краской. Внутри находились две скамьи Г-образной формы, окрашенные красной охрой. В левой от входа четверти некоторых помещений размещался окрашенный в черный и красный цвета глиняный «алтарь» или дисковидный, как предполагают, жертвенник. В полах сохранились фрагменты или следы крупных сосудов для хранения. Отмечается отсутствие на полах бытового мусора.

Зона напротив входа явно наделялась особым значением. Находившийся в стене проем окрашивался в черный цвет. Часть или вся стена расписывалась условными фигурами и/или фигурами ползущих змей. В одном случае около стены найдена, вероятно, упавшая с нее протома быка. В ряде случаев около стены обнаружены скопления вещей – глиняный диск (алтарь?) с сосудом на нем, схематичные антропоморфные фигурки, расписная миска, разбитые чаши и каменные орудия.

«Тумбы» у входа содержали сосуды различных форм и размеров и их фрагменты, части антропоморфных статуэток, погребения детей, мусор. В ряде случаев обнаружены следы перестройки этих

конструкций в процессе жизни помещения. Все это привело к предположению, что «тумбы» могли играть какую-то роль, в частности, при начале строительства.

Примечательный элемент таких помещений – скамьи. Судя по их форме – выделенным ножкам, боковым валикам – первоначально их делали из дерева (следы его иногда сохраняются), позже – из глины. Их окрашивали охрой, а пространство между ножками и под валиком – в черный цвет. Таких скамей было от двух до четырех, они делили помещение на несколько частей, и размещаться на них могли от 5 до 25 человек, чаще – 10–12. Во время ремонтов стены и полы покрывали новыми слоями обмазки, скамьи – облицовкой и краской. По находкам на скамьях (это были медные иглы, веретенные пряслица) Н.Ф. Соловьева установила, что они были связаны с женской сферой деятельности. В каждом парадном помещении осуществлялись ремесленные работы. Такая нерасчлененность сакрального и повседневного, по мнению Н.Ф. Соловьевой, подтверждает положение о том, что ритуал составлял основу жизни общества и пронизывал все сферы деятельности человека.

Во дворах самых крупных парадных помещений в нескольких случаях найдены глиняные «стулья» со спинками. Они изготовлены в той же манере, что скамьи в помещениях; их могло быть два. Можно думать, это были места, где сидели главные участники ритуалов.

Замечательно, что в Илгынлы впервые на энеолитических поселениях юга Туркменистана удалось проследить следы действий, связанных с обрядами при разрушении многочисленных особых помещений. Следы подобных построек обнаруживали в подгорной полосе Копет Дага и раньше. Однако степень их сохранности, иногда небольшая площадь раскопок, соотношение особых и обычных жилых помещений создавали значительные трудности в их интерпретации. Остановимся на особенностях некоторых из них.

Так, в Кара-депе было расчищено помещение с двумя кубообразными «жертвенниками», окрашенными, как и пол, в черный цвет. В нескольких поселениях древнего Геоксюрского оазиса есть помещения большего, чем прочие, размера; на протяжении не-

скольких перестроек они сохраняли особенности планировки. Было высказано предположение, что находившиеся в них прямоугольные очагообразные конструкции имели особое назначение. В одном из поселений в очаге такой постройки лежал толстый слой золы, в нем – прокаленная в огне расписная чаша. На полу обнаружен слой горелого хвороста (Сарианиди 1962).

В другом поселении, Ялангач-депе, также найдены выделяющиеся размерами помещения, которые в сочетании с другими образуют блоки. В одном из них на стене обнаружена весьма схематичная антропоморфная фигура. В связи с этим И.Н. Хлопин писал о существовании «общинных домов» и обслуживающих их лиц (Хлопин 1964, с.75).

Примечательны два помещения со следами сожжения на поселении Геоксюр 1. На их полу, на слое сгоревшего хвороста найдены фрагменты обожженных скелетов людей, сосуды и их фрагменты, кости джейранов, крупного и мелкого скота. Найдены также орудия для измельчения зерна. В.И. Сарианиди предположил, что такие постройки по крайней мере частично предназначались для сожжения трупов. Характерная черта особых помещений – дисковидные глиняные очаги в полу.

На основании всех этих сведений В.И. Сарианиди, И.Н. Хлопин и другие пришли к выводу о существовании домовых святилищ большесемейных общин, обитавших в многокомнатных жилищах. Эти полученные прежде достаточно ограниченные данные дополняют и уточняют значительно более полные, происходящие с Илгынлы-депе. Последние показывают, что нет (по крайней мере, до появления новых сведений) оснований предполагать, что на поселениях энеолитического времени были общие, а не домашние постройки особого назначения. То, что они отмечены некоторыми элементами убранства (особые очаги, глиняные фигурные налпы на стенах и их росписи, окраска полов), указывает на осуществление в них обрядов. Естественно и обнаружение здесь следов хозяйственной деятельности, сосудов, зернотерок и т.д. Характер следов пожаров указывает на специальное сожжение этих построек, в которых иногда встречаются останки людей. Были это человеческие жертвоприношения или здесь осуществлялись какие-то

ритуалы, связанные с жизнью семейной общины, остается неясным. Более поздние раскопки на Алтын-депе подтвердили существование в энеолите обрядов специальных «захоронений» «домов-святилищ» с оставлением в них вещей (Кирчо 1990; Массон, Кирчо 1999, с. 62).

Установлено, что в Илгынылы перед разрушением и/или сожжением парадных помещений под полами или на них, а также скамьях оставляли вещи, в том числе ценные металлические. Перед дверным проемом, на печи и в других местах помещали каменные, условно выполненные изображения женщин с отбитыми головами (каменные антропоморфные изображения в этом регионе – вообще большая редкость). На полу иногда рассыпали зерно. Стены разрушали, при этом скамьи покрывали снятой со стен штукатуркой и засыпали глиной. Иногда вход закладывали кирпичами. В крупных помещениях зафиксированы следы неоднократного разведения огня (Соловьева 2005).

Итак, чем же могли быть явно неординарные сооружения, столь многочисленные на этом поселении? Вероятно, правы исследователи, полагающие, что это были «...не специализированные постройки сакрального назначения, а центральные комнаты отдельных домохозяйств, в том числе и достаточно рядовых». Правомерно отмечается, что и эти постройки, и домохозяйства в целом образуют такую же труднорасчленимую последовательность, как в анатолийском Чатал Хююке. Здесь нет специализированных построек, предназначенных для совершения наиболее священных культовых актов (Березкин, Соловьева 1996, с.105, 116–117). В то же время здесь осуществляли обряды, которые могли быть достаточно многолюдными.

Судя по особенностям остатков разных домохозяйств, их обитатели занимали в общине разное положение. Об этом свидетельствуют не только различия в убранстве, но и количество и объем сосудов для хранения зерна, запасы которого в некоторых случаях превосходили потребности одной семьи. Значит ли это, что какие-то домохозяйства были богаче, а какие-то бедней в материальном отношении? Или ситуация в обществе была более сложной? Скорее можно предполагать, что материальные возможности зависели

от социального статуса той или иной семьи, что определялось, как это бывает в обществах такого типа, их большей или меньшей близостью к предкам. Те, которые обладали большим престижем, располагали и большим влиянием на сородичей, что позволяло им устраивать и более «пышные» ритуалы со значительным числом участников.

Эти ритуалы, как замечает Н.Ф. Соловьева, могли быть направлены на обеспечение благополучия общины в календарных обрядах, о чем свидетельствует одна из стенописей, изображающая, возможно, небесные светила, животное около растения и обитателей хтонического мира – змей. Здесь же осуществляли обряды в честь мифических покровителей, хранительниц/хозяек жилищ, каменные фигуры которых с отбитыми головами оставляли при разрушении построек. Их фрагменты могли потом использовать в хозяйстве или просто выбрасывать. Такое обращение не должно удивлять: ритуальное разрушение, как и обрядовое оставление парадных помещений и многие другие действия, свойственные ранним земледельцам и их позднейшим потомкам, были частью круга обновления. Разрушение, как и смерть вообще, если они сопровождаются установленными обрядами, не воспринимались как конечные, а являлись залогом продолжения жизни. При этом взаимосвязь семейного коллектива и его жилища была чрезвычайно тесной и осмыслялась, естественно, мифологически. А семейно-родовые покровители и покровительницы простирали свое влияние не только на семью, но и на ее обиталище. Семья и ее дом в представлениях являли единое целое.

В свое время, рассматривая материалы публикаций раскопок Чатал Хююка, автор настоящей статьи пришел к выводу: «Помещения с особым декором служили не «святилищами» женского божества: это были помещения, где члены семей или скорее семейных общин отправляли обряды, объектами которых были не богиня и бог, а тот же коллектив в преображенной мифологической сознанием форме» (Антонова 1990, с. 202). Это предположение нашло подтверждение в ходе возобновившихся работ на Чатал Хююке в 90-х годах прошлого века (Hodder 1999, p. 159–163).

Как уже говорилось, во многих постройках Чатал Хююка были скульптурные и рисованные изображения. Исследования Дж. Меллаарта и его преемников позволили предположить, что сохранявшимися в течение долгого времени были именно скульптурные изображения, которые регулярно обновлялись, но не так кардинально, как стенописи, которые могли меняться как минимум ежегодно и даже чаще (об этом можно судить по их напластованиям).

Повторный анализ старых материалов и сопоставление его результатов с новыми данными позволил членам исследовательского коллектива под руководством Я. Ходдера не только подтвердить, что среди явно обрядовых построек были более сложные по убранству, количеству платформ, вместилищ для припасов, изделий из обсидиана, но и предположить, что некоторые семейства играли особенно важную роль в поколении. Участники новых раскопок обращают внимание на то, что в домах независимо от их оформления обрабатывали обсидиан, кость и дерево, разделявали рыбу, т.е. здесь, как и в Илгынлы, повседневная жизнь переплеталась с обрядовой, имевшей прототипы в мифологическом прошлом.

На то, что это прошлое было именно мифологическим, «фантастическим», удаленным во времени, указывает трактовка изображений женщин, рожающих животных или людей. Женский персонаж связан с хищным кошачьим, мужской – с мощным быком.

Оставление «святилищ» сопровождалось ритуалами. Скульптуры сбивали или переносили в новые места, стенописи замазывали. Новые исследования позволили установить, что срок «жизни» жилища был тесно связан со сроком жизни нескольких поколений большой семьи – от начала поселения на данном месте до его завершения по разным, остающимся неведомыми, причинам. Рельефное убранство сопровождало семью на протяжении существования нескольких поколений. Стенописи же были связаны с короткими периодами – с жизнью молодых, стремлением защитить их от злых сил, а также с возрастными инициациями (на их существование, возможно, указывают сцены охоты, обнаруженные Дж. Меллаартом). По характеру останков многочисленных умерших (которых здесь традиционно хоронили в жилищах после не-

которых предварительных ритуалов) в одном из домов удалось определить, что на раннем этапе среди погребенных преобладали молодые, затем люди зрелого возраста. По-видимому, дом был построен молодой семьей, в которой часто умирали дети; со временем их становилось все меньше.

В цитируемой статье Я. Ходдера говорится о том, как могли воспринимать стены построек Чатал Хююка их обитатели. Это были своего рода мембраны, через которые в пространство людей проникали существа мифического мира, с которыми стремились поддерживать связь, получая от них блага и оберегая себя от зла. Действительно, головы животных буквально возникают из стен, а фигуры мифических женщин и зверей нередко помещаются в нишах. Ниша – особое пространство – знак «окна» в другой мир.

В этой части статьи представляется целесообразным обратиться к универсалиям, связанным с жилищем в традиционных культурах, к жилищам оседлых народов. Прекрасным образцом для сопоставлений является книга А.К. Байбурина (Байбурин 1983), в которой собраны и проанализированы не только материалы, касающиеся собственно темы работы, но, что важно для интерпретации археологических свидетельств, выходящие на уровень общих построений мировосприятия традиционных, в том числе древних оседлых обществ.

Дом отделил человека от окружающего мира, в равной степени благодетельного и опасного, но и приобрел черты посредника между мирами. Признаки этого – в изображениях на стенах Чатал Хююка, Илгынлы-депе и других поселений. В них – явное стремление осуществить контакт между человеческим коллективом и мифологическим пространством, между повседневным существованием и сакральным. Прорыв в сакральное достигался действиями, осуществлявшимися в празднествах и ритуалах.

В ритуалах, связанных с домом, у ранних земледельцев, как мы видим, явно проявляются черты разрушения, которые, конечно, можно интерпретировать как рациональные действия, необходимость сломать обветшавшее и построить новое. Но для носителей образно-мифологического восприятия мира все даже самые обычные действия рассматриваются сквозь призму мифических

прообразов. Для этого проводили трудоемкие работы по безусловно ритуализованному разрушению старых интерьеров и наконец сжигали свои дома.

Сожжение – чрезвычайно важный знак. Оно – одно из ярких действий, присущих традиционным празднествам вообще, где эксцесс «по праву принадлежит самой сути праздника» (Кайуа 2003, с. 219). Сожжение – из числа жертв, посредством которых нечто совершенно устраняется из мира (Мосс, Юбер 2000, с. 48).

Подчеркнем: дом, воплощающий важнейшие для мировосприятия свойства мира (поэтому он может уподобляться городу, храму, алтарю), теснейшим образом связан с социальной организацией. «Жилище и семья в ритуале представляются неделимым целым. Поэтому обряды, совершающиеся при строительстве дома, можно с равным основанием рассматривать как обряды, посвященные созданию (или воссозданию социальной микроструктуры». И далее, что очень важно: дом вводится в ритуальную систему жизни по схеме инициационного ритуала (Байбурин 1983, с. 15, 93, 118). Для археологов, вынужденных иметь дело только с материальными остатками, кардинально важно понимать, что в их руках находятся источники, содержащие необыкновенные информационные возможности. Для этого необходимо выйти за пределы обветшалых установок типа «вещи говорят сами». Ни о чем они не говорят, пока мы их не способны расспросить.

Инициационные обряды, обряды перехода из одного состояния в другое, среди которых, кроме других, – брачные и строительные – связаны и структурно, и семантически. Об этом свидетельствует, в частности, их традиция совмещения в определенное время года. Выше приводились предположения, что обновление домов в поселениях, о которых шла речь, происходило по рациональным причинам – весной, после зимней непогоды. Но для древних было важно, что в это время весь мир возникал снова, что на смену его временной гибели наступало новое рождение.

В текстах Месопотамии, относящихся к последним векам III тыс. до н.э., строительство и обновление храмов приходилось на время празднования Нового года. Это была весна, когда особые люди, олицетворявшие благополучие страны, осуществляли обряд

священного брака. С этим событием, по свидетельству текстов, совпадает и создание нового обиталища участников обряда, и перестройка храмов (Емельянов 2003, с. 70, 73, 87–89).

В связи со строительством правителя Лагаша Гудеа (XXII в. до н.э.) храма городского бога Нингирсу В.В. Емельянов замечает, что он «перестраивается и восстанавливается не только потому, что обветшал (хотя и поэтому тоже: зимой непрочные сырцовые постройки буквально размывались сильными ливнями), но потому, что старый храм символизирует старое время, умирающее, как живое существо, и идущее на слом, как строение. Значит, для того чтобы наступило новое время, нужно построить новый храм. Это одновременно предварило бы событие и магически стимулировало его» (Там же, с. 84).

В обрядах этого типа реализуются мотивы смены старого на новое. Поэтому в них подвергаются ритуальному разрушению разнообразные обрядовые вещи, детали сооружений. Вероятно, неслучайно в поселениях ранних земледельцев (особенно это характерно в хорошо изученном Южном Туркменистане) антропоморфные фигурки встречаются в основном в виде фрагментов: благодаря исследованиям Илгынлы стало ясно, что их могли специально разбивать. Из этого, однако, не следует, что таким образом в древности обходились с изображениями мифических персонажей повсеместно и всегда. Они фигурировали и в других обрядах. Когда в их сохранности были заинтересованы, их сохраняли целыми. Так было, например, в погребениях: в этих ситуациях их считали посмертными защитниками.

Для ритуалов перехода старого состояния в новое характерны разнообразные действия и обращение с обрядовыми вещами. С ними, по всей вероятности, связано сохранение наиболее значимых частей старых построек, как это было обнаружено в памятниках докерамического неолита. Свидетельства этого – сохранение элементов старого дома. Напомним о «тумбах» Илгынлы-депе с заключенными в них фрагментами сосудов и статуэток. Сохранение старого гарантировало продолжение (такого рода действия, вероятно, можно обнаружить в разных традициях). Таким образом утверждается продолжение жизни: «...Категории старое/новое

реализуются прежде всего в тех мифах и ритуалах, в которых и с помощью которых отмечается начало и конец того или иного цикла (сезонного, природного, человеческой жизни, хозяйственного, смена поколений...» (Байбурин 1994, с. 35).

Соединение всего, что известно о парадных помещениях Чатал Хююка и Илгынлы, позволяет предположить, что осуществлявшиеся в них обряды, включая специальное разрушение, имели целью воссоздание мифического прошлого в определенной социальной среде, в семьях с особой судьбой их членов. Поэтому элементы оформления построек и следы происходивших в них обрядов варьируются: они связаны с событиями жизни различных коллективов, конечно, встроенных в мифологически воспринимавшееся время, а не с отправлением стандартизированного культа более или менее всеобъемлющих божеств.

Именно неотделенность профанного и сакрального затрудняет распознавание помещений, где происходили обряды, в раннеземледельческих поселениях. Но пример Чатал Хююка и Илгынлы позволяет более внимательно отнестись к таким обнаруживаемым в жилищах признакам, как находимые на полах или в ямках вещи, наличие погребений, костей животных и т.д. Хорошо сохранившиеся археологические контексты показывают, что дома (за исключением случаев катастроф) не бросали без особых ритуалов. Ремонты, перестройки, сооружение новых домов на месте старых, по имеющимся данным, сопровождалась обрядами, от которых сохранились вещественные свидетельства действий.

Автор этой статьи в своей прежней работе (Антонова 1990), как теперь стало ясно благодаря критическим замечаниям (за которые приношу особую благодарность внимательному читателю В.Я. Петрухину), и новым исследованиям, с преувеличенным скепсисом относился к специфическим особенностям построек раннеземледельческих поселений, не видя оснований выделять среди них таких, где могли систематически отправлять обряды: слишком мало тогда было зафиксировано или распознано следов безусловно ритуальных действий. Разумеется, речь не шла о таких явных свидетельствах, как, например, совершение погребений или оставление в стенных нишах антропоморфных фигурок. Сейчас,

благодаря обнаружению достаточно хорошо «читаемых» контекстов, проясняются и относительно сомнительные случаи. Однако и без них следовало бы подчеркнуть, что в пору целостного восприятия мира, присущего людям традиционных обществ, разделения на сакральное и рациональное, реальное и нереальное фактически не существовало (Элиаде 1994, с. 18). О тенденциях перемен точно написал А.К. Байбурин: «Вычленение из синкретических систем различных видов человеческой деятельности, их специализация сопровождалась уменьшением роли сакральных представлений и соответствующим увеличением удельного веса производственных, инструментальных аспектов этой деятельности, что повлекло за собой существенные изменения в структуре семиотических систем, используемых в обществе. Знаки и знаковые системы в свою очередь стали более специализированными. Граница между «знаками» и «вещами» становится все более отчетливой» (Байбурин 1983, с. 13).

В работе Т.В. Корниенко обобщаются свидетельства из многочисленных поселений Месопотамии, которые могут указывать на особый характер некоторых помещений, бывших частью комплексов или отдельно располагавшихся сооружений (Корниенко 2006). Так, в поселении хассунской культуры Ярым Тепе I (VI тыс. до н.э.) она обращает внимание на особенности отдельных построек – необычная планировка (округлый план), массивность стен, внутренние контрфорсы, платформа или глиняная «подушка» в основании, особые очажные сооружения. В ряде помещений найдены останки разрубленных туш животных или особенно значимые части скелетов (черепа, рога), крупные фрагменты или целые сосуды вместе с другими вещами, а также целые ожерелья и обломки каменных изделий. В некоторых сооружениях найдены необычные погребения людей, возможно, принесенных в жертву. На других поселениях хассунской культуры также были обнаружены останки людей, позволяющие предполагать, что они были принесены в жертву (Там же, с. 97–100). О характере обрядов, с которыми они были связаны, судить трудно, но симптоматична их связь с жилищами.

Немало сведений, интерпретируемых, неоднозначно, содержат поселения халафской культуры (VI–V тыс. до н.э.). Ее поселения – одни из первых раннеземледельческих, исследовавшихся в Передней Азии. Сложность интерпретации характера построек заключается, в частности, в том, что наряду с построенными по прямоугольному плану, здесь сооружали круглопланные, получившие по аналогии с греческими конструкциями, название толосов. Их необычность сразу заставила предположить, что это были святилища, естественно, пресловутой богини-матери (Mallowan, Rose 1933, р. 25, 34). Позже выяснилось, что такие постройки служили жилыми домами.

В поселениях халафской культуры археологам посчастливилось обнаружить сооружения с признаками обрядовых действий. На поселении Телль Арпачия был раскопан так называемый «сгоревший дом» – многокомнатная постройка. В нем помимо многочисленных фрагментов свойственной этой культуре замечательной керамики найдены каменные сосуды, каменные орудия, украшения. Примечательно, что в этом доме найдены свидетельства изготовления орудий и других видов деятельности. Обнаружена и компактно расположенная группа вещей, которые не могут рассматриваться иначе, как специально оставленные. Среди них – каменные фигурки мужчины и женщины, каменный сосуд, модели фаланг пальцев человеческой руки и т.д. (Там же, р. 16–17). Принимая во внимание новые данные, этот дом можно было бы назвать не «сгоревшим», а «сожженным», а найденные в нем вещи рассматривать как свидетельства обрядов оставления жилища.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что в Арпачии, как и в других поселениях халафской культуры, обнаружены признаки специального разбиения вещей, причем вещей, побывавших в огне. Они были получены в результате работ отечественных археологов (обзор данных: Корниенко 2006, с. 112–129). Они – весьма вероятная принадлежность обрядовых контекстов, связанных как с основанием сооружений, так и с их оставлением.

В «сгоревшем доме» Арпачии обнаружены весьма примечательные вещи – знаки учета, оттиски печатей на глиняных комках разной формы (Wickede 1983). Эти вещи – одни из самых ранних

знаков учета, существовавших затем в Передней Азии на протяжении тысячелетий. Их присутствие в таком контексте – важное свидетельство. В доме, где хранились запасы, могла обитать семья, обладавшая особыми социальными, а следовательно, и ритуальными функциями.

Интересные материалы были получены при раскопах Саби Абьяда в долине р. Балих, где наряду с халафскими обнаружены и более ранние напластования. Здесь найдены остатки так называемой «сгоревшей деревни». В раскопанных помещениях обнаружены печати и их оттиски на глине. Вероятно, в этих домах обитали люди, ответственные перед всей общиной (или ее частью) за обменные операции. Интересно также отметить, что найденные здесь же фигурки женщин были скорее всего специально разбиты (Корниенко 2006, с. 121).

Следы специальных сожжений построек, примеры которых приводились, подкрепляются данными из других регионов раннеземледельческих культур. Так, признаки сожжений жилищ с оставлением в них иногда многочисленных вещей зафиксированы в селениях энеолитической культуры триполье-кукутени в Юго-Восточной Европе, хотя здесь преднамеренность сожжений долго подвергалась сомнению (Энеолит СССР 1982, с. 167–168, 170–171). Вероятно, обряды такого рода были широко распространены в раннеземледельческой ойкумене.

В Месопотамии в поселениях самаррской и особенно более поздней убейдской культур (в целом, конец VI – первая половина IV тыс. до н.э.), в первой – возможно, во второй – вероятно появляются сооружения, которые принадлежали социально выдвинутым семьям, были местами общественных собраний и отправления общих ритуалов. Носителям этих культур принадлежали социальные организации, обитавшие на поселениях соседских общин или их сообществ.

В предшествующем тексте речь шла о сооружениях в поселениях оседлых земледельцев, которые, насколько можно судить (хотя это не совершенно безусловно), не имели того, что нам привычно называть общественными святилищами. В то же время очень вероятно, что они совершали обряды в каких-то значимых

для их существования местах – на полях, в горах, у рек и т.д. Здесь целесообразно еще раз обратиться к Гебеклы Деппе.

Создатели мегалитических сооружений были, скорее всего, по преимуществу охотниками и собирателями. Богатство природы предгорий, горных долин и лесостепи позволяло им жить оседло. Не исключена возможность типологического сближения их общественной организации с той, которая была присуща индейцам, рыболовам, охотникам и собирателям северо-западного побережья Северной Америки. Напрашивается сближение элементов мегалитических построек, столбов с изображениями животных, с тотемными столбами индейцев.

В других поселениях докерамического неолита обнаружены следы коллективных обрядовых собраний: в Халлан Чеми на центральной площади разводили огонь и готовили мясную пищу (найденны кости животных), очевидно, это было место совместных трапез (Корниенко 2006, с. 26).

Свидетельства напряженной ритуальной жизни в рамках относительно крупных коллективов позволяют говорить об актуальности родовых и межродовых связей. Скульптурное убранство таких сооружений предполагает важную роль в обрядах и представлениях образов животных, что характерно для охотничьих, а не земледельческих коллективов. Однако и в последних сохранялись традиции коллективных охотничьих предприятий, ритуальных охот, как о том свидетельствуют стенописи Чатал Хююка. В таких сообществах, с явно архаичной традицией и позже, остается актуальной близость мифических персонажей и животных. Однако в рельефных и скульптурных изображениях, обнаруженных здесь, встречается относительно немного существ смешанной природы, антропоморфных с элементами, присущими животным. Визуально символическая близость достигается теперь обрядовым ряжением в одежды из шкур животных или ношением перьев, рогов и т.д.

В этой статье внимание было сосредоточено на помещениях, бывших средоточием обрядовой жизни семейных общин земледельцев неолита и энеолита. Этот период исследован в Передней и Центральной Азии относительно полно, хотя, как показывают недавние раскопки, сенсационные находки вполне возможны.

Это время, когда в пределах сообщества родичей приобретают растущую хозяйственную самостоятельность большие семьи нескольких поколений. Конечно, их членов объединяли обряды и представления об общей судьбе. Роль руководителей в них играли авторитетные женщины и мужчины. Они и совместные решения правомочных членов сообществ, а не специалистов-жрецов или наследственных предводителей (хотя такие уже могли появляться) определяли традиционное течение жизни. Здесь было важно почитание внешне антропоморфных мифологизированных предков, чьи скульптурные изображения так часто находят при раскопках древних поселений. Это были «матери» и «отцы», податели всяческих благ, научившие земледелию и скотоводству, но никак не божества, образы которых могли сформироваться в сложноструктурированных обществах. Столь же определенно звучит в постройках особого назначения, подобных найденным в Чатал Хююке, Илгынлы-депе и другим, стремление обитателей домов утвердить связь с миром за их пределами, с тем миром, который был мифологизирован в наибольшей степени.

Может создаться впечатление, что создатели «мегалитических» построек докерамического неолита, обнаруженных на территории Турции, обладали более развитой культурой и социальной организацией, чем их потомки, обитавшие даже в таких крупных поселениях, как Чатал Хююк. Все же кажется, что это не так. Действительно, домашние обрядовые помещения земледельцев в керамическом неолите и энеолите в своем большинстве скромны. Но это, по нашему мнению, не свидетельствует о состоянии упадка социальной организации и уменьшении сложности восприятия мира (об этом же см.: Akkermans, Schwartz 2003, p. 141–142). Они обладали более гибкой общественной структурой: в общинах относительную самостоятельность приобрели большие семьи – хозяйственные и обрядовые образования. Это значит, что общества стали более динамичными, их ячейки стали более самостоятельными в принятии решений. Эти крестьяне встали на путь, приведший в конце концов к первым цивилизациям.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамова 1966 – Абрамова З.А. Изображения человека в палеолитическом искусстве Евразии. М. – Л.

Антонова 1984 – Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М.

Антонова 1990 – Антонова Е.В. Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М.

Байбурин 1983 – Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.

Байбурин 1994 – Байбурин А.К. Ритуал: старое и новое // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Сергея Александровича Токарева. М.

Березкин, Соловьева – Березкин Ю.Е., Соловьева Н.Ф. Символы власти в акефальном обществе: скамьи, кресла и бык на юге Центральной Азии // Символы и атрибуты власти. Генезис семантических функций. СПб.

Емельянов 2003 – Емельянов В.В. Ритуал в древней Месопотамии. СПб.

Кабо 1986 – Кабо В.Р. Первобытная доземледельческая община. М.

Кайуа 2003 – Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М.

Кирчо 1990 – Древнейшие печати и их оттиски из Алтын-депе // Сов. археология, 3.

Корниенко 2006 – Первые храмы Месопотамии. СПб.

Массон, Кирчо 1999 – Массон В.М., Кирчо Л.Б. Изучение культурных трансформаций раннеземледельческих обществ (по материалам новых раскопок на Алтын-депе и Илгынлы-депе) // Рос. археология. 2.

Мосс, Юбер 2000 – Мосс М., Юбер А. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного. СПб.

Сарианиди 1962 – Культовые здания поселений анауской культуры // Сов. археология, 1.

Соловьева 2005 – Антропоморфные изображения и культовые комплексы Южного Туркменистана поры среднего энеолита (по материалам раскопок Илгынлы-депе). Автореферат канд. дисс. СПб.

Хлопин И.Н. 1964 – Геоксюрская группа поселений эпохи энеолита. М.-Л.

Шер, Вишняцкий, Бледнова 2004 – Шер Я.А., Вишняцкий Л.Б., Бледнова Н.С. Происхождение знакового поведения. М.

Элиаде 1994 – Элиаде М. Священное и мирское. М.

Энеолит СССР 1982 – Археология СССР. М.

Akkermans, Schwartz 2003 – Akkermans P.M.M.G., Schwartz G. M. The Archaeology of Syria. From Complex Hunter-Gatherers to Early Urban Societies (ca. 16000-300 BC). Cambridge University Press.

Mallowan, Rose 1933 – Mallowan M.E.L., Rose J.C. Prehistoric Assyria. The Excavations at Tall Arpachiah. Oxf.

Mellaart 1967 – Mellaart J. Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia. L. – N.Y.

Wickede 1983 – Wickede A. Chalcolithic Sealings from Arpachiyah in the Collection of the London University College. Institute of Archaeology. Bulletin 28.

Н. М. ВИНОГРАДОВА,
Ю. Г. КУТИМОВ,
А. И. НЕЧВАЛОДА

Захоронение воина на могильнике Гелот (Южный Таджикистан)

Исследования Южно-Таджикистанской археологической экспедиции на могильниках Гелота были начаты в 2007 г. (Виноградова, Кутимов, Ломбардо 2009, с. 35) и продолжены в последующие годы (Виноградова, Кутимов, Ломбардо 2010, с. 105).

Кишлак Гелот расположен на первой надпойменной террасе р. Яхсу, в 6 км к СЗ от г. Куляба. В Гелоте впервые для Южного Таджикистана были открыты погребальные комплексы ранних этапов сапаллинской культуры. Эти новые материалы свидетельствуют о появлении здесь земледельческого населения уже в начале II тыс. до н.э. В Гелоте были найдены также могильники вахшской степной культуры эпохи поздней бронзы.

Осенью 2009 г. на холме с левой стороны шоссе Гелот-Дарнайчи, в местности около «гаража», на одном из раскопов (№ 6) среди могил вахшской культуры было раскопано захоронение воина (погр. 10) средневекового времени (рис.1).

Стратиграфия залегания почв на раскопе 6 следующая: современный гумусный слой составляет от 20 до 50 см, древний гумусный горизонт – около 40 см и затем следуют лессовые почвы: лесс с журавчиками – около 0,8 м и далее чистый лесс. На границе этих лессовых слоев, на глубине 1,1 – 1,3 м, встречаются погребения вахшской культуры. Ниже, на глубинах 1,9 – 2,2 м, в слое чистого лесса находятся захоронения земледельческой сапаллинской культуры. В некоторых случаях последние перекрываются вахшскими погребениями (Виноградова, Кутимов, Тойфер 2010, с. 399, рис. 9).

Захоронение 10 открыто на глубине 1,1 м от дневной поверхности (рис. 2). Погребальная камера овально-вытянутой формы 1,85 x 0,9 м. В могиле на спине лежал скелет (длина костяка около 1,7 м) в вытянутом положении, головой на северо-запад. Руки вы-

тянуты вдоль туловища. У левой руки найдено три железных стрелы с древком¹ (рис. 3, 1, 2) и кинжал серповидной формы (рис. 3, 3). В верхней части кинжала сохранилась петля с заклепкой для крепления рукояти. На правой руке лежит нож (рис. 3, 4)² и точильный камень с дырочкой (рис. 3, 5). На тазовых костях в районе пояса расчищена железная пряжка ромбовидной формы с петелькой на конце.

Данное захоронение по конструкции могилы, обряду и инвентарю можно сравнить с другим погребением, обнаруженным в 2005 г. в центре кишлака Гелот (Якубов, Довуди, Филимонова 2006, с. 174–176; Якубов и др. 2008, с. 139–141). Здесь было открыто погребение эфталитского воина в прямоугольной яме. Костяк лежал на спине, головой на север, руки вытянуты вдоль тела. В могиле был найден кувшин, две серебряные монеты, бляшка, бусина, три кинжала-акинака и один кинжал с изогнутым лезвием. На монетах имеется изображение царя Пероза (459–484 гг.) и на этом основании авторы раскопок датируют погребение второй половиной V в.

Для хронологии захоронения 10 наибольший интерес представляют железные наконечники стрел. По сечению пера они относятся к группе плоских стрел. Различается два типа: ассиметрично-ромбический (рис. 3, 1б, 2) и овально-крылатый (рис. 3, 1а). Подобные наконечники стрел известны среди тюркоязычных народов со второй половины I тыс. н. э. (Худяков 1991, с. 12). Массовый характер эти типы стрел приобретают в степях Евразии в начале II тыс. н. э. и продолжают бытовать в монгольскую эпоху (Худяков 1985, с. 104). Большое сходство стрел из Гелота проявляется с наконечниками стрел кочевников восточной части Центральной Азии, которые датируются VI–X вв. (Худяков 1991, с. 13, рис. 3). В.С. Соловьев датирует найденное в Гелоте захоронение концом VII – началом VIII в. (Соловьев, 2010, с. 298). Учи-

¹ По заключению Н.Н. Скаун, на древке обнаружены следы обмотки, возможно кусочком шкуры.

² На ноже видны следы дерева, возможно от ножен.

таявая вышеприведенные аналогии можно датировать погребение 10 в широком хронологическом интервале – между VI и X вв.

На основании антропологических измерений А.И. Нечвалода приходит к заключению, что череп имеет ярко выраженный монголоидный морфотип. В таблице 1 приводятся основные краниологические размеры.

Таблица 1.

Признак	мм
средняя ширина лица	111, 0
верхняя ширина лица	116, 0
ширина носа	26, 0
высота орбиты	35, 0
ширина альвеолярной дуги	73, 0
длина альвеолярной дуги	49, 0
мышцелковая ширина нижней челюсти	127, 0
угловая ширина нижней челюсти	101, 0
длина нижней челюсти от мышцелков	132, 0
длина нижней челюсти от углов нижней челюсти	99, 0
наименьшая ширина ветви нижней челюсти	37, 0
высота симфиза нижней челюсти	40, 0
высота тела нижней челюсти	37, 0
передняя ширина нижней челюсти	50, 0
высота ветви нижней челюсти	63, 0

В латеральной норме мозговая коробка имеет свод плавных очертаний. Затылок не выступающий (затылочный бугор – 2 балла), не сильно преломленный. Во фронтальной норме мозговой свод крышевидной формы. Брахиокранная черепная коробка (сфеноид) со слабо выраженными теменными и лобными буграми. Очень большие широтные размеры лицевого скелета: средняя ширина лица – 111 мм, верхняя ширина лица – 116 мм, высокие орбиты – 35 мм, неглубокая клыковая ямка, подквадратная форма альвеолярного отростка верхней челюсти. Визуально же лицевой

скелет индивида, захороненного в погребении 10, очень высокий (полная высота лица) и широкий (реконструируемый скуловой диаметр), илл. 1в.

Зубы не имеют следов кариеса. На резцах нижней челюсти видны небольшие отложения зубного камня. На альвеолярном крае верхней челюсти фиксируются обнажения корней резцов и премоляров. Если это не посмертные нарушения костной ткани, то возможно говорить об альвеолярной пиарреи. Цвет зубной эмали моляров не белый, имеет потемнения светло коричневого цвета. Эту особенность можно трактовать как следствие флюороза (илл. 2).

Посткраниальный скелет значительно лучшей сохранности, чем череп.

На позвонках не обнаружены следы патологических изменений и травматических повреждений. Хорошая сохранность длинных костей позволяет провести промеры по полной остеометрической программе. Ниже приводятся наибольшие длины (в мм) трубчатых костей: правая плечевая – 341; левая лучевая – 248; правая бедренная – 464; левая большеберцовая – 385. Рост погребенного индивида реконструируется по методике Д.Г. Рохлина и Е.И. Преловой в пределах 170 см. Это был человек мужского пола в возрасте 25–30 лет, выше среднего роста. В этом погребении обнаружены также кости животных: фрагмент лопатки и фрагменты длинных костей барана.

В заключении можно сделать следующие выводы. Описанный выше морфологический комплекс черепа погребенного позволяет отнести его к южносибирскому варианту большой монголоидной расы. Используя метод реконструкции лица по черепу М.М. Герасимова (Герасимов 1949), А.И. Нечвалода графически воспроизвел особенности физического облика мужчины из погребения 10 (рис. 4).

Монголоидный тип черепа погребенного воина в Гелоте еще раз свидетельствует о присутствии тюркского населения на территории Хутталя. По сообщению китайских источников в Хуталле оно составляло половину жителей области. Часть из тюркского населения принадлежала племенам карлуков и халаджей (Соловьев

2010, с. 298). Т.К. Ходжайов и Г.К. Ходжайова на основании антропологических данных выделяют в Средней Азии несколько этапов постепенной монголизации населения. В период вхождения Мавераннахра в состав Западнотюркского каганата в среде местного европеоидного населения наблюдается незначительное возрастание монголоидности. Резкое увеличение монголоидности у среднеазиатских народов приходится на конец IX–XII вв., и заключительный этап завершается в XVI в. с приходом даштикипчакских узбекских племен (Ходжайов, Ходжайова 2001, с. 36). Учитывая вышеприведенные антропологические исследования и датировку археологического материала из погребения в Гелоте между VI–X вв., мы склоняемся к его более поздней дате – IX–X вв.

ЛИТЕРАТУРА

Виноградова, Кутимов, Ломбардо 2009 – Виноградова Н.М., Кутимов Ю.Г., Ломбардо Д. Археологические исследования отряда по изучению памятников эпохи бронзы в 2007 году в Хатлонской области Таджикистана. – АРТ, вып. XXXIII. Душанбе, 2009, с. 35–66.

Виноградова, Кутимов, Ломбардо 2010 – Виноградова Н.М., Кутимов Ю.Г., Ломбардо Д. Археологические исследования отряда по изучению памятников эпохи бронзы на могильнике Гелот в 2008 году – АРТ, вып. XXXIV. Душанбе, 2010, с. 105–143.

Виноградова, Кутимов, Тойфер 2010 – Виноградова Н.М., Кутимов Ю.Г., Тойфер М. Погребения эпохи бронзы в окрестностях кишлака Гелот на юге Таджикистана: На пути открытия цивилизации. Сборник статей к 80-летию В.И. Сарияниди. Труды Маргианской археологической экспедиции. Спб., 2010, с. 389–411.

Герасимов 1949 – Герасимов М. М. Основы восстановления лица по черепу. М., 1949.

Соловьев 2010 – Соловьев В.С. Взаимодействие культур земледельцев и кочевников в раннесредневековом Тохаристане // Древние культуры Евразии. Спб., 2010, с. 298–301.

Ходжайов, Ходжайова 2001 – Ходжайов Т.К., Ходжайова Г.К. Монголоидность у населения Средней Азии и ее эпохальные изменения // Среднеазиатский этнографический сборник, вып. 4, 2001, с. 35–46.

Худяков, 1991 – Худяков Ю.С. Железные наконечники стрел из Монголии // Древние культуры Монголии. Новосибирск, 1985, с. 96–114.

Худяков, 1991 – Худяков Ю.С. Вооружение центрально-азиатских кочевников в эпоху раннего и развитого средневековья. Новосибирск, 1991.

Якубов, Довуди, Филимонова, 2006 – Якубов Ю., Довуди Т, Филимонова Т. История Куляба с древнейших времен до наших дней. Душанбе, 2006.

Якубов и др., 2008 – Якубов Ю., Довуди Т., Филимонова Т., Ахмедзянов М. Погребение эфталитского воина // Наследие предков, № 11. Душанбе, 2008.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ И РИСУНКОВ

Рис. 1. Гелот. Некрополь. План раскопов 4, 5, 6.

Рис. 2. Гелот. Некрополь. План и разрез погребения 10.

Рис. 3 Гелот. Некрополь. Погребальный инвентарь захоронения 10.

Рис. 4. Графическая реконструкция лица по черепу человека из Уч-куна (автор А.И. Нечвалода)

а – краниосхема черепа (темным цветом залиты утраченные части, на схеме они графически реконструированы);

б – совмещение краниосхемы черепа и графической реконструкции лица;

в – графическая реконструкция лица по черепу человека из Гелота.

Илл. 1. Череп из погребения 10.

а – отреставрированная черепная коробка;

б – norma lateralis;

в – norma frontalis.

Илл. 2. Зубы нижней челюсти индивида из погребения 10 раскопа 6 со следами флюороза.

Стиль или стадия?

(К вопросу о характере художественных процессов в Евразийских степях I тыс. до н.э. – середины I тыс. н.э.)

Мир евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. давно среди его исследователей трактуется как явление неоднозначное, прежде всего, с точки зрения культурных процессов, происходивших в этих пространственно-временных границах. Культуры, заселившие степи Евразии не были единым целым: в пределах каждой исторической зоны в степях Евразии отмечается сложность динамики культурного пространства (Савинов 2003, с. 59).

Ещё М.П. Грязновым был выдвинут тезис о самобытности и оригинальности в связи со своим особым историческим прошлым каждой из сходных в общих чертах культур скифо-сибирского типа (Грязнов 1978, с. 18). В дальнейшем Д.С. Раевским было предложено использовать понятие "евразийский культурный континуум скифской эпохи" для обозначения всей совокупности "скифоидных" культур евразийских степей (см. Раевский 1993). Такое понятие, с точки зрения исследователя, позволило в полной мере учитывать разную степень близости между включаемыми в континуум культурами (Раевский 2003, с. 67–68).

Ещё одним важным дискуссионным моментом в скифологии является определение индикаторов принадлежности к культурам скифского типа. Оставим за скобками данной работы различные дискуссии по поводу роли «скифской триады» как индикатора принадлежности той или иной культуры к миру евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э., а также о характере и составе самой «триады» (например, см. Раевский 1993; Ольховский 1997). Обращение к этому вопросу в рамках заявленной в данной статье проблеме спровоцировано, прежде всего, тем, что в состав "триады" принято включать достаточно специфические произведения так называемого скифского звериного стиля.

Кроме того, анализируя заявленную тему, важно упомянуть о проблемах, связанных с отсутствием чётких дефиниций и терми-

нов для определения явления, получившего название «звериный стиль» евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. Не останавливаясь подробно на различных мнениях и дискуссиях по данным вопросам, приведём высказывание Е.Ф. Корольковой о том, что «так называемый "звериный стиль" скифской эпохи – культурный феномен, отнюдь не являющийся собственно "стилем", в строгом смысле этого слова, а, скорее, корреспондирующий с художественным направлением, понятием, которое подразумевает социально-исторически обусловленное единство идейно-художественных особенностей творчества представителей той или иной эпохи и выражает в большей степени мировоззренческий аспект» (Королькова 2006, с. 152).

Итак, с одной стороны «звериный стиль» скифской эпохи принято рассматривать как индикатор принадлежности той или иной археологической культуры к «пространству» евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. С другой стороны, изначально специфический «характер» звериного стиля в данных пространственно-временных рамках позволяет рассматривать его не только как единый идентификационный компонент, свойственный скифским и «скифоидным» культурам.

Крайне важно отметить, что исследования изобразительных памятников евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. показывают неоднородность самого культурного явления, названного скифским звериным стилем. На это указывает Е.Ф. Королькова, отмечая возможность выделения множеств стилей в собственном смысле этого слова в рамках культурного явления, названного скифским звериным стилем (Королькова 2006, с. 152). Т.е. при рассмотрении звериного стиля и при реконструкции культурной ситуации в степях Евразии в I тыс. до н. э. – середине I тыс. н. э. мы должны учитывать невозможность исключить явление синхронизма, порождённое точным совпадением во времени двух или нескольких достаточно одинаковых процессов в художественной культуре, в том числе и процессов, затрагивающих формирование изобразительных образов.

Тем самым, анализ «звериного стиля» на примере евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. требует учитывать сле-

дующие факторы: отсутствие изначально чётко «сформулированного» образа с точки зрения стилистических характеристик и возможное сосуществование синхронных процессов, приводящих к появлению достаточно однотипных образов в пространстве степей Евразии. Евразийские степи I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. были заполнены близкими по набору композиционных приёмов, иконографических типов и других элементов формально-содержательной структуры образами, возникающими как в рамках синхронных процессов, так и в результате процессов диахронических. Ряд исследователей, обращая внимание на эти процессы, связывает наличие разницы в воплощении одного образа с присутствием локальных вариантов, при этом заявляя условность названий делений (Королькова 2006, с. 153). Важно вспомнить ещё одно суждение, связанное с интерпретацией проблемы изначально вариативности в скифском зверином стиле. Так, Д.С. Раевский предполагал, что «... тенденция к выходу за рамки стабильных клише и к постоянным поискам новых выразительных средств и созданию отличающихся от прежних (хотя и канонических) воплощений того или иного мотива... была в искусстве звериного стиля преобладающей» (Раевский 2001, с. 373) и связывал данную тенденцию с отражением в изобразительном искусстве процессов, характерных для существования сакрального текста в рамках устного вербального пространства, называя её наличием неперменной вариативности. Кроме того, можно вспомнить и том, что каждое произведение звериного стиля евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. состоит из обязательной суммы признаков, включающей в себя как общие черты (формульную «схему (скелет)») в качестве инварианта, так и особенные черты (вариативные компоненты). Специфика взаимосвязи общих и особенных черт в зверином стиле рассматриваемого периода, а также отсутствие возможности связать особенности художественного образа как с определёнными географическими, так и временными рамками может быть связана с особенностями генезиса и функционирования канона (см. Зинченко 2000, 2008).

Но ни признание своеобразия процессов генезиса и функционирования канона, ни признание обязательного наличия вариатив-

ных качеств в рамках звериного стиля не может решить вопросы, связанные с тем, что есть изначально свойственное, единое в зверином стиле, то, что можно принять за его исходное ядро; что есть индикатор локальности либо вариативности; в чём причины обращения к достаточно близким художественным образам на протяжении весьма длительного времени, обращения, периодически возникающего на определённых этапах развития цивилизаций.

Позволим себе предположить, что выход из упомянутой проблемы связан с тем, что звериный стиль может быть интерпретирован не только как связанный с определённой культурой, но и как отнесённый к разряду архетипического, т.е. ***apriori* присущего определённым процессам на определённых этапах культуры**; обладающего своим набором качественных особенностей, а также повторяющихся, достаточно подобных и однообразных образов на всем степном ареале. Отнесение звериного стиля к категории архетипического должно сопровождаться напоминанием о том, что архетипическое, архетип «...проявляется в тенденции формирования... представлений вокруг одной центральной идеи: представления могут значительно различаться деталями, но идея, лежащая в основе, остаётся неизменной» (Юнг 1997, с. 66).

Идея, которая играет роль центральной, может быть свойственна подчас крайне разным культурам на определённых витках их развития, близких по структуре и содержанию, тем самым и возникает эффект сходства, идентичности. Так Е.Ф. Королькова, анализируя различные подходы к трактовке звериного стиля, указывает на то, что иногда семантическая близость изображений может приниматься за стилистическое сходство (Королькова 2006, с. 153).

Предположим, что центральная идея, лежащая в основе процессов формирования архетипических представлений, может рассматриваться и в качестве компонента, который способен выступить как характеризующий определённую ***стадию*** в развитии культуры.

Также, возможно предположить, что в рамках звериного стиля евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. центральная идея транслируется через образы животных, выступающих как

её своеобразные маркеры, а также выполняющие роль определённых символов. Предполагая в рамках звериного стиля прочную взаимосвязь центральной идеи с наиболее приоритетными образами, с которыми данный стиль корреспондирует, можно говорить о том, что через них происходит трансляция архетипических представлений, "сформулированных" на определённом витке культуры, на определённой её стадии. Данные рассуждения заставляют вспомнить точку зрения, по которой звериный стиль может рассматриваться как стадияльное явление. Я.А. Шер отмечает, что «некоторые из них (стилей – С.З.), наряду с локальными чертами, формирующими художественную индивидуальность культуры или эпохи, имеют глобальный или стадияльный характер. Например, звериный стиль» (Бледнова, Шер 2001, с. 88). По мнению Е.Ф. Корольковой, «искусство звериного стиля должно рассматриваться как стадияльное явление...» (Королькова 2006, с. 152).

Признавая, что культура есть определённым образом организованная знаковая система (Лотман 2000, с. 396), обратим внимание на то, что каждую её стадию характеризует свойственный по преимуществу только ей особый набор качеств, который может рассматриваться как своего рода идентификационный код, позволяющий выявить и акцентировать её специфику. Так, звериный стиль евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. характеризуется господством в репертуаре зооморфных и орнитоморфных персонажей. При этом, данные образы воспринимаются как подчас² единственно возможный способ фиксации основных представлений, присущих культурному континууму рассматриваемого периода. Выбор того или иного образа и вхождение его в «сферу популярных» связаны с процессами, на которые указывает Е.Н. Панов: «употребление любого знака-символа основано на договоре между людьми, условия которого "записаны" в многовековой человеческой практике общения...» (Панов 1980, с. 95). Помимо этого, включению в основную «палитру» художественного направления тех или иных образов в качестве приоритетных способствуют особенные условия формирования культуры. Зооморфный и орнитоморфный образы могут быть рассмотрены не только как важнейшие составляющие репертуара звериного стиля, но и

как **диагностический признак** данного художественного направления в качестве определённой стадии в эволюции художественной культуры.

При изучении звериного стиля как стадийного явления важно помнить и учитывать следующие факты:

1) образы животных также относятся к разряду наиболее часто встречающихся не только в искусстве древнего мира. Поэтому, при анализе образов как диагностических признаков определённого стадийного явления важно попытаться определить их качественную принадлежность, т.к. архетипические образы и символы могут отражать как самые древние пласты культуры (а, возможно, и процессы первичной адаптации человека), так и фиксировать представления, связанные с определёнными стадиями уже сформулированного, выстроенного культурного пространства.

2) звериный стиль как явление стадийное ориентировано на приоритетную запись культурных универсалий, на ту центральную идею, которая выступает в качестве транслятора архетипических представлений, связанных как с определённым этапом, так и общекультурными категориями.

3) зооморфный код, выступая в качестве способа идентификации стадийного состояния, являет через им транслируемые особенности художественно-образной программы все характерные свойства данной стадии.

Исходя из этих тезисов, связанных с рассмотрением звериного стиля как стадийного явления, становятся объяснимыми такие его (стиля) качества как изначальный тщательный отбор исходных, элементарных символов, а также специфика «приобретения», включения в репертуар звериного стиля новых образов. Характер отбора исходных, элементарных образов может быть порождён, с одной стороны, стабильностью ассоциативных связей и высокой степенью семиотизации изобразительных мотивов, выбранных зачастую в других культурах; а с другой, с развитием культуры, повлекшим за собой необходимость творческого переосмысления действительности и приспособления к ней в условиях, когда ассоциативная структура не отличается достаточной определённой

(см. подробнее об описании этих процессов: Хайкин 1992, с. 87–88).

Как явление стадиальное звериный стиль можно рассматривать в диахронии. В результате смены стадий культурного развития в степях Евразии I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. происходит сложение новых важных культурообразующих идей, что требует новых образов, отвечающих задачам трансляции актуальных теперь ассоциативных связей. Это и приводит к необходимости поиска и творческой переработке заимствованных образов, либо к простому цитированию из других культур образцов, которые внешне способны удовлетворить потребителя культурных универсалий, востребованных на определённой стадии. При этом процессы в рамках звериного стиля евразийских степей I тыс. до н. э. – середины I тыс. н. э. простого цитирования, а также творческой переработки заимствованных образцов неоднократно (достаточно вспомнить обращения в разные времена к изобразительным традициям Центральной и Восточной Азии, Ассирии, Ахеменидского Ирана, Греции). При этом заимствования из других культур становятся возможными в силу того, что культурные универсалии, зашифрованные в зооморфном коде в качестве центральной идеи определённой стадии, не исчезают, а, сохраняясь на уровне традиции, как полагает Н.А. Иофан (Иофан 1973, с. 21), могут быть транслированы из одной стадии в другую целиком или частично. Зооморфный код, выраженный через звериный стиль, даже в случае потери им приоритетной роли в изобразительном репертуаре как знака определённой стадии, сохраняется на долгое время в рамках художественных культур древнего мира как средоточие важных ассоциативных связей.

Анализ звериного стиля евразийских степей I тыс. до н.э. – середины I тыс. н.э. как стадиального процесса может помочь выявлению общих закономерностей сложения и развития, свойственных не только данному художественному явлению. Вполне возможно, что более тщательное выделение стадиальных параметров в рамках звериного стиля позволит отнести к данному явлению как свойственному определённым стадиям культурного, психофизического развития человечества.

ЛИТЕРАТУРА

Бледнова, Шер 2001 – Бледнова Н.С., Шер Я.А. Стиль в палеолитическом искусстве (современное состояние проблемы) // Миф 7. На акад. Дмитри Сергеевич Раевски. София, 2001.

Грязнов 1978 – Грязнов М.П. К вопросу о сложении культур скифского типа в связи с открытием кургана Аржан // КСИА. 1978. Вып. 154.

Зинченко 2000 – Зинченко С.А. Место канонического произведения в системе культурных ценностей (эпоха ранней древности) // Современные методы исследования культуры. М., 2000.

Зинченко 2008 – Зинченко С.А. Канон и его роль в процессах сложения скифского звериного стиля // Труды II (XVIII) Всероссийского археологического съезда в Суздале. Т. III. М., 2008.

Иофан 1973 – Иофан Н.А. Становление протоканона в изобразительном искусстве Японии (на материале ханива) // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

Королькова 2006 – Королькова Е.Ф. Звериный стиль Евразии. Искусство племён Нижнего Поволжья и Южного Приуралья в скифскую эпоху. СПб., 2006.

Лотман 1973 – Лотман Ю.М. Каноническое искусство как информационный парадокс // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

Лотман 1981 – Лотман Ю.М. Текст в тексте // Семиотика. Труды по знаковым системам. 14. Тарту, 1981.

Лотман 2000 – Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2000.

Ольховский 1997 – Ольховский В.С. Скифская триада // МИАР. 1997. №1.

Панов 1980 – Панов Е.Н. Знаки, символы, языки. М., 1980.

Раевский 1993 – Раевский Д.С. Культурно-историческое единство или культурный континуум? // КСИА. 1993. вып.207.

Раевский 2001 – Раевский Д.С. Скифский звериный стиль: поэтика и прагматика // Древние цивилизации Евразии. Материалы международной конференции, посвященной 75-летию Б.А. Литвинского. М., 2001.

Раевский 2003 – Раевский Д.С. Об историографии скифской проблемы в современном освещении (некоторые замечания дискуссии) // РА. 2003. № 2.

Савинов 2003 – Савинов Д.Г. Динамика культурного пространства (по археологическим материалам Центральной Азии и Южной Сибири // Теория и методология археики. Материалы теоретического семинара. СПб. 2003. Вып.3

Хайкин 1992 – Хайкин Р.Б. Художественное творчество глазами врача. СПб., 1992.

Юнг, Франц, Хендерсон, Якоби, Яффе 1997 – Юнг К.Г., фон Франц М. – Л., Хендерсон Дж.Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. М., 1997.

Ассирийские колесницы IX–VII вв. до н.э.: развитие во времени на основании анализа статистических данных

«Колесничное койнэ» – то историко-культурное явление, которое во второй половине II тыс. до н.э. и начале I тыс. до н.э. объединяло народы Передней и Малой Азии, Египта, Крита, Кавказа и Евразии. Эта многогранная тема вызывала интерес у стольких зарубежных и отечественных исследователей, а специальная литература по ней столь велика, что одно перечисление наиболее важных исследований заняло бы объем отдельной статьи. Мы ограничиваем себя конкретным исследованием изменений в конструкции и конском снаряжении ассирийских колесниц IX–VII вв. до н.э., известных нам по барельефам и фрескам из дворцов ассирийских правителей этого времени. Выбор темы определяется тем, что материал массов, хорошо документирован, издан и может стать объектом статистического анализа.

Материал хронологически упорядочен. Для анализа конского снаряжения и деталей колесниц выделено 108 качественных и количественных признаков, приведенных в таблице I и рассмотренных по 8 хронологическим группам, включающим в себя от 1–3 до 9 изображений колесничных запряжек, относящихся ко времени правления того или иного ассирийского царя. Протяженность этих хронологических групп колеблется от 7 до 34 лет, и в целом мы имеем непрерывную линию развития между 890 и 635/4 гг. до н.э., т.е. для 265 лет при двух лакунах (824–744 гг. и 681–669/8 гг.), которая позволяет нам рассматривать во времени каждый выделенный конструктивный и морфологический признак, оценивая его датирующие возможности.

По единой нумерации рассмотрены признаки как для колесничных и верховых лошадей, так и связанные с посадкой всадника и конструкцией колесниц, что позволяет нам сравнивать между собой эти две группы изображений, пользуясь их хронологической привязкой. База данных и анализ изображений всадников опубликованы (Ковалевская 2011, с. 22–27), а по колесницам вся инфор-

мация приводится в данной статье. Мы не имеем возможности дать литературную ссылку на каждое из 43 использованных в таблице изображений, за исключением приведенных нами рисунков, но отметим, что мы выбирали наиболее качественные фотографии рельефов, тем более что в Британском музее они очень хорошо и удобно экспонированы, и некоторые детали удалось сверить с публикациями по подлинникам (Smith 1938; Barnett, Lorenzini 1975; Littauer, Crouwel 1979).

Таблица 1 представляет собой последовательность признаков псалий (пр. 1–6), окончания нащечных ремней (пр. 7–9), налобного (пр. 10, 11), затылочного (пр. 12–14), наносного (пр. 16, 17) ремней, наличия капсуля (капсуга) опущенного наносного ремня (пр. 19), разных типов ошейников (пр. 24–32), украшения ремней, начельников, колокольчиков и киста-науза. Эти признаки выделяются на колесничных и верховых лошадях и могут быть изучены на базе 66 изображений (Ковалевская 2011, с. 25, 26), а не только по 43 изображениям колесничных лошадей табл. I. Признаки, касающиеся ременного соединения коня с колесницей и особенностей конструкции колесницы (пр. 54–87), связаны с изображениями колесниц. Эти признаки рассмотрены по столбцам, тогда как строки – характеристики каждого отдельного изображения – объединены в хронологические группы времени правления тех ассирийских царей, во дворцах которых найдены соответствующие барельефные или фресковые конские изображения.

Вся таблица, состоящая из 88 столбцов признаков и 43 строк, объединенных в 8 хронологических групп, представляет собой матрицу, подвергающуюся статистическому исследованию. С точки зрения хронологии, поскольку в таблице отмечены все случаи первичного появления признака в тот или иной промежуток времени и его дальнейшее распространение во времени, мы можем выделить все хронологические кластеры взаимодействующих признаков как типичные для определенного промежутка времени и характеризовать не только типичную колесницу времени царствования определенного ассирийского правителя по одному «типовому изображению», но и показать, какие признаки взаимозаменяемы для этого времени, каково соотношение традиционных признаков

(с возможностью оценить глубину традиций) с инновационными. Не ставя своей целью оценить глубину традиций для ассирийских колесниц IX в. до н.э., поскольку предшествующий материал II тыс. до н.э. плохо структурирован по векам и недостаточно массов, в качестве точки отсчета мы берем изображение колесницы 890–884 гг. до н.э. По сочетанию признаков колесницы трех первых хронологических групп (890–824 гг. до н.э.) представляют достаточно единый монолит и только в правление Тиглатпаласара III (Тукульти-апал-Эшарра) появляется высокий процент инноваций, начало которых следует относить к промежутку времени между последней четвертью IX в. и серединой VIII вв. до н.э. (824–744 гг. до н.э.).

Дальнейшее развитие в VIII–VII вв. до н.э. происходит при бытовании традиционных признаков разной хронологической глубины в сочетании с 10–30% инноваций, что будет с помощью статистических выкладок рассмотрено далее, при отдельном анализе ассирийских колесниц VIII и VII вв. до н.э. соответственно.

Следовательно, мы ставим своей целью сгруппировать колесницы по векам с учетом тех изменений, которые можно выявить внутри группы колесниц, типичных для одного века. Колесницу мы рассматриваем как нераздельное целое коня и экипажа, объединенного человеком, объездившим и съездившим лошадей, изготовившим колесницу.

Кони и колесницы IX в. до н.э. мы можем охарактеризовать по одному изображению 80-х годов IX в. до н.э., по 8 изображениям с 883 по 859 гг. до н.э. и девяти изображениям с 858 по 824 гг. до н.э., т.е. всего по 18 изображениям, характеризующим время с 890 по 824 гг. до н.э. (см. рис. 1, 1). Лошади взнузданы уздой с бантообразными трехдырчатыми псалиями (пр. 1), которые во всех случаях встречены на изображениях первых двух хронологических групп, и лишь немногим больше, чем в половине случаев (0,56) на изображениях третьей хронологической группы, где появляется (составляя 0,44) новый тип брусковидных трехпетельчатых псалиев (пр. 2). Оба эти типа псалиев продолжают использоваться еще в середине VIII в. до н.э. (пр. 1 – с частотой 0,25, а пр. 2 с частотой 0,75), а далее выходят из употребления, следовательно длитель-

ность их применения колеблется около одного или одного с четвертью века, что имеет соответствие в длительности использования псалиев киммерийско-скифского времени на Северного Кавказе и в Северном Причерноморье по археологическим данным. Форма псалиев вызывала использование как разделенного на три части нащечного ремня в двух первых хронологических группах (пр. 7), так и разделенного на два окончания нащечного ремня (пр. 8), начиная с середины IX в. до н.э., вплоть до VIII–VII вв. до н.э. (при их частоте 0,5–0,7). Налобный ремень оголовья простой (пр. 10) во всех случаях на изображениях 883–824 гг. до н.э., эпизодически продолжает употребляться и позже вплоть до середины VII в. до н.э., когда его частота составляет 0,4. Также простым, небольшой ширины на всем протяжении, является затылочный ремень оголовья (пр. 12), типичный для IX в. до н.э. и эпизодически использованный в VIII–VII вв. до н.э. Следовательно, ранняя ассирийская уздечка отличалась простотой ремней оголовья, в отличие от более позднего времени. Интересно, что именно в это время продолжает использоваться ранний, типичный для первых этапов обуздания и управления конем капсуль-капцуг, опущенный наносный давящий на хруп лошади ремень «dropped noseband» (пр. 19), лишь единично использовавшийся в более позднее время. Наряду с уздечкой широко используются ошейники, как простые (пр. 24), так и украшенные бляшками и кистями (пр. 23, 28). На перекрестье налобного и нащечного ремня оголовья крепятся наглазники (пр. 33), встреченные только на половине изображений второй хронологической группы. Почти вся шея колесничных лошадей покрыта ремнями, которые служат защитным вооружением (пр. 36, 37). Между тем, как такое украшение коня как начельники используется менее часто, особенно в первой половине IX в. до н.э., а во второй половине IX в. до н.э. используется только один из типов начельников (пр. 37), но зато на каждом из коней этого времени, что является признаком 3 хронологической группы IX в. до н.э.

Управление конем с помощью простых вожжей, зафиксированное с начала IX в. до н.э. (пр. 41), сохраняется на протяжении всего последующего времени вплоть до VII в. до н.э. Причем для

всей протяженности времени используется 6 поводков-поводьев (пр. 45) и значительно реже (с частотой 0,22–0,25) – только для колесниц IX в. до н.э. – 8 поводьев (пр. 46).

Система ряда связанных между собой и с дышлом нагрудных ремней, сложившись во II тыс. до н.э., используется как на лошадях IX в. до н.э., так и вплоть до VII в. до н.э. – это простая и раздвоенная шорка (пр. 53, 54), нагрудный ремень с кистями (пр. 55) и металлическое оплечье (пр. 56). Вся эта амуниция, также как и металлический нагрудник (пр. 51), служат одновременно целям защиты коня от нападения противника. Надежным хронологическим признаком является характер оформления хвоста лошади – для IX в. до н.э. вплоть до начала VIII в. до н.э. хвост остается длинным, перевязанным по середине его длины (пр. 64), тогда как на рубеже VIII–VII вв. и в VII в. до н.э. хвост подвязывался (пр. 65). Так же как форма псалиев, тип оформления хвоста отражал некую моду, меняющуюся во времени.

Из конструктивных черт колесниц на основании профильных изображений можно примерно вычислить размеры, беря за модуль высоту коня в холке, условно принятую нами за 150 см, как это было предложено Стюартом Пигготтом. Если для 2 хронологической группы средняя длина дышла составляет 172 см (при колебании от 145 до 185 см), то в 3 хронологической группе она увеличивается до 189 см в среднем; в VIII–VII вв. до н.э. на четырех изображениях длина дышла колеблется от 160 до 200 см (при среднем в 186 см), а в более позднее время происходит укорочение дышла до 170–160 см в среднем и при сильном варьировании размеров (см. таблицу I).

Высота стенок колесницы заметно увеличивается на протяжении времени – если в первой половине IX в. до н.э. она составляет 70 см в среднем, то во второй половине IX в. до н.э. уже 76 см, в середине VIII в. до н.э. – 80 см. Примерно эту же высоту она имеет в VIII в. до н.э., колеблясь на изображениях VII в. до н.э. от 70 до 100 см, при среднем в 81 см.

На протяжении времени кузов колесницы становится выше и, следовательно, является более надежной защитой для колесничего и воинов. Параллельно с этим колесница становится выше на сво-

ем ходу и более маневренной, поскольку на протяжении IX–VII вв. до н.э. увеличивается диаметр колес от 79–89 см в IX в. до н.э., через 95–105–130 см в VIII–VII вв. до н.э. до 143 см в среднем (при варьировании от 125 до 168 см) для середины VII в. до н.э. Чем больше диаметр колес, тем меньше зависит скорость колесницы от неровностей почвы и она устойчивее в своем движении. Число спиц в колесницах также является хронологическим признаком – в IX в. до н.э. их шесть (пр. 83), а начиная с середины VIII в. их по восемь (пр. 84).

Меняется во времени и расположение оси с колесами под кузовом колесницы, в начале IX в. до н.э. ось располагалась в середине кузова (пр. 78), а со второй половины IX в. до н.э. и вплоть до VII в. до н.э., ось располагалась у задней части кузова (пр. 79).

Хронологическим признаком оказывается способ укрепления колчанов со стрелами на боковых стенках кузова: на протяжении IX в. до н.э. они располагались крест накрест (пр. 80), во второй половине IX в. до н.э. наряду с этим в трети случаев один колчан помещен вертикально, другой наклонно (пр. 81), тогда как начиная с середины VIII в. до н.э. используется один колчан, повешенный вертикально (пр. 82).

В целом, если суммировать наши представления об ассирийских колесницах IX в. до н.э., то следует отметить, что последние очень стандартны, выбор признаков достаточно ограничен и они повторяются от изображения к изображению часто со стопроцентной достоверностью. Следующая хронологическая группа изображений колесниц 744–727 гг. до н.э. отличается переходностью форм. Наряду с ранее бытовавшими признаками, составляющими 60%, 40% приходится на те признаки конского снаряжения, которые впервые документированы только в это время. Другое дело, что время их возникновения значительно шире и может быть отнесено к промежутку времени между последней четвертью IX в. до н.э. и серединой VIII в. до н.э.

Так окончания нащечных ремней всегда раздвоены с длинными, как было и ранее – пр. 8, так и с короткими окончаниями – новый признак 9, который продолжает встречаться и позднее. На лобный ремень рельефно выпуклый (пр. 11, рис. 2, 1). Затылочный

ремень в отличие от более ранних простых (пр. 12), в 75% случаев представлен расширенным (пр. 13) как в 4, так и в последующих 5–7 хронологических группах.

Для оголовий колесничных лошадей VIII в. до н.э. характерно наличие прямых и косых наносных ремней (пр. 16, 17) и металлических наносников (пр. 18), что появляется только с этого времени (см. рис. 2, 1, 2) и бытует на протяжении VIII–VII вв. до н.э., являясь хроноиндикатором этого времени.

Простой подганашный ремень (пр. 20), продолжает традиции IX в. до н.э. (с частотой 0,75), но начинает использоваться и подганашный ремень с петлей (пр. 21), а несколько позднее, с 5-й хронологической группы, подганашный ремень с кистями – пр. 22 (рис. 2, 1, 2). Типы вторых ошейников резко отличаются для IX и VIII–VII вв. до н.э.: если в IX в. до н.э. они представлены только сменяющимися друг друга признаками 28 и 29, то в VIII–VII вв. до н.э. признаками 30–32. Никаких функциональных особенностей это не содержит и является изменением в моде и практике украшения шеи лошади. Это касается также способа украшения оголовья: если в IX в. до н.э. это только наглазники, в виде блях овальной формы (пр. 33), то начиная с рубежа VIII–VII вв. до н.э. ремни оголовья украшены бляшками-розетками (пр. 34), что усиливает защитные функции кожаных ремней оголовья. Хорошим хронологическим признаком в амуниции ассирийских лошадей следует считать и тип начельника: пр. 36, 37 для IX в. до н.э. и пр. 38, 39 и 40 для VIII–VII вв. до н.э. (достаточно сравнить рис. 1 и 2) и наличие кистей-наузов (пр. 47–49) только на оголовьях VIII–VII вв. до н.э. Хронологическим признаком было, как мы уже упоминали, оформление хвоста: длинный распущенный, перевязанный в нижней половине (пр. 64) был характерен для IX – нач. VIII вв. до н.э., тогда как завязанный в узел (пр. 65) – начиная с рубежа VIII–VII вв. до н.э. вплоть до VII в. до н.э. Только с рубежа VIII–VII вв. до н.э. эпизодически, а в VII в. до н.э. во всех случаях, появились постромки, проходящие через ярмо (пр. 73).

Справедливости ради, рассматривая те изменения, которые наблюдаются в амуниции колесничных лошадей в VIII–VII вв. до н.э. по сравнению с IX в. до н.э., подчеркнем, что на протяжении

каждого нового хронологического этапа, протяжением в 15–20 лет, появляется 10–22% новых признаков – это, соответственно, для 5 гр. – 18%, 6 гр. – 21,8%, 7 гр. – 10%, 8 гр. – 14%. Наряду с новыми чертами существуют признаки, восходящие к IX в. до н.э. и разным промежуткам VIII в. до н.э.

Если мы в целом в количественном выражении хотим оценить зависимость снаряжения колесниц VIII–VII вв. до н.э. от IX в. до н.э., то должны отметить, что «новые» и «старые» признаки примерно равны, т.е. почти наполовину колесницы VIII–VII вв. до н.э. повторяют колесницы IX в. до н.э., что свидетельствует о том, что в Ассирии на протяжении IX–VII вв. до н.э. можно проследить единую линию развития для боевых колесниц. В это же время на основе колесничного использования лошадей возникает всадничество, причем близость в конском снаряжении верховых и колесничных лошадей, подтверждена статистическими данными о распространении во времени общих для них признаков конского снаряжения. Интересно то, что по экстерьеру на ассирийских изображениях колесничные лошади не отличались от верховых, хотя как свидетельствуют эксперименты в практике использования разновременных колесниц, произведенные Ж. Спрюитом, для колесниц как правило использовались более малорослые лошади, чем для верховой езды (Spruytte 1977, p. 19, 46). Последнее подтверждается при сравнении персидских колесничных и верховых лошадей (Ковалевская 2009, с. 159) времени персепольских рельефов, следовательно, уже нессийские лошади ахемидского времени отличались по росту при использовании в упряжи и под верх, тогда как для более раннего времени это отличие еще не зафиксировано на массовом материале.

ЛИТЕРАТУРА

Ковалевская 1977 – Ковалевская В.Б. Конь и всадник. Пути и судьбы. М., 1977.

Ковалевская 2010 – Ковалевская В.Б. Конь и всадник. История одомашнивания лошадей в евразийских степях, на Кавказе и Ближнем Востоке. 2-е изд. М., 2010.

Ковалевская 2009 – Ковалевская В.Б. Персидские всадники и их кони // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 10. Волгоград, 2009, с. 157–170.

Ковалевская 2011 – Ковалевская В.Б. Изображения всадников на ассирийских рельефах IX–VII вв. до н.э. по данным статистического анализа // Археология Южной Сибири. Вып. 25. Сборник научных трудов, посвященный 80-летию со дня рождения Якова Абрамовича Шера. Кемерово, 2011.

Barnett, Lorenzini 1975 – Barnett R.D., Lorenzini. Assyrian Sculpture in the British Museum. Toronto, Canada, 1975.

Littauer, Crouwel 1979 – Littauer M.A., Crouwel J.H. Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East. Leiden/Köln, 1979.

Smith 1938 – Smith S. Assyrian Sculpture in the British Museum. London, 1938.

Spruytte 1977 – Spruytte J. Etudes expérimentales sur l'attelage. Paris, 1977.

Цвет в контексте культуры древней Месопотамии (вербальный аспект): предварительные замечания

Одинаковое строение органов восприятия у всех людей, независимо от их этнической принадлежности, – установленный факт. Однако не вызывает сомнений и то, что люди, говорящие на разных языках, по-разному классифицируют объекты окружающего их мира, по-разному членят действительность. При этом трудно не согласиться с тем, что «целью (современного научного анализа) является утопия, своего рода Вавилонская башня, но нацеленная не на достижение небес, а на постижение быта и жизни древних людей. **Все**, что может быть сказано, есть не что иное, как **случайно выбранное из бесконечного Несказанного**, но заслуживающего того, чтобы быть сказанным» (Otto Seel 1961, с. 384, цит. по: Норманская 2005, с. 3). Изучая древнюю культуру, необходимо всегда помнить о том, что имеющиеся у нас археологические источники – лишь меньшая и случайная ее часть, многое еще может быть обнаружено, а что-то уже безвозвратно потеряно. Поэтому любая реконструкция мировосприятия человека древности всегда будет носить в меньшей или в большей степени гипотетический характер. Наличие же большого количества вербальных свидетельств только на первый взгляд облегчает ситуацию, т.к. следует разграничивать отраженную в языке интерпретацию окружающей действительности от ее физического восприятия человеком (на это указывал еще У. Глэдстон, см.: Gladstone 1858). Иными словами, свойства чувственного опыта вовсе не являются свойствами объекта, этот опыт давшего. Применительно к теме данного исследования цветообозначающая лексика отражает именно чувственный опыт. Анализ цветообозначений становится еще значимее в свете недавно полученных данных о том, что «категориальные цветовые эффекты могут носить прелингвистический характер, т.е. наблюдаться до становления языка» (Психологический журнал Международного университета природы,... 2010). С точки зрения ряда исследователей (Х. Шиффман и др.) существует константность

цветовосприятия, возникшая в ходе эволюции для компенсации изменения освещенности в естественных условиях (изменения цвета солнца от его восхода до заката плюс атмосферные условия). Однако ощущение цвета (закрепляемое в культуре на вербальном уровне в цветообозначающей лексике), с одной стороны, зависит от комплекса культурно-социальных, психологических и даже физических факторов¹, а с другой (уже став стандартной лексической единицей) – оказывает влияние на цветовосприятие носителей языка, его содержащего². Все вышесказанное свидетельствует о чрезвычайной перспективности изучения лексем, отражающих различные цветовые оттенки.

В современной лингвистической науке изучение цветообозначающей лексики представлено достаточно широко. Среди всего многообразия подходов наиболее интересны для историко-типологического исследования две полярные точки зрения. В одной из них³ акцент делается на совпадении наших психических реакций и фундаментальных концептуальных моделей (основанных на нашем общем человеческом опыте). Этим совпадением объясняется возможность относительной стабильности по языкам и культурам фокусов тех разных семантических категорий, с помощью которых описывается один и тот же цвет в разных языках. Согласно другой⁴, выделить универсальный фокус у цветообозначений, принадлежащих к одной и той же части спектра (т.е. совокупности цветов) в разных языках, невозможно, поэтому семантическое определение цветowych прилагательных необходимо делать отдельно (!) для каждого языка. Блестящий пример того, как мож-

¹ Интересные данные были получены при изучении представителей различных морфотипов: «телосложение оказалось в какой-то мере связанным с восприятием фоном и характером образования звуко-цветовых ассоциаций» (Хрисанфова, Перевозчиков 2005, с. 197).

² Первое серьезное подтверждение влияния языка на цветовосприятие было получено Дж. Уинавером и К^о в 2007 г.: Winawer, Witthoft, Frank, Wu, Wade, Boroditsky 2007, p. 7780–7785.

³ Вежбицкая 1997.

⁴ Рахилина 2000.

но плодотворно сочетать (внеся определенную коррекцию¹) оба подхода, продемонстрировала Ю.В. Норманская на материале древних индоевропейских языков (Норманская 2005). Подобные методологические подходы, но уже на материале семитских языков были в полной мере учтены М.С. Булах, защитившей в 2005 г. (в РГГУ) под руководством А.Ю. Милитарева кандидатскую диссертацию на тему «Цветообозначение семитских языков в этимологическом аспекте». С момента выхода в свет аж в 1967 г. работы Б. Ландсбергера², одна из глав этой диссертации – пожалуй, самое серьезное исследование цветообозначающей лексики аккадского языка. Но главной задачей М.С. Булах была реконструкция системы основных цветообозначений на прасемитском уровне, для чего тщательным образом она проанализировала также материалы угаритского, иудейского арамейского, древнееврейского, древнеарамейского, мандейского и др. семитских языков. Запомним один из главных выводов этой работы: система основных цветообозначений прасемитского языка семантически тождественна аккадскому³. Однако применительно к культурной ситуации Месопотамии III тыс. до н.э., пожалуй, более значимо сравнить системы цветообозначений шумерского и аккадского языков. Насколько мне известно, прицельно этой темой (в контексте вышеуказанной проблематики) еще никто не занимался. Между тем, учитывая общность культурного пространства бытования этих языков, а также единство системы их графической фиксации, сравнительный анализ именно этих основных цветообозначений может преподнести определенные сюрпризы.

¹ Прежде всего, учтя разработки А.В. Дыбо (см.: Дыбо 1996).

² Landsberger 1967.

³ Система основных цветообозначений (далее – ОЦО) аккадского языка включает в себя 4 термина: «белый», «черный», «красный» и «желто-зеленый». Система ОЦО прасемитского – тоже 4: «быть белым», «быть темным, (?сине-)черным», «быть красным», «быть желто-зеленым блестящим».

ЛИТЕРАТУРА

Булах 2005 – Булах М.С. «Цветообозначение семитских языков в этимологическом аспекте». Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.

Вежбицкая 1997 – Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М.

Дыбо 1996 – Дыбо А.В. Семантическая реконструкция в алтайской этимологии: соматические термины (плечевой пояс). М.

Норманская 2005 – Норманская Ю.В. Генезис и развитие систем цветообозначений в древних индоевропейских языках. М.

Психологический журнал Международного университета природы,... 2010 – Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека «Дубна», № 2 (доступен на: www.psyanima.ru).

Рахилина 2000 – Рахилина Е.В. Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость. М.

Хрисанфова, Перевозчиков 2005 – Хрисанфова Е.Н., Перевозчиков И.В. Антропология. М.

Gladstone 1858 – Gladstone W.E. Studies on Homer and the Homeric Age. Vol. 3. London: Oxford University Press.

Landsberger 1967 – Landsberger B. Uber Farben im Sumerisch-Akkadischen // JCS. 1967. V. 21. S. 139–173.

Otto Seel 1961 – Otto Seel. Cicero. Word – State of – world. 2. Aufl., Stuttgart: Ernst Klett.

Winawer, Witthoft, Frank, Wu, Wade, Boroditsky 2007 – Winawer J., Witthoft N, Frank M.C., Wu L., Wade A.R., Boroditsky L. Russian blues reveal effects of language on color discrimination // Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA. V. 104 (19), p. 7780–7785 (доступно на: www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0701644104).

Об изображениях на серебряных пластинах из Ноин-Улы

Предметы, которым посвящена предлагаемая статья, хорошо известны всем специалистам, занимающимся археологией и искусством древних кочевников Евразии. В 1924 и 1925 гг. Монголо-тибетская экспедиция Русского Географического общества под руководством П.К. Козлова раскопала восемь курганов хуннской эпохи на севере Монголии в местности Ноин-Ула (по монгольски «Ноён уул»). Находки в ноинулинских курганах очень быстро получили мировую известность. К числу наиболее популярных предметов, много раз публиковавшихся в самых разных изданиях, относятся три серебряные чеканные или штампованные пластины из кургана № 6, сооруженного, возможно, для шаньюя хуннов Уч-жулю, умершего в 13 г. н.э.

Несомненно, на пластинах изображены животные отряда парнокопытных (Artiodactyla). На круглой пластине и одной из пластин грушевидной формы на фоне, очевидно, условно трактованного горно-лесного пейзажа мы видим представителей семейства Полорогих (Bovidae) (илл. 1, 2). На третьей пластине, имеющей грушевидную форму, – животное семейства Оленей (Cervidae).

Вначале и более подробно я остановлюсь на изображениях первого вида, поскольку почти все фигурирующие в литературе их зоологические определения представляются мне ошибочными.

Наиболее распространено и, более того, господствует определение данных полорогих животных как яков (*Bos mutus* или *Roöphagus*).

О яках на двух ноинулинских пластинах писали основные публикаторы результатов раскопок в Ноин-Уле – К.В. Тревер (Тревер 1931, с. 41, 46; Trever 1932, p. 12, 24, 44, 45, pl. 25, 1, 2) и С.И. Руденко (Руденко 1962, с. 24, 81, 82, 201, табл. XXXVI, 3, XXXVII, 3). Этого определения придерживались археологи М.И. Артамонов (Артамонов 1973, с. 114, 115, 121), А.Н. Бернштам (Бернштам 1935а, с. 127; Бернштам 1935б, с. 35; Бернштам

1937, с. 953, 962, 963), А.В. Давыдова (Давыдова 1971, с. 95), Г.П. Сосновский (Сосновский 1947, с. 37, 38, рис. 27, 1), М.И. Ростовцев (Rostovtzeff 1929, p. 59, 88, pl. XXIV, 3). Ту же точку зрения высказывал искусствовед В.Н. Чепелев (Чепелев 1939, с. 39).

Наиболее подробно и настойчиво об изображениях полорогих животных как яков писал А.Н. Бернштам. Правда, он писал об изображенных животных то как о яках, то как о быках. Второе определение было для А.Н. Бернштама одним из главных аргументов при разработке гипотезы о тождестве хуннского шаньюя Модэ и легендарного родоначальника тюрков Огуз-хана и соответственно об историко-генетической хунно-тюркской преемственности.

Монголия – страна домашних яков. Облик их, казалось бы, должен быть хорошо знаком каждому монголу. Но все монгольские авторы, обращавшиеся к ноинулинским находкам, пишут об изображениях яков. Это, например, историк Б. Баабар (Баабар 200?, с. 11), археолог Ц. Доржсурэн (Доржсурэн 1961, с. 98), искусствоведы Л. Сономцэрэн (Сономцэрэн 1971, с. 33–35) и Н.-О. Цултэм (Цултэм 1982, с. 17, 18; Цултэм 1989, с. 4).

На Западе определение изображений полорогих животных из Ноин-Улы как изображений яков было усвоено авторитетным исследователем древнекочевнических культур К. Йеттмаром (Jettmar 1964, s. 152, 153) и стало общепринятым, попав в различные справочные издания. Сошлюсь, например, на десятитомную «Энциклопедию изобразительного искусства», изданную в 1990-х гг. «Encyclopaedia Britannica International, Ltd». В ней имеется очерк «Степное искусство», автор которого Э.Д. Филиппс пишет о ноинулинских изображениях как об изображениях яков (Phillips 1994, p. 235).

Однако обратимся к самим изображениям животных семейства полорогих на двух ноинулинских пластинах. Очевидно, что у изображений отсутствуют характернейшие видовые признаки яков (Брэм 1897, с. 268–272; Жизнь животных 1971, с. 546, 547) (илл. 3, 1).

Самое главное – нет типичного для яков хвоста вроде конского, с густыми длинными волосами, напоминающего, по словам зоологов, пышный плюмаж.

Ни у одного из яков нет таких своеобразных рогов – вырастающих из монолитной костно-роговой мозоли на темени, а затем направленных вниз и в стороны, как бы облегающих голову зверя с боков. Рога яков не имеют единого основания – мозоли, между их основаниями значительное расстояние и они направлены обычно вверх и вперед.

На изображениях отсутствует и характерный для яков мощный горб-загривок, создающий впечатление «отсутствия шеи» и очень низкой посадки головы. У обоих ноинулинских животных длинная шея и высоко посаженная голова, хотя эти черты не бросаются в глаза из-за общей деформирующей трактовки звериной фигуры.

Единственный морфологический признак, который в принципе позволяет позитивно сравнивать ноинулинских животных и яков – это длинные волосы на животе и внутренних поверхностях верхних частей ног. Они трактованы условно-декоративно, в виде изогнутых эллипсов с довольно длинными, изгибающимися и заостренными концами-отростками. Таких элементов, декоративно трактованных и, возможно, преувеличенных по сравнению с натурой, обозначающих отдельные пряди, немного. Они отсутствуют на основной поверхности тела; три-четыре помещены на внутренние контуры верхних частей ног и четыре-пять – на нижнюю кромку брюха.

У реальных яков эта деталь экстерьера выглядит совершенно иначе. Длинные волосы у них растут на всей нижней половине тела, примерно от срединно-продольной профильной линии вниз, и оставляют свободными лишь спину, бока и лопатки. Эти длинные волосы образуют однородный и плотный пласт – бахрому, так называемую юбку, скрывающую конечности почти целиком и равномерно достигающую внизу примерно высоты скакательных суставов, т.е. опускающуюся чуть выше копыт. Так, между прочим, обычно и изображались яки в традиционном искусстве кочевых народов на протяжении более двух тысячелетий.

Приведенные сравнения делают несостоятельными определения ноинулинских изображений не только как изображений яков, но и как всех других представителей подсемейства Быков

(Bovinae). Я имею в виду и определение А.Н. Бернштама («быки»), и никем не поддержанное мнение В.Н. Скалона («зебу» или «зебу-видный скот») (Скалон 1954) (илл. 3, 2). Зоология не знает короткохвостых быков, и уже хотя бы по этой причине определения в пределах подсемейства Bovinae должны быть отвергнуты.

Случайное и невинное замечание П.К. Козлова о том, что в ноинулинском кургане № 6 найдены «барельефы аргали, или овцебыка» (Козлов 1963, с. 383), вроде бы вводит попытки определить изображенных животных в пределы подсемейства Козлов и баранов (Caprinae). Определение «аргали» («архары») представляется невозможным – их рога имеют совершенно иные размеры и форму, чем у ноинулинских полорогих (Жизнь животных 1971, с. 534–538; Мурзаев 1962, с. 92–94).

Наиболее курьезное определение ноинулинских зооморфных изображений предлагал Л.Н. Гумилев (Гумилев 1998, с. 195, 196). Он видел в них зооантропоморфное существо – быка с человеческой монголоидной физиономией, да еще с «прической на прямой пробор» и «кокотливо свисающей косой». Мнение Л.Н. Гумилева никем всерьез не обсуждалось. Очевидно, таковое обсуждение излишне.

Гораздо интереснее гипотеза, высказанная в 1985 г. зоологом Э.В. Алексеевой и археологом Э.В. Шавкуновым (Алексеева, Шавкунов 1985, с. 3–11). Они попытались доказать, что на двух ноинулинских пластинах изображены овцебыки. Все возможные аргументы, собранные Э.В. Алексеевой и Э.В. Шавкуновым, образуют две группы.

К первой группе аргументов относятся морфологические особенности животных. Э.В. Алексеева и Э.В. Шавкунов пишут о рогах своеобразной формы, коротком хвосте и длинной шерсти на брюхе и ногах. Действительно, овцебык или мускусный бык (*Ovibos moschatus*), несмотря на свое название, в современной зоологической классификации относится не к подсемейству Быки (Bovinae), а к подсемейству Козлы и бараны (Caprinae) (Брэм 1897, с. 259–265; Брем 1941, с. 632, 633; Жизнь животных 1971, с. 538, 539; Жуков 2009, с. 124–132). У овцебыка сравнительно короткий хвост, но на конце хвоста массивная волосная кисть вроде ячьего

«плюмажа». Волосаяная «юбка» овцебыков еще более впечатляющая, чем у яков. Она покрывает почти все тело животного, кроме крупы и низко посаженной головы. Овцебык странным образом напоминает живую копну волос, из под которой в лучшем случае видны копыта. В общем, единственный морфологический признак, сближающий ноинулинские изображения и овцебыков – это рога (илл. 4, 1).

Вторая группа доводов Э.В. Алексеевой и Э.В. Шавкунова, строго говоря, является не подборкой фактов, а стремлением доказать, что овцебыки, являясь в Евразии типичными представителями плейстоценовой фауны, пережили рубеж между плейстоценом и голоценом в X тысячелетии до н.э., продолжали жить в голоцене (в послеледниковую эпоху) и дожили до исторического времени, причем не только в Арктике, но и в Южной Сибири, и в Монголии.

Однако факты, которые могли бы подтвердить гипотезу Э.В. Алексеевой и Э.В. Шавкунова, полностью отсутствуют. Самые южные (на широте 50–57°) палеонтологические находки костей овцебыка, бесспорно, относятся к плейстоцену. Вне Арктики, южнее 70°, в голоценовую, т.е. в послепалеолитическую эпоху и тем более в историческое время, находки костей овцебыков неизвестны. Нет никаких данных, опровергающих общепринятую точку зрения о том, что в Евразии овцебыки исчезли в начале голоцена и затем их ареал сохранялся лишь в Северной Америке (Верещагин 1959, с. 105, 106; Верещагин 1981, с. 88, 90, 92, 93, 104, 140, 141; Жуков 2009, с. 124–132; Мирошников 1956, с. 117, 118; Пидопличко 1952, с. 114–116).

Иными словами, между историческими хуннами и реальными овцебыками несколько тысячелетий и несколько тысяч километров. В этой ситуации ссылка на своеобразную форму рогов как на единственный аргумент в пользу отождествления овцебыков и ноинулинских изображений неубедительна. С таким же успехом можно апеллировать к африканским антилопам гну – у них примерно такие же рога.

Пожалуй, наиболее существенная возможность правильного зоологического определения ноинулинских изображений была до сих пор упущена. Упущение связано, в частности, с тем, что ар-

хеологам, да и зоологам осталась неизвестной статья В. Зергеля «Жили ли 2000 лет назад мускусные быки в Северной Монголии?» (Soergel 1942, S. 41–55). В русскоязычной научной литературе эта работа была лишь упомянута Н.К. Верещагиным (Верещагин 1959, с. 105), что не имело никаких последствий.

В. Зергель (в 1942 г. – директор Геологического института Фрейбургского университета) в своих рассуждениях отталкивался от изображений на ноинулинских пластинах. Пытаясь дать этим изображениям зоологическое определение, В. Зергель колебался между овцебыками и такинами, рассматривая также яков. Отмечу, что в статье В. Зергеля практически отсутствует слово «такин» (употреблено один раз). Вместо него употребляется «das Rindergemse», что можно переводить как «серна» или «сернобык» (орикс). Однако ни формы рогов серн и ориксов, ни их ареалы не имеют ничего общего с фауной Монголии и Китая (Жизнь животных 1971, с. 448, 497, 504, 505, 526, 527, табл. 47, 3, 54, 3). Тем не менее в статье В.Зергеля имеются прямые указания на то, что он сравнивал ноинулинские изображения с животными рода такинов (*Budorcas*), а именно с *Budorcas taxicolor* и *Budorcas tibetana* (Soergel 1942, S. 46, 51).

Остановлюсь подробнее на том, как В. Зергель сравнивал ноинулинские изображения полорогих животных с яками, овцебыками и такинами.

По поводу яков В. Зергель писал, что длинная шерсть диких яков не похожа на шерсть ноинулинских зверей, а моделировка шеи, головы и морды последних менее сходна с яками, чем с такинами (Soergel 1942, S. 46–48, 50).

Более подробным было сравнение ноинулинских животных с овцебыками. В.Зергель указывал на различия, например, на то, что «культеобразный» хвост овцебыка скрыт в толще мехового покрова, а у ноинулинских животных «козлиные» хвосты отчетливо различимы (длинные волосы их не скрывают). Вид длинного волосяного покрова, моделировка головы и морды и другие особенности трактовки подсказывали В. Зергелю, что на ноинулинских пластинах изображены такины, а не овцебыки. Сходство ноинулинских животных с овцебыками воплощалось лишь в «подобии» рогов тех

и других. Но это «подобие» казалось исследователю столь очевидным, что он писал: «Можно и не сомневаться в том, что изображены рога, похожие на овцебычьи, что такие рога были известны художнику» (Soergel 1942, S. 51).

Однако затем в своих рассуждениях В. Зергель вновь обращал внимание на волосяной покров, трактовку звериного тела и окружающий изображенных животных ландшафт. Эти сравнения возвращали В. Зергеля к мыслям о такиках, продолжающих «существовать в горах Ганьсу и Шэньси» и в наше время (Soergel 1942, S. 52).

В результате таких колебаний В. Зергель в конце статьи пытался доказать, что овцебык в Северной Монголии жил в голоцене «или даже в раннеисторическое время» (Soergel 1942, S. 53, 54). Но сам автор видел, что прямые доказательства такой датировки отсутствуют, поэтому и в последней фразе статьи отчетливо выражено сомнение в том, что «овцебыки современного вида жили 2000 лет назад в Северной Монголии» (Soergel 1942, S. 41, 45, 48, 50–54).

Не менее подробно В. Зергель остановился на сравнении ноинулинских изображений с такиками (Soergel 1942, S. 45, 46, 48–50, 52) (илл.4, 2). К чертам сходства он определенно относил коренастое телосложение, особенности «оформления» тела и прежде всего ног, форму копыт. Волосяной покров ноинулинских животных отличает их от яков и овцебыков, но сближает с такиками: пучки длинных волос фиксируются лишь на нижней поверхности брюха, задней поверхности передних ног и передней поверхности ног задних. К чертам сходства можно отнести размер и форму хвостов, высоко посаженную голову на сравнительно длинной вертикальной шее, особенности трактовки морды (ширина ее, несколько выступающие большие глаза, трубковидные продолжения глазных впадин, отсутствие на голове длинных волос). Напомню, что единственной чертой, сближающей ноинулинские изображения не с такиками, а овцебыками, являются рога.

Все эти сопоставления вынуждали В. Зергеля писать о полорогих животных, изображенных на ноинулинских пластинах, как о

почти во всем похожих на такинов, но «благодаря рогам» – на овцебыков (Soergel 1942, S. 52, 53).

Подводя итоги историографическому анализу и возможному перечню черт сходства и различия, допустимо уверенно предположить, что натуральный прототип ноинулинских зооморфных изображений может быть обнаружен.

Этим прототипом должно быть реальное животное, жившее в историческую эпоху или даже дожившее до нашего времени. Ареал животного должен локализоваться в Центральной Азии, если не в основных, то в пограничных ее областях и, вероятно, совмещаться с горно-лесными ландшафтами. На уровне подсемейства Козлов и баранов животное должно иметь морфологические признаки этого таксона, а также характерные видовые и родовые признаки.

Говоря конкретно, искомое животное должно быть сравнительно массивного, но не приземистого телосложения, с высокими столбообразными ногами, коротким хвостом, длинной шеей и высоко посаженной головой, с рогами описанной выше своеобразной и редкой формы. Это так называемая лировидная форма: рога вырастают из монолитной костно-роговой мозоли на темени, направляются вниз и в стороны, т.е. как бы облегают звериную голову с боков. На брюхе и верхних частях ног должны быть удлинённые волосы, но образующие не бахрому-«юбку» (как у яков и овцебыков), а скорее отдельные неровные пряди – так называемые «подвесы».

И такие животные, став в историческое время редкими и оставаясь до сих пор плохо изученными, существуют в наши дни. Это такины – представители рода (объединяющего несколько видов) или вида (объединяющего несколько подвидов) подсемейства Козлов и баранов семейства Полорогих (Жизнь животных 1971, с. 497, 526, табл. 54, 4). Такины (*Budorcas* или *Budorcas taxicolor*) обитают в горных лесах Северо-Востока Индии, Непала, Восточного Тибета и китайских провинций от Сычуани на юге до стыка провинций Шэньси, Цинхай, Ганьсу и Нинся-Хуэйского автономного района по верхнему течению Хуанхэ – на севере.

Такины соответствуют всем определенным выше признакам искомого реального животного – прототипа ноинулинских изо-

бражений. Такины и животные, изображенные на ноинулинских пластинах, различаются только одним – видом поверхности рогов. Рога ноинулинских изображений имеют четкую продольную борозчатость – как у овцебыков (на это обращал внимание В. Зергель). Рога такинов (во всяком случае, части рогов, примыкающие к основанию) покрыты поперечными кольцевидными валиками-рубцами. Концы рогов такинов гладкие.

Насколько существенно это различие и может ли оно быть препятствием для отождествления такинов и животных, изображенных на ноинулинских пластинах? По-видимому, для того, чтобы ответить на эти вопросы, необходимо принять во внимание следующие обстоятельства.

Во-первых, мастера скифо-сибирского звериного стиля, создавая оригинальные зооморфные изображения, подвергали их различным деформациям. В результате получались образы хотя и узнаваемые, но детали их могли иметь мало общего с чертами реальных животных. Один из наиболее ярких примеров – олени рога, которые в скифо-сибирском искусстве приобрели гипертрофические размеры – длина их не только сравнивается с длиной тела животного, но иногда и превосходит ее. Отростки оленьих рогов в древнекочевническом искусстве деформировались и трактовались орнаментально в такой степени, что не оставалось никакой возможности говорить о рогах зооморфных изображений как о рогах реальных животных. Другой пример – рога доброй доли изображений козлов и баранов, гипертрофированно и декоративно трактованные так, что поверхность и детали этих рогов опять-таки имеют мало общего с рогами реальных зверей (Королькова 2006, с. 14, 15, 38–49, 171–177, 180, 181, табл. 2–8, 11, 12).

Во-вторых, эта древняя традиция в какой-то мере проявляется в народном анималистическом искусстве центрально-азиатских этносов, например, в деревянной и агальматолитовой зооморфной пластике тувинцев XIX–XX вв., где дает часто те же результаты, что и скифо-сибирский звериный стиль (Коренько 1985, с. 92–94, 96–98).

В-третьих, не стоит сбрасывать со счетов того, что отмечалось раньше – неудовлетворительности наших знаний о такинах (Ви-

dorkas) – то ли рода с несколькими видами, то ли вида с несколькими подвидами. Это относится к современным такинам. Что же касается такинов древних, «существовавших 2000 лет назад», то наши знания о них не слабы, а просто отсутствуют. Мы не знаем ни ареала Budorkas (особенно северной границы ареала), ни того, были ли одинаковыми у всех видов или подвидов такинов размеры и характер поверхности рогов.

Учитывая все эти обстоятельства, можно согласиться с предположением, что изображенные на ноинулинских пластинах животные семейства Полорогих могут быть отнесены к такинам (*Budorcas*).

Более уверенно можно определить животное, изображенное на третьей ноинулинской пластине (илл. 5). Бесспорно, оно относится к семейству Оленей (*Cervidae*). Изображение не привлекало большого внимания исследователей. Некоторые из них называли его оленем (Артамонов 1973, с 121, 159. Trever 1932, р. 12, pl. 24, 9), но это определение на уровне семейства, а не рода или вида. С.И. Руденко определял ноинулинского оленя более конкретно – как благородного оленя (*Cervus elaphus*) (Руденко 1962, с. 81).

Определение С.И. Руденко ошибочно. На ноинулинской пластине изображено сравнительно небольшое, высоконогое животное стройных пропорций. У него короткие рога – их длина не превышает длины головы. Каждый рог имеет один надглазничный отросток и два концевых – в виде двузубой вилки. Четко выделены довольно длинные (более длинные, чем у остальных оленей) неспадающие части рогов – так называемые «пеньки». Эти особенности позволяют говорить о том, что на ноинулинской пластине изображен олень подсемейства Мунтжаки (*Muntiacinae*), вероятно, китайский мунтжак (*Muntiacus muntjak*) (илл.6). Ареал мунтжаков шире ареала такинов. Он охватывает леса Юго-Восточной Азии и Южного Китая, а на севере границы ареалов такинов и мунтжаков совпадают (Брем 1941, с. 569, 570; Брэм 1897, с. 526–529; Жизнь животных 1971, с. 401, 453, 454, табл. 42, 5).

Ареалы такинов, мунтжаков и, кстати, больших панд (*Ailuropoda melanoleuca*) совпадают с зоной горных лесов, в том числе бамбуковых лесов или бамбуковых подлесков горных лесов. Эти

исторические ареалы охватывают практически весь Южный Китай, а на севере современные провинции Шэньси, Шаньси, Ганьсу и Нинся-Хуэйский автономный район (Уоррен, Николс, Хоффманн 2006, с. 115–120). Применительно к течению Хуанхэ речь идет об Ордосе, омываемом огромной нижней излучиной этой реки, и о стыке провинций Ганьсу и Цинхай, ограниченном предыдущей верхней излучиной Хуанхэ, южнее озера Кукунор и города Синин. Вряд ли мы можем предполагать распространение такинов и мунтжаков в историческое время севернее определенной таким образом границы, то есть севернее Ордоса и вообще среднего и верхнего течения Хуанхэ.

Эти рассуждения приводят к мысли о том, что ноинулинские изображения такинов и мунтжака являются следствием южных контактов хуннов или вообще активности хуннов в южном направлении.

До сих пор единственной аналогией ноинулинским изображениям такинов можно считать бронзовую «бляшку в виде головы яка», происходящую со стоянки хуннского времени у деревни Дурены (Сосновский 1947, с. 37, 38, рис. 27, 1). И Г.П. Сосновский, и С.И. Руденко писали о дуренской бляшке как о хуннском изделии, что обосновывалось сходством с ноинулинскими образами, представлявшими, по нашему предположению, такинов (Руденко 1962, с. 46, 47, рис. 41, б).

С.И. Руденко придерживался мнения о том, что и сами формы ноинулинских пластин нетипичны для хуннского художественного металла. О местном, хуннском производстве этих предметов ему говорила только рубчатая «окантовка» всех трех пластин – она якобы напоминает обшивку шнуром краев хуннских войлоков (Руденко 1962, с. 81, 82).

Проведенные в последние годы раскопки хуннских погребений в пади Царам, в Гол Мод и Ноин-Уле дали заметное количество металлических пластин, имеющих характерные «ноинулинские» формы: круглую и более сложную, округло-удлиненную с перехватами «грушевидную»). На этих пластинах имеются изображения рогатых копытных животных, но это изображения не такинов и не мунтжаков (Миняев, Сахаровская, 2007, с. 162, рис. 3,

5, 6. Ерөөл-Эрдэнэ 2007, с. 244, 245, 252-255. Цэвээндорж, Полосьмак, Батболд, Эрдэнэ-Очир, Цэнгэл 2007, с. 300).

Таким образом, археологические данные говорят о заметном распространении металлических пластин «ноинулинских» форм в хуннской среде, но не о хуннском происхождении изображений такинов и мунтжака. Это заставляет вернуться к рассуждениям об активности хуннов в южном направлении или о южных контактах хуннов.

Известно, что еще в 166 г. до н.э. хунну доходили до Чанъяня и что около 135 г. до н.э. (вероятно, и в начале I в. до н.э.) под властью хуннов была и часть правобережья верхней Хуанхэ до хребта Циньлин (Гумилев 1998, с. 20, 81, 100, 101, 111–120, 142–150, 156–160, 189, 209–211, 227–229, 242, 260–282).

Сами изображения такинов и мунтжаков вовсе не обязательно связывать с хуннами или китайцами. Северная часть ареала этих животных от верховий Хуанхэ на юг совмещается с палеоэтническим ареалом цянов. Эти земли (и прежде всего относящиеся к верхней излучине Хуанхэ) в III – первой половине II в. до н.э. (может быть, и в течение всего II в. до н.э.) не принадлежали империи Хань и вообще китайцам. Здесь жили цяны – тибетоязычное население, ведущее кочевой образ жизни и какое-то время находившееся в зависимости от хуннов (Крюков 1972, с. 55; Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров 1983, с. 75, 76; Thomas 1948, р. 31, 36–38, 40–43, 46–58). Пожалуй, единственное серьезное препятствие перед цянской атрибуцией изображений такинов и мунтжака – плохая изученность искусства древних цянов и археологии ханьско-хуннской эпохи на стыке нынешних провинций Сычуань, Ганьсу и Цинхай.

Предложенные здесь определения ноинулинских изображений как изображений такинов и мунтжака кажутся не только наиболее обоснованными, но и хорошо согласующимися друг с другом. Современные ареалы такинов и мунтжаков совпадают в верхнем течении Хуанхэ. В древнекочевническую эпоху эти земли не были исконной хуннской территорией, но связывались с тибетоязычными кочевниками – цянами. Цянские земли, включая правобережье верхней Хуанхэ, контролировались хуннами во II и по меньшей

мере в первой трети I в. до н.э. Эти исторические обстоятельства согласуются с верным замечанием С.И. Руденко о стилевом отличии ноинулинских пластин «от подлинно хуннских произведений изобразительного искусства» (Руденко 1962, с. 81, 82) и, возможно, объясняют происхождение изделий из Ноин-Улы.

ЛИТЕРАТУРА

Алексеева, Шавкунов 1985 – Алексеева Э.В., Шавкунов Э.В. Изображения овцебыка из Ноинулинского могильника // Древний и средневековый Восток. Ч. I. М., 1985.

Артамонов 1973 – Артамонов М.И. Сокровища саков. Аму-Дарьинский клад. Алтайские курганы. Минусинские бронзы. Сибирское золото. М., 1973.

Баабар 200? – Баабар Б. История Монголии. Улаан-баатар, 200?.

Бернштам 1935а – Бернштам А.Н. Изображение быка в находках из Ноин-Улинских курганов // Проблемы истории докапиталистических обществ. 1935а. № 5–6. М. – Л.

Бернштам 1935б – Бернштам А.Н. Историческая правда в легенде об Огуз-кагане // СЭ. 1935б. № 6.

Бернштам 1937 – Бернштам А.Н. Гуннский могильник Ноин-Ула и его историко-археологическое значение // Известия Академии наук СССР. Отделение общественных наук. 1937. № 4.

Брэм 1897 – (Брэм А.Э.). Иллюстрированное издание «Жизнь животных» А.Э. Брэма / Пер. с нем. Том III. Млекопитающие. Изд. 2-е. СПб., 1897.

Брем 1941 – (Брем А.Э.). Жизнь животных по А.Э. Брему. В пяти томах под общей редакцией академика А.Н. Северцова. Т. 5. Млекопитающие / Под ред. Б.М. Житкова. Перерабка М.А. Гремяцкого. М., 1941.

Верещагин 1959 – Верещагин Н.К. Овцебык на севере Сибири // Природа. 1959. № 8.

Верещагин 1981 – Верещагин Н.К. Записки палеонтолога. По следам предков. Л., 1981.

Гумилев 1998 – Гумилев Л.Н. Хунну // Гумилев Л.Н. Сочинения. Т. 9. М., 1998.

Давыдова 1971 – Давыдова А.В. К вопросу о хуннских художественных бронзах // СА. 1971. № 1.

Доржсүрэн 1961 – Доржсүрэн Ц. Умард хунну. (Эртний судлалын шинжилгээ). Улаанбаатар, 1961.

Ерөөл-Эрдэнэ 2007 – Ерөөл-Эрдэнэ Ч. Гол Модны 20-р булшнаас олдсон «бэлгэт гөрөөс»-ийн дүрст хөөмөл мөнгөн зэмсэг // *Studia archaeologica Instituti archaeologici Academiae Scientiarum Mongolicae. Tomus (IV) XXIV. Fasciculus 17.* Улаанбаатар, 2007.

Жизнь животных 1971 – Жизнь животных в 6 томах. Т. 6. Млекопитающие, или звери. М., 1971.

Жуков 2006 – Жуков Б. Горы золотой обезьяны // *Вокруг света.* 2006. № 08 (2791).

Жуков 2009 – Жуков Б. Бык в овечьей шкуре // *Вокруг света.* 2009. № 01 (2820).

Козлов 1963 – Козлов П.К. Русский путешественник в Центральной Азии. Избранные труды. К столетию со дня рождения (1863–1963). М., 1963.

Коренько 1985 – Коренько В.А. К проблеме реминисценций скифо-сибирского звериного стиля (по материалам тувинской народной скульптуры) // *СЭ.* 1985. № 3.

Королькова 2006 – Королькова Е.Ф. Звериный стиль Евразии. Искусство племен Нижнего Поволжья и Южного Приуралья в скифскую эпоху (VII–IV вв. до н.э.). Проблемы стиля и этнокультурной принадлежности. СПб. 2006.

Крюков 1972 – Крюков М.В. Из ранней истории цянских племен // *Центральная Азия и Тибет. Материалы к конференции.* Новосибирск. 1972.

Крюков 1983 – Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В, Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М. 1983.

Миняев, Сахаровская 2007 – Миняев С.С., Сахаровская Л.М. Элитный комплекс захоронений сюнну в пади Царам // *РА.* 2007. № 1.

Мирошников 1956 – Мирошников Л.Д. Находки остатков фауны на Таймыре // *Природа.* 1956. № 10.

Мурзаев 1962 – Мурзаев Э.М. Путешествия без приключений и фантастики. Записи географа. М. 1962.

Пидопличко 1952 – Пидопличко И.Г. Нахождение ископаемых остатков овцебыка // *Природа.* 1952. № 5.

Руденко 1962 – Руденко С.И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. М. – Л., 1962.

Скалон 1954 – Скалон В.Н. К материалам о древнем скотоводстве Западного Забайкалья // Известия Иркутского сельскохозяйственного института. Вып. 6. Иркутск. 1954.

Сономцэрэн 1971 – Сономцэрэн Л. Монголын эртний дүрслэх урлаг. Улаанбаатар. 1971.

Сосновский 1947 – Сосновский Г.П. О поселении гуннской эпохи в долине р. Чикоя (Забайкалье) // КСИИМК. Вып. XIV. 1947.

Тревер 1931 – Тревер К.В. Находки из раскопок в Монголии 1924–1925 гг. // СГАИМК. 1931. № 9–10.

Уоррен, Николс, Хоффманн 2006 – Уоррен Л., Николс М., Хоффманн Ф. Панда // National Geography (Россия). 2006, июль.

Цултэм 1982 – Цултэм Н.-О. Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. М., 1982.

Цултэм 1989 – Цултэм Н.О. Скульптура Монголии. Улан-Батор, 1989.

Цэвээндорж, Полосьмак, Батболд, Эрдэнэ-Очир, Цэнгэл 2007 – Цэвээндорж Д., Полосьмак Н.В., Батболд Н., Эрдэнэ-Очир Н., Цэнгэл М. Ноён уулын хуннүгийн язгууртны 20-р булшны судалгаа (урьдчилсан үр дүнгээс) // Studia archaeologica Institui archaeologici Academiae scientiarum Mongolicae. Tomus IV (XXIV). Fasciculus 20. Улаанбаатар. 2007.

Чепелев 1939 – Чепелев В.Н. Киргизское народное изобразительное творчество // Искусство. 1939. № 5.

Jettmar 1964 – Jettmar K. Die frühen Steppenvölker. Der eurasiatische Tierstil, Entstehung und sozialer Hintergrund. Baden-Baden. 1964.

Phillips 1994 – Phillips E.D. Steppe Art // The Encyclopedia of Visual Art. Volume 2. History of Art. Roman Art – Early Christian Art. London. 1994.

Rostovtzeff 1929 – Rostovtzeff M. The Animal Style in South Russia and China. Princeton. 1929.

Soergel 1942 – Soergel W. Lebten vor 2000 Jahren Moschusochsen in der Nordmongolei? // Natur und Volk. Bericht der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft. 1942. 72. Band. Heft 3/4.

Thomas 1948 – Thomas F.W. Nam. An Ancient Language of the Sino-Tibetan Borderland. Text, with Introduction, Vocabulary and Linguistic Studies. London. 1948.

Treuer 1932 – Treuer C. Excavations in North Mongolia (1924–1925). Leningrad. 1932.

К этимологии скифского ΚΑΤΙΑΡΟΙ

Согласно переданной Геродотом (IV, 5–6) скифской генеалогической легенде, потомки сыновей первочеловека Таргитая составили три «касты», или наследственные социальные группы (γένεα)¹ скифов. «...(П)ервым появился на этой земле, бывшей в те времена пустынной, человек по имени Таргитай... У него родились три сына: Липоксай и Арпоксай и самый младший Колаксай... От Липоксая произошли те скифы, которые именуются родом авхатов. От среднего Арпоксая произошли именуемые катиярами и траспиями. От самого же младшего из них цари, которые именуются паралатами»². Поскольку в иранской традиции средний сын прародителя считался родоначальником второй пиштры (варны), включавшей скотоводов и (позднее) земледельцев³, многие скифологи с полным основанием полагали, что и скифские Κατίαιοί τε καὶ Τράσπες (катиары и траспии) были представителями той же социальной группы⁴.

Слово Τράσπες по наиболее вероятной этимологии означало «охраняющие (θrā-⁵) коней (aspa-), коневоды» (к иранскому *θrāspi <*θrā-aspi- <*θrā-aspa) (Mayrhofer 2006: 18, с литературой), что вполне соответствует их предполагаемой хозяйственной функции. В то же время для наименования Κατίαιοί убедительной этимологии до сих пор предложено не было. Г. Гумбах (Humbach

¹ Об употреблении γένος у Геродота см. Jones 1996. К принимаемому здесь переводу ср. также трактовку этого слова в египетском логосе (II, 164) Ф.Г. Мищенко (Геродот 1888 I): «класс» и Г.А. Стратановским (Геродот 1972, 163) («каста»).

² Перевод И.А. Шишовой (Доватур, Каллистов, Шишова 1982, 101).

³ Ср., например, Бундахишн, гл. XXXII (Зороастрийские тексты 1997: 309). Подробнее см. Грантовский 1960, 10–12.

⁴ Подробнее см. Грантовский 1960, 12–13; Раевский 2006, 44; 88–105.

⁵ Ср. авест. θrā-, др.-инд. trā- «охранять».

1960, 322) делил его на вопросительное слово *ka-* «was für ein, что за» и греческое *τιάρα* «тиара», предлагая перевод «носящие уродливые тиары», по аналогии с сака тиграхауда. Учитывая, однако, что катиары составляют пару с траспиями, чье название, как уже отмечалось, видимо, означает что-то вроде «коневоды», вероятнее, что и первое обозначение указывает на особенности хозяйственно-культурного уклада. В связи с истолкованием его предполагаемого иранского оригинала представляет интерес известное свидетельство Псевдо-Гиппократов о скифском образе жизни: «Так называемая “Скифская пустыня” представляет собою равнину, изобилующую травой, возвышенную¹ и умеренно орошенную: по ней текут большие реки, которые отводят воду со степей. Здесь-то и живут скифы; называются они кочевниками потому, что у них нет домов, а живут они в кибитках, из которых наименьшие бывают четырехколесные, а другие – шестиколесные; они кругом закрыты войлоками и устроены подобно домам, одни одинарные², другие же и

¹ Чтение «возвышенная» (ὕψηλή) дает рукописная традиция, подтверждаемая старым латинским переводом (*alta*) середины I тыс. н.э., дошедшим до нас в трех рукописях IX в. (Jouanna 1996, 110). Я. Корнариус (Janus Cornarius), издавший трактат в 1529 в Базеле, предложил конъектуру *ψιλή* «голая» (это последнее слово употреблено по отношению к скифским равнинам в следующей главе – XIX, 2), принятую многими последующими издателями (принята она и в своде Латышева). Однако в XIX главе говорится, что скифские равнины «возвышенны и обнажены» (μετέωρα γὰρ τὰ πεδία καὶ ψιλὰ...), так что Ж. Жуанна, отмечая, что нет оснований предпочитать конъектуру XVI в. чтению, восходящему, судя по латинскому переводу, по крайней мере к VI в., и возвращаясь к рукописному чтению, задается вопросом: не стояло ли в оригинале *ὕψηλή καὶ ψιλή* («возвышенная и голая»)? (Jouanna 1996, 323, примеч. 4).

² Некоторые издатели исправляют рукописное чтение *ἀλλᾶ* «одинарные» на *διπλᾶ* «двойные» (так и в своде Латышева: «с двумя, другие с тремя [отделениями]»), что излишне, как справедливо отметил Жуанна (ор. cit., 324, примеч. 7), поскольку рукописное чтение трактуется вполне осмысленно: одни передвижные дома состоят из одного помещения, другие же

трехчастные; они не проницаемы¹ ни для воды, ни для снега, ни для ветров. В эти повозки запрягают по две и по три пары безрогих волов: рога у них не растут от холода. В таких кибитках помещаются женщины, а мужчины ездят верхом на лошадях; за ними следуют их стада овец и коров и (табуны) лошадей. На одном месте они остаются столько времени, пока хватает травы для стад, а когда (ее) не (хватит), переходят в другую местность. Сами они едят вареное мясо, пьют кобылье молоко и едят иппаку (это сыр из кобыльего молока). Таков образ жизни и обычаи скифов»² (Ἡ δὲ Σκυθῆων ἐρημίη καλεούμενη πεδιάς ἐστι καὶ λειμακώδης καὶ ὑψηλὴ καὶ ἔνυδρος μετρίως ποταμοὶ γάρ εἰσι μεγάλοι οἱ ἐξοχετεύουσι τὸ ὕδωρ ἐκ τῶν πεδίων. Ἐνταῦθα καὶ οἱ Σκύθαι διατεῦνται, νομάδες δὲ καλεῦνται ὅτι οὐκ ἔστιν οἰκήματα, ἀλλ' ἐν ἀμάξησιν οἰκεῦσιν. Αἱ δὲ ἄμαξαι εἰσιν αἱ μὲν ἐλάχισται τετράκυκλοι, αἱ δὲ ἐξάκυκλοι · αὗται δὲ πίλοισι περιπεφραγμένοι < εἰσίν > εἰσὶ δὲ καὶ τετεχνασμένοι ὥσπερ οἰκήματα, τὰ μὲν ἀπλᾶ, τὰ δὲ καὶ τριπλᾶ. Ταῦτα δὲ καὶ στεγνὰ πρὸς ὕδωρ καὶ πρὸς χιόνα καὶ πρὸς τὰ πνεύματα. Τὰς δὲ ἀμάξας ἔλκουσι ζεύγεα τὰς

из нескольких, вплоть до трех. В Scythica et Caucasia конъектуры добросовестно оговорены, но по-латыни, что затрудняет использование текстологического комментария даже теми скифологами-археологами, которые пользуются оригинальным изданием en regard, а не переизданием, воспроизводящим только перевод.

¹ Рукописным чтениям στενά «узкие, тесные» (Codex Vaticanus graecus 276) и σθενά (= σθενάρá?) (утраченный Codex Gadaldini, принадлежавший жившему в XVI в. итальянскому врачу и коллекционеру рукописей Августину Гадалдини, и дошедший до нас в выдержках и выписках – см. Jouanna 1996, 97–108) «крепкие, мощные» издатели текста справедливо предпочитают конъектуру στεγνὰ «укрытые, непроницаемые» (см. подробно Jouanna, op. cit., 324, примеч. 8).

² Перевод В.В. Латышева (Латышев 1890 I, 60) в современной орфографии с изменениями (см. примеч. 6, 7, 8).

μέν δύο, τὰς δὲ τρία βοῶν κέρας ἄτερ ὃν γὰρ ἔχουσι κέρατα ὑπὸ τοῦ ψυχέος. Ἐν ταύτησι μὲν οὖν τῆσιν ἀμάξεσιν < αἱ > γυναῖκες διαιτεῦνται ὅσοι δὲ ἐφ' ἵππων ὀχεῦνται οἱ ἄνδρες. Ἔπονται δὲ αὐτοῖσι καὶ τὰ πρόβατα < τὰ > ἐόντα καὶ αἱ βόες καὶ οἱ ἵπποι ὁ μόνος δ' ἐν τῷ αὐτῷ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἂν ἀποχρῇ αὐτοῖσι τοῖσι κτήνεσιν ὁ χόρτος ὁκόταν δὲ μηκέτι, ἐς ἑτέραν χώραν μετέρχονται. Αὐτοὶ δ' ἐσθίουσι κρέα ἐφθὰ καὶ πίνουσι γάλα ἵππων καὶ ἱππάκην τρώγουσι τοῦτο δ' ἐστὶ τυρὸς ἵππων. Τὰ μὲν ἐς τὴν δίαιταν αὐτῶν οὕτως ἔχει καὶ τοὺς νόμους.) (De aēr. XVIII). О том же повествует Геродот (IV. 46): «... они не основывают ни городов, ни укреплений, но все они, будучи конными стрелками, возят свои дома с собой, получая пропитание не от плуга, а от разведения домашнего скота; жилища у них на повозках». Свидетельством того же образа жизни служит и описание Токсарида, которого Лукиан называет «простым скифом, одним из многих тех, что зовутся у них «восьминогими», то есть владельцами двух волов и кибитки» (Scyth. 1)¹. К скифам предположительно относится и упоминание во фрагменте 151 геодиодического «Каталога женщин» о земле «млекоедов, имеющих жилища на повозках»².

Все это позволяет видеть в первой части слова Κατίαιοι (κατί-) иранское *kata- «дом», ср. авест. kata- «строение; чулан; помещение для временного хранения тел умерших», хот. kata-, согд. kt'k, kt-, перс. kād, мундж. kay, йидга k'ei (два последних слова из *kataka-) «дом», вах. kut «крыша» (Стеблин-Каменский 1999: 213)³, бактр. кадо, кадо, афг. kalai «деревня» (из *kataka-)¹ и пр.

¹ Перевод Н.П. Баранова (Лукиан 2001 I, 66).

² См. Иванчик 2005, 27.

³ Афг. čat «крыша», расе Стеблин-Каменский (Ibid.), видимо, является заимствованием (из ормури čat «крыша»?), поскольку в исконном слове ожидался бы переход интервокального -t- > -l- (или y/w/ø) (см. подробнее Эдельман 1986, 164-165; Skjærvø 1989, 402).

(см. подробно ЭСИЯ IV, 340-348). Окончание -i в таком случае должно передавать либо окончание прилагательного на -i- (ср. авестийское личное имя *Siiauuaspi-*) или -in- (ср. др.-инд. *aśvīn*, именительный падеж *aśvī*), либо окончание локатива. Вторую же часть скифского слова можно возводить к корню *ar- «двигать(-ся), передвигать(-ся)», видимо, с суффиксом -ua (ср. авест. *auriua-* «быстрый»)², что объяснило бы греческое окончание -οι (иначе окончание иранской основы на -a отразилось бы скорее как -αι). Κατί-αροι можно, таким образом, понимать как сложное слово либо типа *bahuvrīhi*, «имеющие передвигающиеся дома/жилища», либо типа *tatpuruṣa*, «передвигающиеся в домах/жилищах».

ЛИТЕРАТУРА

Геродот 1888 – Геродот. История в девяти книгах / Пер. с греческого Ф.Г. Мищенко. Изд. 2-е. Т. I–II. М.

Геродот 1972 – Геродот. История. Перевод и примечания Г.А. Стратановского. М.

Грантовский 1960 – Э.А. Грантовский. Индо-иранские касты у скифов. М.

Доватур, Каллистов, Шишова 1982 – А.И. Доватур, Д.П. Каллистов, И.А. Шишова. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, перевод, комментарий.

Зороастрийские тексты 1997 – Зороастрийские тексты. Суждения духа разума (Дадестан-и меног-и храд), Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Изд. подгот. О.М. Чунаковой. М.

Иванчик 2005 – Pontus Septentrionalis III. Аскольд И. Иванчик. Накануне колонизации. Северное Причерноморье и степные кочевники VII–VII вв. до н.э. в античной литературной традиции: фольклор, литература и история. Москва – Берлин.

¹ См. Morgenstierne 1927: 32.

² Об иранском корне *ar- и его производных см. подробно ЭСИЯ I: 188-197.

Латышев 1890 – В.В. Латышев. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Сост. и перев. В.В. Латышев. Т. I–II. СПб.

Лукиан 2001 – Лукиан Самосатский. Сочинения. Т. I–II / Под ред. А.И. Зайцева. СПб.

Раевский 2006 – Д.С. Раевский. Мир скифской культуры. М.

Стеблин-Каменский 1999 – И.М. Стеблин-Каменский. Этимологический словарь ваханского языка. СПб.

Эдельман 1986 – Д.И. Эдельман. Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М.

ЭСИЯ – В.С. Расторгуева, Д.И. Эдельман. Этимологический словарь иранских языков. М. Т. I 2000, Т. II 2003, Т. III 2007, Т. IV 2011.

Humbach 1960 – H. Humbach. Scytho-Sarmatica. – Die Welt der Slaven 5, München.

Jones 1996 – C.P. Jones. *ἔθνος* and *γένος* in Herodotus // Classical Quarterly 46 (II) 315–320.

Jouanna 1996 – Hippocrate. Tome II, 2^e Partie. Airs, eaux, lieux. Texte établi et traduit par Jacques Jouanna. Paris.

Mayrhofer 2006 – Manfred Mayrhofer. Einiges zu den Skythen, ihrer Sprache, ihrem Nachleben. Wien.

Morgenstierne 1927 – Georg Morgenstierne. An Etymological Vocabulary of Pashto. Oslo.

Skjærvø 1989 – Prods O. Skjærvø. Pashto // Compendium Linguarum Iranicarum. Wiesbaden.

Новые материалы – 2¹

(Публикация В. П. Андросова)

В середине 90-х гг. XX в. создавалась электронная «Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия». В основу была положена «Большая Советская энциклопедия», в которой почти полностью отсутствовали статьи по буддизму (как впрочем и по другим религиям) и его древним памятникам (текстам, археологическим находкам, стилям архитектуры и т.д.). Редакторский комитет созвал группу учёных для написания дополнений и пересмотра немногочисленных старых материалов. Меня пригласили писать статьи по древнеиндийскому буддизму, которых было подготовлено около сотни. Но археологические буддийские памятники я предложил осветить Б.А. Литвинскому, считая его лучшим знатоком в этой дисциплине буддологии.

Борис Анатольевич с жаром взялся за новые для него «вид письменности» и формат хранения (распространения) – электронный. Самостоятельно составил краткий список статей (30), в который включил и памятники Средней Азии, «редкие гости энциклопедий». Большинство из них были собственноручно найдены, раскопаны и исследованы Б.А. Литвинским и его коллегами – советскими археологами. Все статьи, разумеется, были одобрены и приняты.

Работал Борис Анатольевич по старинке – авторучкой, а потом отдавал на машинку или компьютер. Я получал от него уже готовый текст на дискетах и передавал литературному редактору – Елене Ивановне Лакиревой. После её правки я считывал распечатанный вариант по поручению Бориса Анатольевича, выискивая опечатки, огрехи и т.д., не относящиеся ни к смысловой, ни к содержательной части.

¹ Б.А. Литвинский «Из неопубликованного» (публикация В.П. Андросова) // «Восток», № 1, 2012.

В 1998 г. по причине экономического коллапса работа над энциклопедией завершилась для новых авторов. Издатели подготовили два диска, состоящих на 98% из «Большой Советской энциклопедии», и пустили их в продажу, не предоставив «авторских экземпляров» даже на дискетах. Борис Анатольевич вообще не интересовался электронной продукцией, а мне тогда эта энциклопедия тоже была ни к чему (тем более за большие деньги при наших малюсеньких зарплатах академических сотрудников).

Только теперь, почти через 15 лет, готовясь к юбилею Б.А. Литвинского, я вспомнил об этих трудах. Конечно, можно сожалеть, что неизвестно, какие статьи (и в каком окончательном варианте) вошли в «Большую энциклопедию Кирилла и Мефодия». Нет у меня и рукописи Бориса Анатольевича. Но точно проверено по библиографии, что эти произведения никогда в России самостоятельно не публиковались в журнально-книжном варианте, и автор не включал их в свои библиографические списки, хотя ныне электронные работы приравниваются к письменным.

Надеюсь, ни у кого не вызывает сомнения необходимость и полезность этой публикации. Никто лучше Бориса Анатольевича не мог в столь сжатой форме оценить археологические памятники и исторические имена, дать им ёмкие характеристики, выявить общее и особенное в каждом из них, просмотреть десятки книг и статей ради точного и взвешенного описания древнего места, храма, ступы. Такого рода талант можно назвать «энциклопедическим мастерством». И только в такого рода публикациях мы в состоянии познакомиться с этой мало известной стороной многогранной деятельности учёного.

Эта подборка, включающая статьи, посвященные археологическим памятникам Центральной Азии – продолжение журнальной публикации, куда вошли первые 17 статей, посвященные памятникам (и именам) индо-буддийской культуры, в том числе Афганистана и Боробудур.

К сожалению, у меня не сохранился вариант этих текстов после литературной редактуры, хотя в компьютерном наборе немало опечаток, пропусков и других огрехов (в том числе в списках литературы, которые автор явно не проверял). Наверняка это резуль-

тат работы компьютерных «писцов» (кстати, почерк Бориса Анатольевича был труден для чтения). Поэтому я самостоятельно попытался исправить такого рода ошибки, не подвергая тексты сокращениям, перестановкам и другим редакторским «вкладам».

Поскольку я начал создавать свои различные словари буддизма, которые более или менее регулярно выходили с 2000 по 2011 гг. (в том числе в виде приложений к моим крупным монографиям) уже после обучения у Бориса Анатольевича, то, наверное, могу считать себя его учеником в этой непростой энциклопедической профессии. Его труды служат примером научного отношения к предметам, учёного беспристрастия.

АДЖИНА-ТЕПА

Аджина-тепа («Ведьмин холм» – современное народное название) – буддийский монастырь второй пол. VII – нач. VIII вв. на территории Республики Таджикистан, в 10 км от гор. Курган-тюбе. Монастырь был обнаружен и раскопан в 1960–1975 гг. Б.А. Литвинским и Т.И. Зеймаль. По своей структуре монастырь двухчастный. Северная половина – храмовая. Она квадратная (50х50) и состоит из большой звездчатой в плане ступы с четырьмя лестничными подъемами. Ступа находится в центре двора, по периметру окруженного с трех сторон коридорами с буддийскими скульптурами в нишах и живописью, а с четвертой стороны – небольшими святилищами, в одном из которых также были скульптуры, в других – миниатюрные ступы. Такие ступы были и в четырех углах двора. Вдоль коридоров совершался обход во время буддийской церемонии прадакшина.

Из этой половины можно было пройти в южную, собственно монастырскую часть комплекса. Здесь пустой двор окружен кольцом коридоров, из которых попадали в одно- двухместные монашеские кельи. В центре южной стороны находился зал главного святилища, богато украшенный живописью и скульптурами на постаментах. Другой зал был трапезной, там же происходили собра-

ния монастырской общины – сангхи. Эта часть монастыря была двухэтажной.

При раскопках обнаружено свыше пятисот произведений буддийского искусства (настенная живопись, скульптура, орнаментальные произведения). Особо следует отметить, что в юго-восточном коридоре храмового комплекса имелась огромная (длинной 12 м) фигура Будды в нирване. Все скульптуры изготовлены из глины и ярко-полихромны. Найдены также миниатюрные глиняные модели ступы с вложенными в них таблетками с буддийскими молитвенными формулами. Искусство Аджина-тепа восходит к искусству Гандхары и гуптской Индии, в нем отражено и местное искусство Тохаристана.

ЛИТЕРАТУРА

Litvinsky B.A. Outline History of Buddhism in Central Asia. Moscow, 1968; Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И. Аджина-тепе. Архитектура. Живопись. Скульптура. М. Искусство, 1971.

АК-БЕШИМ

Ак-Бешим – современное название древнего города, расположенного в 8 км от г. Токмак (Чуйская долина, Кыргызстан), Археологи Л.Р. Кызласов и Л.П. Зяблин в 50-е гг. (XX в. – А.В.) раскопали здесь два буддийских храма. Первый храм имел вид вытянутого прямоугольного двора, обнесенного глухой стеной. Из входа попадали во двор, в глубине которого находилось святилище. Это была квадратная постройка, окруженная П-образным коридором. Перед входом имелся восьмиколонный портик. Храм был украшен настенной живописью и скульптурами. К внутреннему убранству храма относились позолоченные бронзовые бляхи с изображением буддийских сюжетов. Второй храм квадратный в плане. Собственно святилище было приподнято и окружено двумя рядами коридоров. В нишах стояли скульптуры Будды и бодхисаттв. Храмы датируются VI-VII вв. н. э. Имеются данные источ-

ников и о других буддийских храмах в городе Суяб, который многие ученые локализуют на месте Ак-Бешима.

ЛИТЕРАТУРА

Кызласов Л.Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1956 гг. // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции, т. II. М., 1959; Зяблин Л.П. Второй буддийский храм Ак-Бешимского городища. Фрунзе, 1961; Горячева В.Д., Перегудова С.Я. Буддийские памятники Киргизии // Вестник древней истории, 1996, № 2; Литвинский Б.А. Еще о буддийских памятниках Семиречья (Киргизия) // Вестник древней истории, 1996, № 2.

КАЛАИ-КАФИРНИГАН

Калаи-Кафирниган (современное название) – буддийский храм нач. VII – середины VIII в. Буддийский храм (вихара) раскопан в 1974–1978 гг. Б.А. Литвинским близ селения Эсанбай в 80 км юго-восточнее гор. Душанбе (Республика Таджикистан). Храм находился внутри небольшого города, рядом с резиденцией правителя. Буддийский храм включал квадратное святилище, окруженное П-образным коридором, служебные и вспомогательные помещения. Вход имел вид колонного портика. Святилище и обходной коридор были богато украшены превосходной настенной живописью. На одной из сцен – процессия шествующих аристократов, которую возглавляет буддийский монах. На постаментах располагались полихромные глиняные скульптуры, в частности сидящего Будды, бодхисаттв, хранителей-локапал и др. Живопись и скульптура выполнены на очень высоком художественном уровне.

ЛИТЕРАТУРА

Литвинский Б.А. Буддийский храм Калаи-Кафирниган (Южный Таджикистан) и проблема истории культуры Центральной Азии // История и культуры Центральной Азии. М., 1983; Litvinsky B.A. Kalai-Kafirnigan. Problems in the Religion and Art of Early Medieval Tokharistan // East and West, vol. 31. Roma, 1981.

ДУНЬХУАН

Дуньхуан – древний пещерный буддийский комплекс. Он расположен в 20 км на юго-восток от г. Дуньхуан (провинция Ганьсу в КНР). Здесь, вдоль обрыва речки Дацюань в три, местами в четыре, яруса на протяжении свыше 1,5 км находятся пещерные храмы. Количество пещер достигает 492 (приводятся и другие цифры). Древние и современные китайцы предпочитают название «пещеры Монао» – по названию горы, на обрыве которой они расположены; в русской и европейской науке распространено название «Пещеры тысячи будд».

После открытия монахом Ван Юань-лу в 1901 г. ранее замурованной пещеры с огромным числом рукописей в Дуньхуане работали английская (А. Стейн), французская (П. Пельо), китайская, японская (К. Отани) и русская (С.Ф. Ольденбург) экспедиции, последние десятилетия глубокие исследования проводит китайский Институт дуньхуанской культуры.

Согласно одному китайскому документу, буддийский пещерный комплекс возник в 366 г., однако есть данные, что комплекс должен был существовать уже в нач. IV в. Наибольшее число (порядка 200) пещер было сооружено в эпоху Тан (618–907 гг.). Монастырь функционировал до XI в.

В Дуньхуанском комплексе была огромная библиотека (порядка 35–40 тыс. единиц) рукописей и книг на китайском, тибетском, уйгурском и др. языках. Это был один из важнейших центров буддийской учености. Эти документы – важный источник по истории, истории культуры, экономике, религии, языкам Центральной Азии. Дуньхуан являлся также центром по переписке буддийских сочинений, имелись превосходные живописцы и скульпторы. Здесь работали крупные буддийские богословы и ученые. Дуньхуанский монастырский центр имел обширное монастырское хозяйство, являлся мощным экономическим организмом.

Дуньхуанские пещеры были богато украшены настенной живописью, рельефами и скульптурами. Среди ранних – пещера № 253 вытянуто-прямоугольного плана. На задней стене – огром-

ное изображение сидящего Майтрейи. На боковых стенах – три яруса изображений. В нижнем изображены стоящие донаторы, в среднем – живописный фриз по мотивам джатак, в верхнем – ниши со скульптурами Будд и бодхисаттв. Масштаб изображений уменьшается снизу вверх. Среди более поздних пещер распространены квадратные в плане, у которых на противоположной входу стороне – глубокая ниша с изображением. Распространены были и прямоугольные пещеры, внутри которых был квадратный устоя с нишей для статуи на каждой из четырех сторон. Боковые стены пещеры также были рассечены нишами, в которых имелись скульптурные фигуры.

Часто интерьер пещер оформлен следующим образом. Внизу идет панель с массивными уродливыми фигурами демонов. Затем, над бордюром – живописные изображения сидящих будд с поджатыми ногами в «позе созерцания» и сложенными на коленях руками ладонями вверх. Это будды красного, зеленого, синего и черного цвета на красно-коричневом фоне. По верху стены имеются аркады, в которых помещены фигуры божеств буддийского пантеона. В центре этих панно – композиция, состоящая из Будды и двух-трех предстоящих божеств или бодхисаттв. В пещерах с устоем – в нише, вырубленной в передней стенке устоя, в пещерах без устоя – в нише в задней стенке пещеры помещалась большая скульптура одного из воплощений Будды, и эта скульптура являлась центром композиции. Потолки пещер украшались геометрическими и фигурными композициями. В более поздних, танских (618–907 гг. н.э.) пещерах декоративное убранство становится еще более разнообразным, в него включаются светские персонажи, колесницы с конями, архитектурные пейзажи и т. д. Делается попытка создания перспективы. Из Дуньхуана происходят также буддийские знамена, живописные иконы на шелке и бумаге, ткани и т. д.

Для Дуньхуана характерен синтез искусств. При этом прослеживается вначале соединение индийского и китайского начала, с последующим резким усилением китайского элемента.

ЛИТЕРАТУРА

Дьяконова Н.В. Буддийские памятники Дуньхуана // Труды Отдела истории культуры и искусства Востока Гос. Эрмитажа, т. IV. Л., 1947; Чугуевский Л.И. Китайские документы из Дуньхуана, вып. 1. М., 1983; Pelliot P. Les grottes de Touek-houang, t. 1–6. Paris, 1920–1924; Art Treasures of Dunhuang Hongkong, 1983 (Art Treasures of Dunhuang); Whitfield R. Dunchuang. Totyo, 1983.

КАРА-ТЕПЕ

Кара-тепе («Черный холм») – древний буддийский пещерный монастырь, устроенный в песчаниковом холме, расположенном в северо-западном углу городища Старого Термеза, вблизи р. Аму-Дарья (Сурхандарьинская область, Республика Узбекистан). Обследован в 1928 г. А.С. Стрелковым; научные раскопки начаты в 1937 г. Е.Г. Пчелиной; с 1961 г. на Кара-тепе проводятся раскопки совместной археологической экспедицией под рук. Б.Я. Ставиского.

Монастырь включал большое число комплексов. Культовые комплексы часто состояли из врытых в холм пещер квадратного очертания, в центре которых оставлен квадратный устой с небольшими помещениями, а вдоль стен пещеры идет узкий коридор. К этим пещерным частям примыкают окруженные стенами наземные части. Они включают двор, с крытыми портиками вдоль стен. Во двор открывались небольшие святилища. Имелись наземные ступы. Из двора можно было попасть и в кельи монахов, и в служебные помещения. Стены наземных сооружений были покрыты буддийской живописью; в нишах и на постаментах находились скульптурные изображения буддийских персонажей. В некоторых комплексах выделяются три части: пещерная, дворовая и промежуточная. Помещения в пещерной части вырублены в песчаниковом холме; в дворовой – выстроены из сырцового кирпича, в промежуточной – комбинировались конструкции, вырубленные в песчанике и построенные из сырцового кирпича. Известны буддийские комплексы и других планировочных схем (длинные коридо-

рообразные пещеры с боковыми камерами, П-образные в плане пещеры и др.). Буддийские комплексы функционировали в I–IV вв. н.э. Настенная живопись содержит изображения из жизни Будды и другие буддийские сюжеты. Прекрасная скульптура, преимущественно глиняная, во многом близка гандхарской.

При раскопках Кара-тепе обнаружено свыше ста надписей. Большая часть их сделана на фрагментах керамических сосудов, есть также настенные надписи. Преобладают индийские надписи письменностью кхароштхи и брахми, имеются бактрийские и среднеперсидские надписи. Из надписей следует, что на Кара-тепе располагалась «царская вихара (монастырь)», где исповедывали буддийское учение школы махасангхика, содержатся сведения о жизни буддийской сангхи (общины).

ЛИТЕРАТУРА

Материалы совместной археологической экспедиции на Кара-тепе под общей редакцией Б.Я. Ставиского (вып. I–V). М., 1964–1996; Вертоградова В.В. Индийская эпиграфика из Кара-тепе в Старом Термезе. Проблемы дешифровки и интерпретации. М., 1995.

КИЗЫЛ

Кизыл – наименование буддийского пещерного монастыря, расположенного в 7–8 км юго-восточнее г. Кизыл (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР). Изучался русскими, китайскими, западно-европейскими, японскими экспедициями. Пещеры в основном сконцентрированы в три группы, общее число только главных пещер превышает двести пятьдесят. Наряду с пещерами-монастырями, включавшими пещеры для молитв, медитации, для собраний монахов и т.д., имелись пещеры-жилища монахов, мастерские, кладовые для хранения зерна. У некоторых монастырей пещеры были расположены в два-три яруса и связаны лестницей. Стены и потолки культовых пещер покрыты богатейшей живописью, в которой различается несколько стилей. Часто живопись

воспроизводит сюжеты буддийских фкатак (см.), поэтому в них наряду с религиозными персонажами фигурируют многочисленные светские персонажи. Пещеры датируются, в основном, V–X вв.

ЛИТЕРАТУРА

Ольденбург С.Ф. Русская Туркестанская экспедиция 1909–1910 гг. СПб., 1914; Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Пещерная культовая архитектура Восточного Туркестана // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе древнего и средневекового Востока. М., 1986; Grünwedel A. *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch Turkistan*. Berlin, 1912.

КОЧО

Кочо (другие названия Гаочан, Идикутшари, Кара-Ходжа) – древний буддийский город, расположенный в 45 км от современного г. Турфан (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР). Основная часть города прямоугольная (1,7х1,9 км), обведенная крепостной стеной с башнями и с главными воротами на западной стороне. Бесчисленные руины культовых построек заполняют территорию города, гражданские постройки сравнительно малочисленны («дворец хана» и др.). Буддийские постройки есть и вне городских стен. В Кочо имеются буддийские ступы, святилища разных типов и монастыри. Так, в юго-западном углу города находится «монастырь В» (100х170 м), состоящий из нескольких блоков помещений, многие из которых были двухэтажными, и имеющий ступу. Наряду с буддийскими монастырями, в городе были и манихейские. Стены буддийских построек были покрыты живописью с буддийскими сюжетами, имела и скульптура. Датировка буддийских сооружений – V–IX вв.

ЛИТЕРАТУРА

Ольденбург С.Ф. Русская Туркестанская экспедиция 1909–1910 гг. СПб., 1914; Grünwedel A. *Bericht über archäologische Arbeiten in V Idikut*

schari und Umgebung. München, 1905; Le Coq A. Chotscho. Graz, 1979 (Machdruck) // Stein A. Innermost Asia, vol.II. Oxford, 1928.

КУВА

Кува (Куба) – крупный средневековый город, сохранивший свое название до современности (Ферганская долина, Узбекистан). В городе археолог В.А. Булатова в 1958–1959 гг. раскопала буддийский комплекс VII–VIII вв. Он состоит из квадратного святилища и прямоугольного храма, обе постройки имеют единый главный фасад. В святилище на платформе находилась крупная, в два раза превышающая рост человека, скульптура Будды. Внутри святилища и храма было много других буддийских изображений на пристенных постаментах. Буддийские скульптуры находились также у входа в храм, где они располагались в нишах. Это были целые скульптурные композиции. Скульптура изготовлена из глины и раскрашена.

ЛИТЕРАТУРА

Булатова В.А. Буддийский храм VII в. в Куве // Советская археология, 1960, № 3; Булатова В.А. Древняя Кува. Ташнат, 1972.

МЕРВ (буддизм)

Мерв (Республика Туркменистан) – в древности и средние века являлся крупнейшим городом Средней Азии. Мерв и его область (Маргиана) были одними из древнейших очагов буддизма в Центральной Азии. Археологами (Э.В. Ртвеладзе, З.И. Усманова, Г.А. Пугаченкова и др.) раскопаны и изучены буддийские памятники Мерва и его окружи. Одним из них являлся монастырь (вихара). Он включал большую группу помещений. В центральной части был двор, в глубине которого находилось главное святилище; западная часть включала парадные помещения, украшенные буддийской живописью и скульптурой; восточная часть – жилые и

хозяйственные помещения. Рядом находилась ступа – в виде большого цилиндра со сферическим навершием, поставленным на квадратное основание. Монастырь функционировал в IV–VI вв.

Есть и другие буддийские памятники и привезенные из Индии буддийские предметы искусства.

Найдены буддийские рукописи, относящиеся к секте сарва-стивада. В XIII в., после монгольского завоевания, в Мерве существовала буддийская кумирня.

ЛИТЕРАТУРА

Ртвеладзе Э.В. Новый буддийский памятник в Старом Мерве. Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции, т. XV. Ашхабад, 1974; Воробьева-Десятовская М.И. Памятники письмом кхароштки и брахми из советской Средней Азии // История и культура Центральной Азии. М., 1983; Пугаченкова Г.А., Усманова З.И. Буддийский комплекс в Гяур-кале Старого Мерва // Вестник древней истории, 1994, № 1.

МИРАН

Миран – название форта и находящегося рядом буддийского монастырского центра (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР). Они, как показала раскопки А. Стейна, разновременны: форт относится к VIII–IX вв. н. э., а буддийские сооружения к III–IV вв. Здесь обнаружено 16 буддийских святынь и храмов. Пять из них находились рядом друг с другом. Их устройство почти аналогично. Квадратное снаружи сооружение имело входы на одной или нескольких сторонах. Внутреннее помещение (целла) было круглым в плане. В центре целлы находилась ступа с круглым постаментом, который имел сложные членения. Над постаментом возвышался барабан, а затем купол ступы. Стены украшала живопись. Вокруг ступы был обходной коридор для церемонии Прадакшина. Открыты и сооружения, где такое святилище являлось частью более крупного сооружения. В его состав входила и двухъярусная платформа, нижняя ступень которой была рассечена ни-

шами, промежутки между которыми были оформлены в виде пиластр. В нишах находились стоящие скульптурные фигуры, достигающие размера человеческого роста.

Живопись Мирана, буддийская по содержанию, обнаруживает сильное поздне-эллинистическое влияние.

ЛИТЕРАТУРА

Stein A. *Serindia*, vol. I. Oxford, 1921; Ialdiz M. *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens (Xinjiang)*. Leiden – New York – København – Köln, 1967.

РАВАК

Равак – древний буддийский монастырь (в 35 км к северу от гор. Хотан, Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР). Раскопки производили А. Стейн и Э. Тринклер. Датировка монастыря – VI-VII вв. В нем имеется ступа, находящаяся внутри прямоугольной (50х45 м) ограды. Ступа имеет трехступенчатый постамент звездчатой формы с лестничными подъемами с каждой стороны. На верхней площадке был круглый в плане барабан, на котором возвышался купол ступы. Ограда была рассечена в центре каждой стороны проходом и имела вид стены, с внутренней и внешней сторон которой выступали горельефные фигуры будд. Особо выделялись гигантские фигуры стоящих Будд. Между ними помещались меньшие по размерам (до 2 м высотой) другие фигуры будд, а также бодхисаттв. Ограда и ступа были украшены живописью: изображения будд с крыльями, другие персонажи.

ЛИТЕРАТУРА

Stein A. *Ancient Khotan*, vol. I–II. Oxford, 1907; Gropp G. *Archäologische Funde aus Khotan, Chinesisch Ostturkestan*. Bremen, 1974.

ТУМШУК

Тумшук – буддийский городской комплекс, находящийся около современного сел. Тумшук (Синьцзян-Уйгурский автономный район КНР). Экспедиция П. Пельо и А. Фон Лекока окрыла здесь несколько крупных буддийских сооружений. Монастырь Токкуз Сарай занимает площадь ок. 300х200 м. В центре обширного монастырского двора находилась ступа с квадратным основанием. По периметру двора располагались помещения маленьких святилищ и кельи монахов. В комплекс входили расположенные к северу храмы, в некоторых из них имелись ступы. Другие комплексы находятся на прилегающей невысокой гряде. Для них характерно ступенчатое расположение помещений, наличие лестниц, ведущих в здания. Помещения были украшены прекрасной живописью и скульптурой (глина, дерево), отражающей мотивы буддийской мифологии. Точная дата не установлена, возможно V–VIII вв.

ЛИТЕРАТУРА

Toumchoug, Sous la direction de L. Hambis. Planches. Paris, 1961; Text. Paris, 1964 (Mission Paul Pelliot, I–II); Le Coq A. Die Spätantike in Mittelasien. Bd.V, Graz, 1975 (Nachdruck).

К. Д. НИКОЛЬСКАЯ

**Космогоническая функция ритуального текста
в Древней Индии
(По материалам «Брихатсамхиты» Варахамихеры)**

«В начале было Слово...»

Иоанн I.1

«Слово удваивает мир и позволяет человеку
оперировать с предметами даже в их отсутствие»

А.Р. Лурия

По времени своего создания (VI в. н. э.) и по общему содержанию «Брихатсамхита» — памятник классического индуизма. Ее появление связывается традицией с именем индийского астронома и астролога, младшего современника Арьябхаты, — Варахамихеры, для которого этот текст, как полагают, явился последним крупным и, одновременно, главным сочинением.

«Брихатсамхита» представляет собой источник поистине энциклопедического характера. Определение его как астрономического трактата, в сущности, весьма условно. Астрономические сведения являются тем «сюжетообразующим» стержнем, на который «нанизывается» совершенно разнородный материал. Помимо сведений, относящихся к науке о движении солнца, луны, планет и комет, трактат предлагает читателю исчерпывающую информацию о климате, флоре, фауне, этнической ситуации Индии, об архитектуре, искусстве и даже эротике¹. 48 глава, перевод которой публикуется ниже, посвящена одному из обрядов царского цикла — «омовению (царя) под созвездием Пушья»² (*пушьяснана*). Стоит заметить, что, хотя предлагаемый текст является лишь частью об-

¹ Подробнее см. *Shastri* 1969.

² *Пушья* — часть лунного зодиака; название шестого или восьмого «лунного дома» (*накшатры* — созвездия). Иные названия — *Сидхья* или *Тишья*.

ширного памятника, он, тем не менее, и по форме, и по содержанию имеет вид законченного и вполне самостоятельного произведения, что позволяет рассматривать его изолированно от остальной части источника. Указанный фрагмент трактата интересен как минимум в двух аспектах. Во-первых, с точки зрения астролого-космогонических представлений древних индийцев в контексте темы царской ритуалистики. Во-вторых, в плане специфической, но весьма характерной для индийской традиции, культуры текста (особенно, текста ритуального).

«Брихатсамхита» Варахамихиры, несомненно, является классической индийской шастрой — то есть, относится к жанру, часто узко квалифицируемому в европейской индологии как «научный трактат». В самом деле, санскритское слово «*śāstra*» переводится обыкновенно как «предписание», «наставление», «поучение», «учебник»¹ и происходит от глагольного корня «*śā-*» — «излагать», «поучать», «наставлять»². Однако сама индийская традиция демонстрирует гораздо более сложное отношение к шастрам.

Средневековые авторы в своих этимологических изысканиях³ так определяют назначение текстов этого рода: «Шастра — это то, что учит людей тому, что им следует и чего не следует делать» (трактат VII века «Шлокаварттика»)⁴. Сам же термин «*śāstra*» этимологи, к примеру, Чандракирти в начале своего комментария к тексту «Карик» Нагарджуны, толкуют следующим образом: «ша-

¹ A Sanskrit-English Dictionary of Sir *Monier Monier-Williams*. Delhi, 1993, s.v. — शास्त्र.

² Ibid., s.v. — शास्.

³ Следует заметить, что представления об этимологии в древнеиндийской культуре далеко не всегда соответствуют нашим. Этимологическая близость слов обосновывается не столько путем выявления структуры слова и его толкованием на основе первоначального значения, сколько строится на созвучии. Таким образом, этимологические конструкции в большей степени соответствуют традиционным представлениям о предмете, обозначаемым тем или иным словом, нежели являются реальными сведениями о происхождении этого слова. См. *Gonda* 1975b.

⁴ *Pollock* 1990, p. 17–18.

стра называется так потому, что она наказывает (÷âs) всех тех, кто враждебен, и предохраняет (trà) людей от плохого рождения»¹. Иначе говоря, **традиция видит в шастрах прежде всего регулятор человеческого поведения в той или иной области**, в зависимости от избранной текстом темы. В таком понимании всякое произведение этого жанра будет рассматриваться как своего рода гарант порядка и стабильности в мире. Этот момент представляется чрезвычайно значимым, в частности, и для интерпретации рассматриваемого текста. Идея о том, что **текст способен устанавливать порядок в мире**, как кажется, в большей степени объясняет природу памятников этой группы, нежели часто раздражающиеся в историографии споры о том, отражают ли шастры реально существующее положение вещей или же рисуют лишь идеальную картину.

БРИХАТСАМХИТА

48 глава.

1. Царь — это корень дерева, что состоит из подданных. Мир как дерево может быть больным или здоровым в зависимости от того, вредят или заботятся о его корнях. Потому следует заботиться о царе.

2. Послушайте же, какое очищение поведено Самосущим наставнику богов для Великого Индры и которое Вриддхагарга², узнав его, сообщил Бхагури¹.

¹ Ibid., p.17; *Dwivedi* 1985–1986, p. 43.

² А. М. Шастри в своем труде о «Брихатсамхите» излагает две противоположные точки зрения. Согласно первой, *Вриддхагарга* и фигурирующий ниже *Гарга* — одно лицо. Согласно другой, это — два разных человека (*Shastri* 1969, p. 441–442). Сам *Шастри*, если следовать его индексу, придерживается второго мнения, т.к. атрибутирует *Вриддхагаргу* просто как автора, а *Гаргу* — как астролога.

3. Пурохитой и предсказателем для царя должно устраиваться омовение под созвездием Пушья. Ибо в мире нет иного лучшего средства очищения, уничтожающего все дурные предзнаменования.

4. Пусть совершается этот обряд в тех местах², где нет деревьев шлешматака, деревьев акша³, деревьев с шипами, горько-, остро- и дурнопахнущих растений. (В том месте, которое) оставлено совами-каушика, коршунами и другими скверными птицами⁴.

5. (Пусть совершается этот обряд) в лесной обители, где много молодых деревьев и кустов, плющей, лиан и гибких побегов; где растет множество прекрасных сладкопахнущих деревьев, лишенных поврежденных листьев и ветвей.

6. В обитаемой чистой местности, окруженной лесом, оглашенной криками петухов крикаваку, джива, дживака, попугаев и павлинов, дятлов и голубых соек, зеленых голубей, куропаток-кракара и куропаток-чакора⁵, рябчиков, ванджулов, голубей-паравата⁶ и шрика,

7. там, где летают пчелы, опьяненные напитком из нектара цветов, и самцы кукушек вместе с другими птицами.

¹ Бхагури, согласно индексу А.М. Шастри, астролог, на которого он, следуя *Варахамихире*, несколько раз ссылается как на человека, компетентного в вопросах, касающихся всякого рода предзнаменований.

² Отсюда и вплоть до 17-й шлоки включительно текст последовательно перечисляет варианты ритуально чистого и безопасного для совершения обряда пространства. Большая часть требований находит массу параллелей в ритуальной литературе. См., например, «Ашвалаяна-грихьясутра» II.7.5; IV.1.14.

³ Акша — *Eleocarpus pantitrus*, дерево семейства розовых.

⁴ «Дурные птицы» в этой шлоке обязаны незавидной репутацией, по всей видимости, своей связью с темой ночи, смерти и т.п. См., например, о сове — предвестнице гибели в заговоре «Атхарваведы» (VI.29).

⁵ Чакора — птица Genus *alectoris* или *Perdix rufa*.

⁶ Паравата — *Grewia asiatica* или *Diospyros embryopteris*.

8. (Или же пусть совершается этот обряд) на приятных для глаза и ума тихих отмелях водоема, которые, словно бедра красавиц, расцарапаны коготками возбужденных водяных птиц.

9. (Или же пусть совершается этот обряд) у озера, где цветущие голубые лотосы подобны глазам того, у кого их тысяча¹, и где поют утки, морские орлы и журавли, а стая гусей подобна раскрытому зонту².

10. (Или же пусть совершается этот обряд) в том месте, где есть пруд с лотосами, раскрытые цветы которого подобны лицам красавиц, голоса которых нежны как у гусей, а груди крепки как бутоны.

11. (Или же пусть совершается этот обряд) в коровьем стойле, наполненном каплями слюны жующих коров, навозом, испещренным следами копыт. Там, где, танцую и мыча, играют новорожденные телята.

12. (Или же пусть совершается этот обряд) под сенью густорастущих деревьев ничула на морском берегу, где кромка воды пестрит рыбами и белыми птицами, и где в проливе выстроились в ряд корабли, груженные драгоценностями.

13. (Или же пусть совершается этот обряд) в тех ашрамах, где без опаски резвятся молодые лани и птицы, где лев побеждается ланью, словно гнев — терпением³.

14. (Или же пусть совершается этот обряд) в прекрасном доме, среди женщин с газельими глазами, чья походка

¹ «Тысячеглазый» — эпитет Индры.

² Зонт — одна из царских регалий, символ царской власти. Упоминаемые в тексте гуси, скорее всего, т.н. «царские гуси» (rājaha ūsa) — белый дикий гусь, образ которого часто фигурирует в санскритской поэзии (ср. Mbh III.155).

³ Это сравнение и поднятая в шлоке тема (гнев, побеждаемый терпением) отсылают нас к образу ашрамы отшельников, где согласно наблюдениям Ю.М. Алихановой, «необычно ведут себя <...> хищники: они теряют здесь свою свирепость и не угрожают жизни травоядных» (Алиханова 2002, с. 90).

отягчена полнотой бедер, поясами и ножными браслетами, чьи прекрасные голоса подобны голосу кукушки аньябхрита.

15. (Или же пусть совершается этот обряд) в священных храмах, в тиртах, в садах наслаждений, в прекрасной местности, на земле, раскинувшейся с востока на север, где вода совершает прадакшину¹.

16. (Пусть совершается этот обряд там), где нет пепла, угля, костей, солончаков, шелухи, волос, ям, раковых, дикобразных и крысиных нор, муравейников.

17. (Пусть совершается этот обряд в тех местах), где земля плотная, благоухающая, влажная, сладкая и ровная, которая приведет (царя) к победе. Эти же правила применимы к военному лагерю и к действиям в соответствии с обстоятельствами².

18. Предсказатель, советник и жрец, выйдя ночью из города, пусть совершают приношения в восточной стороне

¹ *Прадакшина* — ритуальный обход почитаемой святыни, совершаемый по ходу солнца (ср. русс. *посолонь*). Местность, омываемая водой, текущей по ходу солнца, в индийской традиции считается особенно благоприятной, к примеру, для сооружения города (ср. КА II.3.3; Д. Шлинглофф обращает внимание на то, что «город, омываемый водой в направлении прадакшины» — классический образ индийского города). Такой характеристикой наделяется, к примеру, Айодхья в «Рамаяне». — Schlingloff 1969, S.6.

² Это замечание отсылает нас к темам, характерным для текста «Артхашастры». Значимым представляется тот факт, что «Брихатсамхита» распространяет принципы, соблюдение которых требуется при сооружении жертвенной площадки, и на правила сооружения военного лагеря. В литературе уже обращалось внимание на то, что, согласно тексту «Артхашастры», план города (КА II.4), а, следовательно, и идентичный ему план военного лагеря (КА X.1), вычерчиваются «по тем же принципам сакральной геометрии, что и схема алтарной площадки в ритуальных сутрах» (Вигасин 1999, с. 39). Подтверждение этому наблюдению обнаруживается и в трактате *Варахамихиры*.

или в стороне Куберы¹, или же в той стороне, властитель которой Шива².

19. Пурохита пусть призывает богов, с почтением предлагая им обжаренные зерна, неочищенный рис, простоквашу и цветы. В этом случае мудрецами-муни предписана такая мантра³:

20. «Пусть придут сюда все те боги, которые желают получить пуджу! А также стороны света, змеи, дваждырожденные⁴ и прочие, которым полагается доля (от пуджи)».

21. Призвав (их), пусть пурохита обратится ко всем с такими словами: «Завтра, получив пуджу и дав очищение царю, все они вернутся обратно».

22. Совершив пуджу для тех, кто был призван, пусть (там) они и проведут ночь. Что же касается значения хороших и дурных снов, то правила о снах изложены в «Ятре»⁵.

23. Когда же наступит следующий день, пусть (пурохита), придя на определенный участок земли, дарит предметы, обладающие необходимыми (для совершения обряда) достоинствами. По этому поводу мудрецы-муни пропели такие шлоки:

24. На этом месте, начертив мандалу, пусть пурохита укажет на ней землю со всевозможными морями и областями.

¹ Сторона Куберы, бога — покровителя богатства, — север.

² Сторона, властителем которой считается Шива, — северо-восток.

³ Мантра — формула, произносимая при совершении обряда, заклинание.

⁴ Поскольку речь идет о тех, кому полагается доля от пуджи, «дваждырожденные» здесь — брахманы.

⁵ Вероятно, речь идет о другом сочинении Варахамихиры — «Йогаятре» (см.: Varāhamihira's Bṛhatsaṁhitā 1993, p. 351).

25. Пусть он расположит в надлежащих частях этой мандалы нагов¹, якшей², богов, предков, гандхарвов³ и апсар⁴, мудрецов-муни, сиддхов⁵,

26. а также планеты в соответствии со всеми накшатрами⁶, рудров⁷ с (семью) матерями, Сканду, Вишну и Вишакху, локапалов⁸ и сурастри⁹.

27. Каждый из перечисленных должен быть наделен разными цветами и приятными ароматами¹⁰. Сведущий (в совершении обрядов) пурохита пусть почитит их благоговениями, венками, притираниями в соответствии с тем, кому что полагается.

28. (Пусть почитит их) угощением и разнообразной пищей, плодами, кореньями и мясом, а так же всевозможным вкусным питьем: сурой¹¹, молоком, соком и прочим.

29. Теперь же я расскажу, как следует почитать богов, помещенных в этой (мандале). О том же, каким образом

¹ *Наги* — одна из разновидностей демонов-змей, населяющих подземный мир.

² *Якши* — воинственные спутники *Куберы*, стражи его сокровищ.

³ *Гандхарвы* — божественные существа, небесные музыканты.

⁴ *Апсары* — небесные девы, отчасти сходные с древнегреческими харитами и скандинавскими валькириями, супруги гандхарвов, ублажающие пением и танцами героев, попавших на небо после гибели в бою.

⁵ *Сиддхи* — божественные существа, обладающие сверхестественными способностями вследствие достижения ими духовного совершенства.

⁶ *Накшатры* (т.н. «лунные дома») — созвездия лунного зодиака.

⁷ *Рудры* (здесь, мн. ч.) — спутники бога *Рудры*.

⁸ *Локапалы* — боги-покровители сторон света.

⁹ *Сурастри* — небесные нимфы.

¹⁰ Весьма характерное для индуистской ритуалистики представление о ритуально чистом пространстве, которое должно быть приятно «и на вид, и на запах». Не случайно индуистские обряды, как правило, включают в себя традиции воскурений.

¹¹ *Сура* — род алкогольного напитка. В разных случаях может рассматриваться как вид пива или более крепкий напиток.

пурохита должен совершать почитание планет, сказано в книге «Грахаяджна»¹.

30. Пишачи, Дайтьи и Данавы должны почитаться мясом, кашей, вином и прочим. Предков следует почитать при помощи масла, притираний, зерен сезама, мяса, каши и прочего.

31. Мудрецы-муни должны почитаться чтением гимнов Самаведы, Яджур-веды и Ригведы, благовониями с воскуреньями и венками. Нагов следует почитать при помощи несмешанных цветов и смеси трех сладких веществ².

32. Мудрецы-вибуддхи должны почитаться при помощи курений, возлияний жертвенного масла, венков, драгоценных камней, восхвалений и поклонения. Гандхарвов и апсар следует почитать благовониями и душистыми венками.

33. Для остальных пуджа должна быть совершена пожертвованиями разных цветов. Для всех божеств пусть пурохита разложит на мандале браслеты, одежды, флаги, украшения и жертвенные шнуры.

34. В западной или южной части мандалы, зажегши огонь, пусть разложит на алтаре необходимые (для совершения обряда) предметы: длинные стебли травы дарбха³, очищенные от побегов,

35. жареные зерна (риса), жертвенное масло, недробленные зерна, простоквашу, мед, (зерна) белой горчицы, благовония, цветы, курения, камень горочана⁴, притирания, зерна сезама, сезонные сладкие плоды.

¹ Грахаяджна — букв. «Жертвоприношение для планет». Вероятно, речь идет об одном из разделов «Ятры», упомянутой выше.

² Три сладких вещества — это мед, жир и сахар.

³ Трава дарбха — *Poa cynosuroides*. Иногда идентифицируется с травой куша. И та, и другая упоминается в текстах как священное растение, непременный атрибут многих ритуалов.

⁴ Санскритские словари в качестве объяснения этого слова дают следующие пояснения: горочана — это такой камень, который обнаруживается во внутренностях разного рода жвачных животных, например, ко-

36. Там же пусть поставит блюда, наполненные молочной кашей с маслом. При помощи этих предметов пусть совершает пуджу на алтаре, стоящем в западной части мандалы. Ибо это и есть алтарь, предназначенный для омовения.

37. Пусть поставит по углам (алтаря) прочные горшки, прикрытые побегами и плодами молочного дерева, у которых горлышки обмотаны белыми шнурами.

38. Пусть наполнит эти горшки драгоценностями и водой, смешанной с травами, положенными для омовения¹. Для совершения обряда, таким образом, должны быть собраны все предметы (и травы), названные Гаргой.

39. Пусть пурохита положит в эти горшки растения джьетишмати, траямана², абхья, апараджита, джива, вишвешвари, патха и виджая с бхангой,

40. саха, сахадеви, пурнакоша, шаттавари, аршитика, шива, бхадра,

41. брахми, кшему, аджу, всяческие семена и канчани — те травы и соки (растений), что приносят счастье, и те, что возможно достать.

ров. Возможно, упоминаемый в данном фрагменте камень *горочана* идентичен т. н. безоаровому камню, обнаруживаемому во внутренностях некоторых жвачных животных, главным образом — безоаровых козлов (откуда и происходит название). Цвет его сине-серый, твердость невысокая. На ощупь камень жирный, в растертом виде обладает горьким вкусом. В течение многих столетий являлся одним из самых дорогостоящих драгоценных камней. Причина тому состояла не в его красоте, а, главным образом, в целебных свойствах. С древнейших времен использовался как противоядие, абсорбирующее все соединения мышьяка, при помощи которых изготовлялось большее число ядов (Куликов 1982, с. 68).

¹ Подобно тому как абхишека, обряд помазания царя на царство, совершался водой с зернами, что должно было принести царю и царству плодородие, так и в нашем тексте, очевидно, вода с драгоценностями должна обеспечить богатство. По поводу роли положенных в горшки трав будет сказано ниже.

² *Траямана* — Centiana, или горечавка.

42. (Там же пусть разложит) драгоценные камни и всяческие благовония, плоды бильвы, виканкату, травы, носящие благоприятные имена, золото и (прочие) предметы, приносящие удачу.

43. Первой пусть расстелит головой к востоку шкуру такого быка, который был наделен подобающими признаками¹ и умер от старости.

44. Потом пусть расстелит неповрежденную шкуру рыжего бойцового быка. Третьей пусть будет шкура льва, потом — тигра.

45. Четыре эти шкуры пусть он расстелит на том алтаре в благоприятный момент, когда луна окажется в накшатре пушья.

46. На шкуры следует поставить трон, сделанный из золота, серебра и меди, либо же из молочного дерева.

47. Если его высота — локоть, то этот трон принесет счастье правителям округа, если на четверть больше — то правителям, стремящимся победить соседних (царей), если больше на половину — то верховным правителям.

48. Положив внутри трона золото, пусть царь восседает на нем, сосредоточенный, окруженный сподвижниками, доверенными лицами, пурохитой, предсказателями, горожанами и другими людьми, носящими такие имена, что приносят счастье.

49. (Все) беды устраняются певцами, жителями городов и жрецами, громко произносящими пуньяху² и (другие) ведийские мантры под аккомпанемент барабанов, раковин, турья³, (звуки которых) приносят счастье.

¹ Скорее всего, речь идет об окраске быка. Возможно, ситуация сходна с выбором коня, наделенного соответствующими признаками, для совершения ашвамедхи.

² Пуньяха — мантра «на счастливый день».

³ Судя по контекстам, в которых это слово встречается в источниках, речь идет о некоем духовом музыкальном инструменте.

50. Пурохита, шерстяным покрывалом укрыв царя, облаченного в новое льняное одеяние, пусть окропит его, совершившего приношение и пуджу, из сосудов, наполненных топленным маслом.

51. Число сосудов: восемь, двадцать восемь или сто восемь. Чем больше их, тем больше (действенность обряда). По этому поводу мудрецами была пропета такая мантра:

52. «Жертвенное масло-аджья¹ называется теджасом². Жертвенное масло — это лучшее средство очищения от грехов. Жертвенное масло — это пища богов. Из жертвенного масла родился мир.

53. И если какое прегрешение у тебя было совершено на земле, в воздушном пространстве или на небе³, всё оно от соприкосновения с жертвенным маслом будет устранено».

¹ В тексте соответствующего фрагмента «Брихатсамхиты» употребляется, по крайней мере, четыре слова со значением «масло», «жир» — *àjuā*, *ghṛta*, *abhya*, *sarpis*. Не во всех случаях их можно рассматривать как синонимы. Однако в данном контексте все же мы имеем дело с синонимичным значением двух разных слов, поскольку масло *sarpis*, которым в 50 шлоке пурохита окропляет царя, и масло *àjuā*, из которого, согласно 52 шлоке, «родился мир», совершенно очевидно, одно и то же. Шлока 52, являясь мантрой, заклинанием, одновременно объясняет смысл действий жреца, совершаемых в шлоке 50. Употребление разных слов для обозначения одного и того же предмета в шлоках, столь близко стоящих друг от друга, вероятно, объясняется тем, что мантра, произносимая пурохитой (48.52), заимствована «Брихатсамхитой» из иного источника и является своего рода вкраплением в относительно однородный текст Варахамихиры.

² *Теджас* — в разных случаях букв. «блеск», «пыл», «энергия», «мужская сила». Исходя из контекста, в данном случае слово употребляется в своем первоначальном значении — «космический жар», из которого, согласно космогоническим представлениям древних индийцев, произошел мир.

³ Приводимая текстом мантра, с одной стороны, заклинание, с другой — прямая речь, с которой пурохита обращается к царю. Последний выступает в ней как властелин трилоки — т.е. трехчленной вселенной.

54. После этого, сняв с царя шерстяное покрывало, пусть пурохита совершит омовение, окропив Индру людей¹ водою с плодами и цветами, произнося такую мантру:

55. «Пусть окропят тебя боги и древние сиддхи, и Брахма, и Вишну, и Рудра, Сахьи и марутов союз,

56. адитьи, (все) васу, рудры, оба Ашвина — лучшие целители, и мать богов Адити, Сваха и сиддхи, Сарасвати,

57. Кирти, Лакшми, Дхрити, Шри, Синивали, Куху, Дану, Сураса, Вината, Кадру,

58. и супруги (тех) богов, что не были названы, и матери богов. Все они пусть окропят тебя. И скопище небесных апсар,

59. и накшатры, и мухурты², и полулуния³, и сутки, и годы, и солнца, минуты и секунды, мгновения и доли мгновений.

60. Все они, а также (прочие) благоприятные части времени пусть окропят тебя. (Все) они и другие, также и мудрецы-муни, стойкие в предписаниях вед.

61. Пусть окропят тебя и аскеты со (своими) учениками, женами, а также сонмы тех божеств, что восседают на колесницах, и люди, и моря,

62. и реки, и великие наги, и кимпуруши⁴, и (живущие вдали от мира) риши, и великие брахманы, и вайхасы⁵,

63. и семеро риши со (своими) женами, и дхрувы⁶, и Маричи⁷, и (риши) Атри, и (риши) Пулаха, и (риши) Пуластья, и Крату, и (риши) Ангирас,

¹ Индра людей (Нарендра) — царь.

² Мухурта — отрезок времени в 48 минут.

³ Отрезок времени в две недели.

⁴ Кимпуруши — карлики.

⁵ Вайхасы — жители воздушного пространства.

⁶ Дхрува — букв. «определенные места». Иногда при употреблении этого слова имеются в виду два полюса. То же слово встречается в значении «полярная звезда».

⁷ Маричи — одна из звезд созвездия Большой Медведицы.

64. Бхригу, Санакумара и Санака, Санандана, Санатана¹, Дакша, Джайгишавья, Бхагандара,

65. Эката, Двита, Трита, Джамбали, Кашьяпа, Дурвасас, Дурвинита, Канва, Катьяяна,

66. Маркандея, Диргхатапас, Шунахшепха, Видуратха, Урва, Самавартака, Чьявана, Атри, Парашара,

67. Двайпаяна, Явакрита, Девараджа² со своим младшим братом, горы, деревья, лианы и священные места,

68. Праджапати, Дити, коровы, матери Вселенной, небесные повозки, все миры, (все) движущееся и неподвижное.

69. Огни предков, звезды, грозовые тучи, воздушное пространство. Стороны света, вода. (Все) эти (пусть окропят тебя) и многие другие, которых прославляют, с благоприятными (именами).

70. Пусть окропят (они тебя) с радостью в сердце водами, уничтожающими все появившееся (зло), так, как ими был окроплен Магхаван³.

71. Пусть (окропит тебя пурохита), сопровождая этими и другими обрядовыми установлениями Атхарваведы, Рудраганами⁴, Каушмандой, Махарауханой, Куберахридаей и Самриддхья⁵».

¹ Текст мантры, произносимой пурохитой, постоянно играет на созвучии имен: к примеру, рядом ставятся имена, в которых совпадает один из слогов.

² Девараджа — букв. «царь богов», т.е. Индра.

³ Магхаван — Индра.

⁴ Согласно М.Р. Бхату, переводчику текста на английский язык и автору комментаториев, имеются в виду мантры «Яджурведы», определяемые им как «Рудрапатха».

⁵ М.Р. Бхат предполагает, что речь идет об искупительной жертве «Кушманда Хома» и гимнах и мантрах, полагающихся в этом случае: Махараухине, Куберахридае и Самахридае.

72. После омовения владыка людей пусть облачится в одежду из хлопка, над которой шепотом было произнесено «Апо хи штха...»¹ и «Хираньяварнам...»².

73. Совершивший ачаману, он пусть произнесет пуньяху под звуки раковин и под восхваления, (произносимые) богам, гуру и брахманам, и для (царского) зонта, флага и оружия, затем пусть приступит к своей пудже.

74. Пусть (царь) наденет новые украшения, приносящие победу, над которыми шепотом было произнесено: «Аюшьям варчасьям раяспошьям...»³.

75. Подойдя ко второму алтарю, пусть царь сядет поверх шкур. Те шкуры друг на друга должны быть положены таким образом:

¹ «Апо хи штха...» — ведийский конкорданс М. Блумфилда (*Bloomfield* 1906), приводя указанную мантру полностью (āpo hi ūñhā mayobhuvap), отсылает нас, в частности, к «Гимну водам» X мандалы «Ригведы» (RV X.9.1a): «О воды, ведь вы благодатные» (пер. Елизаренковой Т.Я.). Общий контекст ситуации, равно как и тематика мантры (и самого гимна), позволяет рассматривать ее как важный элемент «очистительной процедуры». Проще говоря, регенерация правителя требует обновления, очищения и для предметов, окружающих царя, прежде всего — для царского облачения, дабы избежать опасности осквернения.

² «Хираньяварнам...» — М. Блумфилд дает обширный список мантр, имеющих видимое сходство с той, что произносится во время пушьяснаны. Обращает на себя внимание фрагмент гимна II.35.11: «hīraḍyavarbāṁ ghṛtam annam asya» — «Жир золотого цвета — его пища» (пер. Елизаренковой Т.Я.). Судя по тому, что эта мантра, как и предыдущая, произносится над царским одеянием, и практически одновременно с «Апо хи штха...», она также должна обладать очистительными свойствами. Если же учесть, что несколькими шлоками выше речь шла именно о жире, то выбор этой мантры кажется небезосновательным.

³ Произносимое над царскими украшениями заклятие должно принести тому, кто наденет их, долголетие, силу и богатство. Соответственно, украшения называются: «жизнь дающие», «силу дающие» и «богатства приумножающие». Ср. сходный момент при совершении обряда самавартана в «Ашвалаяна-грихьясутре» (III.8.21).

76. (шкура) быка, кошки, антилопы, газели, сверху на них — шкура льва, сверху — тигра.

77. Пусть пурохита в наилучшем месте (алтарной площадки) совершит жертвоприношение в огонь веточками, сезамом, топленным маслом и прочим, (сопровождая свои действия) гимнами трехглазому¹, Шакре, Брихаспати, Нараяне и тому, который вечно в движении².

78. Предсказатель пусть назовет предзнаменования огня в соответствии с установлениями «Индрадхваджи»³. Пурохита, закончив совершение обряда, пусть, соединив ладони, произнесет:

79. «Приняв от владыки земли пуджу, все боги, дав (ему) счастье, должны удалиться, чтобы вновь потом вернуться на землю».

80. После этого пусть царь почитит предсказателя и пурохиту обильными дарениями, а также и других, достойных дакшины, так, как это полагается.

81. Дав безопасность подданным, освободив скот, находящийся на бойне, пусть объявит амнистию (всем), кроме тех, кто чинит зло (внутри) царства⁴.

82. Это (омовение) следует совершать в каждую Пушья ради достижения счастья, славы, богатства и долголетия. (Совершаемое же) после Пушья оно лишается половины своих результатов. Потому что искупление в полнолуние месяца Пауша считается наилучшим.

83. Пушьясану следует совершать, если царству предсказаны несчастья и если (появляется) Раху¹, если появляется комета, а также во время эпидемий.

¹ Трехглазый — Шива.

² Тот, кто вечно в движении — согласно комментарию, имеется в виду Ваю, бог ветра.

³ Индрадхваджа — 43 глава в тексте «Брихатсамхиты».

⁴ Ср. в эдиктах Ашоки об отсрочке наказаний для людей, заточенных в темницу, о запрете убивать рыбу в упосатху, об отмене кастрации и клеймения животных по случаю Тишья и Пунарвасу (V Колонный эдикт).

84. На свете нет такого предзнаменования, которое этим (обрядом) не было бы устранено, нет иного, приносящего счастье, и которое бы его превосходило².

85. Этот обряд издревле предписан во время абхишеки для царя, стремящегося к высшему могуществу и желающего рождения сына.

86. Великий Брихаспати назвал это омовение лучшим для блага Великого Индры, дающим жизненную силу, долголетие и счастье подданным³.

87. Если в соответствии с этим предписанием будут омыты слон и конь, то и они будут защищены от болезней и достигнут великого успеха.

(Перевод выполнен по изданию: Varāhamihira's Bṛhatsaṁhitā. Ed. and transl. by Bhat M.R. Vol.I, II. Delhi, 1993).

* * *

По сравнению с другими обрядами царского круга пушьясна-на вряд ли может считаться крупным ритуалом, поскольку не в пример многим другим церемониям, занимает всего несколько дней. Сами культовые действия не требуют многомесячной подготовки, и количество лиц, задействованных в них, сравнительно

¹ Раху — демон, поглощающий солнце и луну. Речь, по всей видимости, идет о солнечном и лунном затмениях.

² Думается, что данные шлоки не столько носят назидательный характер, сколько восхваляют совершаемый обряд. Подобно тому, как осуществляется восхваление богов в гимнах «Ригведы». Такого рода восхваления в каком-то смысле играют роль заклания и, возможно, направлены на увеличение действенности обряда.

³ Поскольку в предшествующей шлоке шла речь о рождении у царя сына, в этой шлоке, употребляющей традиционное для обозначения подданных слово «праја», очень отчетливо проступает традиционная для индийской культуры идея подобия подданных и потомства.

невелико. Однако вряд ли было бы правильным делать из этого выводы о малой ритуальной значимости пушьяснаны. Прежде всего, потому, что сам текст Варахамиры называет этот обряд частью абхишеки (48.85) — важнейшего элемента царского посвящения (раджасуи). Эта ассоциация, безусловно, неслучайна. Такое сравнение имеет под собой как минимум два основания. Первое состоит в типологическом сходстве обеих церемоний: календарная приуроченность, характер действий и цель совершения — все это устанавливает определенное тождество между двумя ритуалами. Второе заключено в совпадении значительного количества деталей ритуала. Если эти совпадения можно списать на общую повторяемость элементов (и задействованных предметов в том числе) в различных индуистских обрядах, то типологическое сходство пушьяснаны и абхишеки, проявляющееся одновременно в нескольких аспектах, безусловно, заслуживает отдельного внимания.

В литературе, посвященной обряду царского помазания, вслед за текстами самой индийской традиции, принято выделять как минимум два «типа» абхишек: т.н. «Великая абхишека Индры» (*aiṇdra mahābhiṣeka*) и «повторная абхишека», «ре-абхишека» (*ripa-rābhiṣeka*)¹. Первая совершается при вступлении царя на престол и превращает его в «самодержца» (*ekarāja, samrāj*). Вторая может производиться при необходимости любое количество раз² и совершается с целью повысить статус уже однажды помазанного царя³, реанимировать утраченные с течением времени качества (молодость, здоровье, красоту, мужскую силу и т. п.)⁴. Учитывая контекст совершения пушьяснаны, речь, скорее, может идти о сходстве царского омовения именно с «ре-абхишекой». Действительно,

¹ Например, Weber 1893, S. 110ff, 114ff, 142 ; Rau 1957, S.87.

² Rau 1957, S.88; Scharfe 1989, p. 81.

³ Weber 1893, S. 142.

⁴ В этом смысле обряд кажется типологически подобным хеттскому празднику Нового года, знаменующему собой «возрождение», «омолаживание» одряхлевшей страны и постаревшего царя. Либо же египетскому празднику *хеб-сед*, праздновавшемуся начиная с 30-го года правления фараона каждые 3 года и воспроизводившему ритуальную смерть царя, его оживление и возвращение ему магической власти над природой.

пушьяснана, как и «ре-абхишека», представляет собой тип повторяющегося обряда, то есть такого, который должен совершаться с определенной периодичностью и который нацелен на повышение статуса «омываемого царя», на обновление неких позитивных качеств правителя и, следовательно, всего царства, на общую, в том числе, природную регенерацию¹.

Определение ритуала пушьяснана как омовения (*snāna*), в сущности, условно. Ни о каком омовении в обычном смысле этого слова в тексте речь не идет. Основа обряда, как и в случае с абхишекой — окропление, в данном случае — окропление жертвенным маслом². Совпадают и отдельные детали в ритуалах пушьяснаны и абхишеки. К примеру, при совершении абхишеки правитель-яджамана должен стоять на звериной шкуре или сидеть на царском троне³. В ритуале пушьяснаны два этих условия сливаются в одно: правитель, над которым совершается церемония, сидит на троне, установленном на шкурах быков, льва и тигра (48.43–46). В текстах, посвященных абхишеке, речь идет, прежде всего, о шкуре тигра, так как с этим животным, если верить Й. Хеестерману, у царя существует особая связь. Именно с тигром отчетливо ассоциируется правитель при совершении абхишеки; сидение на тигринной шкуре, согласно «Шатапатха-брахмане», способствует приумножению сил царя⁴ и т. п.

Наконец, на смысловом уровне и абхишека, и пушьяснана предполагают отождествление правителя с богами, прежде всего, с Индрой. Абхишека традиционно мыслилась как аналог посвящения последнего на небесное царство. Те же отождествления мы

¹ Heesterman 1957, p. 101.

² Ничего нет странного в том, что «омовение» совершается несколькими каплями жертвенного масла, а не водой. Индийской традиции хорошо известна практика совершения символических омовений: к примеру, пеплом, солнечным светом и т. п. По замечанию В. Рау, окропление правителя при совершении абхишеки не так часто осуществляется при помощи воды, как при помощи молока, творога, топленого жира, каши и других подобных субстанций (Rau 1957, S. 88).

³ Rau 1957, S. 88

⁴ Heesterman 1957, p. 108–109.

видим и в тексте Варахамиры: пушьяснана — это то омовение, которое было предназначено Брихаспати, наставником богов, для Великого Индры (48.2; 48.86).

Очевидно, мы имеем дело с поздним текстом и, скорее всего, с поздним обрядом, но этот поздний памятник атрибутирует предписанный ритуал именно посредством отождествления его с абхишекой. Текст предлагает такие ассоциации, которые автоматически отсылают нас к древним, а значит, и в высшей степени авторитетным традициям. Иными словами, памятник осмысляет древними категориями ритуалы более поздней эпохи. Этот характерный момент представляется чрезвычайно значимым: что бы ни менялось в реальной культовой практике, включение этих изменений задним числом в канонические церемонии, даже и номинально, придает новым ритуалам ту же сакральную значимость, что и древним церемониям¹. Возможно, эти уподобления, стирают в рамках текста и для самих носителей традиции всякую разницу между такими, казалось бы, принципиально отличными церемониями как, скажем, жертвоприношение-яджна и поклонение-пуджа². Последняя в пушьяснана совершенно безболезненно занимает то место, которое в большинстве царских обрядов древности занимала именно яджна.

Стоит заметить, что такого рода параллели традиционны для индийской культуры, которая, мало того, что вся строится на ассоциациях и отождествлениях, но и имеет отчетливо **ретроспективный характер**. Иными словами, любые новации она «видит», «осознает» и осмысляет посредством уподобления и отождествления их с явлениями авторитетного прошлого. Максимальным же авторитетом в традиции, безусловно, обладает ведийская эпоха, что и определяет большую часть характеристик и параллелей, предлагаемых текстом. Таким образом, ассоциация пушьяснаны с

¹ Практически по той же «технологии» аватары включали в пантеон индуизма на разных этапах истории новых персонажей: начиная от Будды и заканчивая проповедниками позднего времени.

² Т.е. речь никак не идет о попытке ввести «читателя» «Брихатсамхиты» в заблуждение. Скорее, это не «хитрость», а специфика мышления.

абхишекой должна, прежде всего, свидетельствовать об особой эффективности совершаемого обряда. Именно по этой причине сравнение повторяется текстом Варахамихиры рефреном, в виде «рамки» — в начале фрагмента и в конце.

В связи с отождествлениями пушьяснаны и абхишеки привлекает внимание и своего рода «зачин» рассматриваемого фрагмента: «Царь (*manujādhipati*) — это корень (*māla*) дерева, что состоит из подданных (*prajātaru*)». И царь, и его подданные не столько противопоставляются, сколько рассматриваются как элементы одного целого. Такого рода отождествления обнаруживаются и в других памятниках, связанных с образом древнеиндийского царя. Достаточно вспомнить хорошо известный пассаж «Артхашастры» (VIII.2.1.): «*rājā rājyam iti prakṛtiśaśkurepaḥ*». Эта сутра, по замечанию В.Н. Романова, не противопоставляет царя и царство, а указывает на отношение определенного соответствия между ними¹. В «Брихатсамхите» забота (*cintā*) об одном закономерным образом приносит позитивные характеристики другому. Отсюда следует, что обряд пушьяснана, совершаемый над царем, как и абхишека, служит очищению не только его самого, но и всего царства (о чем, собственно, прямо сообщает и сам текст — 48.86).

Композиционное построение предлагаемого фрагмента «Брихатсамхиты», как уже было сказано, имеет четко выраженную рамочную конструкцию. Заставка и концовка, составляющие обрамление, по сути, несут одну и ту же смысловую нагрузку: и в том, и в другом случае ясно выражена мысль о том, что совершаемый ритуал есть повторение обряда, совершенного в незапамятные времена пурохитой богов Брихаспати над царем богов Индрой (48.2; 48.86). С точки зрения обрядовой символики этот момент представляется чрезвычайно значимым. Уподобление, с одной стороны, пары основных задействованных в ритуале лиц своим небесным прототипам, с другой стороны, самого акта омовения — своему архетипу, опять же служат доказательством древности и, следовательно, действенности, эффективности совершаемой церемонии. Соблюдение всех «формальностей» — от выбора места и

¹ Романов 1975, с. 28.

черчения мандалы до произнесения подобающих мантр и «приглашения» всех необходимых богов на пуджу — важно, прежде всего, в связи с требованием полной адекватности **совершаемого сейчас** тому, что было **совершено в незапамятные времена, в начале времен**.

Принципиально важным оказывается выбираемый для исполнения обряда момент. Согласно тексту, омовение царя должно совершаться в полнолуние месяца Пауша, когда луна находится в созвездии Пушья (Тишья, Сидхья), которое в индийской традиции «устойчиво ассоциируется с царской властью»¹. Этот период приходится на конец декабря и выпадает на время солнцеворота. Иными словами, речь идет о начале нового годового цикла. Таким образом, ритуал, как и весь круг обрядов раджасуи, типологически идентичных процессу рождения царя и царства², космогонии, хронологически должен совпасть с ежегодным обновлением мира. В этой связи предписываемое омовение, совершаемое под созвездием Пушья, должно, с одной стороны, быть частью общего очищения, обновления, происходящего в начале нового календарного цикла в природе, во Вселенной, с другой стороны, — семантически соответствовать «началу начал» — зарождению мира, сотворению времени³.

Идея уподобления такого рода развивается текстом и далее. Если месяц Пауша типологически подобен времени сотворения мира, то тот день, когда в силу необходимости пушьяснана будет совершена «после Пауша», может быть пригоден для проведения такой же церемонии (48.82)⁴. В этом случае лишь конечный итог ее несколько меняется. Ежегодное омовение в результате превращает царя в миродержца, всякое иное приносит ему счастье и процветание (48.82). Иными словами, обряд может одновременно рассматриваться в контексте астрологического макроцикла (омовение

¹ Вигасин 2002, с. 190.

² Tsuchiyama 1996.

³ См. Heesterman, 1957, p. 10–11; Элиаде 1995, с. 48–50; Вигасин 2002.

⁴ Kane 1946, p. 407.

в начале времен и в начале года) и микроцикла (омовение, совершаемое по необходимости).

Наконец, в конце рассматриваемого фрагмента перечисляются те случаи, когда в принципе следует совершать пушьясану вне зависимости от календаря: во время затмений, в период эпидемии, при иных дурных предзнаменованиях и т. п. (48.83). В этом случае приуроченность церемонии к месяцу Пауша вообще оказывается более чем условной, поскольку очевидно, что затмения и эпидемии вовсе не обязательно происходят под новый год. Текст демонстрирует нам пример весьма примечательной гибкой логики: обряд должен совершаться именно в месяце Пауша, а в случае необходимости и вовсе в любое время. Сама форма его проведения словно бы автоматически должна уподобить момент совершения «началу начал», превращает церемонию в некую точку отсчета времени. Сходные принципы демонстрируются и в других древнеиндийских памятниках, к примеру, в эдиктах Ашоки, которые следует зачитывать в каждую Тишью, а также между Тишью «время от времени» и по особому случаю¹.

Вариативность ситуации допускается изначально: текст предполагает возможность разного хода событий — т.е. один и тот же итог (очищение и обновление царя/мира) может быть достигнут разными средствами при соблюдении лишь самых основных условий. Так, пушьясанна может совершаться на совершенно разных землях: от лесной обители и морского берега до коровьего стойла и жилого дома (48.4-17). Разнообразие выбранных под алтарную площадку участков нивелируется одним лишь общим условием: территория должна быть в высшей степени чистой в ритуальном плане, что повторяется в тексте многократно. Возможности для соблюдения этого требования могут быть самые разные. Во всяком случае, территория должна соответствовать всем канонам «чистого места», хорошо известным по эпическим и литературным памятникам².

¹ I и II Особые наскальные эдикты.

² Описание благоприятного для совершения обряда леса ведется, к примеру, в точном соответствии с канонами, принятыми в индийской тради-

Возможные варианты совершения обряда различаются и целью, которая преследуется исполнением ритуала, искомой степенью могущества для правителя. Текст указывает: получаемый в итоге статус зависит от количества сосудов с топленным маслом, из которых пурохита окропляет царя (8, 28 или 108 — чем больше, тем действенней обряд); от высоты трона, на котором сидит царь во время совершения обряда — в зависимости от нее он может в итоге стать правителем округа (*māḍḍālika*), правителем, победившим соседей (*anantarajit*), или же верховным правителем (*samastarājyārthin*), иначе говоря, миродержцем. В то же время вне зависимости от реального, скажем так, практического итога, всякий царь (даже правитель округа) в ритуале неизменно оказывается Индрой, обряд над которым совершает Брихаспати.

Сами ритуальные действия включают в себя несколько последовательных этапов. Первый из них — выбор и надлежащая подготовка места для совершения обряда. Эта обязанность возлагается на домашнего жреца (*purodhā*, *purohita*, *yājñika*), предсказателя (*devajña*, *daivavid*) и советника (*mantrin*)¹. Доминирующее значение

ции при описании лесной ашрамы, обители отшельников. Флора и фауна на этой территории должны быть исключительно благоприятными. А отсутствие таких неэстетичных элементов, как дурнопахнущие растения и крысиные норы, лишь подчеркивает идилличность рисуемой картины. См. Алиханова Ю.М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции // Петербургский рериховский сборник. СПб., 2002; Ср. также описание леса у великого озера Двайтавана в третьей книге «Махабхараты» (*Mbh* III.25) или же леса Гандхамаданы (*Mbh* III.155): не только общий вид местности, но даже названия благоприятных птиц и растений имеют прямые параллели с данным фрагментом «Брихатсамхиты». Интересно, что примерно по тем же канонам рисуется и лес, лежащий на территории царства «Артхашастры» и отличающийся от «дикого леса», лежащего за его пределами: он засажен деревьями, на которых растут сладкие плоды, деревьями без шипов, населен зверями, лишенными когтей и клыков (КА II.2.3.).

¹ Текст называет три важнейшие фигуры из царского окружения — предсказатель, советник и домашний жрец. Связь первого и последнего (предсказателя и пурохиты) с обрядовой сферой не может вызывать никаких сомнений. Участие в обряде на равных правах с ними человека,

обоих в ритуале пушьяснаны находится в полном соответствии с традиционно предписываемыми им функциями. Текст неоднократно повторяет, что пушьяснана призвана устранить все дурные предзнаменования. Очевидно, что именно предсказатель должен об этих предзнаменованиях объявить. Роль же пурохиты, согласно наблюдениям Я. Гонды, состоит, главным образом, в отвращении от царя всего дурного¹.

После выбора и подготовки ритуального пространства совершается пуджа для всех богов и существ, участие которых требуется в готовящемся обряде. Этой части церемонии отводится ночь, предшествующая совершению пушьяснаны. Ночь пурохита, предсказатель и царский советник (*amātya*) должны провести на выбранном для совершения обряда месте. Назначение предписания становится понятным из текста (48.22), отсылающего нас к «Ятре», толкующей «значения хороших и дурных снов». Лаконичность соответствующего фрагмента не позволяет пускаться в пространные рассуждения, однако очевидно, что сны, ниспосланные спящим в выбранном и должным образом освященном для совершения обряда пространстве, так или иначе, рассматриваются как своего рода предзнаменования. Качество этих предзнаменований, возможно, диктует дальнейшее поведение участников очистительной церемонии.

С наступлением утра пурохита приступает к черчению мандалы, в которой последовательно располагает все элементы мироздания: землю с морями и областями, планеты, накшатры, локапалов, богов и божественных существ. Все помещенные в мандале существа имеют четко определенное место, отведенное им во Вселенной, в соответствии с традицией: либо по вертикали (обитатели неба, земли), либо по горизонтали (к примеру, локапалы). По сути,

должность которого (*mantrin*) чаще всего переводится как «советник», а в более старой литературе и как «министр», указывает на то, что род его деятельности никак не может квалифицироваться как сугубо светский, политический, и тесно связан с ритуалистикой, что довольно часто исследовательской литературой игнорируется.

¹ *Gonda* 1975a, S. 333.

начерченная мандала представляет собой полную модель мироздания со всеми его обитателями, а окропление царя внутри этой мандалы, соответственно, символизирует его власть над всем миром. В той же мандале размещается обрядовый инвентарь, все предметы которого, оказавшись в освященном «ритуальном пространстве», приобретают магические свойства¹ и становятся пригодны для преследуемых пушьяснаной целей. На этом заканчивается предварительный этап.

Далее текстом приводится описание самого ритуала, который требует участия не только основных действующих лиц (царь, пурохита и предсказатель), но и, своего рода, «массовки» — певцов (*vandin*), горожан (*paura*), доверенных лиц (*âpta*), сподвижников (*saciva*), жрецов (*vipra*), а также лиц, «носящих такие имена, которые приносят счастье» (*kalyāṇanāman*) — 48.48–49. Само совершение обряда сопровождается «звуковым оформлением» — пением мантр под звуки барабанов и раковин (48.49).

Перед началом пушьяснаны царь усаживается на трон, поставленный поверх зверинных шкур. Текст указывает: правитель (*âvara*), должным образом подготовленный к пушьяснанае, должен быть «*sumanas*» (48.48). Вопрос о толковании этого пассажа заслуживает внимания. Слово «*manas*» в зависимости от контекстов может переводиться как «ум», «дух», «сердце», «душа» и пр. Малый Петербургский Словарь сообщает, что «*manas*» — «внутренняя сущность, орган», чья функция — мышление, понимание, память, воображение, осмысление, размышление, желание, воля, радость, стремление, побуждение². Короче говоря, при любом истолковании это слово обыкновенно обозначает некую внутреннюю сущность (но не всякого живого существа, а лишь человека), отвечающую за восприятие внешних факторов. И вот этот самый «орган» должен быть у царя «хорошим», «в должном состоянии». Предлагаемый английским переводом вариант «*with a jubilant heart*» выглядит несколько странно: ликование — состояние, неуместное для древнеиндийской ритуалистики. Индийский царь, традицион-

¹ *Tsuchiyama* 1996, S. 948.

² *Sanskrit-Wörterbuch* 1884, s.v. p. 2 ff.

но выступающий в роли яджаманы, в процессе совершения обряда напротив должен достигать бесстрастности, некоего внутреннего совершенства, полного психо-физического контроля над собой¹. В этом случае он скорее приближается к медитирующему аскету, нежели «ликует». Таким образом, надо полагать, что царь, сидящий на троне, пребывает в состоянии наивысшей концентрации всех органов восприятия, наивысшей сосредоточенности, и потому он — «*sumanas*».

Сам ритуал совершается в несколько этапов, первым из которых является окропление накрытого шерстяным покрывалом царя топленным маслом. Мантра, произносимая пурохитой в процессе окропления, называет жертвенное масло теджасом и лучшим средством очищения от грехов: из него родился мир (48.52). Окропленный жертвенным маслом царь, появляясь из-под шерстяного покрывала, как бы ***рождается вместе с обновленным миром***. Совершенно очевидно, что и набор деталей, и порядок действий, в самом деле, позволяет усматривать в этой части церемонии имитацию буквального перехода царя из состояния зародыша через процесс рождения в статус «новорожденного»². «Новорожденного» царя омывают водой с цветами и плодами³, облачают в новые одежды, он совершает ачаману — очистительную церемонию, производимую в начале нового дня⁴. ***Лишь после этого его участие в церемонии становится активным***: вновь рожденный из жертвенного масла царь совершает пуджу богам. Итак, имитация рождения (возрождения) правителя/мира — вот, в сущности, основная цель этой части церемонии. Кстати сказать, этот момент опять же сближает пушьясану с обрядами круга раджасуи⁵.

¹ Вигасин 1999, с. 42.

² Подобная же имитация, к примеру, повторяется и в древнеиндийском обряде упанаяны (букв., «приведение [к учителю]», т.н. «второе рождение»).

³ Как и вода с зерном, используемая в абхишеке, вода с цветами и плодами призвана обеспечить царю и царству плодородие и процветание.

⁴ Пандей 1990, с. 22–23.

⁵ См. например: Dattaray 1974, p. 2 ff.

Примечательно, что все производимые над царем действия могут быть совершены над царским оружием, зонтом, флагом, наконец, над слоном и конем. Каждый из этих предметов/животных, как, собственно, и сам царь, будет таким образом обретать свой наилучший статус, в сущности, новое рождение¹. Несмотря на то, что шлока, сообщающая об этом, отнесена в самый конец фрагмента (48.87) и выглядит скорее как «приписка», очевидно, что «новое рождение» предметного мира, окружающего правителя, столь же важный элемент очистительного обряда. Не случайно текст требует, чтобы «перед рождением» царь облачился в новые одежды (48.50). После первой части церемонии (собственно, после «рождения») его одеяние вновь меняется — в тексте появляются одежды, над которыми были произнесены подобающие случаю мантры (48.72), и новые украшения, также прошедшие очищение через соответствующие заклинания (48.74). Необходимость обновления предметного окружения человека во всех обрядах, так или иначе осмысляемых как его новое рождение, — неперменный атрибут соответствующих древнеиндийских культовых действий².

Особым смыслом, как представляется, наделен список (48.55–71), педантично перечисляющий всех и вся, «пришедших» окропить царя. Очевидно, что столь пространное перечисление вершителей окропления «новорожденного правителя» дается текстом не случайно. Названные персонажи своим участием как-бы свидетельствуют, признают нового властителя. Он, таким образом, оказывается царем над всеми, кого текст перечисляет. Отсюда такое, казалось бы, странное сочетание — и боги, и божественные существа, и элементы ландшафта, и природные стихии и т. д.

Особое значение приобретает заключительная часть обряда. Текст относительно лаконичен, однако дважды и очень настойчиво повторяется мысль о том, что боги и все прочие существа, призванные на пуджу, после ее совершения **должны вернуться** «в

¹ Освящение царского имущества (платья, трона, коня, оружия), если верить *Я. Гонде*, также является наипервейшей обязанностью пурохиты (*Gonda* 1975a, S. 333).

² См., например, об обряде упанаяны: *Пандей* 1990, с. 125 и далее.

свой мир» (48.21 и 48.79). Завершение церемонии в обязательном порядке требует от пурохиты совершения таких действий, которые приводят сакрализованное для ритуала пространство «в исходное состояние». Важность этих церемоний очевидна. То место, где была начертана мандала и сооружен алтарь, представляет собой территорию, где «оба мира, земной и потусторонний, <...> тесно соприкасаются и находятся в интенсивном общении»¹. Несовершенство завершающих обрядов чревато вредными последствиями. Их исполнение гарантирует ритуальную безопасность для участников церемоний².

До этого момента речь шла, главным образом, о содержании предлагаемого фрагмента «Брихатсамхиты». Однако, учитывая специфику жанра текста, о чем говорилось в самом начале, представляется правильным обратить внимание и на несколько иные особенности источника.

Прежде всего, несложно заметить, что текст «Брихатсамхиты» обращает пристальное внимание на звучание слов, имен, на характер сочетания звуков в словах. Во многом это, безусловно, связано с тем, что перед нами — памятник стихотворный, составленный в ритмизованной форме. Ритм и созвучие в строках создается традиционными средствами: к примеру, бесконечным повторением слов, стоящих в одной и той же падежной форме, и, соответственно, имеющих созвучные окончания (piḍyeuṁ, àyataneuṁ, tārtheuṁ, desesu – 48.15), либо же многократно повторяющимся союзом «са», связывающим однородные члены предложения.

Однако в некоторых случаях «игра звуками» может выглядеть и несколько иначе. И, кажется, ее не следует объяснять лишь соблюдением стихотворного канона. Так, при описании местности, пригодной для совершения обряда, строка явно «играет» сходными слогами и сочетаниями одних и тех же звуков, чередуя их и

¹ Гуревич 1989, с. 93.

² Мосс 2000, с. 141. Это условие оказывается чрезвычайно важным для любого общения с иным миром — миром богов, духов и пр. Вспомним Фауста, вызывавшего духа, но не завершившего магических ритуалов. В итоге он оказывается в обществе черного пуделя. Результат известен.

переставляя местами: kṣkavàku-jāva-jāvaka-÷uka-÷ikhi-÷atapatra...; krakara-cakora-kapīṛjala-vaṇjula... (48.6). Вообще говоря, выглядит это похоже на заклинание, в котором чередование и перестановка одних и тех же звуков создает весьма своеобразную «музыку». Значит, текст даже в тех частях, которые не являются мантрами и не предполагают произнесение вслух, оказывается заинтересован в том, **как** он звучит, а, значит, имплицитно подразумевает какое-то озвучивание. Это довольно странно для памятника, по своей форме, скорее, близкого шастре, чем какому-либо жанру, эстетика которого требует художественного оформления или назначение которого ориентируется на подобные «изыски».

В этой же связи стоит обратить внимание и на то, как, согласно «Брихатсамхите», должны звучать имена участников церемонии, названия предметов ритуального инвентаря и пр. Названия и имена должны «приносить удачу» (48.42; 48.48 и пр.). Что это означает, мы видим, когда речь заходит о тех растениях, которые пурохита должен разложить в горшки, расставленные по углам алтаря: абхая (букв. «безопасный»), апараджита («непобедимый»), джива («живой»), вишвешвари («владеющий миром»), виджая («победа»), саха («сила»), пурнакоша («изобилие»), бхадра («счастье») и т.д. Иными словами, их имена являются производными от слов, обозначающих такие позитивные понятия, как «богатство», «победа», «успех» и т. п.¹ Очевидно, что набор растений диктуется, прежде всего, «звучанием» их названий, которые попросту демонстрируют, что именно приобретает правитель, совершающий пушьясану. Кажется, нет причин искать какие-либо иные мотивации их «участия» в церемонии. Очевидно, примерно так же обстоит дело и с привлечением для совершения церемонии «действующих лиц», имена которых должны исполнять свою магическую роль в обряде.

Представления традиционных культур о роли имени — тема, многократно поднимавшаяся в литературе. Известно, что «в мифо-

¹ Ср.: «Артхашастра» Каутильи (КА II.4.17) рекомендует построить в центре города святилища Апараджита, Апатихата, Джаянта, Вайджаянта (все имена выражают идею непобедимости, победы).

логическом сознании имя не кажется произвольным обозначением — оно воспринимается как органическая часть существа или вещи»¹. Всякий магический обряд, как известно, включает в себя одновременно и, собственно, действия, и «вербальную составляющую» ритуала — заклинания, заговоры, заклятия. Все они, как правило, предполагают «озвучивание», рецитацию. В качестве таковых обряд пушьяснаны предусматривает произнесение пурохитой в процессе церемонии определенных мантр (48.20; 48.52–53 и пр.). И в то же время из текста «Брихатсамхиты» следует, что эффект церемонии достигается *потенциальным звучанием* названий предметов обрядового инвентаря и имен участников. Иными словами, наличие у того или иного предмета/ человека, вовлеченного в обрядовые действия, «счастливого имени», даже не произнесенного вслух, уже играет роль своего рода мантры, заклинания.

В том же ключе можно рассматривать и некоторые «технические приемы» текста. К примеру, совершенно самостоятельное значение приобретают длинные перечни трав или представителей фауны, включенные в текст. В сущности, они демонстрируют примеры типичных для индийской традиции классификаций², представляющих собой «не столько описания определенных явлений, сколько создание системы, объединяющей эти явления в иерархически организованные множества»³. Значит, посредством таких классификаций текст одновременно моделирует обряд и сообщает о его потенциальных результатах (или обеспечивает их?): следуя этой логике, трава абхая, задействованная в церемонии, принесет царю безопасность, апараджита — непобедимость, джива — жизненную силу, вишвешвари — власть над миром, саха — силу и т.д.

Внутри тех памятников, которые предполагают рецитацию, длинные перечни должны быть теснейшим образом связаны с магией слова⁴. По сути, в памятниках такого рода разница между яв-

¹ Вигасин 2000, с. 106.

² См. Никольская 2003, с. 11–12.

³ Алиханова 1975, с. 262.

⁴ Елизаренкова 1977, с. 26.

лением и его именем не столь ощутима, как может показаться: назвать явление или предмет для текста магического — значит «вызвать», обеспечить его присутствие. Значительная часть магических текстов строится именно на представлениях такого рода. Сделав подобные наблюдения, мы непременно окажемся перед вопросом о причинах присутствия подобных «стилистических изысков» в научном трактате. Совершенно очевидно, что в некоторых случаях его составитель сознательно прибегал к использованию таких приемов, которые в большей степени характерны для текстов, ориентированных на «публичное оглашение». Иными словами, в некоторых случаях автор строит свой текст по канонам памятников, рассчитанных на декламацию. Поиск причин этого, по сути, выливается в решение проблемы назначения текста.

Рассматривая соответствующий фрагмент текста «Брихатсамхиты» как **описание** определенного обряда, которое предполагает воспроизведение на практике наставлений, изложенных «в теории», мы непременно столкнемся с тем, что одновременное их соблюдение в реальных действиях — задача совершенно неосуществимая. В самом деле, слишком много вариаций развития событий предлагается. Представить себе их полное и адекватное воплощение в реальной практике просто невозможно. Причина тому может быть лишь одна: текст и не предполагает полного и буквального «переноса» своих рекомендаций на практические действия, а, следовательно, и не является в обычном смысле слова описанием обряда, «руководством к действию».

Сравнительно недавно В.Н. Романов заметил, имея ввиду памятники поздневедийской литературы, что в ритуальной практике древней Индии восприятие вербальной составляющей любого обряда существенно отличалось от привычного нашему сознанию. Сущее слово священного текста, произносимое в процессе совершения ритуала, не дублировало и даже не сопровождало саму церемонию. Ситуация, как он полагает, выглядела диаметрально противоположным образом. Произнесение священного слова сопровождалось обрядом и являлось основной составляющей всякой

церемонии¹. Проще говоря, в ритуальной практике, а значит, и в ритуальном тексте **слово** оказывалось важнее **дела**.

Наблюдение В.Н. Романова касается в первую очередь памятников, относящихся к той стадии индийской культуры, которая не знала письменности и отдавала очевидное предпочтение устному слову. Однако «Брихатсамхита» — памятник изначально письменный и порожденный культурой письменной. Могут ли подобные характеристики относиться и к сравнительно позднему памятнику, письменному, имеющему конкретного автора? Очевидно, что так. Ритуальная практика и ритуальное сознание по своей сути необычайно консервативны. Всякая социальная и политическая трансформация может вносить коррективы в ритуальную практику лишь через определенное, иногда весьма длительное время. Часто эти коррективы скорее подстраиваются под старую форму обряда, нежели откровенно демонстрируют свой разрыв со старыми традициями, всегда более авторитетными. Очевидно, что и письменные тексты, «говорящие о ритуале», стремились делать это в соответствии со старыми канонами и по старым законам. Иными словами подспудно они должны были стремиться сыграть ту же роль, что и устное слово, устный текст, относящийся к обрядовой практике.

Известно, что индийская культура, не всегда проводила четкую грань между реальным осуществлением того или иного обряда и его символическим совершением. Существовала возможность совершать ритуал не только действием, но и словом, и даже мыслью. В некоторых случаях жертва мыслью оказывалась даже предпочтительнее жертвы реальной. В частности, ритуальным сутрам хорошо известна практика формального осуществления дигвиджай (покорение сторон света, осуществляемое правителем после обретения царства и царского статуса), при которой царь должен был сделать по одному шагу в каждом из пяти основных направлений (считая центр). Более того, согласно «Яджурведе», для достижения желаемого результата достаточно даже **совершить эти шаги**

¹ Романов 2003, с. 202.

*лишь мысленно*¹. Следуя той же логике, из всех вариантов джапы (многократного повторения мантры или имени божества с целью сосредоточиться на его сущности), допускаемых в ритуальной практике индуизма (прилюдная или громкая, произнесенная шепотом и произнесенная в уме), именно последняя, т.е. произнесенная лишь мысленно, считается наилучшей².

Такие наблюдения позволяют сделать попытку по-новому оценить назначение текста «Брихатсамхиты», классической индийской шастры, и ту роль, которую соответствующий фрагмент этого памятника мог играть в культовой практике индуизма. Излагая поэтапно порядок совершения обряда пушьяснаны, ритуала отчетливо космогонического характера, текст не только на содержательном уровне, но и на уровне формальном ***этот обряд воспроизводит***. В тексте, таким образом, доминирует не столько описательное, сколько, в буквальном смысле слова, мироустроительное начало. Именно оно может и должно рассматриваться как первичное по отношению ко всем остальным аспектам функционирования текста как самостоятельного явления культуры. Ведь если мысль может заменить собой обряд и слово в состоянии быть идентичным называемому предмету, то, развивая эту идею дальше, мы оказываемся перед лицом такой культуры, в которой ***текст может не только моделировать обряд, но и быть эквивалентным ему***.

ИСТОЧНИКИ

(публикации текстов):

Kauṣīlāya Artha-śāstra. A Critical Edition with a Glossary. By Kangle R.P. Bombay, 1992.

Mahābhārata. Critical Edition by Sukthankar. Poona, 1971–1976.

Varāhamihira's Bṛhatsaṁhitā. Ed. and transl. By Bhat M.R. Vol. I, II. Delhi, 1993.

¹ Buitenen 1988, p. 309.

² Словарь: индуизм, джайнизм, сикхизм 1996, sv ДЖАПА.

ЛИТЕРАТУРА

Bloomfield 1906 — Bloomfield M.A. Vedic Concordance. Cambridge, 1906.

Buitenen 1988 — Buitenen J.A.B. van. On the Structure of the Sabhāparvan of the Mahābhārata // Studies in the Indian Literature and Philosophy. Delhi, Varanasi, Patna, Bangalore, Madras, 1988.

Dattaray 1974 — Dattaray R.A. Forgotten Functionary of Ancient Indian that was Kùattṭ. Calcutta, 1974.

Dwivedi 1985–1986 — Dwivedi R.C. Concept of the øāstra // Indologica Taurinensia. Vol. XIII, 1985–1986.

Gonda 1975a — Gonda J. Purohita // Gonda J. Selected Studies. Vol. II. Leiden, 1975.

Gonda 1975b — Gonda J. The Etymologies in the Ancient Indian Brāhmaṇas // Selected Studies. Vol. II. Leiden, 1975.

Gonda 1985 — Gonda J. The Ritual Functions and Significance of Grasses in the Religion of the Veda. Amsterdam – Oxford – New York, 1985.

Heesterman 1957 — Heesterman J.C. The Ancient Indian Royal Consecration. 'S-Gravenhage, 1957.

Kane 1946 — Kane P.V. History of Dharma-àstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law), vol. III. Poona, 1946.

Pollock 1990 — Pollock Sh. The Idea of øāstra in Traditional India // Indian Art in the øāstric Tradition. Stuttgart, 1990

Rau 1957 — Rau W. Staat und Gesellschaft im alten Indien. Wiesbaden, 1957.

Sanskrit-Wörterbuch 1884 — Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Bearbeitet von Otto Böhtlingk. St. Petersburg, 1884.

Scharfe 1989 — Scharfe H. The State in Indian Tradition. Leiden – NY – København – Köln, 1989.

Schlingloff 1969 — Schlingloff D. Die altindische Stadt. Wiesbaden, 1969.

Shastri 1969 — Shastri A.M. India as seen in the Bḥatsaṣhitā of Varāhamihira. Delhi, 1969.

Tsuchiyama 1996 — Tsuchiyama Y. Der König im Ràjasāya // Indian Thought and Buddhist Culture. Tokyo, 1996.

Weber 1893 — Weber A. Über die Königsweihe, den ràjasāya. Berlin, 1893.

Алиханова 1975 — Алиханова Ю. М. Театр древней Индии // Культура древней Индии. М., 1975.

Алиханова 2002 — Алиханова Ю.М. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции // Петербургский рериховский сборник. СПб., 2002.

Вигасин 1999 — Вигасин А.А. «Артхашастра» и ритуалистика // Древние культуры Восточной и Южной Азии. М., 1999.

Вигасин 2000 — Вигасин А.А. Диалог со смертью // ВДИ, 2000, № 2.

Вигасин 2002 — Вигасин А.А. Время эдикта Ашоки // Антропология культуры. Выпуск I. М., 2002.

Гуревич 1989 — Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

Куликов 1982 — Куликов Б.Ф. Словарь камней-самоцветов. Л., 1982.

Лад, Фроули 1997 — Лад В., Фроули Д. Травы и специи. М., 1997.

Лурия 1979 — Лурия А.Р. Язык и сознание. М., 1979.

Мосс 2000 — Мосс М. набросок общей теории магии // Мосс М. Социальные функции священного. М., 2000.

Никольская 2003 — Никольская К.Д. Древнеиндийская «наука политики» (историко-культурные аспекты) / Автореф. дисс. ... к. и. н. М., 2003.

Пандей 1990 — Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1990.

Словарь: индуизм, джайнизм, сикхизм 1996 — Словарь: индуизм, джайнизм, сикхизм. М., 1996.

Раушенбах 1980 — Раушенбах Б.В. Пространственные построения в живописи. М., 1980.

Элиаде 1995 — Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.

**Конь и конская узда в системе погребальной
обрядности народов юга Восточной Европы
предскифского и скифского времени**

Лошадь была одомашнена в евразийских степях еще в эпоху неолита – раннего бронзового века в VI–III тысячелетиях до н.э., тогда же складывается и культовое почитание этого животного (Телегин 1973, с. 136–139; Бёкёни 1984; Кузьмина 1985; 2004; 2010; Parpola 2001; Prehistoric steppe adaptation 2003 и др.). Особо возрастает роль лошади во всех сферах жизни степного населения с конца II тысячелетия до н. э., когда происходит становление кочевого скотоводства. Лошадь – как верховая, так и упряжная – становится основным транспортным и тягловым животным. Благодаря использованию верхового коня происходят кардинальные сдвиги в развитии военного дела и коммуникации. Продукты коневодства входят в основу пищевого рациона кочевников, составляют важную часть материалов для домашних промыслов. Не случайно лошадь уже со скифских времен становится для кочевников символом и мерилом богатства, эталоном красоты и мужества (Кузьмина 1977; Тишкин, Дашковский 1998; Полідович, Полякова 2005). Заняв доминирующее положение в жизни, лошадь играет первостепенную роль и в обрядовой сфере скифов. Прежде всего, это касается различных жертвоприношений, без которых в древности не обходился ни один праздник, ни одно обрядовое действие: «в жертву они приносят всяких домашних животных и особенно лошадей» (Геродот IV, 61). Особую роль конь занял и в погребальном обряде: на повозках, скорее всего, запряженных лошадьми, тело умершего отправлялось в трудный 40-дневный путь к месту погребения, умерщвленных лошадей хоронили вместе со своим хозяином, конную стражу устанавливали вокруг кургана в годовщину смерти (Геродот IV, 71–73). Рассмотрению этого аспекта значения коня в жизни скифских народов – роли в погребальном обряде, прежде всего, сопровождающим конским захоронениям – и посвящена настоящая статья.

Археологический аспект

Наиболее ранние сопровождающие конские захоронения появляются еще **в начале эпохи поздней бронзы**, в погребениях синташтинской и петровской культур, потаповского культурного типа в Поволжье и Южном Зауралье (см. сводку находок: Черленок 2000; 2001; Чечушков 2011). Одновременно с ними существовали и погребения, в которых конские захоронения были заменены по принципу *pars pro toto* уздечными комплектами, аналогичными тем, что были найдены вместе с лошадьми. Однако все данные комплексы эпохи бронзы связаны только с упряжными лошадьми.

В дальнейшем сопровождающие конские захоронения появляются в конце II – начале I тысячелетия до н.э. Вероятно, одними из первых среди них являются погребения из районов Восточного Закавказья, найденные в курганах Кировобадской группы, у г. Ханлара, в Нагорном Карабахе, в Мингечауре, объединенные общими чертами обряда и датирующиеся в пределах XII–VIII вв. до н.э. (Погребова 1977; 2011). Кроме того, черепа или полные скелеты лошадей были найдены в погребениях ходжалыкедабедской культуры на территории Азербайджана (Шахтахты, Карабулак, Арчадзор, Балуккая, Кочкара, Елисаветполь) (Кузьмина 1973, с. 186); погребение с сопровождающими конскими захоронениями VIII в. до н. э. было найдено в некрополе Хасанлу в Северо-Западном Иране (Погребова 1977, с. 134–135), а также в захоронениях в Динха-тепе и Марлик-тепе (Кузьмина 1973, с. 186). Своеобразные конские захоронения первой половины VII в. до н. э., где были погребены взнузданные верховые кони, найдены в Норшунтепе в Малой Азии (Иванчик 2001, с. 21–24, 36). Захоронение по меньшей мере одного коня сопровождало погребенного в Имерлере (Малая Азия) (Иванчик 2001, с. 42–43). Захоронения частей конской сбруи происходят также из Луристана и Сиалка (Кузьмина 1973, с. 186). Появление этих комплексов исследователи связывают с продвижением иранских племен из районов Нижнего Поволжья или, шире, евразийских степей (Грантовский 1970, с. 276–279; 1998, с. 121; Алиев 1971, с. 198; Кузьмина 1973, с. 187;

Погребова 1977, с. 135–136; 2011, с. 203–209, 257–262; Иванчик 2001, с. 21–56; и др.).

С расселением иранцев также связывается распространение всадничества в Передней Азии и других регионах древнего мира (Ghirshman 1954, p. 47; Грантовский 1970, с. 277; 1971, с. 319; Кузьмина 1973, с. 185–188; Погребова 1977, с. 137–139). Характерным является появление в IX–VIII вв. до н. э. правителей небольших североиранских областей с именем типа *Iṣpabāra* (*Ispabāra*, *Aṣpabāra*), 'всадник' (Грантовский 1970, с. 310).

В восточно-европейских степях узда для верховой лошади впервые появляется в погребальном обряде в **предскифское время**. Детали узды были найдены в 12 из 176 черноголовских погребений со скорченными костяками из Северного Причерноморья, Приазовья и Нижнего Поволжья (Тереножкин 1976, с. 32, 38, 44, 48, 49, 51, 58, 67; Лукашов 1984; Бокий, Горбул 1985; Бабешко, Потапов 1989; Отрощенко 1994, с. 104, 113; Лукьяшко 1999, с. 157–164; Махортых 2005, с. 66–67). Из них только в единичном случае (погр. 2 кург. 8 у Бирюково, Подонцовье) уздечные принадлежности были связаны с костями коня (Піоро 1991, с. 182–183). Еще в одном (Высокая Могила, погр. 5, степное Поднепровье) над срубной гробницей был найден череп коня, что позволило А.И. Тереножкину предположить, что «остов коня или часть коня являлись, по-видимому, более обычным атрибутом погребального обряда киммерийцев, чем о том можно судить по дошедшим до нас остаткам» (Тереножкин 1976, с. 99)¹. Череп коня также был найден в погр. 3 кург. 1 у с. Ильевка в Нижнем Поволжье (Мамонтов 1985). В кург. 6 в учхозе «Самарский» Днепропетровской обл. была исследована подквадратная яма с дромосом, окруженная вымосткой из бревен, валом из глины и кольцевым ровиком с двумя перемиками, в котором найдены кости и черепа лошади, быка и дикого кабана (Ковалева, Волковой и др. 1978, с. 14). Погребение полностью ограблено, но в его засыпке найден наконечник стрелы предскифского времени (Ромашко 1978, с. 72). Впрочем, в послед-

¹ С.В. Махортых (2005, с. 58) отнес данную ситуацию к категории остатков тризны.

них случаях можно говорить скорее о жертвоприношении коня, чем о его сопребывании с умершим.

В предскифских погребениях Северного Причерноморья и Приазовья с вытянутыми костяками детали узды встречаются гораздо реже (Тереножкин 1976, с. 42, 46; Махортых 2005, с. 103–104). На массив в 131 погребение этого типа известно только 3, где найдены уздечные принадлежности: погр. 4 кург. 39 мог-ка Царский в Северо-Восточном Приазовье (Ильюков 1990; Дубовская 1997, с. 193), курган у с. Зольное в Крыму (Тереножкин 1976, с. 44–46) и погр. 3 кург. 3 у пгт Слободзея в Дунайско-Днестровском междуречье (Яровой, Кашуба, Махортых 2002). Возможно, к этой культурно-хронологической группе относится и разрушенное погребение, где были найдены удила и псалии, из Ростова-на-Дону (Тереножкин 1976, с. 58). Кроме того, уздечные принадлежности найдены в предскифском комплексе киммерийского облика в кургане у с. Енджа (Болгария) (Тереножкин 1976, с. 42–43). Особенностью позднейшего периода также являются курганные комплексы типа Новочеркасского клада, состоящие из деталей конской узды, наконечников копий и стрел и, иногда, других предметов. Эти комплексы О.Р. Дубовская отнесла к специфическимкладам, не связанным с погребениями, а оставленным как некие социально значимые или ритуальные комплексы (Дубовская 1989).

С влиянием или даже миграциями степняков многие исследователи связывают появление конской узды в погребальных комплексах предскифского времени в соседних со степью регионах. Среди них, прежде всего, выделяются **днепровские лесостепные** курганы у с. Бутенки, где найдено до 8 комплектов узды (Ковпаненко 1962), и у с. Квитки, откуда происходит как минимум 6 комплектов узды (Ковпаненко, Гупало 1984, с. 43–49), тогда как во всех степных комплексах предскифского времени их найдено только по одному. Комплекты конской узды происходят и из других лесостепных курганов, кроме того, предметы узды найдены на некоторых чернолесских поселениях (Тереножкин 1961, с. 99–100). Уздечные комплекты найдены и в нескольких комплексах в

Днестровской лесостепи (Шовкопляс, Максимов 1952; Граков 1977, с. 192; Смирнова, Войнаровский 1994).

Начиная с переходного периода погребальные комплексы с сопровождающим захоронением коня становятся характерными для погребальных памятников Северного Кавказа. Так, на **прото-меотских памятниках Прикубанья** сопровождающие погребения коней встречены в 6,5-28 % погребениях могильников центральной группы (Эрлих 2007, с.62). Как правило, погребались черепа и кости ног, т.е. «чучела» коней, только в 2 погребениях мог-ка Пшиш найдены целые костяки лошадей. Располагались они, как правило, слева от погребенного, на 10–20 см выше дна могилы, т.е. на ступеньке (Анфимов 1971, с. 172, 174). В ряде могильников найдены только предметы конской сбруи (Каменецкий 1989, с. 228–229). На мог-ках предгорной группы (Фарс/Клады, Кочипэ и др.) процент погребений с сопровождающими захоронениями коней выше, гораздо больше здесь и случаев, когда вместе с умершим погребалась целая лошадь (Эрлих 2007, с. 64–66).

Достаточно часто уздечные наборы находят в погребениях VIII – середины VII вв. до н. э. **кобанской культуры Предкавказья**, хотя в комплексах предыдущего этапа они отсутствуют (Козенкова 1977, с. 22, 24; 1982, с. 27–33; 1989, с. 82; 1995, с. 100–117). Данные комплексы, в частности комплексы западного варианта культуры, связаны с определенными типами узды, оружия, наконечниками жезлов, литыми котлами и т. д., являющимися, по мнению некоторых исследователей, чужеродными для местной культуры. Это позволило говорить о широких культурно-экономических связях между горцами и степняками (см. обзор мнений: Виноградов, Дударев, Рунич 1980, с. 184; Батчаев 1985, с. 18). Между тем, В.И. Козенкова особо отметила «органическую связь всаднических погребений с остальными в пределах кладбища» (Козенкова 1989, с. 82). В единичных случаях на таких кобанских могильниках как Каменномоетский, Сержень-Юртовский, Терезинский и Зандакский были найдены сопроводительные захоронения взнузданных лошадей (Козенкова 1977, с. 22; 1989, с. 82; 2002, с. 48–49, 93–98; 2004, с. 85, 100–111; Марковин 2002, с. 110).

Встречены также отдельные части лошадей, которые наиболее характерны для погребений VII–IV вв. до н.э. (Козенкова 1977, с. 24).

Кроме верховых коней в предскифское время погребали и упряжных коней, иногда вместе с частями колесницы. Продолжается эта традиция и в период скифской архаики. Находки деталей колесниц и колесничей упряжи предскифского и раннескифского времени известны, прежде всего, в Прикубанье и на Северном Кавказе (Эрлих 1994; Лесков, Эрлих 1999; Петренко 2006, с. 68–83), но встречаются они и на других территориях Восточной Европы (сводку комплексов см.: Вальчак 2008, табл. 1). Детали упряжи и сами упряжные лошади происходят и из ряда архаичных комплексов восточной части Евразийских степей: кург. 2 мог-ка Тасмола 5 и комплекса Биже в Казахстане, курганов Аржан 1 и 2 в Туве и др. (Акишев, Акишев 1978; Савинов 2002, с. 65; Шульга, 2008, с. 47–50).

В раннескифское время количество погребений с предметами конской узда остается незначительным. Из около 60 степных причерноморских памятников второй половины VII – VI в. до н.э. только в 3 найдены детали конской сбруи: в погр. 3 кург. 2 у с. Константиновка¹ и разрушенном кург. у хут. Грушевка в степном Поднепровье (Либеров 1951, с. 141–142; Мурзин 1984, с. 16, 17), в погр. 1 кург. 21 у с. Колдыри в Нижнем Подонье (Беспалый, Парусимов 1991, с. 182). Еще в 5 комплексах найдены кости коней: погр. 10 кург. 1 гр. III у с. Шандровка в степном Поднепровье (Мухопад 1988, с. 110), курган у г. Константиновск-на-Дону и

¹ В данном погребении предметы узды (удила и псалии) лежали на костях барана, находившегося у таза погребенного. Данное совмещение могло произойти случайно, а может быть это связано с неким ритуалом, если учесть особое отношение к овцам, захороненным в раннескифских погребениях: в погр. 7 кург. 2 у с. Новые Раскаецы (Молдова) вместе с костями барана, также находившимися у таза погребенного, была найдена бронзовая бляха в виде свернувшегося хищника, обычно употреблявшаяся в конце VI – V вв. до н. э. в уздечных комплектах (Яровой 1990, с. 36); в погр. 12 кург. 5 группы «Серко» на Никопольском курганном поле (степное Поднепровье) вместе с костями овцы были найдены костяные столбики-пуговицы (Граков 1962, с. 81, рис. 14, 3).

погр. 24 кург. 1 мог-ка Донской в Нижнем Подонье (Кияшко, Коренько 1976; Ильюков, Лукьяшко 1994), где были найдены кости большей части скелета коня¹, а также череп коня в ровике; погр. 4 кург. 3 гр. VIII у с. Подгородное² и погр. 1 кург. 17 у с. Новоалексеевка в степном Поднепровье (Ковалева, Мухопад 1979, с. 113–114; Мурзин 1984, с. 18), где конский череп и кости конечностей, в одном случае, и только конский череп, во втором, были положены на перекрытие ямы. Данные комплексы рассматриваются исследователями в связи с зарождением обычая погребать «посмертных» коней (Бессонова 1990, с. 28; Ольховский 1991, с. 61).

В более чем 120 северопричерноморских погребениях V в. до н. э. конская узда была найдена в 10% комплексов (Мурзин 1984, с. 55; Ольховский 1991, с. 73, 91), при этом в большинстве случаев она найдена в самом погребении. В двух случаях детали узды были обнаружены среди камней заклада: грунтовое погр. у с. Стыла в Донбассе (Привалова 1993, с. 161), и, возможно, погр. 1 кург. 6 гр. II у с. Ковалевка в Поднепровье (Ковпаненко, Бунятян, Гаврилюк 1978, с. 67). В это время появляются сопроводительные захоронения коней. В ряде случаев они располагались в основной погребальной яме (что соответствует обряду описанному Геродотом IV, 71³; см. Ольховский 1978, с. 83–84; Иванчик 2010, с. 131–132, 134):

¹ В контексте более поздней, в частности V в. до н. э., погребальной традиции данные находки можно соотнести скорее с напутственной пищей. Так, в погр. 1 кург. 2 у с. Миновка (Поднепровье) в котле найден полный скелет козы и бок жеребца (Мухопад 1981, с. 88–89); в кург. 2 у с. Рылеевка (Крым) и в погр. 2 кург. 20 мог-ка Криволиманский I (Подонье) большая часть туши коня находилась к северу от погребенного, где обычно располагается напутственная пища, вместе с железным ножом для резки мяса (Колтухов, Андрух 1995, с. 148; Прохорова 1987, с. 250). Более детально о конях в тризне см.: (Фиалко 2003, с. 170; Болтрик, Фиалко 2005, с. 250, 253).

² В других публикациях кости из данного погребения определены как кости быка (Мурзин 1984, с. 13).

³ Можно предположить, что отсутствие погребенных коней в предшествующее время было связано с определенными эколого-экономическими

кург. 3 и 5 у с. Новогригорьевка, возможно, Чабанцева Могила и курган Бабы (Мурзин 1984, с. 22, 25, 108–109), – при этом яму увеличивали в размерах, порой значительно (Мурзин 1984, с. 55). В кургане у с. Медерово в Поднепровье в погребении у северо-западной стены ямы найдены череп и кости ног коня, рядом с которыми находились кости овцы и различный инвентарь, в том числе детали узды, а у юго-восточной стены – обуглившийся скелет коня (Бокий 1974, с. 264–265). В кургане Раскопанная Могила (степное Поднепровье) во входной яме было найдено 17 конских черепов (Мурзин 1984, с. 25). Появляются отдельные конские могилы, выкопанные с уровня погребальной почвы, где взнузданные кони могли находиться по одному или по двое: Нимфейские кург. № 1, 6, 17, 24, центральная гробница кургана Солоха, Ак-Бурунский кург. 5, Арцизский курган, кург. у с. Червоный Яр, IV Испанова Могила, кург. 13 у с. Большая Знаменка (Силантьева 1959; Мурзин 1984, с. 45–46, 55; Мелюкова 1989, с. 58; Мозолевский 1980, с. 144–145; Отрощенко 1985, с. 263). В курганах I Завадская Могила и Близнец-2 было захоронено по 3 коня (Мозолевский 1980, с. 89–96; Ромашко, Скорый 2009, с. 19–20, рис. 8). Ряд исследователей считают такие захоронения «этнографической чертой скифского погребального обряда, формирующейся уже в раннескифское время» (Бессонова 1990, с. 29; Ольховский 1991, с. 163–164; Скорый 2003, с. 48, 50). Их появление, по всей видимости, связано с возродившейся в V в. до н. э. традицией сооружения собственных курганных насыпей¹ (в пред- и раннескифское время,

условиями жизни степняков в пред- и раннескифский периоды, обусловленных, прежде всего, засушливым климатом. Улучшение ситуации в V в. до н. э. привело, в частности, к двум существенным переменам в погребальном обряде – возрождению собственного курганного строительства и появлении конских захоронений.

¹ В предскифское время использовались, в основном, насыпи предшествующих периодов; собственно черногоровские курганы единичны и маловыразительны (Ромашко 1991, с. 107). Аналогичная ситуация характерна и для раннескифского периода (Ольховский 1991, с. 62). Исследователями фиксируется перерыв традиции сооружения курганных насыпей, произошедший в пред- и раннескифское время (Андросов 1989). Си-

как правило, использовались уже существовавшие курганные насыпи). Кроме того, в насыпях трех курганов этого времени найдены детали конской узды, а в насыпи кургана Раскопана Могила – скелеты коня и собаки (Ольховский 1991, с. 75).

В погребениях **IV–III вв. до н. э.** сопровождающие конские захоронения или детали узды также встречаются относительно редко, что отмечалось многими исследователями (Бунятян 1985, с. 56; Гаврилюк 1999, с. 181–182). Их количество значительно выросло относительно предыдущих периодов, но попрежнему оставалось небольшим по отношению к общему количеству погребений данного периода. По данным В.С. Ольховского (1991, с. 117), из 1357 погребений IV–III вв. до н. э. степного Северного Причерноморья и Приазовья лишь 48 сопровождались конскими захоронениями, а еще в 28 была найдена конская узда. По подсчетам Ю.В. Болтрика и Е.Е. Фиалко (2005, с. 236), в 357 скифских курганах степного левобережного Поднепровья исследовано 57 сопровождающих погребений коней. В некоторых регионах кони и детали конской узды в погребениях или совсем не встречаются (Поднестровье¹), или встречаются очень редко (Степной Крым) (Яковенко 1974, с. 108; Гаврилюк 1999, с. 182, рис. 33). Подобная ситуация, вероятно, объясняется тем, что конь и конская узда характерны преимущественно для курганов скифской знати (Бунятян 1985, с. 95), тогда как в IV–III вв. до н. э. значительно увеличилось количество рядовых подкурганных погребений, а также погребений женщин и детей, которые в предыдущие столетия составляли ничтожный процент (Ильинская 1966, с. 167; Бессонова 1990, с. 22; Ольховский 1991, с. 57, 109). Хотя конские погребения встречаются и в могилах рядовых скифов (Ильинская 1973, с. 42–

туация изменилась только в V в. до н. э., когда более половины курганных погребений были сооружены под собственными насыпями. При этом, высота многих курганов этого периода достигает 3-х и более метров, а в некоторых случаях – 7–8,4 м (Ольховский 1991, с. 74–75, 91).

¹ Исключение составляют погребения из курганного могильника у с. Глинное III в. до н.э., где в 16 случаях конские захоронения находились в основных погребальных сооружениях – катакомбах: у дна входных колодцев или специально устроенных нишах (Синика 2004).

63), а в некоторых погребениях знати (I Мордвиновский курган, Малая Лепетиха и Верхний Рогачик) они не были найдены (Мозолевский 1979, с. 160).

Сопровождающие конские захоронения находились в основном погребальном сооружении или же вне него (Мозолевский 1979, с. 160; Ольховский 1991, с. 117; Болтрик, Фіалко 2005, с. 236–247). При захоронении в основной погребальной яме кони находились рядом с погребенными. Если же погребальное сооружение представляло собой катакомбу, то в единичных случаях конь находился в дромосе или самом склепе, а чаще всего – во входной яме, при этом в стенках входной ямы на уровне дна нередко устраивали ниши для коней; иногда коней помещали в наполовину засыпанную входную яму.

Наиболее распространенными среди захоронений вне главного погребения являлись захоронения в отдельных конских могилах, выкопанных с уровня погребальной почвы, где кони могли находиться по одному или по двое-трое (Мозолевский 1979, с. 160; Ольховский 1991, с. 117; Болтрик, Фіалко 2005, с. 239–242). В единичных случаях коней погребали на древнем горизонте или в насыпи. Уникальное захоронение коня на западной перемычке рва найдено в кургане Сахнова Могила, имевшем два смежных рва, подквадратный восточный и округлый западный, и 5-метровую насыпь с изваянием на ее вершине (Отрощенко 1980, с. 318). В кургане Желтокаменка кони были захоронены во рву, окружавшем курган (Мозолевский 1982, с. 187), хотя чаще всего во рву находят конские черепа и отдельные кости, являющиеся, по всей видимости, остатками жертвоприношений и тризн (Мозолевский 1979, с. 17-23; Ольховский 1991, с. 130, 131). В курганах Огуз и Чертомлык кони были оставлены на погребальных дорожках, проходивших в западном секторе кургана (Болтрик, Фіалко 2005, с. 238), а в Толстой Могиле – на выкиде (Мозолевский 1979, с. 45).

Вне зависимости от способа захоронения отдельные конские могилы, как правило, находились западнее главного погребального сооружения (Ольховский 1991, с. 163). Где бы не размещалась конская могила по отношению ко входной яме основной гробницы, в подавляющем большинстве случаев кони укладывались го-

ловой к ней. Только в боковой гробнице Солохи, кони уложены головой от гробницы, в курганах Козел, Большая Цимбалка, I Завадская Могила и Чмырева Могила – в одну и другую сторону, а в Толстой Могиле – треугольником (Мозолевский 1979, с. 161; Ромашко, Скорый 2009, с. 26). Сами кони укладывались, как правило, с подогнутыми ногами и поднятой или вытянутой головой. В ряде случаев имеются свидетельства о захоронении коней в положении стоя, при чем этот способ появился еще в курганах V в. до н. э. I Завадской Могилы и кург. 13 у с. Большая Знаменка (Болтрик, Фиалко 2005, с. 239–242).

В большинстве случаев коней хоронили взнузданными, хотя в некоторых случаях уздечка была только наброшена на головы коней или положена рядом (Мозолевский 1979, с. 161).

Известно, что погребальные лошади, захороненные в курганах Горного Алтая, были убиты ударами чекана в теменную или лобную часть головы (Витт 1952; Полосьмак 1994, с. 23; Кашкинбаев, Самашев 2005, с. 61, рис. 28–29). Подобные данные отсутствуют в памятниках Северного Причерноморья и Прикубанья, хотя «в целом не приходится сомневаться в насильственном способе перехода коней в потусторонний мир вслед за своим хозяином» (Мозолевский, Полин 2005, с. 301). Не исключено, что использовался способ удушения коней, соответствующий достаточно распространенному типу бескровного жертвоприношения. О таком способе упоминает и Геродот (IV, 72). В ряде единичных случаев (отдельные кони из Бабиной, Водяной, Толстой Могил, Желтокаменки и Солохи) среди костей коня найдены наконечники стрел, хотя, по мнению С.В. Полина, коней не убивали при помощи стрел, скорее «здесь приходится предполагать некий ритуальный момент, требовавший определенного «обозначения» (Мозолевский, Полин 2005, с. 301). Возможно, существовала традиция захоронения коней и живьем: их заводили в яму по специальному спуску и оставляли там или подводили к краю ямы и сбрасывали вниз. По такому обряду, по предположению Ю.В. Болтрика и Е.Е. Фиалко (2005,

с. 242), были захоронены кони в Огузе, Толстой¹ и Чмыревой Могилах, Мелитопольском кургане и возле боковой могилы в Солохе.

Кроме целых остовов лошадей известны находки черепов и костей конечностей, что позволяет предположить их использование для создания «чучел» (Ольховский 1991, с. 117). О том, что подобные «чучела» (т.е. выпотрошенные и набитые травой шкуры животных) в мифологических представлениях иранских народов были надежными заменителями реальных коней существуют яркие свидетельства Геродота (IV, 72) и Нартского эпоса (Дюмезиль 1976, с. 43–44, 103; Иванчик 2010, с. 138).

В IV в. до н. э. появляются погребения так называемых «конюхов» («конюших»), связанных с сопровождающими отдельными захоронениями коней (Хазанов 1975, с. 154; Ольховский 1991, с. 164). К примеру, в кургане Толстая Могила было найдено 3 таких погребения (Мозолевский 1979, с. 26–30). Своеобразным было погребение «конюха» в Братолюбовском кургане: в яме подбойного типа, где на дне ямы, параллельно ступеньке и частично на ней, была погребена взнузданная лошадь, а у дальней стенки подбоя и лицом к ней – подросток в скорченном положении и без инвентаря (Болтрик, Фіалко 2005, с. 244; Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009, с. 22). Известны такие погребения и в савроматских курганах, в частности в кург. 6 раннего V в. до н. э. Ново-Кумакского могильника (Смирнов 1964, с. 81).

В восьми курганах IV в. до н. э. конская узда найдена в насыпях (Мелюкова 1981, с. 11; Ольховский 1991, с. 122). При этом ее количество в отдельных случаях было огромным. Так, в Краснокутском кургане на уровне древнего горизонта, у прохода в восточной части кольцевого выкида, ведущего к центральной могиле, найдено до 70 наборов, сложенных в одну кучу; здесь же в двух кучах находились остатки повозок и другие предметы (Мелюкова 1981, с. 10). В Чертомлыке принадлежности около 50 конских уздечек (удила, псалии, различного типа наносники, нащечники, во-

¹ Хотя, по мнению С.В. Полина, кони были сброшены в яму беспорядочно, а потому и приобрели довольно причудливые положения (Мозолевский, Полин 2005, с. 301).

рварки, пронизи, колокольчики, пряжки, бляхи, нагрудный убор) вместе с жаровней и наконечниками стрел также были сложены в кучу (Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, с. 48–52).

Обряд сопогребения с конем или помещение в погребение конской узды в скифское время широко распространился по всему скифскому миру – обширной евразийской степи и примыкающей к ней лесостепи, населенных народами, которые имели сходную с причерноморскими скифами культуру и которые, в большинстве случаев, были родственны им этнически. Не случайно, помещение в могилу конской упряжи или насильственно умерщвленного коня определяется как один из этнокультурных общеиранских индикаторов (Погребова 1977, с. 114–137; 2011, с. 257; Скорый 2003, с. 53).

В погребениях курганов *Левобережной Днепровской лесостепи* сопровождающие захоронения коней отсутствуют, но найдено большое количество комплектов узды¹ (Ильинская 1968, с. 83, 86, 103–136). Особенно много их происходит из курганов VI в. до н. э. Из 66 мужских погребений этого времени детали уздечек найдены в 54. В общей сложности в них было обнаружено не менее 150 уздечек (удила и псалии) и еще 40 пар псалиев, утративших связь с комплексами. Наибольшее количество комплектов найдено в Шумейковском кургане – 20 уздечек, Старшей Могиле – 16, курганах № 2 у с. Аксютинцы – 14, № 8 у хут. Поповка – 10, № 470 у с. Аксютинцы, № 2 и 9 у с. Волковцы (1886 г.) – по 6, еще в четырех комплексах – 4–5, достаточно обычным является нахождение по 2–3 комплекта. В погребениях V–IV вв. до н. э., которых количественно гораздо меньше, чем ранних, число найденных уздечек не столь велико, но в некоторых из них также найдено по несколько комплектов.

В архаичных памятниках *Днепровского лесостепного Правобережья* предметы конского снаряжения найдены в 63 курганах и

¹ А.И. Иванчик (2010, с. 131–132) предположил существование у населения Днепровской Лесостепи ритуала, подобного осетинскому обряду посвящения коня покойнику, в соответствии с которым посмертного коня не убивали, а оставляли в стаде на особых условиях.

в одном – захоронение лошади (48% от общего числа погребений со скифскими чертами) (Ильинская 1975, с. 108; Ковпаненко, Бессонова, Скорый 1989, с. 66, 93, 123; Скорый 2003, с. 56, 57, 59). Чаще всего в погребениях было по одной уздечке, в нескольких комплексах – по 2–4 уздечки и в одном случае (курган Репяховата Могила, погр. 2) – 16. При этом в архаичном кургане Перепятыха, который также можно отнести к категории «царских», отсутствуют не только захоронения коней, но и уздечные наборы. С.А. Скорый предположил, что кони могли быть похоронены за пределами кургана, но никаких признаков конских могил там обнаружено не было (Скорый 1990, с. 72, 73). В погребениях V в. до н. э. узда по массовости находок уступает только посуде и вооружению, она найдена в 27,8% комплексов: в 21 случае – конское снаряжение, в 12 – в могиле была помещена лошадь, в 1 (Стеблёв, кург. 1, погр. 2) – отдельное конское захоронение. В комплексах IV в. до н. э. (всего 240, из них 137 с кочевническими чертами) уздечные наборы беднее, в большинстве случаев (21 погребение) – это пара железных псалиев с удилами, и только в одном (Журовка, кург. 419) – две пары. В 2 случаях взнузданные кони погребены вместе с хозяином, в одном (Большой Рыжановский курган) – во входной яме гробницы, в 6 – в отдельных ямах (Ильинская 1975, с. 108; Ковпаненко, Бессонова, Скорый 1989, с. 66, 93, 123; Скорый 2003, с. 56, 57, 59). В целом отмечается резкое уменьшение (почти в 3 раза) с VII–VI до IV вв. до н. э. погребений, содержащих деталь узды и сопровождающие захоронения, что в целом соответствует общим тенденциям в скифском погребальном обряде (Скорый 2003, с. 60).

В погребальных комплексах *Среднего Дона* узда появляется только с V в. до н. э. (Либеров 1965, с. 16). В одном погребении могло быть 2–4 комплекта узды, состоящих из удил, псалиев, различных ворварок, колец, блях, подвесок и колокольчиков. Среди отдельных могильников наибольшее количество комплексов с уздой происходит из мог-ка Частые курганы, тогда как в Мاستюгинских курганах их оказалось меньше всего. Сопровождающие погребения коня не известны, хотя отдельные его части или даже

части туши коня в качестве напутственной пищи встречаются в погребениях довольно часто (Либеров 1965, с. 15).

В **Прикубанье** в части мужских погребений меотских грунтовых могильников раннего и среднего этапов найдены кости лошади – черепа и кости ног и предметы конской сбруи (Каменецкий 1989, с. 232, 237). В Келермесском грунтовом могильнике конские захоронения сопровождали рядовые воинские погребения, при этом верховой конь располагался слева от погребенного, иногда в сочетании с чучелом лошади и отдельно положенной уздечкой (Галанина 1997, с. 74).

Конские захоронения являются отличительным признаком всех Келермесских курганов, от рядового кург. 19 до аристократических курганов (Галанина 1997). По числу жертв первое место занимает кург. 1/В (24 коня), далее – кург. 3/Ш (21 конь), 2/В (16 коней) и не до конца исследованный кург. 4/Ш, где выявлено только 7 коней. Лошади размещались обычно двумя численно равными группами: на дне могилы вдоль западной стенки и на покатом южном обрезе погребальной ямы. В жертву приносили не только взнузданных, но и свободных лошадей – таковы 10 особей в западной группе кург. 1/В. Кроме того, с наземными конскими захоронениями, как правило, сочетались культовые, преимущественно шумящие, навершия. Подобный комплекс происходит и из кург. 1 у хут. Говердовский, где найдены остатки 14 коней, также сопровождавшиеся навершиями (Эрлих, Нехаев 2011). 22 коня были найдены в Костромском (1-м Разменном) кургане (ОАК за 1897 г., с. 11–14), но они не столь представительны по богатству оформления уздечки, как келермесские кони.

Наиболее отличается богатыми конскими жертвоприношениями Ульский кург. 1 (1886 г.) (ОАК за 1898 г., с. 30, рис. 42, 43). С запада и востока от склепа лежали скелеты двух пар волов головой к югу и большое количество лошадиных скелетов головами к центру. Склеп вместе с животными был перекрыт толстым слоем камыша. Кроме того, склеп окружали захоронения 360 лошадей, уложенных в определенном порядке вокруг 4 стоек (по 36 у каждой) и 12 столбов (по 18 у каждого). Насыпан над всем этим 5-метровый курган, на вершине которого найдено более чем 50 ло-

шадиных (уложенных рядами и группами, а некоторые как будто на привязи у столбов) и двух воловых скелетов, кости двух волов и баранов, фрагменты посуды. После свершения тризны курган досыпан до высоты 15 м.

В 2007 г. был исследован курган на восточной оконечности Ульской группы, соответствующий кург. 2, раскопанному в 1909 г., где были обнаружены остатки деревянного шатра в насыпи, располагавшегося на столбовой конструкции, часть ритуальной площадки с «коновязью» и конскими погребениями по периметру (Эрлих 2010). В.Р. Эрлих (2009, с. 455) предположил, что, по всей видимости, вся курганная группа представляла собой комплекс последовательных меотских культовых сооружений начала VI – первой половины V в. до н. э.

Курганы V–IV вв. до н. э. у ст. Воронежской, Марьевской, Елизаветинской, на мог-ке Лебеди-III также сопровождалась массовыми захоронениями лошадей (в некоторых случаях до 200) или колесниц, запряженной лошадей (Петренко 1989, с. 221–222; Каменецкий 1989, с. 236). А вот в рядовых меотских грунтовых погребениях Прикубанья встречаются, как правило, только находки конской узды (Каменецкий 1989, с. 232, 237).

Кроме того на территории Прикубанья выделяются несколько типов меотских святилищ, среди которых – конские жертвоприношения (целые костяки, черепа коней или только уздечка), выложенные кольцом или полукольцом без деревянной конструкции под небольшой насыпью: Говердовские курганы 1, 2, 6, 7, 9; кург. 8, 9 и 14 у аула Уляпа; Гюэнос; кург. 19 у ст. Воронежской и, может быть, Кужорский курган (Эрлих 2001; 2002, с. 9; Эрлих, Нехаев 2011, с. 135).

В погребальных памятниках *Степного Ставрополя* в могилу клали как верховых взнузданных коней, так и упряжных вместе с повозкой или колесницей. Иногда захоронения коней дополнялись символическим положением в могилу до 4–6 уздечек (Петренко 1989, с. 218; Маслов, Петренко 1998, рис. 6–8; Петренко, Маслов, Канторович 2000, рис. 2–3; Петренко 2006).

Среди скифских комплексов *Предкавказья* погребения с мужским составом инвентаря содержали захоронения взнузданных ко-

ней: 1–5 в курганах VII–VI вв. до н. э. и по 1 в курганах V в. до н. э. (Петренко 1989, с. 219). В Нартановских курганах кони в ряде случаев заменены уздечками (Батчаев 1985, с. 45).

В кобанских материалах **Кавказа** самый большой процент находок частей конской узды приходится на памятники VII в. до н.э. (Техов 1980, с. 64). Именно в это время они появляются в комплексах Центрального Кавказа (для предскифского времени детали узды характерны только для северокавказских комплексов), о чем свидетельствуют, в частности материалы Глийского мог-ка, где в погр. 68 и 216 были найдены черепа лошадей в сопровождении некоторых предметов узды (Техов 1980, с. 21, 39–40, 64–67, рис. 1; 15; 16). По данным В.Б. Виноградова, из более чем 650 погребений конца VI – IV вв. до н. э. северного склона Главного Кавказского хребта только в 21 найдены удила и псалии, а конские захоронения сопровождали лишь 5 умерших (по одному в Каменномостском, Яман-Су, Ножай-Юртовском и 2 – в Моздокском мог-ках) (Виноградов 1972, с. 130). Известны подобные погребения и на территории Южной Осетии, а также Грузии (Техов 1980, с. 64).

Таким образом, скифский обряд сопогребения коня или замещающей его уздечки берет истоки в финале эпохи бронзы, когда происходит становление соответствующего погребального обряда, характерного для многих народов степной части Восточной Европы и Кавказского региона. Он проходит достаточно длительный период становления, связанный с значительными изменениями обрядности, которые происходят в пред- и раннескифское время. В окончательно сложившемся виде обряд сопогребения коня предстает в V–IV вв. до н. э., когда увеличивается количество погребенных в курганах, расцветает скифское курганное строительство, вырабатываются общие каноны погребального обряда. Складываются три модели реализации данного обряда:

1) захоронение коня в пределах одной могильной ямы с погребенным;

2) захоронение коня во входной яме (в заполнении ямы или на ее перекрытии);

3) захоронение коня за пределами основного погребения, как правило в отдельной могильной яме.

В хронологическом аспекте в более раннее время преимущественно реализовывалась первая модель и, иногда, вторая. Это было связано, прежде всего, с тем, что конь в то время замещался уздечкой и, вероятно, воспринимался как часть сопровождающего погребального инвентаря. В V в. до н. э. наступает своеобразная смена традиции: с одной стороны, появляются погребения, где в пределах одной ямы захоронены и конь, и его хозяин, с другой – появляются отдельные конские захоронения, связанные, с одной стороны, со становлением собственной традиции сооружения курганов, а с другой, с развитием мировоззренческих идей, положенных в основу погребальной обрядности. В IV в. до н. э. первая модель преимущественно была реализована в тех ситуациях, когда конь замещался уздечкой, как это было принято еще с архаических времен, а доминирующими становятся вторая и, особенно, третья модели.

С позиции объекта захоронения (коня), можно выделить следующие модели реализации обряда:

- 1) погребение коня, который может быть а) взнузданным (чаще всего) и б) невзнузданным;
- 2) погребение части коня, представленной: а) головой; б) головой и нижней частью ног (его шкура или чучело); в) определенной частью туши коня; в каждой из данных ситуаций уздечка могла присутствовать (как правило) или же отсутствовать;
- 3) погребение только уздечки;
- 4) отсутствие в погребении коня, его части или же уздечки.

Обрядовый аспект

В погребальном ритуале скифов определенным коням (или их группам) отводились самые разные, но четко определенные роли, которые определяются как кони-перевозчики, кони «главного седла», кони-подношения, жертвенные кони в качестве пищи для покойника и совместной родовой трапезы, кони-«стражники» (Кирюшин, Тишкин 1997, с. 59; Фиалко 2003; Болтрик, Фиалко 2005, с. 248–254).

Любая из предложенных интерпретаций, при этом, должна исходить из общей концепции рассмотрения погребального обряда как обряда перехода (*les rites de passage*), предложенной А. ван Геннепом (1999) и принятой всеми исследователями. Для интерпретации археологического материала в отечественной науке эта концепция была впервые применена В.С. Бочкаревым (см. Отрощенко 1990, с. 6), а затем принята другими исследователями (Кияшко 2002; Черленок 2004; и др.).

В обрядах перехода ритуально закрепляется перемена статуса человека, осмысленная в пространственных категориях как *выход* из одного локуса и *вход* в другой (Седакова 2004, с. 31). Не случайно, для традиционного мышления характерно представление о смерти как о *пути*, переселении в значительно отдаленную область (загробный мир, мир мертвых, страну предков), которое совершается в форме путешествия (Чистяков 1982, с. 116; Липец 1984, с. 221; Толстая 1995, с. 358–359; Седакова 2004, с. 51–55, 137–138). Для того, чтобы пройти этот путь, согласно мифологическим представлениям, душа умершего часто использует различные транспортные средства (Геннеп ван 1999, с. 134–150; Пропп 1986, с. 202–210).

Многими авторами признано, что конь в погребальном обряде призван выполнять все ту же *роль ездового животного*, при помощи которого покойник может попасть на тот свет и которым сможет пользоваться в мире мертвых (Беленицкий 1978; Нестеров 1990, с. 71; Мыськов, Кияшко, Скрипкин, 1999, с. 157, 158; Шишкин 1999, с. 241; Дубровский, Юрченко 2000; Тишкин, Дашковский 2003, с. 261; Фиалко 2003, с. 169; Болтрик, Фиалко 2005, с. 248–249; и др.). «Назначение «смертного» коня – доставить своего хозяина-всадника туда и служить ему там в переездах и походах, как раньше»¹ (Липец 1982, с. 214).

Во время проведения погребального обряда у осетин совершался специальный ритуал посвящения коня покойнику, во время

¹ Характерно, что в южных регионах Казахстана и у каракалпаков гроб умершего человека называют *ағаша т* – *деревянная лошадь* (Токтабай 2004, с. 19).

которого старик-посвяtitель коня (*баѳѳелдисаг*) произносил речь о предстоящем путешествии покойника в загробный мир, совершаемом на коне (Миллер 1881, с. 109–115; Калоев 1971, с. 227; Прохорова 2002, с. 70). По пути туда представлялись картины посмертного воздаяния за жизненные поступки. Дорога разветвлялась на три пути: верхний, средний и нижний. Ехать надо было по среднему пути, ведущему к мосту из гибких ветвей и тростника. Чтобы оказаться на другой стороне, надо было сильно ударить коня плетью. Конь в мощном прыжке переносил седока к райскому кургану у молочного озера. Из озера выбегали дети. И златокудрый мальчик стреноживал коня на зеленом райском лугу. Райские двери открывались, навстречу вновь прибывшему вставляли люди.

В Ригведе обозначается путь, по которому конь везет умершего: *«О скакун, твое тело, везущее тело, / Пусть ниспошлет благословение нам, защиту тебе! / ...Ты скакун по силе побеждать, с прекрасно заплетенным хвостом / Мчись успешно к хвале, успешно к небу, / Успешно по истинным древним законам, / Успешно к богам, успешно в (своем) полете!»* (Ригведа, X, 56, 2-3).

В русских похоронных причитаниях обозначаются способы того, каким образом умерший достигнет загробного мира: пешком, верхом, на санях, на телеге, на лодке. И поскольку «тот свет» представлялся весьма удаленным, в качестве средства передвижения для покойника нередко выбиралась лошадь (Чистяков 1982, с. 118).

Образ коня, который помогает герою добраться в иной мир (семантически равнозначный миру мертвых), широко представлен в волшебных сказках различных индоевропейских народов. Как отметил В.Я. Пропп, «переправа в иное царство есть как бы ось сказки. Она есть подчеркнутый, выпуклый, чрезвычайно яркий момент пространственного передвижения героя. Сказка знает довольно много разновидностей переправы... Но существенно, что все виды переправы указывают на единую область происхождения: они идут от представлений о пути умершего в иной мир, а некоторые довольно точно отражают и погребальные обряды» (Пропп 1986, с. 202). Представления о переправе на коне более позднего происхождения, чем представления о других видах (в

образе животного, на птице, по дереву, по лестнице, при помощи вожатого). Смена архаичных представлений, например, о превращении в животное, представлениями о коне как ездовом животном, помогающем умершему попасть в мир мертвых, прослеживается, например, по материалам античной Греции. Мертвец в эллинской традиции является одновременно и в виде коня, и в образе ездока или владельца коня (Пропп 1986, с. 210). Уместно предположить, что представление о переправе в мир мертвых на коне у степных народов юга Восточной Европы формируется в первой половине I тыс. до н. э., подтверждением чему и являются рассмотренные археологические данные.

В эпических сказаниях, являющихся типологически более поздним фольклорным жанром, чем волшебные сказки, герои передвигаются уже только на конях. Таковы, в частности, осетинские нарты и герои «Шахнаме», не говоря уж о героях тюрко-монгольских эпосов, неразделимых со своим конем. Эпические герои свершают свои подвиги на конях, на конях же они путешествуют и в иной мир. Так, в одном из нартских сказаний Батраз отправляется на поиски «небесной равнины» на своем «нартовском коне», который в пути проявляет немало чудесных свойств (Нарты 1989, с. 261–262). Соответственно, обратно из мира мертвых к живым также можно было попасть на коне, как, например, поступает безымянный сын Урызмага (варианты: Дзех, сын нарта Уазина, или сын старого нарта) в цикле сказаний об играх Созырыко; при этом, чтобы за ним не пошли другие мертвецы, герой перебивает подковы на копытах лошади задом наперед (Нарты 1989, с. 136, 140–141, 181). Герои тюрко-монгольского эпоса также попадают в иной мир обязательно верхом на коне (Традиционное мировоззрение тюрков 1988, с. 76).

Представления о герое, предстающем перед богами в мире мертвых верхом на коне, были характерны уже для скифо-сарматского времени. Свидетельством тому могут служить хорошо известные изображения всадника, подъезжающего к сидящей богине, на ковре из Пятого Пазырыкского кургана (Алтай) и на фреске склепа Анфестерия в Керчи. Аналогичная сцена представлена на золотой оковке ритона II в. до н. э. из Мерджаны (Артамо-

нов 1966, табл. 331), а также, возможно, на надгробном рельефе IV в. до н. э. из Трехбратнего кургана в Крыму (Бессонова, Кирилин 1977, рис. 4) и на навкратийских алебастровых сосудах VI в. до н. э. из Ольвийского некрополя (Фармаковский 1914, табл. V; VI, 1).

Важной составляющей частью пути, который проделывала душа умершего, была реальная дорога из дома к месту погребения. Говоря о скифском погребальном обряде, Геродот детально описал движение погребальной процессии, длившейся 40 дней (Геродот IV, 71, 2–3). Также у славянских народов широко распространенным был обычай *везти* покойника на кладбище, даже если оно находится недалеко. С этой поездкой, а также с лошадью, которая везла повозку, было связано множество ритуалов и примет (Чистяков 1982, с. 118). Соответственно, сбрую, скелеты коней со сбруей, обнаруженных в главных погребальных сооружениях рядом с погребенным или же в насыпях курганов, исследователи часто относят к остаткам погребальных кортежей (Мелюкова 1989, с. 55; Ольховский 1991, с. 73, 91, 175; Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, с. 50). Такое определение находок находит объяснение в этнографическом материале (Нестеров 1990, 55–58). Например, у тюркских народов умершего доставляли к месту погребения либо в повозке, либо верхом на коне. После этого обязательно умерщвляли коня и ломали те транспортные средства, на которых находился покойник. Делали это с охранными целями, чтобы препятствовать возвращению умершего.

К кортежам следует отнести, прежде всего, остатки повозок, относительно часто находимые в скифских погребениях (Мелюкова 1981, с. 12; Бессонова 1982), ведь умершего, согласно Геродоту, везли к месту погребения именно на повозке. С другой стороны, повозка в реальной жизни – главное средство передвижения женщин, а потому закономерно, что большая часть известных повозок происходит как раз из женских аристократических погребений (Бессонова 1982, с. 103, 115; Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 164–166). По наиболее полной сводке Б.Н. Мозолевого, из 13 бесспорных находок повозок 6 сопровождало женские погребения, 6 – заведомо или хотя бы предположительно парные и 1 –

детское (Толстая Могила). Поскольку повозки не встречены в одиночных мужских погребениях, можно предположить, что в парных погребениях они являются женским атрибутом. Поэтому «почти с полной уверенностью можно говорить о том, что повозками в степных скифских курганах сопровождалась только женские погребения» (Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 165–166). Повозка была найдена и в женском погребении в горноалтайском Пазырыкском кург. 5 (Руденко 1953, с. 55, 58, 59). Следовательно, как предположила С.С. Бессонова, у скифов, по всей видимости, существовало представление о том, что мужчина преодолевает путь в мир мертвых верхом на коне, а женщина – на повозке (Бессонова, Кирилин 1977, с. 134; Бессонова 1982, с. 115).

У многих индоевропейских народов в ходе погребального обряда устраивались различные состязания, которые проводили уже во время поминанок. Среди них главную роль играли **скачки на лошадях**. Наиболее древняя форма скачек описана Гомером в «Илиаде», когда после погребения Патрокла были устроены состязания на колесницах¹ (Илиада, 23, 257–897; см. комментарий: Топоров 1990; Балонов 2000). В день похорон скачки (дугъ) устраивали осетины и другие народы Кавказа (Калоев 1971, с. 229). Подобный обычай существовал и у народов Центральной Азии (Токтабай 2004, с. 19–20). Представляется, что скачки, также как и другие игры и состязания, проводившиеся во время похорон или поминанок, имели глубокое символическое значение и должны были помочь покойнику попасть на тот свет.

Наличие **нескольких посмертных коней** отчасти может быть объяснено из этнографического материала. Так, у тюрко-монгольских народов для того, чтобы хозяин коня владел в ином мире табунами, а конь мог продолжать быть производителем и даже вожаком табуна, вместе с верховым конем иногда погребали еще кобылу с жеребенком или без него, обеспечивая этим будущий прирост табуна, а также мясную и молочную пищу для умер-

¹ В классической Греции были известны и скачки на лошадях: см., например, изображение на краснофигурном кратере Сизифа (Ривкин 1969, с. 69).

шего (Липец 1982, с. 214). Однако такое объяснение может быть лишь одной из возможных объяснительных версий. Применительно к лошадям из курганов скифского времени всеми исследователями указывается, что в погребальном обряде использовали только самцов (Витт 1952; Бибикова 1973; Васильев 2000; Косинцев, Самашев 2008). Определенную часть среди них могли составлять кастрированные жеребцы – мерины. В курганах мог-ка Пазырык и в кургане Шибе они были представлены единичными особями (Витт 1952; Руденко 1952, с. 33; 1953, с. 148), хотя согласно Страбону, скифы ездили исключительно на мерилах (Страбон, География, VII, 4, 8). У казахов и алтайцев только бедняки для верховой езды пользовались кобылами или жеребцами, зажиточные же – только мерилами (Радлов 1989, с. 149, 278). При этом богатые казахи имели по несколько верховых лошадей, из которых не более трех держали у юрты и неоднократно меняли их в течение года (Радлов 1989, с. 278). Как показали данные Пазырыкских курганов, у одного зажиточного хозяина были верховые лошади разного возраста (от ветеранов до лошадей, только готовившихся под седло), которые, в случае его смерти, погребались вместе с ним (Витт 1952; Руденко 1953, с. 148). В других горноалтайских курганах из могков Ак-Алаха-1 и 3, Уландрык-I-II, Кутургунтас, Верх-Кальджин-II и Берель подавляющее большинство лошадей были взрослые и старые (Васильев 2000; Кашкинбаев, Самашев 2005, с. 35; Косинцев, Самашев 2008, с. 137). Свидетельство, подтверждающее данные археологические материалы, приводит в описании своих путешествий Марко Поло: «Когда государь умирает, всех его лучших лошадей они убивают, чтобы были они у него на том свете» (Книга Марко Поло 1956, с. 88).

В случае захоронения нескольких коней один, как правило, выделяется особенной пышностью убранства, а иногда, и своими физическими данными, что, возможно, свидетельствует о том, что это любимый, *личногo седла конь* погребенного вождя (Витт 1952, с. 165). О таких конях можно говорить применительно к горноалтайским Пазырыкским курганам (там же) и Берельскому кург. 11 (Кашкинбаев, Самашев 2005, с. 11, 35–39), к причерноморским курганам Чертомлык, Толстая Могила и I Завадская Могила (Мо-

золевский 1979, с. 162). В кург. 10 мог-ка Берел коня «собственного седла» исследователи выделяют по наличию плети, рукоять которой украшена изображениями хищников (Самашев, Джумабекова, Базарбаева 2010, с. 267). На наш взгляд, на этих коней, скорее всего, была возложена и особая роль в загробном «путешествии» умершего.

Применительно к «царским» курганам IV в. до н. э., очевидно, можно говорить не об одном коне, а о группе коней из «личной конюшни», которые выделяются убранством уздечки с золотыми украшениями, образующими устойчивые наборы, в частности набор с «птицеклювыми» нащечниками (Болтрик, Фіалко 2005, с. 249). Вполне возможно, что они предназначались для переправы в мир мертвых тех, кого насильно убили в день похорон царя и погребли вместе с ним, с тем, чтобы потом составить замогильную свиту (там же).

Количество коней, погребенных под насыпью кургана, в скифское время иногда могло быть весьма значительным. Среди других памятников выделяются: Ульский № 1 (1898) – 400 коней; Елизаветинский (1913) – 200 коней; Воронежский № 19 – 30; Елизаветинский (1912) – 29; Костромской – 22; Ульский № 2 (1909) – 18¹; Александропольский – 16 и т.д. (Курочкин 1991, с. 19). Большое количество коней было захоронено и в прикубанских Келермесских курганах второй половины VII в. до н. э.: 24 – в кург. 1/В, 21 – в кург. 3/Ш, 16 – в кург. 2/В, не менее 14 – в частично раскопанном кург. 4/Ш (Галанина 1997, с. 70, 71).

В этих случаях большое количество захороненных коней наряду с другими критериями (параметры курганный насыпи и погребальной конструкции, количество человеческих жертвоприношений, богатство инвентаря)² многими исследователями рассмат-

¹ В настоящее время существует мнение об отнесении Ульских № 1–2 и Костромского (I Разменного) курганов к числу святилищ, а не погребальных памятников (Ольховский 1995; Иванчик 2010, с. 129, 131)

² Однако прямой зависимости между этими критериями фактически нет. Например, в таких больших по параметрам насыпи курганах как Второй Мордвиновский, Башмачка и Страшная Могила (6,5–7 м) погребения

ривается как важный критерий социальной неординарности погребенных, их принадлежности к «царскому» или аристократическим родам (Бунятян 1985, с. 91–101; Мозолевский 1979, с. 152, 160, табл. 4; Ильинская, Тереножкин 1983, с. 121; Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 175; Rolle 1979, s. 33 fs.; Курочкин 1991; Галанина 1994; Ромашко, Скорый 2009, с. 89–91). Б.Н. Мозолевским (1979, с. 152, табл. 4) установлена определенная закономерность между количеством захороненных коней в курганах высшей скифской знати V–IV вв. до н.э. и высотой курганной насыпи: в курганах I группы (высота 3–4,5 м) погребено 1–3 коней, II группы (5,7–7,5 м) – как правило, также 1–3 коней (исключение составляет только Чмырева Могила – 10 коней), III группы (8–11 м) – 2–6 коней, IV группы (14–21 м) – 6–16 коней (см. также дополнения: Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009, с. 25–26).

Согласно мнению М.П. Грязнова, захороненные в курганах кони представляли собой дары умершему (Грязнов 1980, с. 47). Так, в кургане Аржан шесть собственных коней «царя», имевших богатые уздечки и седельные уборы были захоронены к востоку от центрального погребения. Кони в остальных захоронениях, по всей видимости, являлись «дарами погребенному от подвластных ему семи племенных подразделений» (Грязнов 1980, с. 46–47). Аналогичные дары могли представлять собой и кони из «царских» курганов Алтая и Северного Причерноморья (Грязнов 1950, с. 70; 1980 с. 47; Ковалев 1987; 1998, с. 25; Мыськов, Кияшко, Скрипкин 1999, с. 158; Фиалко 2003, с. 170; Болтрик, Фіалко 2005, с. 249–250). Дарение коней было распространено и считалось почетным у многих индоиранских народов (Кузьмина 1977, с. 112). В таком случае, как предположила Л.Л. Баркова (1995, с. 60), размер насыпи кургана отражает социальное положение умершего, а число захороненных коней – количество социальных подразделений, например, родов в племени, оказавших честь умершему. Например, кони, захороненные в Келермесских курганах, прежде всего, кург. 1/В, достаточно четко делятся на 2 группы и по месту распо-

мужчин сопровождался 1 конем, в Мелитопольском кургане – 2 (Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 175).

ложения в могиле, и по оформлению узды (Галанина 1983, с. 37; 1997, с. 208). Это может быть свидетельством бинарной этнической структуры коллектива, оставившего данный комплекс (Галанина 1997, с. 70, 208) или же подношениями от двух различных этнических образований (Ковалев 1987; 1998, с. 25). В северопричерноморских царских курганах Чертомлык, Огуз, Александрополь, Чмырева Могила и Козел центральное погребение вождя сопровождало от 10 до 16 коней, уздечка которых была оформлена разным образом. К тому же в Чертомлыке и Козле кони были разделены на три группы и положены в разные могилы. Разнообразие типов уздечных украшений в одном комплексе, по мнению Ю.В. Болтрика и Е.Е. Фиалко (2005, с. 250), также говорит о разнотничности хозяев погребенных в нем коней. Примером может служить находки в кургане Огуз, где представлены уздечные уборы, определяемые исследователями как собственно скифского, греческого и фракийского типов. Впрочем, по наблюдениям П.И. Шульги (2008, с. 45), на примере многочисленных уздечных наборов скифского времени Алтая известно, что уздечка каждой верховой лошади украшалась по-особому в пределах определенных норм и традиций.

По оригинальному предположению Л.К. Галаниной (1997, с. 208), кони могли выступать и в качестве замены человеческих жертв. Например, погребенные в келермесском кургане 1/В лошади, располагавшиеся в зависимости от степени богатства их экипировки, могли символизировать ближайшее окружение умершего вождя: «золотые кони» – разного рода дружинников, остальные – прочую свиту.

Обратная ситуация – положение в погребение не целого коня, а его части, «чучела» или же уздечки. Происходило это в силу определенных обстоятельств, прежде всего, социально-экономического порядка. Так, появление «чучела» довольно часто объясняют тем, что лошадь приносилась в жертву, а ее мясо съедали во время поминального пира (Переводчиков, Раевский 1981, с. 50; Липец 1984, с. 167; Эрлих 2007, с. 62). Важными могли быть и другие обстоятельства, приведшие к выполнению той или иной нормы ритуала. Например, узда – это не столько заменитель коня,

сколько символ власти над конем, символ владения им. Об этом говорится в Ригведе (I, 162, 16): *«Тот убор, который расстилают для коня, / Верхнее покрывало, те золотые вещи (что кладут) для него, / Узда, конские ножные путы – (вся) принадлежащая (ему сбруя), / Пусть удержат его у богов!»*. В древнегреческих мифах Афина дает Беллерофонту уздечку, при помощи которой он укрощает Пегаса. Этот же мотив получения власти над конем через его узду, встречается и в волшебных сказках (Пропп 1986, с. 173).

Облачение и жертвоприношение посмертного коня, предназначенного умершему, превратился в весьма значимый для многих народов Евразийских степей и Кавказа обряд «посвящения коня покойнику» (Миллер 1881; Литвинский 1972, с. 143; Толеубаев 1984; Нестеров 1990, с. 63; Прохорова 2002; Токтабай 2004, с. 18–19; Рахно 2010). Реализация данного обряда имела множество вариантов: коня приносили в жертву и сопогребали вместе с умершим или рядом с его могилой, в могилу клали только часть коня или же его «чучело» или шкуру, шкуру коня растягивали возле могилы, кости коня клали рядом с могилой или погребали в другом месте, труп коня оставляли на съедение хищникам или сжигали и, наконец, коня не убивали, а после совершения всех обрядов возвращали в табун или же отпускали на свободный выпас, но при этом никогда его не использовали. Как отмечает С.П. Нестеров (1990, с. 63), в чистом виде положения узды в погребение, как формы сопогребения коня с умершим, не существовало, а являлось лишь частью обряда препровождения коня в мир мертвых. Любое помещение в могилу предметов конского снаряжения, как правило, должно было сопровождаться закланием коня, которого посредством определенных обрядов и в соответствующем им виде отправляют к умершему в загробный мир. Как свидетельствуют этнографические материалы, конская сбруя, положенная в могилу, не была аналогична конскому захоронению, а предназначалась коню, посвященного умершему в ходе обряда и либо умерщвленного в день похорон, либо даже умершего ранее, либо оставленного в табуне (там же).

Если посмертный конь определяется как проводник и транспортное средство, при помощи которого умерший попадает в мир

мертвых, то, исходя из этого, следует предполагать, что все умершие должны были иметь своего коня. В отношении скифского времени, во всяком случае, можно говорить об этом применительно к мужчинам, которые с детства были связаны только с конем. Ярким свидетельством скифского образа жизни в этом отношении является замечание Гиппократа: *«В кибитках помещаются женщины, а мужчины ездят верхом на лошадях... Дети мужского пола, пока еще не могут держаться на лошади, большую часть времени сидят в кибитках»* (цит. по: Латышев 1947, с. 296, 297). У аланов, согласно Аммиану Марцелину, *«молодежь, с раннего детства сроднившись с конем верховою ездою, считает позором ходить пешком»* (цит. по: Артамонов 1962, с. 45). Выражения «конный стрелок», «конный воин» у Геродота в описаниях скифов встречаются повсеместно (Гаврилюк 1999, с. 134).

Следовательно, можно вполне убедительно предполагать, что во время похорон мужчин обязательно должен был проводиться обряд посвящения коня. Другое дело, что далеко не всегда этот обряд фиксируется археологически. Например, у осетин было принято не убивать коня, а отрезать ему часть уха или даже волос с гривы или хвоста и бросать в могилу (Такоева 1957, с. 174). Аналогично в волшебных сказках известен мотив призывания коня путем сжигания его волос. Все данные действия были равнозначны с точки зрения общей мировоззренческой парадигмы, но имели разное обрядовое воплощение в силу неких определенных обстоятельств. Они могли быть обусловлены социальным положением умершего, его возрастом, обстоятельствами смерти, возможностями, экономическими интересами и т.д. (Нестеров 1990, с. 59).

Итак, конь в предскифском и скифском погребальном обряде выступает, прежде всего, как важное транспортное средство, помогающее душе умершего переправиться в мир мертвых.

Мифо-ритуальный аспект

Кроме самих лошадей важную роль в контексте погребального обряда играл и конский убор, состоящий как из функционально

необходимых элементов, так и декоративного убранства, имевшего, как и всякая изобразительность в древнем мире, некий знаковый характер. Такой убор, по всей видимости, позволял ввести лошадь в определенный мифо-ритуальный контекст погребального обряда, основанный на общей картине мира древних людей.

Декоративное оформление конской узды **предскифского времени** связано, прежде всего, с использованием геометрических композиций, хотя подобное оформление использовалось относительно редко. Первые геометрически украшенные трехдырчатые роговые и костяные псалии появились еще в эпоху поздней бронзы, что было характерно, например, для изделий культуры Сабатиновка-Ноа Северо-Западного Причерноморья (Граков 1977, рис. 95, 5; Florescu 1991, fig. 150A, 3, 5; 151-A, 2, 3). Именно псалии долгое время выполняли в узде главную декоративную функцию и помимо функционального назначения являлись важным информативным элементом наружного оформления уздечки (Вальчак 2009, с. 76). Предскифские бронзовые псалии иногда украшались различными рельефными выступами (Вальчак 2000; 2009, с. 74–77), а костяные – геометрическим орнаментом (Тереножкин 1961, рис. 63, 1; Колотухин 1982, рис. 4, 1; Вальчак 2009, рис. 42, 6–8; 43, 2, 14, 15). Геометрическим узором украшены псалии, происходящие из комплексов начала I тыс. до н.э. из Закавказья, в частности из погр. 77 Мингечаурского грунтового могильника (Мелентьев 1968, рис. 1, 5–7). В большинстве же случаев типичной формой декора псалиев в предскифский период было оформление концов стержней в виде различных “шляпок”, “шишечек” или, иногда, лопастей. Однако со временем в комплект узды включаются разнообразные бляшки и обоймы, имеющие гладкий круглый щиток или же украшенные геометрическим орнаментом. Это различные крестовидные композиции, вписанные в круг, четырехлепестковые розетки, композиции с ромбом с вогнутыми сторонами, вписанным в круг, кольца, круги и разнообразные спирали (Тереножкин 1976; Козенкова, 1982; Эрлих 1994, с. 80–82; Махортых 1999; Могиллов 2004; Тарасова 2006; Рябкова, 2008; 2010; 2011; и др.). Наиболее пышно оформленные конские уборы верховых коней происходят из Зольного кургана в Крыму и Носа-

чевского кургана в Поднепровье (Тереножкин 1976, рис. 17, 3–8; 45, 26–33).

Как отмечает В.Б. Ковалевская, форма таких декоративных бляшек определялась «не функциональным назначением, а желанием сделать уздечку нарядной, обезопасить коня и всадника от врагов, вводя в ее украшение магические элементы и амулеты-обереги» (Ковалевская 1977, с. 16). Символика отмеченных геометрических композиций и элементов многими авторами определяется, прежде всего, как солярная, связанная с культом солнца (Вязьмитина 1963, с. 166–167; Ильинская 1965, с. 209–211; Тереножкин 1976 с. 174; Вальчак, Тарасова 2004; Тарасова 2006, с. 247–248).

Зарождение традиции декорирования конской узды в Евразийских степях солярными символами относится, вероятно, еще к первой половине II тыс. до н.э. На этот период приходится расцвет древнего типа узды, основой которой являлись щитковые сегментовидные или подпрямоугольные костяные псалии. Подавляющая их часть декорирована различными геометрическими композициями (см. сводку: Черленок 2010), большинство из которых вполне можно обозначить как солярные (Пряхин, Моисеев, Беседин 1998, с. 17; Пряхин, Беседин 1999, с. 97; Лопатин 2010, с. 141). Затем, в эпоху поздней бронзы распространяются желобчатые костяные псалии, на которых лишь в редких случаях повторяются прежние геометрические композиции (Бочкарев, Кузнецов 2010). Расцвет же использования солярной символики в декоре конской узды приходится на предскифский период. Продолжается данная традиция и в раннескифское время, начиная с архаичного комплекса кург. 524 у с. Жаботин в Поднепровье, откуда происходят бронзовые трехмуфтовые псалии, на которых каждая муфта отмечена солярным символом (Ильинская 1975, табл. VIII, 11). Подобный прием встречен и на серии роговых псалиев раннескифского времени из Поднепровья, концы которых оформлены в зооморфном стиле (Могилев 2008, рис. 41, 13, 14; 42, 8–10; 43, 7, 13, 14; 45, 1, 8, 9; 46, 3, 8, 9, 11а, 12; 47, 3а, 9; 54, 13). А уздечные уборы, наиболее насыщенные солярной символикой, которая продолжает традиции предшествующего времени, происходят из Келермес-

ских курганов (Галанина 1983, с. 41–42; 1997, с. 128, 130; Эрлих 1994, с. 108–109). С солярной символикой можно связать ажурные фалары или налобники, найденные в Ульском кург. 2 (1909 г.) второй половины VI в. до н. э. (Эрлих 2010, с. 125, рис. 11, 4) и разнообразные бронзовые бляхи из комплексов VII–IV вв. до н. э. из Днепровской Лесостепи (Могилов 2008, с. 54–56; рис. 107–110 и др.). А поздней репликой использования солярной символики можно считать конский убор скифо-фракийского типа из Краснокутского кургана, где использованы бляшки с изображением восьмилучевого солнца и свастической композиции из 4 голов животных (Мелюкова 1981, с. 67–70, рис. 19).

Солярная символика декора предметов конской узды полностью соотносится с солярной природой коня, каковой она предстает в индоиранской мифологии. «Из солнца вытесали вы коня, о боги», говорится в Ригведе (I, 163, 2). Конь или колесница с запряженными лошадьми являлись главными атрибутами и символами божества Солнца (Кузьмина 1977, с. 97–98; Голан 1993, с. 62–70; Куштан 2008). И в Ригведе, и в Авесте солнце называется «быстроконным», его лучи сравниваются с развевающимися конскими гривами (Кузьмина 1977, с. 97–98)¹. Аналогичные преставления были характерны и для народов скифского мира, как о том свидетельствует Геродот, говоря о массагетах (I, 216): «Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в

¹ На поселении Нижняя Красавка-II (Нижнее Поволжье) покровской культуры начала эпохи поздней бронзы был найден костяной псалий с уникальным орнаментом свастического типа, где окончания трехлучевого элемента украшены стилизованными конскими головами (Лопатин 2010, с. 141, рис. 9, 13). Близкая по идее композиция воспроизведена на бронзовых уздечных бляшках с 4 головами хищников предскифского времени из разрушенного погр. в кург. 1 мог-ка Хаджох (Сазонов 1997, рис. 14, 15) и из случайных находок в районе аула Тауйхабль (Эрлих 2007, рис. 31) в Прикубанье. В IV в. до н.э. свастические композиции из 4 голов животных использовались в конских уборах скифо-фракийского типа, которые найдены, в частности, в скифских курганах Краснокутском и Огуз и ряде фракийских комплексов (Мелюкова 1981, рис. 19, 4-7; 20, 4-7; Фиалко 1995, рис. 5; 9).

том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое быстрое существо на свете».

Вероятно, не случайным является и то, что кони, помещенные в погребения скифского времени, имели рыжую или золотисто-рыжую масть и чуть более темную, но тоже рыжую гриву. Таковы лошади из камеры 3 тувинского кургана Аржан (Грязнов 1980, с. 50), алтайских Пазырыкских (Витт 1952) и Берельских¹ (Кашкинбаев, Самашев 2005, с. 49) курганов, приднепровского кургана Толстая Могила (Бибикова 1973, с. 63–64). В представлениях кочевников Центральной Азии рыжие (красные) кони, как и белые, были связаны с солнцем и повелителем неба Тенгри (Токтабай 2004, с. 32–33). Казахские шаманы садились на рыжих лошадей и одевали соответствующую их масти одежду (Токтабай 2004, с. 42).

С другой стороны, «солярное» облачение коня, предназначенного для путешествия умершего в мир мертвых, на наш взгляд, соответствует определенной мифологической концепции эпохи поздней бронзы. Многие черты погребального обряда предшествующего периода – срубной культурно-исторической общности – имели отношение к солярному культу. Из погребений этого периода происходят сосуды, орнаментированные солярными символами – крестами или свастикой (Tallgren 1926, р. 123–126; Шнайдштейн 1981, рис. 17; Гершкович, Евдокимов 1982, с. 228, рис. 1; Супруненко 1986, с. 244, рис. 2; Пряхин, Матвеев 1988, рис. 35, 5; Мамонтов 2001, рис. 1, 13; Ставицкий 2001, рис. 2, 2; Парусимов 2002, рис. 3, 6; 7, 4; 6, 3; Ляшко, Попандопуло, Дровосекова 2004, рис. 5, 3; и др.)². Наиболее семантически важными секторами погребальной ямы срубного погребения были юго-восточный и южный, связанные с эклиптической движения солнца; тогда как северо-западный сектор, напротив, исключался как сектор, в котором может быть установлен сосуд либо размещен ка-

¹ Характерно, что лошади из кург. 11 мог-ка Берел, наряженные в маску горных козлов имели не рыжую, а серую масть (Кашкинбаев, Самашев 2005, с. 49).

² Автор искренне признателен В.В. Цимиданову за помощь в подборе данных материалов.

кой-либо иной инвентарь (Полидович 1997). В ряде случаев также зафиксирована ориентировка орнаментированных сосудов относительно сторон света с доминированием опять же восточного и южного секторов (Полидович 1997). В одном из срубных погребений (кург. 1 гр. Русин Яр, Донбасс) зафиксирован уникальный случай нанесения орнамента на каменную плиту, входившую в состав погребальной конструкции и располагавшуюся также с южной стороны (Полидович, Цимиданов 1996). Орнамент состоял из радиально расположенных черточек и имел, несомненно, солярный характер¹. Такое явное доминирование солярной темы в достаточно ярких и социально неординарных погребениях срубной КИО можно сопоставить с легендой, зафиксированной в Карпатах, о связи человеческой жизни с солнцем: с рождением человека от солнца отрывается кусочек и становится его душой, после смерти душа праведного человека снова возвращается на солнце (Топорков 1995, с. 362).

Начало скифской эпохи обозначилось появлением псалиев и других деталей уздечного убора не только новых типов, но и с иным способом декорирования, а именно оформленных зооморфно. Естественно, появление таких уздечных принадлежностей было связано с распространением нового типа изобразительности, основанного на воспроизведении различных животных – скифского «звериного стиля». Однако первые из них появляются также в предскифское время: это псалии, выполненные в виде фигурок лошадей или дополненные лошадиными головками. Одним из самых древних среди них является бронзовый псалий, найденный в предскифском (киммерийском) комплексе в Штильфриде в Нижней Австрии (Kaus 1988/89, p. 253, pl. 2, 8–11; Chochorowski 1993, rys. 2, 12). Он имеет типичную для предскифских псалиев форму стержня с тремя поперечными муфтами и шляпкой на одном конце. Другой же конец оформлен в виде небольшой лопасти, которая

¹ Еще одна плита с изображениями, перекрывавшая погребение срубной КИО, была найдена в 2011 г. в к.3 группы Попов Яр-2 (Донбасс) (раскопки под руководством автора). На плите отдельными луночками изображен круг.

переходит в искусно выполненную звериную (лошадиную?) головку. Уникальность псалия из Штильфрида, на первый взгляд, ставит под сомнение отнесение его к кругу степных древностей. Высказано даже мнение, что европейские типы псалиев (как показывает изделие из Штильфрида) предвосхищают и опережают «ту тенденцию, которая приведет в степях к появлению скифских видов псалиев» (Романчук 1999, с. 266).

Между тем, псалии предскифских типов, имеющие зооморфное оформление, происходят не только из Средней Европы, но и с Северного Кавказа. Прежде всего, это псалии из Верхнекобанского мог-ка (Уварова 1900, рис. 31; Иессен 1953, рис. 26) – трехпетельчатые, жесткоскрепленные с удилами, имеющие окончания в виде лошадиных головок. В погр. 14 мог-ка Клин Яр-III найден бронзовый трехпетельчатый псалий, загнутый длинный конец которого воспроизведен также в виде фигурной головки и шеи лошади (Дударев 1991, табл. 22), а с погр. 90 Псекупского мог-ка происходят псалии в виде фигурок лошадей (Ловпаче 1985; Эрлих 2007, рис. 27; 43, 4).

Все три комплекта псалиев по-своему уникальны и не имеют аналогий среди северокавказских или евразийских степных древностей. Так, по мнению многих исследователей, верхнекобанский уздечный комплект является изолированным в северокавказском регионе, однако близок по ряду черт к закавказско-иранской традиции. Для нее характерны и зооморфное оформление псалиев, и сам тип жесткоскрепленной узды, именно поэтому верхнекобанские псалии можно считать либо переднеазиатским импортом, либо подражанием ему (Белинский, Вальчак 1998, с. 155; Иванчик 2001, с. 196).

Такой же вывод можно сделать и по отношению к псекупским псалиям, напоминающим знаменитые луристанские изделия (Эрлих 2007, с. 127). На территории Луристана (ныне регион Западного Ирана) в первые века I тыс. до н. э. бытовало несколько типов зооморфно оформленных псалиев, среди которых и псалии в виде целой фигурки животного или антропоморфного существа (Дандамаев, Луконин 1980, с. 65–66; Древности страны луров 1992, с. 37–38, кат. 227–231). Псалии луристанского типа известны и за

пределами региона. Например, в кургане Сарычобан в Нагорном Карабахе найдены псалии, изогнутые, с центральным отверстием и симметрично расположенными лошадиными головками (Джафаров 1993, рис. 7, 1), аналогичные которым известны в Луристане (Древности страны луров 1992, кат. 222, 225). Однако, псекупские псалии подобны луристанским только в общих чертах, поскольку они воспроизводят совершенно иной стилистический образ (см. о нем: Дударев 2002) и имеют совершенно иную систему крепления с удилами. Клин-ярские псалии вообще уникальны, аналогии им пока не известны (Иванчик 2001, с. 247).

Несколько комплектов узды, в составе которых были бронзовые псалии с центральным отверстием, двумя боковыми петлями и верхним концом в виде лошадиной головки, были найдены в погр. 16 мог-ка Трели-II в г. Тбилиси в Грузии (Abramischwili 1995; Иванчик 2001, рис. 92, 44–45, 51–55). Р. Абрамишвили, автор раскопок, высказал предположение, что погр. 16 оставлено киммерийцами или скифами (Abramischwili 1995, р. 32–33), хотя, по мнению А.И. Иванчика, степные элементы в этом погребении отсутствуют, и инвентарь (в том числе и псалии) имеет вполне закавказский облик (Иванчик 2001, с. 190).

Предскифские псалии с зооморфным оформлением, найденные в Кавказском регионе, исходя из имеющихся аналогий, с одной стороны, можно считать заимствованием из закавказско-западноиранской традиции, где в это время широко представлены различные варианты псалиев в виде фигурок животных или их частей. Однако, с другой, при всей похожести ни один из северокавказских псалиев все же не имеет прямых аналогий ни в Закавказье, ни в Западном Иране. Каждый из них уникален, хотя, при этом, они имеют некоторые общие черты в воспроизведении лошадиной головки с гривой (Дударев 2002). Именно поэтому, на наш взгляд, их появление можно считать зарождением местной традиции зооморфного оформления псалиев. Об этом, вероятно, говорит и оригинальное исполнение лопасти, размещенной в верхней части трехпетельчатых псалиев типа Баксан-Филипповская (по типологии С.Б. Вальчака: 1997, с. 96, рис.12, 5–7; с. 72, рис. 80, 81), напоминающее изображение копыта, которое в раннескифское

время становится одним из главных мотивов оформления псалиев. Неслучайным представляется и то, что на предскифских псалиях, найденных на территории Северного Кавказа и Закавказья, воспроизводились только лошади. По наблюдениям В.И. Козенковой, конские головки – излюбленный мотив искусства племен-носителей кобанской культуры, где он представлен на самых разных изделиях (Козенкова 1975, с. 65; 2006). Что же касается псалиев из Штильфрида, то ранее уже высказывалось мнение о появлении зооморфного мотива на трубчатых псалиях как результате контактов населения Подунавья с жителями Северного Кавказа в период предполагаемых миграций VIII–VII вв. до н. э. (Werner 1961, s. 386–389; Metzner-Nebelsick 2010, p. 133).

На наш взгляд, появление зооморфно оформленных псалиев в предскифское время следует рассматривать не в контексте развития кобанского изобразительного искусства Кавказа, а скорее – в общем русле зарождения евразийского зооморфного искусства, тесно связанного с новой обрядовостью и новым образом жизни. Характерно, что все зооморфно оформленные псалии, бытовавшие в дальнейшем на Северном Кавказе, выполнены в скифской (в широком смысле этого термина) традиции. Это же можно сказать и в целом об изобразительном искусстве Северного Кавказа VII–IV вв. до н.э. (см., например: Виноградов 1976; Вольная 2002).

Еще одним свидетельством общевразийской тенденции в зарождении новой традиции в оформлении конской узды могут быть материалы из тувинского кургана Аржан, дата и вещевой комплекс которого соответствуют предскифским комплексам Северного Причерноморья. Это роговой наконечник в виде головы коня (Грязнов 1980, с. 26, рис. 15, 1–3), возможно, являющийся частью составного псалия¹ (Грязнов 1980, с. 26; Смирнов 2005, с. 82–83, табл. 4, 8–9), оригинальные костяные псалии, выполненные из нижней челюсти лошади² (Грязнов 1980, с. 26, 50, рис. 30, 9), и

¹ По мнению П.И. Шульги (2008, с. 27), данное изделие являлось «навершием плети (?)».

² Появление такого псалия можно объяснить только магическо-ритуальными целями. Еще один подобный пример подобного изделия –

различные подвески из челюсти коня и его резцов (Грязнов 1980, с. 26).

Примечательно, что первые зооморфные псалии связаны с образом коня. Их появление по времени соотносится со становлением у степных народов традиции сопогребения коня, с оформлением мифологических взглядов о коне как главном перевозчике умершего в мир мертвых. Такой конь, несомненно, должен был обладать и некими дополнительными свойствами, отличными от обычных коней. Возможно, первым шагом в осмыслении новой мифологемы было придание коню силы и мощи, усиленной при помощи декора конской узды изображениями коней. Семантический аналог таким действиям содержится, на наш взгляд, в «Ши-цзин», оде Чжун Шань-фу, наставнику чжоуского государя Сюань-вана, правившего в 827–721 гг. до н. э. (т.е. времени, соответствующему предскифскому периоду в Евразийских степях), в которой при упоминании колесничих коней употребляются особые сдвоенные эпитеты, призванные, вероятно, магически усилить мощь этих животных: *«Жертву приносит Чжун духам дороги: на ней / Крепких из крепких четверка могучих коней. ... Мощные, мощные кони четверкою в ряд, / Восемь на них колокольчиков звонном звенят. ... Сильными, сильными были четыре коня»* (Ши-цзин 1972, с. 97).

Может быть, как вариант усиления природных способностей посмертных коней являлось декорирование конского убора кабаньими клыками и различными изделиями из них. Подобные предметы известны в большом количестве в материалах того же кургана Аржан (Грязнов 1980) и в материалах предскифских комплексов Северного Причерноморья (Тереножкин 1976; Махортых 2005). Традиция использования кабаньих клыков продолжала дос-

псалий из нижней челюсти большой собаки, найденный в материалах второй половины VIII – первой половины VII в. до н. э. зольника № 5 Западного укрепления Бельского городища (Шрамко 2006, с. 37, рис. 12, 2). В кургане IV в. до н. э. Огуз найдена уздечка, в убор которой входили кость стопы, клык, когтевые фаланги и левая часть нижней челюсти большой собаки или волка (Фиалко 1996; Болтрик, Фиалко 2005, с. 248, рис. 8, 1–2).

таточно широко существовать и в скифское время. По мнению Е.Ф. Чежиной, «вероятно, уздечные детали из клыков кабана ассоциировались с образом кабана, осуществлявшим сложную функцию, и носили апотропеический характер» (Чежина 1991, с. 36). Р. Гиршман, посвятивший клыковидным псалям и привескам подробное исследование, связал их только с иранскими народами (Ghirshman 1977).

Вместе с тем, в предскифское время одновременно с псалями, декорированных изображениями коней, появляются и псалии, концы которых оформлены в виде голов других животных. Это бронзовый псалий с тремя отверстиями и концами, оканчивающимися головками хищной птицы из погр. 39 протомеотского Кубанского мог-ка в Прикубанье (Анфимов 1975, с. 45, рис. 3, 6). В гробнице 37 кобанского Адайдонского мог-ка найдены псалии S-видного типа в неразъемном сочетании с двухчастными подвижными удилами, характерными для комплексов IX–VIII вв. до н.э. Передней Азии и Закавказья (Чшиев 2011, с. 167–168, рис. 3). Верхний конец псалиев оформлен в виде голов хищников (собак?), имеющих иконографические аналогии в местной изобразительной традиции (там же).

Эти предметы, также как и предметы из кабаньих клыков, по всей видимости, должны были придать посмертному коню свойства, не характерные его природе, превратить его из обычного земного коня в некое мифологическое существо, способное преодолеть нелегкий путь в мир мертвых со всеми его препятствиями и опасностями. Образы таких существ или же коней, обладающих сверхприродными свойствами, достаточно часто встречаются в мифах, волшебных сказках и эпосе. Прежде всего, это крылатые кони, представления о которых были широко распространены у многих индоевропейских народов, в том числе и иранских (Кузьмина 1977; Беленицкий 1978). Придание же посмертному коню на ритуальном уровне свойств птицы вполне могло достигаться путем изображения ее на псалях, как это и произошло в случае с изделием из Кубанского мог-ка. Кроме того, в позднейшее предскифское время в составе уздечки появляются и металлические пронизи в виде объемного зооморфного изображения, напоми-

нающего коготь, клюв, головку хищной птицы, которые принято называть клювовидными¹. Они известны по находкам в комплексах Северного Кавказа (комплекс 1921 г. Каменномогильского мог-ка, кург. 41 мог-ка Клады) и Закавказье (Брили, Абано, Тейшебаини) (Эрлих 1994, с. 108).

Одним же из самых архаичных комплексов, где найдены разнообразные уздечные предметы, декорированные зооморфными изображениями, является кург. 2 у с. Жаботин в Поднепровье (Вязьмитина 1963; Ильинская 1975, с. 19–20, табл. VI, 1–11). Здесь были найдены фрагментированные роговые псалии с головой хищной птицы на верхнем конце и конским копытом на нижнем (вероятно, наиболее древние в этой серии изделий), 4 длинные пластины с гравированными изображениями лосей и птиц и 2 роговые пряжки со спаренным изображением лосей (лошадей).

Наибольшее количество псалиев с зооморфным оформлением приходится на **раннескифское время**. В VII–VI вв. до н. э. бытовало несколько различных типов псалиев, различающихся не только по форме, но и по материалу (Іллінська 1961; Ильинская 1968, с. 106–108). Из них с зооморфным оформлением были связаны, прежде всего, костяные (роговые) пластинчатые псалии, а также редкие составные псалии с деревянной основой и костяными наконечниками, которые, по сути, также являлись повторением костяных псалиев. Изображения, которыми украшались верхние концы псалиев, стилистически достаточно устойчивы и сводятся к воспроизведению нескольких основных образов. Это головки коня, хищного животного, барана, грифо-барана (барано-птицы, по А.Р. Канторовичу: 2007) и птицы, а также, возможно, лося и быка (хотя интерпретация этих образов достаточно спорна). Распространение раннескифских псалиев с зооморфным оформлением было довольно широким, хотя наиболее многочисленные находки связаны, прежде всего, с Приднепровской Лесостепью (Полидович 2004, с. 149–151). Традиция изображения на псалиях различных

¹ Ср. также с изображением на золотых накладных пластинах из кургана у с. Квитки в Поднепровье (Ковпаненко, Гупало 1984, рис. 11, 6).

животных продолжалась фактически на протяжении всего скифского периода (детальнее см.: Полидович 2004).

Таким образом, в скифское и особенно раннескифское время псалии кроме функционального предназначения имели и важное смысловое значение, что обозначилось в их зооморфном оформлении. При этом, вне зависимости от форм самих псалиев, времени и территории их бытования в пределах Евразийского степного и лесостепного пояса, зооморфное оформление сводилось к трем основным вариантам.

Первый вариант, наиболее многочисленный, составляют псалии, воспроизводящие головку некоего животного на верхнем конце изделия и копытца на нижнем. Оба мотива, как правило, воспринимаются во взаимосвязи друг с другом, поскольку воспроизводят разные части тела животного (его голову и конечности), а центральная часть псалия оказывается равнозначной туловищу (Полидович 2004(а)). Учитывая такие главные особенности раннескифского изобразительного искусства, как предельная лаконичность и обобщенность в воспроизведении образов, вполне определенно можно предположить, что псалий в целом был воплощением определенного животного – коня, барана и т.д. По определению М.Н. Погребовой и Д.С. Раевского, скифский костяной псалий выступает «как знак целой фигуры животного» (Погребова, Раевский 1992, с. 135). Вероятность подобной интерпретации подтверждается одновременным существованием в скифской и, шире, иранской традиции псалиев, которые являются воплощением целостной фигуры животного. Такие псалии в виде фигурки лошади, оленя, хищника или иного животного бытовали в X–VIII вв. до н. э. на территории Западного Ирана и, прежде всего, Луристана (Дандамаев, Луконин 1980, с. 65–66; Древности страны луров 1992, с. 37–38, кат. 227–231). В Евразийской степи псалии в виде фигурки животного появляются с V в. до н.э. Они найдены в Семибратних курганах (Артамонов 1966, рис. 60, 61; Масленицына 1993, рис. 1, 2, 6; рис. 4, 7), у х. Шунтук близ г. Майкопа (Ильинская, Тереножкин 1983 рис. 3 на с. 53), в Пазырыкских курганах (Руденко 1953, табл. XXXIV, 2; XL, 2), во Внутренней Монголии (“Animal Style” Art 1970, p. 125, № 103) и Ордоесе (Членова 1967, табл. 32, 47).

Второй вариант представлен псалиями, на разных концах которых размещены одинаковые головки (реже протомы или даже целые фигуры) животных. Наиболее ранним образцом такого типа оформления псалиев являются костяные псалии из Журовских курганов VII–VI вв. до н.э. (Ильинская 1975, с. 110–111, рис. 8), но популярным этот вариант оформления становится только в V–IV вв. до н. э. (Полидович 2004).

Третий вариант представлен псалиями, на концах которых размещены головки разных животных (Полидович 2004). Эти животные, как правило, представляют собой оппозиционные пары: хищное животное – копытное или зверь – птица. Подобные псалии являются относительно редкими. Как заметили М.Н. Погребова и Д.С. Раевский, в этой ситуации «речь идет отнюдь не об утрате смысла – просто здесь вступают в силу иные принципы использования зооморфного изобразительного кода: оппозиции «птица-копытное» или «копытное-хищник» служили в скифской культуре средством обозначения различных уровней космологической структуры, и странное по первому впечатлению сочетание разных зооморфных мотивов в декоре псалия по существу превращало этот предмет в лаконичную космограмму, что вообще составляло семантическую базу скифского звериного стиля» (Погребова, Раевский 1992, с. 135).

Таким образом, можно говорить о том, что в скифское время существовала устойчивая традиция зооморфного оформления псалиев, которая выражалась, прежде всего, в символическом воспроизведении некоего животного, выраженная в изображении головы животного на верхнем конце изделия и копытца – на нижнем. Однако, как заметили М.Н. Погребова и Д.С. Раевский, если «сочетание копыта с головой барана выглядит вполне оправданным», то этого «нельзя сказать о тех случаях, когда эта последняя замещается головой хищника или птицы» (Погребова, Раевский 1992, с. 135). Исследователи предположили, что в таких случаях «вступают в силу иные принципы использования зооморфного изобразительного кода», а именно принципы бинарной оппозиции: «птица – копытное», «копытное – хищник». Таковыми действительно являются псалии второго типа, на которых воспроизводились го-

ловки животных, т.е. равнозначные части животных. Тогда как в рассматриваемых изображениях первого типа воспроизводились неравнозначные, различные части тела (голова и конечность), что в совокупности, как отмечалось, символизирует условную фигуру животного. В связи с этим, вполне возможно предположить, что в псалиях, сочетающих голову хищника или птицы и копыта, также выражен принцип «целой фигуры», а не принцип оппозиции. Иное дело, что в этом случае воспроизводились не обычные животные, а фантастические, синкретически сочетающие признаки разных зверей, а иногда и птиц.

Изобразительное искусство народов скифского мира знает немалое количество самых различных синкретических существ. Такие существа могли иметь тело хищника и рога козла или оленя или тело хищника и крылья птицы (Баркова 1985), голову хищной птицы и бараньи рога (Канторович 2007), туловище хищника и голову и крылья хищной птицы (Погребова 1948; Канторович 2010) и т.д. Уже в раннескифское время бытуют изображения рогатых птиц или грифо-баранов (Канторович 2007) и появляются изображения грифонов, вероятно, заимствованные из переднеазиатского или античного искусства (Канторович 2010). «Парад» различных синкретических существ представлен на ножнах келермесского и мельгуновского мечей (Черненко 1980; Галанина 1997). В более позднее время появляются и иные образы, распространившиеся по всему скифскому миру от Северного Причерноморья до Ордоса. Среди всех известных синкретических существ, изображавшихся в скифском искусстве, к образам, вероятно, воплощенным в раннескифских псалиях, более всего имеют отношение хищники с копытами вместо лап и копытные животные с головой хищной птицы и, часто, хвостом кошачьего хищника (так называемые тарандры или копытные грифоны). Первые из них известны по находкам у ст. Елизаветинская в Прикубанье (Переводчикова 1987, рис. 3, 12), в мог-ке у сел. Ялхой-Мохк на Кавказе (Махортих, Петренко 1987, рис. 2, 27), и мог-ке Мажалык-Ховузу-I в Туве (Грач 1980, рис. 113, 2). А из хут. Шунтук в Прикубанье происходит ажурный псалий в виде синкретической фигуры, сочетающей черты коня и хищника (Ильинская, Тереножкин 1983,

рис. 3 на с. 53). Изображения второй группы образов известны, прежде всего, по находкам в восточной части скифского мира (Шульга 2010; 2010(а), с. 131–136).

Таким образом, раннескифские псалии, имеющие зооморфное оформление, предстают как воплощение фигуры различных существ, реально существующих и синкретических. Такое оформление, вероятнее всего, имело магическую подоснову, и было обусловлено контекстом погребального обряда. Применение зооморфно оформленной узды, по всей видимости, способствовало приданию посмертному коню неких необычных свойств. Псалии в таком контексте, скорее всего, выступали своеобразным аналогом маски, призванной перевоплотить коня, придать ему качественно иные свойства и способности.

Полный, развернутый вариант таковых масок, надевавшихся на головы лошадей, хорошо известен по находкам в мёрзлых курганах Горного Алтая, прежде всего, Пазырыкских (Грязнов 1950; Руденко 1953; Артамонов 1973, с.64; Баркова 1999). Они представляли собой своеобразные чехлы с большими ушами. Одна была увенчана большими оленьими рогами, а спереди вдоль лошадиной морды украшена вырезанным из меха изображением тигра. Наверху второй маски скульптурная деревянная голова оленя с кожаными рогами, а на третьей крылатый львиный грифон, а спереди тоже фигура тигра, вцепившегося зубами и лапами в этого грифона. На четвертой маске скульптурная голова барана с загнутыми рогами и со стоящей на ней птицей с приподнятыми крыльями. Другие маски худшей сохранности. Главное назначение такой маски – ритуальное превращение коня в иное животное, в частности оленя (Грязнов 1950, с. 85; Артамонов 1973, с. 64; Баркова 1999, с. 97); она была ярким способом «воплощения мифологических идей и представлений, существующих в сознании носителей традиционной культуры» (Пашина 2000, с. 14). Маски, перевоплощающие коня в горного козла, происходят из Туэктинских и Башадарских курганов (Руденко 1960, с. 78, 231), Берельских курганов № 11 (Самашев, Базарбаева, Жумабекова, Сунгатай 2000; Самашев, Толеубаев, Джумабекова 2004, с. 84–122) и № 10 (Самашев, Джумабекова, Базарбаева 2010 с. 266–267).

Не исключено, что маски, в какой-то степени аналогичные па-зырыкским, существовали и в Северном Причерноморье (Артамонов 1973, с. 64; Алексеев 1987; Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, с. 92). Косвенным свидетельством тому могут являться так называемые крыловидные нащечники с выступом в нижней части, входившие в один уздечный убор вместе с пластинчатыми налобниками различной конфигурации и бытовавшие с V до начала второй половины IV в. до н.э. в лесостепных и степных районах Северного Причерноморья. Декор данных нащечников стилистически соответствует изображению ушей копытных животных, прежде всего, оленей на предметах торевтики, и, следовательно, сами нащечники могут рассматриваться как реальные или рудиментарные детали оленьих масок (там же). В одном случае (Первая Завадовская могила) даже была найдена кожаная основа такого конского убора (Мозолевский 1980, с. 90–91).

Е.Е. Кузьмина (1977, с. 104) считает, что налобники с изображением оленя, прикреплявшиеся к уздечному убору лошадей, были семантически тождественны обряду обряджения коня в оленя. А по предположению М.И. Артамонова (1973, с. 64), деталями конских масок, аналогичных алтайским, могли быть и комплекты металлических элементов конских уборов V–IV в. до н.э., состоящие из устойчивых сочетаний определенных типов налобников и нащечников.

Один из таких комплектов конского убора состоял из фигурного налобника (нахрапника) в виде протомы животного, часто синкретического, или головы хищной птицы и блях-нащечников (как вариант – затылочных блях) в виде задних лап хищника (в более позднее время они превращаются в более орнаментальный и очень стилизованный вариант так называемых «петушков»: Ильинская 1973, с. 54). Таковые комплекты происходят из курганов Чертомлык (Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, с. 85–86), Солоха (Манцевич 1987, с. 106–115), Толстая Могила (Мозолевский 1979, рис. 19), кург. 29 группы Гайманова Могила, Гаймановой Могила, Второго Мордвиновского кургана (Ильинская 1973, с. 56; рис. 7; 8), погр. 2 кург. 2 у п. Стеблев (Скорый 1997, с. 40–42, рис. 6–7) и многих других. М.И. Артамонов (1973, с. 64) видел в

таком комплекте отражение мотива борьбы животных, однако, на наш взгляд, он является, также как и зооморфные псалии, вариантом перевоплощающей маски, роль которой состоит в магическом превращении коня в иное, скорее всего, мифологическое животное и придание ему новых, сверхъестественных способностей, необходимых для путешествия в загробный мир, а, значит, преодоления различных зон мироздания.

Кроме зооморфно оформленных псалиев и комплектов, которые можно представить как элементы конского наголовника-маски, с раннескифского времени в составе конского убора использовались уздечные предметы, декорированные изображениями животных. Среди ведущих мотивов, которые использовались в данном случае, можно назвать изображения голов хищных птиц, хищников, баранов, барано-птиц, оленей, лошадей, лосе-козлов, грифонов и иных животных, свернувшихся хищников, целых фигур хищников, горных козлов, оленей, грифонов и т.д. (например, см.: Могилев 2008). На разных хронологических этапах существовали самые разные (от относительно устойчивых до ситуативных) варианты сочетаний данных образов, образующих комплекты украшения узды.

Среди них, в частности, выделяется комплект украшений из северопричерноморских курганов IV в. до н. э., в который входили сложносоставной налобник, состоявший из плоской бляхи с выгравированным стилизованным изображением морды хищника и скульптурной головки фантастического хищного существа, нащечных блях с гравированной трехчастной композицией (в верхней части – фигурка птицы, в средней – растительный орнамент, в нижней – волнистая или зигзагообразная линия), и различных круглых блях. Такие комплекты найдены, прежде всего, в таких курганах скифской знати как Краснокутский курган и Чмырева Могила¹ (Мелюкова 1981, с. 85–86; рис. 24), Страшная Могила (Тереножкин, Ильинская, Черненко, Мозолевский 1973, с. 138, рис. 20), Ко-

¹ Наносники из Чмыревой Могила являются наиболее ранними в данной серии изделий и восходят, по предположению А.И. Мелюковой (1981, с. 85–86), к греческим или фрако-греческим прототипам.

зел (Лесков 1974, рис. 4; 7; Переводчикова, Фирсов 2005, с. 395); Чертомлык (Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, с. 90–92), Толстая Могила¹ (Мозолевский 1979, рис. 21; 25–28; 100–101), Мелитопольский курган (Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 131–142) и др. Характерны они как для верховых коней (большая часть находок), так и для упряжных (Толстая Могила: Мозолевский 1979, рис. 100–101). В курганах Краснокутском, Хомина Могила и Огуз обозначенный тип наносников сочетается с бляхами, на которых изображены геральдические композиции с грифонами или же композиции типа сегнерова колеса с использованием голов животных или их целых фигур (Мелюкова 1981, с. 67–83; Мозолевский 1973, с. 213–218, рис. 27; Фиалко 1995). Второй вариант блях также найден в составе конских уборов кургана Козел (Лесков 1974, рис. 6; Переводчикова, Фирсов 2005, с. 398–399, рис. 2). Сложные композиции на уздечных бляхах этого типа, по всей видимости, актуализируют представления о тернарной структуре мира и полностью соответствуют индо-иранским и скифским представлениям о коне как медиаторе всех вертикальных зон Вселенной (Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, с. 90–91). Данные комплекты уздечных украшений соответствуют еще одной общей для Евразийских степей традиции оформления конского убора, основанной на использовании в пределах одного комплекта разнообразных зооморфных образов и сложные композиции их сочетаний. Одним из примеров такого убора может служить уздечка из кург. 2 у с. Волковцы (1897) в Поднепровье, в состав которой входила крестовидная бляха со сценами терзания и бляшки с изображением свернувшихся хищников (Ильинская 1968, рис. 37). Или же комплект из кургана Большая Цимбалка, в который входит пластинчатый налобник с геральдической композицией и изображением пальметок и аканфа, являющихся одним из вариантов изображения мирового дерева (Артамонов 1966, табл. 187). Конкретных вариантов воплощения

¹ Изображения на нащечниках из Толстой Могила наиболее четкие, в верхней части здесь изображены целые фигуры птиц или птицеподобных драконов (южная конская могила), а в нижней – дельфины (северная могила, конь 2) (Мозолевский 1979, рис. 21, 5–6; 25, 7–8; 26).

данной традиции довольно много. Их анализ и классификация фактически еще предстоит¹. Среди них одним из наиболее поздних является комплект из 4 фаларов, украшавших оголовье коня из первичной конской могилы Александропольского кургана (последняя четверть IV в. до н.э.). На фаларах последовательно представлены птица, бык, лев с маленькой птицей, и гиппокамп с рыбой, т.е. образы, которые также воплощают скифскую космограмму тернарного устройства мироздания (Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, с. 91, рис. 63).

Также в IV в. до н.э. в Северном Причерноморье появляется узда, украшенная изображениями антропоморфных персонажей. Прежде всего, это изображения змеееногой богини на налобниках (Артамонов 1966, табл. 186; Мозолевский 1979, рис. 22–23), что, возможно, является свидетельством связи украшения коня с культом богини матери-земли и плодородия (Кузьмина 1977, с. 105; Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 177). В комплект убора из Толстой Могилы кроме обозначенного налобника входят и анфасные антропоморфные изображения на круглых бляхах, воплощающие образы женского персонажа и Геракла (Мозолевский 1979, с. 38, рис. 22). В убор коня № 2 в гробнице 2 Бабиной Могилы входили: двусоставной налобник, с изображением крылатой Ники на одной пластине (аналогичная пластина была найдена и в Александрополе) и Эрота или Диониса – на другой, бляхи с изображением Скиллы и единоборства Геракла с немейским львом и цербером, нащечник с изображением змеееногой богини, бляшки с изображением Геракла, скальпов львов сверху и Медузы-Горгоны (Тереножкин, Полин 2005, с. 307–315). В уборе коня № 1 из того же комплекса доминирующими были мужские образы: на налобнике был изображен отдыхающий Геракл, на бляхах – молодой и старый

¹ См., например, опыт анализа убранства верховых коней из горноалтайского мог-ка Берел (Базарбаева 2008, с. 15–18; Самашев, Джумабекова, Базарбаева 2010). Узда погребенных коней была украшена изображениями самых разных образов, среди которых выделяется ведущий, в которого, по мнению авторов, и превращалась лошадь. Тогда как второстепенные образы, входящие в комплект оформления уздечки, придавали коню дополнительные качества.

бородатый сатиры, женская головка во фригийской шапке, зевсов перун, 8-лепестковая розетка (Тереножкин, Полин 2005, с. 304–305). Золотые бляхи с изображением головы Геракла с львиной шкурой на голове, Медузы и Пана в ходили в состав убора уздечек из Чмыревой Могилы (Ильинская, Тереножкин 1983, с. 149, 151, 153). В конском уборе скифо-фракийского типа из кургана Огуз использованы изображения сцен борьбы антропоморфного персонажа с хищником или же конной охоты на хищника, а также сцены с участием кентавра, женщины и ребенка (Фиалко 1995, с. 143–145, рис. 1; 3; 9). В состав конского убора, найденного в погр. 4 кург. 11 у с. Гюновка, входила ажурная пластина со сценой охоты на оленя, главным действующим лицом которой, по мнению Е.Е. Фиалко (2002; 2004), является скифская богиня Аргимпаса. Сочетания различных образов в пределах одного конского убора, вне всякого сомнения, образуют единую композицию (Раевский 1980, с. 68–69, прим. 79), объединенную некой мифологической парадигмой, соответствующую погребальному обряду.

Наряду с лошадьми с пышными уздечками, украшенных изделиями в «зверином стиле», в пределах одного кургана могли быть и кони с достаточно скромным убранством. Такие уздечки получили название «простых» (Фиалко 1996, с. 17; Болтрик, Фиалко 2005, с. 248). Их выделяет нарочитая скромность и «простота» деталей украшения, в основном состоящих из оберегов. Примером может служить уздечка одного из коней из центральной гробницы курган Огуз, Мелитопольского кургана (степное Причерноморье), кург. 459 у с. Турия, кург. 412 у с. Журовка (Днепропская лесостепь), а также Аржана, Пазырыкских и Туектинских курганов (там же). Такой конь-оберег выполнял, по мнению исследователей, особую роль – его вели перед погребальной процессией, чтобы он охранял хозяина на переправе в нижний мир (Фиалко 1996; 2003, с. 169; Болтрик, Фиалко 2005, с. 249).

По мнению Б.Н. Мозолевого, особую ритуальную роль в убранстве коня играл нагрудник (Мозолевский 1979, с. 161–162; Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 176–177). Нагрудный ремень мог быть украшен пластиной (Солоха, Мелитопольский курган, Скифская Могила у Холодного яра: Манцевич, 1987, кат. 114, 122;

Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 176; Скорый, Хохоровски, 2004, с. 244, рис.42) или бляхами (Первый Волковецкий курган 1897 г., Александрополь и Желтокаменка: Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 176). Оба типа украшений представлены на изображениях на пластине из кургана Карагодеуашх (Артамонов 1966, табл. 318). Кроме того, в Северном Причерноморье сложился еще один тип нагрудника с подвесными украшениями, среди которых – колокольчики, круглые бляхи и лунницы (Мелитопольский курган, Толстая Могила, Чертомлык, Огуз, Козел, Бабина Могила, Братолюбовский курган и др.: Ильинская 1973, с. 49–50, рис. 3, 4; Мозолевский 1979, с. 162, рис. 21; Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 142–146, 176–177; Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, с. 92–93; Мозолевский, Полин 2005, с. 306–307¹; Переводчикова, Фирсов 2005, с. 399–403; Болтрик, Фиалко 2007, рис. 9; Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009, с. 99–104). Данный тип нагрудника также имел 2 вида: нагрудный ремень с подвесками и нагрудная (шейная) цепь с теми же подвесками (Переводчикова, Фирсов 2005, с. 401). Все эти украшения, по мнению Б.Н. Мозолевого, выделяют коней среди других, погребенных в кургане, как наиболее значимых, возможно, коней личного седла умершего (Мозолевский 1979, с. 162). Они соотносят коня с идеей плодородия (как женского, так и мужского) и образами мирового древа и жертвенного столба, а также указывают на принадлежность лиц, с которыми были погребены лошади с такими нагрудниками, «к сословию, сосредоточившему, по крайней мере, в IV в. до н.э. не только политическую власть, но и высшие сакральные функции в своих руках» (Тереножкин, Мозолевский 1988, с. 177). Уникальный тип нагрудника происходит из Бердянского кургана (Болтрик, Фиалко 2007). В уборе двух коней были нагрудники, украшенные фрагментами бронзовых зеркал. Бердянский курган относится к пласту ранних памятников степи, что позволило Ю.В. Болтрику и Е.Е. Фиалко предположить, что употребление фрагментов зеркал в качестве элементов конского снаряжения можно рассматривать как отправную точку в развитии наборного нагрудного убора. В тоже время

¹ Здесь же см. сводку всех находок нагрудников и состава их украшений.

в Прикубанье и в Кавказском регионе в VII–V вв. до н. э. в конском уборе использовались бронзовые колокольчики, которые подвешивались на шейном или нагрудном ремне (Махортых 1991, с. 72; Галанина 1997, с. 132; Иванчик 2001, с. 220, 221; Эрлих, Нехаев 2011, с. 138; и др.). Традиция использования таких украшений могла со временем быть заимствована и скифами Северного Причерноморья.

Таким образом, в предскифское и скифское время происходит становление обряда посвящения коня покойнику, который в последующие времена станет важной составляющей частью погребального обряда многих народов Евразийской степи и соседних с ней регионов. В начале эпохи раннего железного века происходит смена мировоззренческих парадигм, положенных в основу погребальной обрядности. Это было связано с общими глобальными переменами в образе жизни степного населения на рубеже II–I тысячелетий до н. э., связанными со становлением кочевого скотоводства, развитием всадничества и началом эпохи железа. Одним из важных этапов в трансформации погребальной обрядности в то время являлось перенос моделирующей роли сосуда, характерной для эпохи бронзы, прежде всего, позднего его этапа, на предметы вооружения и коня в скифское время (Полидович 1997; 1999; 2005). Конь в системе новой модели погребального обряда воспринимался не только как перевозчик и проводник умершего в мир мертвых, но и как медиатор между мирами. Реализация этой идеи в ходе проведения ритуала стала возможной благодаря особому конскому убору, в оформлении которого использовались различные геометрические композиции и зооморфные образы. Принципы оформления убранства посмертного коня на протяжении I тысячелетия до н. э. прошли определенную эволюцию, обусловленную становлением самого погребального обряда и связанных с ним мифологических представлений. В предскифское время доминирующим являлось оформление узды солярными символами, соответствовавшее представлениям о связи души человека, его благостных деяний и посмертного воздаяния с солнцем. Вероятно, в последующем произошла некая трансформация представлений о

посмертном пути умершего, в связи с чем появилась необходимость ритуального придания посмертному коню дополнительных или даже качественно новых качеств и способностей. Происходило это путем облачения его в убор, дополненный изображениями определенных животных. Такой убор являлся эквивалентом маски, способной ритуально перевоплотить коня в некое синкретическое животное, обладающее необходимыми качествами для выполнения его миссии, состоявшей в преодолении границ зон мироздания и доставки умершего в мир мертвых (возможно, на разные его уровни). Кроме того, в конском уборе воплощались и основополагающие представления о мироздании, в частности о его тернарном устройстве.

ЛИТЕРАТУРА

Акишев, Акишев 1978 – Акишев К.А., Акишев А.К. Проблема хронологии раннего этапа сакской культуры // Археологические памятники Казахстана. Алма-Ата.

Алексеев. 1987 – Алексеев А.Ю. Значение некоторых украшений конского оголовья в Евразийской Скифии V–IV вв. до н. э. // Исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Тезисы докладов. Омск.

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

Алиев 1971 – Алиев И. Сармато-аланы на пути в Иран // История Иранского государства и культуры. М.

Андросов 1989 – Андросов А.В. Архитектура скифских курганов Украины: традиции и инновации // Доклад на конференции «Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья», к 90-летию со дня рождения проф. Б.Н. Гракова. Запорожье.

Анфимов 1971 – Анфимов Н.В. Сложение меотской культуры и связи ее со степными культурами Северного Причерноморья // Проблемы скифской археологии (МИА. № 177). М.

Анфимов 1975 – Анфимов Н.В. Новый памятник древнемеотской культуры (могильник хут. Кубанского) // Скифский мир. К.

Артамонов 1962 – Артамонов М.И. История хазар. Л.

Артамонов 1966 – Артамонов М.И. Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. Прага – Л.

Артамонов 1973 – Артамонов М.И. Сокровища саков. Аму-Дарьинский клад. Алтайские курганы. Минусинские бронзы. Сибирское золото. М.

Бабешко, Потапов 1989 – Бабешко И.Г., Потапов В.В. Погребение предскифского времени на окраине г. Азов // Тезисы докладов научно-практического семинара «Проблемы охраны и исследования памятников археологии в Донбассе». Донецк.

Базарбаева 2008 – Базарбаева Г.А. Анималистические образы искусства древних кочевников Казахского Алтая (по материалам берельских курганов). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Алматы.

Балонов 2000 – Балонов Ф.Р. Колесничные ристания как форма погребального жертвоприношения // Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М.

Баркова 1985 – Баркова Л.Л. Изображения рогатых и крылатых тигров в искусстве древнего Алтая // АСГЭ. Вып. 26. Л.

Баркова 1995 – Баркова Л.Л. О хронологии и локальных различиях в изображениях травоядных и хищников в искусстве ранних кочевников Алтая (опыт статистического анализа) // АСГЭ. № 32. СПб.

Баркова 1999 – Баркова Л.Л. Конская маска из Первого Пазырыкского кургана // АСГЭ. № 34. СПб.

Батчаев 1985 – Батчаев В.М. Древности предскифского и скифского периодов // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972-1979 гг. Том 2. Нальчик.

Бёкёни 1984 – Бёкёни Ш. Роль степей Евразии в распространении коневодства // Проблемы археологии степей Евразии. Советско-венгерский сборник. Кемерово.

Беленицкий 1978 – Беленицкий А.М. Конь в культах и идеологических представлениях народов Средней Азии и евразийских степей в древности и раннем средневековье // КСИА. № 154.

Белинский, Вальчак 1998 – Белинский А.Б., Вальчак С.Б. Оригинальная группа предскифских уздечных комплексов Северного Кавказа: европейские и закавказские параллели // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. 1: Археология. Ставрополь.

Беспалый, Парусимов 1991 – Беспалый Е.И., Парусимов И.Н. Комплексы переходного и раннескифского периодов на Нижнем Дону // СА. №3.

Бессонова 1982 – Бессонова С.С. О скифских повозках // Древности степной Скифии. К.

Бессонова 1990 – Бессонова С.С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений // Обряды и верования древнего населения Украины. К.

Бессонова, Кирилин 1977 – Бессонова С.С., Кирилин Д.С. Надгробный рельеф из Трехбратнего кургана // Скифы и сарматы. К.

Бибикова 1973 – Бибикова В.И. К интерпретации остеологического материала из скифского кургана Толстая Могила // СА. № 4.

Бокий 1974 – Бокий Н.М. Скифский курган у с. Медерево // СА. 1974, № 4.

Бокий, Горбул 1985 – Бокий Н.М., Горбул Г.П. Могила киммерийского всадника у села Чечелиевка Кировоградской области // СА. 1985, № 4.

Болтрик, Фіалко 2005 – Болтрик Ю.В., Фіалко О.Є. Кінь як складова поховальної церемонії скіфів // Старожитності степового Причорномор'я і Криму. Т. XII. Запоріжжя.

Болтрик, Фіалко 2007 – Болтрик Ю.В., Фіалко Е.Е. Использование зеркал в убранстве скифских коней // Матеріали та дослідження археології східної України: від неоліту до киммерійців. № 7. Луганск.

Бочкарев, Кузнецов 2010 – Бочкарев В.С., Кузнецов П.Ф. Желобчатые псалии эпохи поздней бронзы евразийских степей // Кони, колесницы и колесничие степей Евразии. Екатеринбург-Самара-Донецк.

Бунятян 1985 – Бунятян Е.П. Методика социальных реконструкций в археологии (на материале скифских могильников IV–III вв. до н.э.). К.

Вальчак 1997 – Вальчак С.Б. Предскифская узда Восточной Европы: уздечные комплекты с трехпетельчатыми псалиями (классификация и хронология) // Древности Евразии. М.

Вальчак 2000 – Вальчак С.Б. Основные мотивы орнаментации уздечных принадлежностей юга Восточной Европы в начале раннего железного века // Скифы и сарматы в VII – III вв. до н.э.: палеоэкология, антропология и археология. М.

Вальчак 2008 – Вальчак С.Б. Классификация и состав предскифских комплексов с наборами тягловой упряжи // Проблемы современной археологии. Сб. памяти В.А. Башилова. М.

Вальчак 2009 – Вальчак С.Б. Конское снаряжение в первой трети I-го тыс. до н.э. на юге Восточной Европы. М.

Вальчак, Тарасова 2004 – Вальчак С.Б., Тарасова Н.В. Семантика шлемовидных бляшек и лунниц предскифского времени // II Международная конференция «Скифы и сарматы в VIII–III вв. до н.э.», посвященная памяти Б.Н. Гракова (тезисы докладов). Азов-Ростов-на-Дону.

Васильев 2000 – Васильев С.К. Лошади из погребений скифского времени Горного Алтая // Феномен алтайских мумий. Новосибирск.

Виноградов 1976 – Виноградов В.Б. К характеристике кобанского варианта в скифо-сибирском зверином стиле // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.

Виноградов 1972 – Виноградов В.Б. Центральный и Северо-Восточный Кавказ в скифское время. Грозный.

Виноградов, Дударев, Рунич 1980 – Виноградов В.Б., Дударев С.Л., Рунич А.П. Киммерийско-кавказские связи // Скифия и Кавказ. К.

Витт 1952 – Витт В.О. Лошади Пазырыкских курганов // СА. Вып. XVI.

Вишневская 1973 – Вишневская О.А. Культура сакских племен низовьев Сырдарьи в VII-V вв. до н.э.: по материалам Уйгарака. М.

Вольная 2002 – Вольная Г.Н. Прикладное искусство населения Причеречья середины I тысячелетия до н.э. Владикавказ.

Вязьмитина 1963 – Вязьмитина М.И. Ранние памятники скифского звериного стиля // СА, № 2.

Гаврилюк 1999 – Гаврилюк Н.А. История экономики Степной Скифии VI–III вв. до н.э. К.

Галанина 1983 – Галанина Л.К. Раннескифские уздечные наборы (по материалам Келермесских курганов) // АСГЭ. Вып. 24. Л.

Галанина 1994 – Галанина Л.К. О критериях выделения «царских» курганов раннескифской эпохи // Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху. СПб.

Галанина 1997 – Галанина Л.К. Келермесские курганы. «Царские» погребения раннескифской эпохи. М.

Геннеп ван 1999 – Геннеп ван А. Обряды перехода. М.

Гершкович, Евдокимов 1982 – Гершкович Я.П., Евдокимов Г.Л. Об одной категории костяных изделий срубной культуры // СА, № 4.

Голан 1993 – Голан А. Миф и символ. М.

Граков 1962 – Граков Б.Н. Скифские погребения на Никопольском курганном поле // Памятники скифо-сарматской культуры (МИА. № 115). М.

Граков 1977 – Граков Б.Н. Ранний железный век (Культуры Западной и Юго-Восточной Европы). М.

Грантовский 1970 – Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.

Грантовский 1971 – Грантовский Э.А. О распространении иранских племен на территории Ирана // История Иранского государства и культуры. М.

Грантовский 1998 – Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. М.

Грач 1980 – Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М.

Грязнов 1950 – Грязнов М.П. Первый Пазырыкский курган. Л.

Грязнов 1980 – Грязнов М.П. Аржан. Царский курган раннескифского времени. Л.

Дандамаев, Луконин 1980 – Дандамаев М.А., Луконин В.Г. Культура и экономика древнего Ирана. М.

Джафаров 1993 – Джафаров Г.Ф. Курган эпохи поздней бронзы вблизи Сарычобана // РА, № 4.

Доватур, Каллистов, Шишова 1982 – Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты, переводы, комментарии. М.

Древности страны лугов 1992 – Древности страны лугов. Каталог выставки / Состав. Л. Ванден-Берге. СПб.

Дубовская 1989 – Дубовская О.Р. К интерпретации комплексов типа Новочеркасского клада // СА, №1.

Дубовская 1997 – Дубовская О.Р. Об этнокультурной атрибуции «новочеркасских» погребений Северного Причерноморья // Археологический альманах. № 6. Донецк.

Дубровский, Юрченко 2000 – Дубровский Д.В., Юрченко А.Г. Жертвенный конь и концепт пути в погребальном обряде кочевников Центральной Азии // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. МНК. СПб.

Дударев 1991 – Дударев С.Л. Из истории связей населения Кавказа с киммерийско-скифским миром. Грозный.

Дударев 2002 – Дударев С.Л. Об одной малоазийско-северокавказской археологической параллели VIII–VII вв. до н. э. // Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья (V тыс. до н.э. – V век н.э.). Материалы международной конференции Тирасполь.

Дьяконова 1975 – Дьяконова В.П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.

Дюмезиль 1976 – Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / Пер. с фран. М.

Зеленин 1912 – Зеленин Д.К. К вопросу о русалках (Культ покойников, умерших неестественной смертью, у русских и финнов). СПб.

Иванчик 2001 – Иванчик А.И. Киммерийцы и скифы. Культурно-исторические и хронологические проблемы археологии восточноевропейских степей и Кавказа пред- и раннескифского времени. М.

Иванчик 2010 – Иванчик А.И. Похороны скифских царей: Геродот и археология // Археология и палеоантропология евразийских степей и сопредельных территорий. М.

Иессен 1953 – Иессен А.А. К вопросу о памятниках VIII–VII вв. до н.э. на юге Европейской части СССР // СА. № 18.

Іллінська 1961 – Іллінська В.А. Скіфська вузда VI ст. до н.е. // Археологія. Том XIII. К.

Ильинская 1965 – Ильинская В.А. Некоторые мотивы раннескифского звериного стиля // СА, № 1.

Ильинская 1966 – Ильинская В.А. Скифские курганы около г. Борисполя // СА, № 3.

Ильинская 1968 – Ильинская В.А. Скифы Днепровского Лесостепного Левобережья (курганы Посулья). К.

Ильинская 1973 – Ильинская В.А. Скифская узда IV ст. до н.э. // Скифские древности. К.

Ильинская 1975 – Ильинская В.А. Раннескифские курганы бассейна р.Тясмин (VII–VI вв. до н.э.). К.

Ильинская, Тереножкин 1983 – Ильинская В.А., Тереножкин А.И. Скифия VII–IV вв. до н.э. К.

Ильюков 1990 – Ильюков Л.С. Погребение раннего железного века из окрестностей х. Недвиговка // Историко-археологические исследования в г. Азове и на Нижнем Дону. Вып. 9. Азов.

Ильюков, Лукьяшко 1994 – Ильюков Л.С., Лукьяшко С.И. Новые памятники скифского времени на нижнем Дону // Донские древности. Вып. 2. Азов.

Калоев 1971 – Калоев Б.А. Осетины. Историко-этнографическое исследование. М.

Каменецкий 1989 – Каменецкий И.С. Меоты и другие племена северо-западного Кавказа в VII в. до н.э. – III в. н.э. // Археология СССР. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М.

Канторович 2007 – Канторович А.Р. Истоки и вариации образа бараноптицы (грифобарана) в раннескифском зверином стиле // Северный Кавказ и мир кочевников в раннем железном веке. Сборник памяти М.П. Абрамовой (МИАР. Вып.8). М.

Канторович 2010 – Канторович А.Р. Истоки и вариации образов грифона и грифоноподобных существ в раннескифском зверином стиле VII–VI вв. до н.э. // Археологический альманах. № 21. Донецк.

Кашкинбаев, Самашев 2005 – Кашкинбаев К., Самашев З. Лошади древних кочевников Казахского Алтая. Алматы.

Кирюшин, Тишкин 1997 – Кирюшин Ю.Ф., Тишкин А.А. Скифская эпоха Горного Алтая. Часть 1. Культура населения в раннескифское время. Барнаул.

Кияшко 2002 – Кияшко А.В. Культурогенез на востоке катакомбного мира. Волгоград.

Кияшко, Коренько 1976 – Кияшко В.Я., Коренько В.А. Погребение раннего железного века у г. Константиновска // СА, №1.

Книга Марко Поло 1956 – Книга Марко Поло / Пер. старофранцузского текста И.П. Минаева. М., 1956.

Ковалев 1987 – Ковалев А.А. О захоронениях лошадей в Келермесских курганах (К вопросу об одной гипотезе М.П. Грязнова) // Первые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Омск.

Ковалев 1996 – Ковалев А.А. Происхождение скифов согласно данным археологии // Между Азией и Европой. Кавказ в IV–I тысячелетиях до н. э. Мат-лы конференции. СПб.

Ковалев 1998 – Ковалев А.А. Каменные изваяния Черного Иртыша (еще раз о джунгарской прародине скифов) // Скифы. Хазары. Славяне. Древняя Русь. Мат-лы междунаро. науч. конф., посвященной 100-летию со дня рождения проф. М.И. Артамонова. СПб.

Ковалева, Волкобой и др. 1978 – Ковалева И.Ф., Волкобой С.С. и др. Археологические исследования в зоне строительства оросительной системы учхоза «Самарский» (Днепропетровского сельскохозяйственного института) // Курганные древности Степного Поднепровья III–II тысячелетий до н.э. Вып. 2. Днепропетровск.

Ковалева, Мухопад 1979 – Ковалева И.Ф., Мухопад С.Е. Скифские памятники Самарско-Орельского междуречья // Курганные древности Степного Поднепровья III–II тысячелетий до н.э. Вып. 3. Днепропетровск.

Ковалевская 1977 – Ковалевская В.Б. Конь и всадник. Пути и судьбы. М.

Ковпаненко 1962 – Ковпаненко Г.Т. Погребение VIII–VII вв. до н.э. в бассейне р. Ворсклы // КСИА АН УССР. Вып.12. К.

Ковпаненко, Бессонова, Скорый 1989 – Ковпаненко Г.Т., Бессонова С.С., Скорый С.А. Памятники скифской эпохи Днепровского Лесостепного Правобережья (Киево-Черкасский регион). К.

Ковпаненко, Бунятян, Гаврилюк 1978 – Ковпаненко Г.Т., Бунятян Е.П., Гаврилюк Н.А. Раскопки курганов у с. Ковалевка // Курганы на Нижнем Буге. К.

Ковпаненко, Гупало 1984 – Ковпаненко Г.Т., Гупало Н.Д. Погребение воина у с. Квитки в Поросье // Вооружение скифов и сарматов. К.

Козенкова 1975 – Козенкова В.И. Связи Северного Кавказа с Карпато-Дунайским миром (некоторые археологические параллели) // Скифский мир. К.

Козенкова 1977 – Козенкова В.И. Кобанская культура. Восточный вариант // САИ. Вып. В2-5. М.

Козенкова 1982 – Козенкова В.И. Типология и хронологическая классификация предметов кобанской культуры. Восточный вариант // САИ. Вып. В2-5. М.

Козенкова 1989 – Козенкова В.И. Кобанская культура. Западный вариант // САИ. Вып. В2-5. М.

Козенкова 1995 – Козенкова В.И. Оружие, воинское и конское снаряжение племен кобанской культуры (систематизация и хронология). Западный вариант // САИ. Вып. В2-5. М.

Козенкова 2002 – Козенкова В.И. У истоков горского менталитета: Могильник кобанской культуры у аула Сержень-Юрт, Чечня // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. III. М.

Козенкова 2004 – Козенкова В.И. Биритуализм в погребальном обряде древних «кобанцев». Могильник Терезе конца XII-VIII вв. до н. э. // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып. V. М.

Козенкова 2006 – Козенкова В.И. Пряжки-кони кобанской культуры: к кавказско-луристанским контактам XI-X вв. до н.э. // РА, № 4.

Колотухин 1982 – Колотухин В.А. Обследование памятников предскифского и раннескифского времени в Крыму // СА, № 1.

Колтухов, Андрух 1995 – Колтухов С.Г., Андрух С.И. Скифские погребения V в. до н.э. из Северо-Западного Крыма // Археологические вести. № 4. СПб.

Косинцев, Самашев 2008 – Косинцев П.А., Самашев З.С. Лошади Алтая в скифо-сакское время // Древние и средневековые кочевники Центральной Азии. Барнаул.

Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009 – Кубышев А.И., Бессонова С.С., Ковалев Н.В. Братолюбовский курган. К.

Кузьмина 1973 – Кузьмина Е.Е. Навершие со всадниками из Дагестана // СА, № 2.

Кузьмина 1977 – Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. К.

Кузьмина 1985 – Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Древняя Анатолия. М.

Кузьмина 2004 – Кузьмина Е.Е. Современное состояние проблемы domestikации лошади и происхождение колесниц // У истоков цивилизации. Сборник статей к 75-летию Виктора Ивановича Сараниди. М.

Кузьмина 2010 – Кузьмина Е.Е. Кони степей Евразии в эпоху энеолита и бронзы // Кони, колесницы и колесничие степей Евразии. Екатеринбург-Самара-Донецк.

Курочкин 1991 – Курочкин Г.Н. Царские курганы Европейской и Азиатской Скифии (сравнительный анализ и возможности исторических реконструкций) // Социогенез и культурогенез в историческом аспекте. Материалы методологического семинара ИИМК АН СССР. СПб.

Куштан 2008 – Куштан Д.П. Колесницы в индоевропейской мифологии // Происхождение и распространение колесничества. Луганск.

Латышев 1947 – Латышев В.В. Известия античных писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ, № 2.

Лесков 1974 – Лесков О. Скарби курганів Херсонщини. Київ.

Лесков, Эрлих 1999 – Лесков А.М., Эрлих В.Р. Могильник Фарс/Клады. Памятник перехода от эпохи поздней бронзы к раннему железному веку на Северо-Западном Кавказе. М.

Либеров 1951 – Либеров П.Д. Курганы у с.Константиновки // КСИИМК. Вып. XXXVII.

Либеров 1965 – Либеров П.Д. Памятники скифского времени на Среднем Дону // САИ. Вып. Д1-31. М.

Липец 1982 – Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М.

Липец 1984 – Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М.

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

Ловпаче 1985 – Ловпаче Н.Г. Могильники в устье реки Псекупса // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп.

Лопатин 2010 – Лопатин В.А. Покровский культурный комплекс поселения Нижняя Красавка-II (по материалам исследований 2007–2009 годов) // Археология Восточно-Европейской степи. Саратов.

Лукашов 1984 – Лукашов А.В. Новый памятник VIII–VII вв. до н.э. в Заволжье // Древности Евразии в скифо-сарматское время. М.

Лукияшко 1999 – Лукьяшко С.И. Предскифский период на Нижнем Дону // Донские древности. Вып. 7. Азов.

Ляшко, Попандопуло, Дровосекова 2004 – Ляшко С.И., Попандопуло З.Х., Дровосекова О.В. Курганные могильники Днепровского Надпорожья (Ясиноватое, Днепровка, Петро-Михайловка). Запорожье.

Мамонтов 2001 – Мамонтов В.И. Курганный могильник Первомайский VII // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 4. Волгоград.

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

Марковин 2002 – Марковин В.И. Зандакский могильник эпохи раннего железа на реке Ярык-Су (Северо-Восточный Кавказ). М.

Масленицына 1993 – Масленицына Е.С. Некоторые стилистические группы памятников в искусстве Прикубанья в конце V–IV вв. до н.э. // Граковские чтения на кафедре археологии МГУ 1989–1990 гг. М.

Маслов, Петренко 1998 – Маслов В.Е., Петренко В.Г. Курган № 12 могильника Новозаведенное-II // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Вып.1. Ставрополь.

Махортых 1991 – Махортых С.В. Скифы на Северном Кавказе. К.

Махортых 1999 – Махортых С.В. О предскифских шлемовидных бляхах // Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья. III Граковские чтения. Запорожье.

Махортых 2005 – Махортых С.В. Киммерийцы Северного Причерноморья. К.

Махортых, Петренко 1987 – Махортых С.В., Петренко В.А. Новый могильник скифского часу в Чечено-Ингушетии // Археология. Вып. 59. Київ.

Мелентьев 1968 – Мелентьев А.Н. Две узды из Мингечаура // СА, № 1.

Мелюкова 1989 – Мелюкова А.И. Скифские памятники степи Северного Причерноморья // Археология СССР. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М.

Мелюкова 1981 – Мелюкова А.И. Краснокутский курган. М.

Миллер 1881 – Миллер В.Ф. Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты) // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. Вып. 1. М.

Могилов 2004 – Могилов О.Д. Місяцеподібні бляхи до скифського часу // Від Кіммерії до Сарматії. 60 років відділу скифо-сарматської археології ІА НАН України. Матеріали міжнародної конференції. К.

Могилов 2009 – Могилов О.Д. Спорядження коня скифської доби у Лісостепу Східної Європи. Київ-Кам'янець-Подільський.

Мозолевский 1973 – Мозолевский Б.Н. Скифские погребения у с. Нагорное близ г. Орджоникидзе на Днепропетровщине // Скифские древности. К.

Мозолевский 1979 – Мозолевский Б.М. Товста Могила. К.

Мозолевский 1980 – Мозолевский Б.Н. Скифские курганы в окрестностях г. Орджоникидзе на Днепропетровщине // Скифия и Кавказ. К.

Мозолевский 1982 – Мозолевский Б.Н. Скифский «царский» курган Желтокаменка // Древности Степной Скифии. К.

Мозолевский, Полин 2005 – Мозолевский Б.Н., Полин С.В. Курганы скифского Герроса IV в. до н. э. (Бабина, Водяна и Соболева могилы). К.

Мурзин 1984 – Мурзин В.Ю. Скифская архаика Северного Причерноморья. К.

Мухопад 1981 – Мухопад С.Е. Новые материалы скифского времени из Приорелья // Степное Поднепровье в бронзовом и раннем железном веках. Днепропетровск.

Мухопад 1988 – Мухопад С.Е. Расписная родосско-ионийская амфора из кургана у села Шандровка в Приорелье // Археологические памятники Поднепровья в системе древностей Восточной Европы. Днепропетровск.

Мыськов, Кияшко, Скрипкин 1999 – Мыськов Е.П., Кияшко, А.В., Скрипкин А.С. Погребение сарматской знати с Есауловского Аксая // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 2. Волгоград.

Нарты 1989 – Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. Кн. 2. М.

Нестеров 1990 – Нестеров С.П. Конь в культах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. Новосибирск.

Ольховский 1978 – Ольховский В.С. Раннескифские погребальные сооружения по Геродоту и археологическим данным // СА, № 4.

Ольховский 1991 – Ольховский В.С. Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII–III вв. до н.э.). М.

Ольховский 1995 – Ольховский В.С. Первый Разменный курган у станции Костромской // Историко-археологический альманах. № 1. Армавир – М.

Отрощенко 1980 – Отрощенко В.В. Исследования в Каменко-Днепровском районе Запорожской области // АО 1979. М.

Отрощенко 1985 – Отрощенко В.В. Скифский курган V в. до н.э. у Каменского городища // Всесоюзная археологическая конференция «Достижения советской археология в XI пятилетке». Тезисы докладов. Баку.

Отрощенко 1990 – Отрощенко В.В. Идеологические воззрения племен эпохи бронзы на территории Украины (по материалам срубной культуры) // Обряды и верования древнего населения Украины. К.

Отрощенко 1994 – Отрощенко В.В. О погребениях черногоровского типа в Нижнем Подонье // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 1993 году. Вып. 13. Азов.

Парусимов 2002 – Парусимов И.Н. Раскопки курганов в Миллеровском и Чертковском районах // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 2001 г. Азов.

Пашина 2000 – Пашина О.А. Маска и маскирование в русской народной культуре // Маска и маскарад в русской культуре XVIII-XX веков. М.

Переводчикова 1987 – Переводчикова Е.В. Локальные черты скифского звериного стиля Прикубанья // СА, № 4.

Переводчикова, Раевский 1981 – Переводчикова Е.В., Раевский Д.С. Еще раз о назначении скифских наперший // Средняя Азия и ее соседи в древности с и средневековье (история и культура). М.

Переводчикова, Фирсов 2005 – Переводчикова Е.В., Фирсов К.Б. К реконструкции убора коней из кургана Козёл // Древности Евразии. От ранней бронзы до раннего средневековья. М.

Петренко 1989 – Петренко В.Г. Скифы на Северном Кавказе // Археология СССР. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М.

Петренко 2006 – Петренко В.Г. Краснознаменский могильник. Элитные курганы раннескифской эпохи на Северном Кавказе. Москва, Берлин, Бордо.

Петренко, Маслов, Канторович 2000 – Петренко В.Г., Маслов В.Е., Канторович А.Р. Хронология центральной группы курганов могильника Новозаведенное-II // Скифы и сарматы в VII–III вв. до н.э.: палеоэкология, антропология и археология. М.

Піоро 1991 – Піоро І.С. Нові поховання киммерійського часу на півдні Луганщини // Поховальний обряд давнього населення України. К.

Погребова 1977 – Погребова М.Н. Иран и Закавказье в раннем железном веке. М.

Погребова 1984 – Погребова М.Н. Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время. М.

Погребова 2011 – Погребова М.Н. История Восточного Закавказья : вторая половина II – начало I тыс. до н.э. (по археологическим данным). М.

Погребова, Раевский 1992 – Погребова М.Н., Раевский Д.С. Ранние скифы и древний Восток: К истории становления скифской культуры. М.

Погребова 1948 – Погребова Н.Н. Грифон в искусстве Северного Причерноморья в эпоху архаики // КСИИМК. Вып. XXII.

Полидович 1997 – Полидович Ю.Б. О размещении керамических сосудов в срубных погребениях // Археологический альманах. Вып. 6. Донецк.

Полидович 1999 – Полидович Ю.Б. Античные сосуды в контексте раннескифского погребального обряда // Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья (К 100 летию Б.Н. Гракова). Запорожье.

Полидович 2004 – Полидович Ю.Б. Зооморфно оформленные псалии как феномен скифской эпохи // Псалии. Археологический альманах. Вып. 15. Донецк.

Полидович 2004(а) – Полидович Ю.Б. Раннескифские зооморфно оформленные псалии как воплощение фигуры животного // Старожитності степового Причорномор'я і Криму. Т. XI. Запоріжжя.

Полидович 2005 – Полидович Ю.Б. О некоторых семиотических аспектах функционирования сосудов в погребальных обрядах предскифского времени // Структурно-семиотические исследования в археологии. Т. 2. Донецк.

Полідович, Полякова 2005 – Полідович Ю., Полякова О. Кінь у житті степових народів передскіфського і скіфського часу: історико-географічний аспект // Вісник Донецького інституту соціальної освіти. Серія «Географія». Т. I. 1/2005. Донецьк.

Полидович, Цимиданов 1996 – Полидович Ю.Б., Цимиданов В.В. Срубный погребальный комплекс из Русиного Яра (Донбасс) // Северо-Восточное Приазовье в системе евразийских древностей (энеолит – бронзовый век). Мат-лы международной конференции. Ч.1. Донецк.

Полин 2010 – Полин С.В. Исследования скифского царского Александропольского кургана в 2009 г. // Археологічні дослідження в Україні. 2009. Київ-Луцьк.

Полин, Дараган 2010 – Полин С.В., Дараган М.Н. Работы на Александропольском кургане в 2008 г. // СҮМВОЛА. Античный мир Северного Причерноморья. Новейшие находки и открытия. Вып. 1. М. – К.

Полосьмак 1994 – Полосьмак Н.В. «Стережущие золото грифы» (ак-алахинские курганы). Новосибирск.

Потапов 1977 – Потапов Л.П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.

Привалова 1993 – Привалова О.Я. Скифское погребение у с. Стыла // Археологический альманах. № 2. Донецк.

Пропп 1986 – Пропп В.Я. Исторические корни русской волшебной сказки. Л.

Прохорова 1987 – Прохорова Т.А. Погребение эпохи раннего железа из могильника Криволиманский I // СА, № 1.

Прохорова 2002 – Прохорова Т.А. «Посвящение коня покойнику» // Античная цивилизация и варварский мир. Материалы 8-го археологического семинара. Краснодар.

Пряхин, Беседин 1999 – Пряхин А.Д., Беседин В.И. К Интерпретации псалиев старорюрьевского типа и их орнаментации // Матеріали міжнародної археологічної конференції «Етнічна історія та культура населення Степу та Лісостепу Євразії (від кам'яного віку по ранне середньовіччя). Дніпропетровськ.

Пряхин, Матвеев 1988 – Пряхин А.Д., Матвеев Ю.П. Курганы эпохи бронзы Прибитюжья. Воронеж.

Пряхин, Моисеев, Беседин 1998 – Пряхин А.Д., Моисеев Н.Б., Беседин В.И. Селезни-2. Курган Доно-Волжской абашевской культуры. Воронеж.

Радлов 1989 – Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника / Пер. с нем. М.

Раевский 1980 – Раевский Д.С. Эллинские боги в Скифии? (К семантической характеристике греко-скифского искусства) // ВДИ, № 1.

Рахно 2010 – Рахно К.Ю. Посвящение коня в погребальном обряде осетин и его украинские параллели // Материалы международной юбилейной научной конференции «Россия и Кавказ». Владикавказ.

Ривкин 1969 – Ривкин Б.И. В долине Алфея. Олимпийские игры в искусстве Древней Греции. М.

Романчук 1999 – Романчук А.А. Три кита раннескифской культуры на волнах иллирийской экспансии // Stratum, № 1.

Ромашко 1978 – Ромашко В.А. Памятники предскифской эпохи в Орельско-Самарском междуречье // Курганные древности Степного Поднепровья III-II тысячелетий до н.э. Днепропетровск.

Ромашко 1991 – Ромашко В.А. Киммерийские погребения правобережного Днепровского Надпорожья // Проблемы археологии Поднепровья. Днепропетровск.

Ромашко, Скорый 2009 – Ромашко В.А., Скорый С.А. Близнец-2: скифский аристократический курган в Днепровском правобережном Надпорожье. Днепропетровск.

Руденко 1952 – Руденко С.И. Горноалтайские находки и скифы. М. – Л.

Руденко 1953 – Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л.

Руденко 1960 – Руденко С.И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.-Л.

Рябкова 2008 – Рябкова Т.В. К вопросу о ромбовидных знаках на предметах предскифского и раннескифского времени // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий: тезисы докладов юбилейной конференции XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ.

Рябкова 2010 – Рябкова Т.В. Классификация изображений с ромбовидными знаками на предметах предскифского и раннескифского времени // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа: тезисы докладов конференции XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Магас.

Рябкова 2011 – Рябкова Т.В. Изображения ромбовидных знаков как свидетельство миграций в эпоху ранних кочевников // Маргулановские чтения – 2011: материалы международной археологической конференции. Астана.

Савинов 2002 – Савинов Д.Г. Ранние кочевники Верхнего Енисея. Археологические культуры и культурогенез. СПб.

Сазонов 1997 – Сазонов А.А. К вопросу о хронологии протомеотских колесничных наборов в эпоху киммеро-скифских походов // Новые исследования архелогов России и СНГ. СПб.

Самашев, Базарбаева, Жумабекова, Сунгатай 2000 – Самашев З., Базарбаева Г., Жумабекова Г., Сунгатай С. Берел. Алматы.

Самашев, Джумабекова, Базарбаева 2010 – Самашев З., Джумабекова Г.С., Базарбаева Г.А. Конское снаряжение древних скотоводов Алтая: опыт реконструкции (по материалам кургана № 10 могильника Берел) // Археологический альманах. № 21. Донецк.

Самашев, Толеубаев, Джумабекова 2004 – Самашев З., Толеубаев А., Джумабекова Г. Сокровища степных вождей. Алматы.

Седакова 2004 – Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.

Силантьева 1959 – Силантьева Л.Ф. Некрополь Нимфея // Некрополи боспорских городов (МИА. № 69). М.-Л.

Синика 2004 – Синика В.С. Конь в погребальном обряде на могильнике позднескифского времени у с. Глиное // Старожитності степового Причорномор'я і Криму. Т. XI. Запоріжжя.

Скорий 1990 – Скорий С.А. Курган Переп'ятиха. К.

Скорий 1997 – Скорий С.А. Стеблев: скифский могильник в Порожье. К.

Скорий 2003 – Скорий С.А. Скифы в Днепровской Правобережной лесостепи (проблема выделения иранского этнокультурного комплекса). К.

Скорый, Хохоровски 2004 – Скорый С.А., Хохоровски Я. Курган Скифская Могила в Днепровской правобережной Лесостепи (некоторые предварительные итоги исследования) // Старожитності Степового Причорномор'я і Криму. Т. XI. Запоріжжя.

Смирнов 1964 – Смирнов К.Ф. Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М.

Смирнов 2005 – Смирнов Н.Ю. Псалии аржанского типа (опыт классификации и типологии) // Альманах молодых археологов 2005. СПб.

Смирнова, Войнаровский 1994 – Смирнова Г.И., Войнаровский В.М. Мошанецкий скарб бронз кімерійського типу з середнього Подністрів'я // Археологія, № 1.

Ставицкий 2001 – Ставицкий В.В. Срубные памятники Пензенского Примокшанья // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 4. Волгоград.

Супруненко 1986 – Супруненко А.Б. Сосуды срубной культуры из окрестностей села Орлик // СА, №4.

Такоева 1957 – Такоева Н.Ф. Поминальные и погребальные обряды осетин в XIX веке // СЭ, № 1.

Тарасова 2006 – Тарасова Н.В. Классификация и хронология украшений-лунниц предскифского периода // Древности скифской эпохи. М.

Телегін 1973 – Телегін Д.Я. Середньостогівська культура епохи міді. К.

Тереножкин 1961 – Тереножкин А.И. Предскифский период на Днепровском Правобережье. К.

Тереножкин 1976 – Тереножкин А.И. Киммерийцы. К.

Тереножкин, Ильинская, Черненко, Мозолевский 1973 – Тереножкин А.И., Ильинская В.А., Черненко Е.В., Мозолевский Б.Н. Скифские курганы Никопольщины // Скифские древности. К.

Тереножкин, Мозолевский 1988 – Тереножкин А.И., Мозолевский Б.Н. Мелитопольский курган. К.

Техов 1980 – Техов Б.В. Скифы и Центральный Кавказ в VII-VI вв. до н.э. (по материалам Тлийского могильника). М.

Тишкин, Дашковский 1998 – Тишкин А.А., Дашковский П.К. Значение лошади в культуре населения Горного Алтая скифской эпохи // Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы международного симпозиума. Т. I. Новосибирск.

Тишкин, Дашковский 2003 – Тишкин А.А., Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул.

Токтабай 2004 – Токтабай А. Культ коня у казахов. Алматы.

Толеубаев 1984 – Толеубаев А. Происхождение и сущность казахского обычая посвящения умершему коня // Известия АН Казахской ССР. Серия общественных наук. № 2. Алма-Ата.

Толстая 1995 – Толстая С.М. Смерть // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.

Топорков 1995 – Топорков А.Л. Солнце // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.

Топоров 1990 – Топоров В.Н. Конные состязания на похоронах // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.

Уварова 1900 – Уварова П.С. Могильники Северного Кавказа // МАК. Вып. 8. М.

Фармаковский 1914 – Фармаковский Б.В. Архаический период в России // МАР. № 34.

Фиалко 1995 – Фиалко Е.Е. Фракийская узда из кургана Огуз. // РА, № 1.

Фиалко 1996 – Фиалко Е.Е. Конь-оберег в погребальном обряде скифов // Животные и растения в мифоритуальных системах. Материалы научной конференции. СПб.

Фиалко 2002 – Фиалко Е.Е. Гюновская пластина (к интерпретации изображения) // Боспорский феномен. Погребальные памятники и святилища. Материалы международной научной конференции. Ч. 2. СПб.

Фиалко 2003 – Фиалко Е.Е. Кони в погребальном ритуале скифской аристократии // Степи Евразии в древности и средневековье. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. Кн. II. СПб.

Фиалко 2004 – Фиалко Е.Е. Скифская Аргимпаса: (к интерпретации изображения на ажурной пластине из Гюновки) // Боспорские исследования. Вып. 7. Симферополь-Керчь.

Хазанов 1975 – Хазанов А.М. Социальная история скифов. М.

Чежина 1991 – Чежина Е.Ф. Орнаментированные кабаньи клыки и их имитации в скифскую эпоху // Археологический сборник Гос. Эрмитажа. Вып. 31. Л.

Черленок 2000 – Черленок Е.А. Погребения колесничих лошадей в позднем бронзовом веке на территории Восточной Европы и Казахстана // *Stratum plus*. № 2 (Рождение Европы). Кишинев.

Черленок 2001 – Черленок Е.А. Колесничая запряжка в погребальном обряде (начало эпохи поздней бронзы Евразийских степей) // Вестник молодых ученых. Серия: Исторические науки. № 1. СПб.

Черленок 2004 – Черленок Е.А. О расположении псалиев в погребениях Потаповского и Утевского могильников // Альманах молодых археологов 2004. СПб.

Черненко 1980 – Черненко Е. В. Древнейшие скифские парадные мечи // Скифия и Кавказ. Киев.

Чечушков 2011 – Чечушков И.В. Колесницы Евразийских степей эпохи бронзы // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 2 (15). Тюмень.

Чистяков 1982 – Чистяков В.А. Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М.

Членова 1967 – Членова Н.Л. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. М.

Членова 1984 – Членова Н.Л. Оленные камни как исторический источник. Новосибирск.

Чшиев 2011 – Чшиев Х.Т. Новые уздечные комплексы из памятников кобанской культуры предскифско-раннескифского времени Северной Осетии // Вопросы древней и средневековой археологии Кавказа. Грозный-М.

Ши-цзин 1972 – Ши-цзин. Ода царскому наставнику Чжун Шань-фу // Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х томах. Т. 1. М.

Шишкин 1999 – Шишкин А.С. Животные в идеологии населения Новосибирского Приобья эпохи раннего железного века // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Барнаул.

Шнайдштейн 1981 – Шнайдштейн Е.В. Раскопки курганной группы Купцын Толга // Археологические памятники Калмыкии эпохи бронзы и средневековья. Элиста.

Шовкопляс, Максимов 1952 – Шовкопляс І.Г., Максимов Є.В. Дослідження курганного могильника передскіфського часу на середньому Дністрі // Археологія. Т. VII. К.

Шрамко 2006 – Шрамко І.Б. Ранній період в історії геродотівського Гелону (за матеріалами розкопок зольника 5) // Більське городище та його округ (до 100-річчя початку польових досліджень). Київ.

Шульга 2008 – Шульга П.І. Снаряжение верховой лошади и воинские пояса на Алтае. Ч. I: Раннескифское время. Барнаул.

Шульга 2010 – Шульга П.І. Изображения копытных грифонов из Дунхэйгоу (Синьцзян) // Древности Сибири и Центральной Азии. № 3(15). Горно-Алтайск.

Шульга 2010(a) – Шульга П.І. Синьцзян в VIII–III вв. до н.э. (Погребальные комплексы. Хронология и периодизация). Барнаул.

Эрлих 1994 – Эрлих В.Р. У истоков раннескифского комплекса. М.

Эрлих 2001 – Эрлих В.Р. Святилища в меотской культуре скифского времени (к постановке проблемы) // Боспорский феномен. Материалы международной научной конференции. Ч. II. СПб.

Эрлих 2002 – Эрлих В.Р. Новое меотское святилище в Закубанье // Историко-археологический альманах. Вып. 8. Армавир – М.

Эрлих 2007 – Эрлих В.Р. Северо-Западный Кавказ в начале железного века: протомеотская группа памятников. М.

Эрлих 2009 – Эрлих В.Р. К дискуссии о скифах на Кубани-2: обсуждение новых материалов и гипотез // Пятая Кубанская археологическая конференция. Материалы конференции. Краснодар.

Эрлих 2010 – Эрлих В.Р. Раскопки кургана Ульской группы в 2007 г. // Материальная культура Востока. Вып. 5. М.

Эрлих, Нехаев 2011 – Эрлих В.Р., Нехаев А.А. Курганы эпохи скифской архаики у хутора Говердовский в Адыгее // Вопросы древней и средневековой археологии Кавказа. Грозный-М.

Яковенко 1974 – Яковенко Є.В. Скіфи Східного Криму в V–III ст. до н.е. К.

Яровой 1990 – Яровой Е.В. Курганы энеолита – эпохи бронзы Нижнего Поднепровья. Кишинев.

Яровой, Кашуба, Махортых 2002 – Яровой Е.В., Кашуба М.Т., Махортых С.В. Киммерийский курган у пгт Слободзея // Северное Причерноморье: от неолита к античности. Тирасполь.

“Animal Style” Art 1970 – “Animal Style” Art from East to West: Catalogue of an Exhibition / Bunker E., Chatwin B., Farkas A.E. New York.

Abramischwili 1995 – Abramischwili R. Neue Angaben über die Existenz des thrako-kimmerischen Elements und des sog. skythischen Reiches im Osten Transkaukasiens // Archäologischer Anzeiger. Berlin.

Chochorowski 1993 – Chochorowski J. Ekspansja kimmeryjska na tereny Europy Środkowej. Kraków.

Florescu 1991 – Florescu A. Repertoriul culturii Noua-Coslogeni diu România. Așezări și necropole // Cultura și civilizația la Dunărea de Jos. Vol. IX. Călărași.

Ghirshman 1954 – Ghirshman R. Village Perse-Achéménide // Mémoires de la Mission archéologique en Iran. T. XXXVI. Paris.

Ghirshman 1977 – Ghirshman R. Le passe-bridge en défense de sanglier chez les peuples iraniens // Artibus Asiae. Vol. XXV. Ascona.

Kaus 1988/1989 – Kaus M. Kimmerischer Pferdeschmuck im Karpatenbecken – Das Stillfrieder Depot aus neuer Sicht // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. 118/119. Wien.

Metzner-Nebelsick 2010 – Metzner-Nebelsick C. Aspects of Mobility and Migration in the Eastern Carpathian Basin and Adjacent Areas in the Early Iron Age (10th-7th centuries BC) // Migration in Bronze and Early Iron Age Europe / Prace Archeologiczne. No. 63. Kraków.

Párducz 1955 – Párducz M. Le cimetière hallstattien de Scentes-Vekerzug III // Acta Archaeologica Academiae scientiarum Hungaricae. Bd. VI/1-4. Budapest.

Parpola 2001 – Parpola A. Horse and Chariot in Indo-Iranian and Greeks Religion: Common Heritage from the Pontic-Caspian Steppes // Роль ахалтекинського коня в формуванні мирового коннозаводства. Матеріали міжнародної наукової конференції. Ашхабад.

Prehistoric Steppe Adaptation 2003 – Prehistoric Steppe Adaptation and the Horse // Ed. Levine M., Renfrew C., Boyle K. Cambridge.

Rolle 1979 – Rolle R. Totenkult der Skythen. Teil I: Das Steppengebiet. Berlin-New York.

Tallgren 1926 – Tallgren A.M. La Pontide préscythique après l'introduction des métaux // Eurasia Septentrionalis Antiqua. II. Helsinki.

Thordarson 1988 – Thordarson F. The Scythian Funeral Customs. Some Notes on Herodotus 4. 71–75 // A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen (Acta Iranica 28, 2e serie, 13). Leiden.

Werner 1961 – Werner J. Bronzenes Pferdekopfszepter der Hallstattzeit aus Predmice bei Hradec Králové // Památky Archeologické. T. LII. 2. Praha.

О научных жанрах и культурной преемственности (попытка эссе)

1.

С возрастом всё чаще сожалею о недостаточной разножанровости высказываний коллег на научные темы. Это, конечно, не случайно, так сложилось исторически, кстати, именно в среде историков (в отличие, скажем, от литературоведов и философов) тенденция к окостенению и привычка к немногочисленности форм академических сочинений до сих пор преобладают. Соответственно, и наши общепринятые представления о возможностях разных жанров остаются ограниченными и туманными. Правда, сейчас уже явно намечается некоторый перелом в ситуации.

Историографический обзор, подтверждающий последний тезис и уместный в академической статье отложим, однако, до другого раза, поскольку сейчас попытаюсь сама высказаться в новом для меня жанре – эссе. В моем представлении эссе (фр. – «проба, попытка») – вольное, ни к чему не обязывающее (в смысле формы и стиля!) высказывание на избранную тему или проблему. Оно может включать рассуждения и комментарии, отступления, разъяснения и оценки, но при этом соблюдаются два условия: текст должен быть кратким, содержательно сфокусированным и четко выражать личностную позицию автора. Сейчас этот жанр очень востребован во всем мире и представляет значительную часть литературы *non-fiction*.

Особенно эффектны многочисленные литературные, философско-публицистические и культурологические эссе. Здесь первейшими фигурами на все времена (уверена, не только для меня) остаются Г.К. Честертон, К.С. Льюис, Х.Л. Борхес. Но если не посягать на такую высоту и оглядеться вокруг, то увидишь немало отечественных коллег-гуманитариев, и сейчас прибегающих и владеющих жанром эссе. Каждый назовет свои имена... По-моему, нельзя обойти молчанием ни искрометно-парадоксального Д.Л. Быкова, частенько поражающего ещё и неожиданно глубокои-

ми интеллектуальными построениями, ни всемирно-известных П. Вайля и А. Гениса, чьи эссе буквально по любому поводу вызывают неизменный резонанс. Необыкновенно красивы, тщательно выверены и до оторопи нетривиальны духоподъемные эссе О.А. Седаковой, отважно и осторожно шагающей по безбрежной ментальной целине. Или – «художественные дневники» Д. Бавильского, пытающегося уразуметь и вместить в жесткий каркас лапидарного текста обилие разнообразных чувств равнодушного участника бурно текущего художественного процесса наших дней. Приведенные примеры – мои первые ассоциации, конечно это лишь малая толика происходящего вокруг, в них специфика этого жанра определяется по-разному, мне запомнились два. Одни считают, что это способ словесно запечатлеть «полет свободно выраженной мысли» (важной в данный момент для автора и его читателей). Другие видят в нем удобную форму для приглашения читателя к совместным размышлениям. Пожалуй, оба эти ракурса особенно подходят для характерных признаков эссе на сугубо научные темы (о которых и пойдет речь ниже), так что родовыми, главными свойствами этих «научных эссе», может, стоит признать именно *полет свободной мысли и предложение к размышлению*.

В ближайшем нашем окружении (археологов, этнографов, востоковедов) радость наблюдения за *полетом мысли* тоже, к счастью, не редкость, правда, почему-то преимущественно в устной форме. Всегда вспоминаю изящные, убедительные и затейливо выстроенные выступления Д.С. Раевского. А рядом – исключительно внятные и мощные высказывания Д.В. Деопика, будто созданные крупными сочными мазками мысленные картины. Напротив, умозрительные зарисовки искусствоведа Е. Штейнера меланхоличны, тонки и зорки, они скорее напоминают светлые акварели, но сила их воздействия на слушателей почти магическая.

Своеобразие каждого жанра проявляется, как известно, в ряде признаков – в предпочтительной проблематике, в узнаваемой стилистике, в структуре, объеме, особенностях формы и т.п., но ещё и в особой интонации общения автора с потенциальными читателями (слушателями). Возможно, именно ради этого люди всё чаще обращаются к жанру эссе, хотя, овладение им трудоёмко, несмотря

на кажущуюся простоту. Видимо, притягательность эссе не в последнюю очередь объясняется ещё богатыми и востребованными функциональными возможностями; в данном случае их три.

Во-первых, эссе – самый удобный способ *презентации* любого отдельно взятого явления или феномена: проблемы или события, аналитического портрета выдающегося деятеля или иного субъекта истории культуры, наконец, просто важного или модного понятия. Свободная форма эссе не только позволяет, но и предполагает не рассмотрение даже, а рассматривание выбранного предмета с разных точек зрения, в разных масштабах и при разном освещении. Иными словами – *вне привычного контекста и масштаба*, ведь хорошо известно, что свежий, неожиданный взгляд часто оживляет ранее пребывавшие в тени значения и смыслы изучаемого объекта. Таким образом и достигается быть может главная цель эссе – кратко и ярко, рельефно *представить* читателю самую суть проблематики исторического явления.

Во-вторых, у научных эссе есть ещё одна функция, очень тонкая и абсолютно непривычная для наших научных штудий, я имею в виду *интеллектуальный настрой* читателя (слушателя). Часто автор излагает свои доводы, мысли, идеи, даже концепцию, нисколько не заботясь о том, как сказанное будет воспринято. Не только в смысле «согласия – несогласия», а будет ли он вообще *понять*, что, разумеется, важнее. Наша научная повседневность полна коллизиями взаимного недопонимания, и это неслучайно. Общеизвестна психологическая закономерность: человек видит, слышит и воспринимает вокруг себя главным образом и в первую очередь то, что его интересует, на что он внутренне настроен или как он привык думать на знакомую тему. Научное эссе лучше других жанров справляется с этой «перенастройкой»: отвлеченные размышления о будущем предмете исследования, как бы изымающие его из знакомого контекста, способны сфокусировать внимание на логике авторского хода мыслей. Иными словами, изложенное в эссе помогает адекватнее понять чужую точку зрения, услышать Другого.

В-третьих, по желанию автора эссе можно использовать и для чисто прикладных целей. Например, сама попытка высказывания на научную тему в жанре эссе может быть средством получить от-

клик, реакцию коллег на этот короткий и, надеюсь, актуальный для многих археологов, востоковедов и этнографов текст – и таким образом помочь автору уразуметь его пользу или бесполезность, достоинства и недостатки в перспективе *совместной* научной работы. Но помимо этого эссе можно использовать и вовсе для околонучных целей (как в данном случае). Например, для вербального оформления невербальных межличностных (в данном случае – дружеских) отношений, сложившихся между автором и нашей юбиляршей - Марией Николаевной Погребовой, с которой у нас за плечами почти сорок лет совместного научного времяпрепровождения.

2.

О культурной преемственности

Само это понятие, на первый взгляд, ясное и не требующее размышлений, при ближайшем рассмотрении (особенно археолого-этнографической литературы) оказалось непростым. Авторы устанавливают факт преемственности культур, опираясь на самые разные критерии, отчего понятие стало не просто многомерным, но уже напоминающим клубок неясностей и едва ли не противоположных смыслов.

Чаще всего культурную преемственность определяют либо

- как рецепцию *отдельных ярких* (или редких, экзотичных, «бросающихся в глаза») элементов одной культуры представителями другой культуры;
- или как восприятие целого *комплекса* характерных (для культуры-донора) элементов;
- иногда её видят в усвоении *множества отдельных*, не связанных между собой элементов (вещей, признаков, черт), как правило, не очень заметных сразу или вовсе неприметных для непрофессионального глаза (например, характерных керамических форм, степени различия между массовым и элитарным вариантами культуры и пр.) Подобные факты становятся очевидными лишь после специального археологического анализа.
- наконец, наличие множества инокультурных мелких, второстепенных элементов часто также бывает основанием для гипотезы

тезы или утверждения о культурной преемственности между двумя разными культурами.

Названные внешние варианты преемственности отнюдь не исчерпывают всей её смысловой сложности, поскольку они выделены всего по одному критерию – *передаваемому объекту* («что передавалось по цепочке от одной культуры к другой»). При необходимости сам этот критерий можно «развернуть», детализировать (например, учесть не только состав заимствованного комплекса предметов, но и его принадлежность к одной или разным сферам культуры-реципиента).

Второй критерий для выявления разных видов и типов культурной преемственности – это *субъекты* процесса («кто кому передает»). Здесь археологи обычно пытаются охарактеризовать уровни развития контактировавших (прямо или опосредованно) культур и понять их временное соотношение (синхронны они или следуют одна за другой). При диахронном подходе культурная преемственность может быть зафиксирована в трех случаях:

- * когда изучаемая культура «преемственна сама себе», то есть рассматривается на следующем этапе своего исторического существования (на своей прежней или на новой территории)

- * когда восприимчиком становится «родственная» культура

- * и когда реципиентом выступает заведомо «чужая» культура (местная или пришлая).

Если же отношением преемственности связаны две (и более) синхронные культуры, то это либо разные локальные варианты внутри одного этнокультурного пласта, либо преемственность/заимствование устанавливается с соседней «чужой» культурой (односторонняя или в виде «обмена»). В любом случае интересно выяснить, насколько указанные «ситуационные» разновидности культурной преемственности устойчиво специфичны по своим материальным формам.

Наконец, *третий* критерий, по которому иногда (к сожалению, редко) различают разновидности преемственности, – это её *основные результаты*. Действительно, в итоге взаимодействия в изучаемой культуре-реципиенте может произойти *полная замена* старого, «своего» элемента (например, погребальной обрядности)

новым, заимствованным. Однако на практике мы чаще сталкиваемся с *частичным усвоением* «чужого» комплекса предметов (например, новой погребальной обрядности, элементы которой в разных пропорциях смешиваются с местными обыкновениями), образуя *симбиотическое единство*. Наконец, не следует упускать из виду и ещё одну возможность, столь же вероятную, сколь и трудно доказуемую: «скрещивание» двух обрядов со временем приводит к формированию третьего, в котором исходные формы уже мало узнаваемы из-за произошедшего *синтеза*. Сейчас уже многие соглашались с тем, что культурный синтез бывает, но пока неясно, как подступаться к его выявлению.

Итак, в идеале (вполне допустимом в эссе) любой эпизод конкретной культурной преемственности характеризуется разносторонне (хотя бы по предложенным трем критериям). Хочется надеяться, что такое сводное, «трехгранное» описание поможет убедительно выявить хотя бы основные типы культурной преемственности. Вот тогда и начнутся главные сложности.

3.

Все известные мне попытки интерпретации конкретных форм культурной преемственности очень скоро упирались в расплывчатые и уже потерявшие общепризнанный смысл термины и понятия, так что взаимопонимание между коллегами опять разлаживалось. Даже самое простое определение культурной преемственности – «*сохранение традиции* в основных её чертах» – очевидно и сразу порождает вопрос: о каких чертах идет речь? Легко и мгновенно узнаваемых (из тех, что «бросаются в глаза») или специально выявляемых путем сложного профессионального анализа; о признаках отдельных или массовых, ярких или незаметных, уникальных или типичных и т.п.?

Решая эти вопросы в каждом конкретном случае, целесообразно не упускать из виду и ещё один ракурс культурной преемственности – взгляд на неё как на развитие традиции не только в виде постепенных, предсказуемых изменений, но и своеобразных случаев её *преломления*, эти и другие всевозможные *разновидности её трансформации* (в настоящем и будущем, на своей и дру-

гой территории). Если принять во внимание эти моменты, то останется лишь выяснить, какими были эти *трансформации* в каждой конкретной историко-культурной ситуации. Но до этого в нашей археологической и этнографической практике дело, как правило, не доходит.

Обычно, отметив появление новых элементов в изучаемой культуре, археолог сначала определяет их источник и тут же переходит к интерпретации, предполагая механизмы заимствований и выводя из этого историко-культурные связи. К сожалению, этим она чаще всего и ограничивается, и дело редко доходит до следующего логически-необходимого шага – выявления и оценки *качества заимствований*, т.е. определения, насколько и почему они оказались важны для культуры-реципиента. Почему-то это измерение культурной преемственности часто вообще выпадает из поля зрения исследователей.

Уверена, что неоднократно упоминавшееся выше словосочетание «преемственность культурной традиции» было воспринято как абсолютно понятное, а между тем вкладываемый в него мною смысл, возможно, не вполне совпадает с ожидаемым. Историк культуры (востоковед, этнограф, археолог), работая с территориально и хронологически конкретным материалом и не имея возможности и желания участвовать в почти постоянных дебатах о сути абстрактно-обобщенного понятия «традиция» и тем более «культура», в своих повседневных трудах всё же вынужден опираться на какое-то определение этих феноменов или хотя бы принять некоторые его постулаты. Я тоже придерживаюсь определенных взглядов на этот счет, которые здесь излагать неуместно (жанр не позволяет!), но некоторые тезисы, касающиеся понятия «культурная традиция», всё же рискну назвать, потому что их учет может оказаться полезным в наших конкретных исследованиях. (Желающих полнее познакомиться с этой концепцией, развивающей известную в науке идею о сакральном происхождении культурной традиции, отсылаю к работам М. Элиаде (1999) и отечественных исследователей – В.Н. Топорова, (1988), О.И. Генисаретского (1992; 1993), и особенно В.Н. Рокитянского (2000), по книге которого ниже и излагаются основные ее положения.)

* Исходный тезис этой концепции – представление о двухсоставной структуре традиции: о её сакральном ядре и его профанных внешних проявлениях. Соответственно, окружающий людей материальный мир (который мы и изучаем) одновременно и скрывает свой внутренний сакральный смысл, и содержит возможность открыть его внешнему взгляду. Нормальным состоянием любой исторической традиции является состояние большей или меньшей степени её *вырождения*, которое сказывается в утрате или ослаблении связи с ядром (в изменении качеств и в утрате составных элементов традиции; в появлении псевдоморфоз традиционного и т.д.). Поэтому картина любой культурной традиции чрезвычайно сложна и по-своему уникальна: разные её сферы (например, художественная субтрадиция) могут быть разного уровня профанированности, то есть сохранять в той или иной мере память об утраченной сакральной функции (Рокитянский 2000, с. 70, 72, 79–82).

* О некоторых свойствах традиции. Например, понятие «традиция» отнюдь не оппозиционно понятиям «свобода» и «творчество, творческое развитие»; оно отнюдь не отождествляется с «повтором уже бывшего».

Для обыденного сознания (и некоторых ученых) *традиционность* – синоним неизменности, всего, что без изменений перешло из прошлого в настоящее. Основной функцией традиции обычно полагают приспособление для выживания (в синхронной перспективе – традиция направлена на стабильность, в диахронии – на преимущества репродукции). Однако этот постулат невозможно принять, если разделяешь исходное представление о двухсоставности традиции (*сакрум* – *профанум*), потому что главной функцией традиции в таком случае, очевидно, оказывается совсем иное – реализация такого земного образа жизни, ориентированного на высокий, сакральный идеал (Рокитянский 2000, с. 69).

* В этом свете по-другому выглядит и распространенное представление о традиции, как о бессознательно транслируемых компонентах деятельности человека – оно не столько ошибочно, сколько неполно. Скорее наоборот, традиция – часть преимущественно осмысленного поведения людей (она сама определяет его цели, правила и средства). Полноценная передача традиции, т.е.

преемственность осуществляется не иначе как при участии рефлексии, хотя существует и нерerefлектированная традиционность, присущая, как правило, лишь отдельным аспектам культурной традиции и отдельным индивидам. Недаром среди *носителей* традиции различают «мудрецов» и «простецов», с разной информированностью и разной осознанностью действий (Рокитянский 2000, с. 93-94).

* Наконец, непосредственно о ситуации *встречи* двух традиций.

Можно констатировать, что наш – внешний – взгляд на эту коллизию достаточно ограничен: о множестве эмпирически известных традиций нам дано судить только по внешним их проявлениям, поскольку исследователям недоступны их сакральные сферы, открытые только носителям традиции. Однако известно (и многократно подтверждено), что *сакральные смыслы* материального мира любой культурной традиции выражаются в разнообразных символических формах, и логично предполагать, что в ситуации преемственности (передачи традиции – территориально или хронологически) абсолютно и непреложно необходимо согласование этих смыслов-символов в обновленной системе символики (т.е. рефлексия) (Рокитянский 2000, с. 92, 99).

Опыт этнографических и археологических (внешних) описаний ситуаций культурного контакта-встречи разных традиций свидетельствует, что результаты бывают самые разнообразные, но сводимые в конце концов к двум принципиальным возможностям – либо к заимствованиям (большим или незначительным, одно- или двусторонним), либо к отсутствию каких-либо ощутимых и долговременных последствий произошедшего контакта-встречи. С чем это связано, почему случается так, а не иначе? Ответа обычно нет, да его никто и не ждет, потому что подспудно, бессловесно подразумевается существование неведомой причины для «склонности» друг к другу родственных или исторически культурно-близких групп населения. Их культурные традиции преемственны, остальные – нет. Таковы расхожие и не всегда осознаваемые чувства, впрочем, нигде не высказываемые, они как бы лежат за пределами «научного» взгляда.

Любопытную обобщенную картину «итогов встречи двух культурных традиций» выявили те же философы-методологи, во всяком случае, она не лишена интереса, как всегда, стройна и логична. Согласно этой точке зрения любой воспринятый извне элемент культуры непременно перерабатывается в недрах воспринимающей традиции. Это кстати подтверждает и опыт «переделки на свой лад» инородных изделий, и даже старинный обычай гостеприимства, изученный этнографами: гость, чужой человек, чтобы стать хотя бы временно принадлежащим в какой-то мере местной традиции, должен был пройти нечто вроде обряда инициации, «перерождения», и лишь позднее все составлявшие его действия выродились в этикетные славословия гостя, его умывания, переодевания, угощения, одаривания и т.п. В случае, когда какой-либо инородный элемент не поддавался переработке, то есть оставался непонятным и непонятым, он в конце концов и осознавался как *чужой* и поэтому отторгался. Если же заимствованный предмет, признак или представление хотя бы в самой малой степени можно было соотнести с местными сакральными смыслами, то в таком случае этот инородный элемент осознавался как *другой*, то есть отличающийся от данной традиции, но в целом сопоставимый с нею. Наконец, если заимствованный элемент совершенно определенно связывался с сакральным миром, но не совсем так, как в местной культуре, а как-то «по-своему», то он уже осознавался как *иной*. Эти различия – *чужой*, *другой*, *иной* – условны, но и удобны для обозначения степени близости и возможности усвоения заимствования, которое *приблизительно* напоминает нечто в местной традиции. Однако полное совпадение сакральных смыслов двух традиций невозможно, возможен лишь некий компромисс внешних форм, осмысленный в согласии с сакрумом данной традиции (Рокитянский, 2000, с. 96–98).

* * *

Признать сложность проблемы, наметив силуэты и аспекты её дальнейшего прояснения, иной раз полезнее, чем обязательное поверхностное её разрешение. Вольная форма эссе как раз позволяет

вместо привычных в конце научного текста выводов поставить ряд обращенных к коллегам-читателям вопросов.

- Две разновидности преемственности – синхронная и диахронная культурная связь (т.е. заимствования между двумя одновременными культурами и восприятие последующей культурой элементов предшествующей культуры) – были предметом специального анализа? Это вообще одно и то же явление или всё же в чем-то качественно разные процессы?

- Культурные трансформации, происходящие в хронологической и пространственной перспективах, материально воплощаются сходным образом или по-разному?

- Возможно ли (и каким образом) различие двух культур, происходящих из одного корня, но далее развивавшихся самостоятельно и поэтому представляющих каждая свою линию культурной преемственности?

- О каких типах трансформации культурной преемственности (и, возможно, соответствующих им исторических ситуациях) можно с уверенностью говорить уже теперь, и помогают ли эти различия ответить на поставленные выше вопросы в этнографии и в археологии тоже?

Вопросов много, но пока остановимся.

ЛИТЕРАТУРА

Генисаретский 1992 – О.И. Генисаретский. Этнокультурная идентичность во всех возможных мирах // *Alma mater*. 1992. № 8.

Генисаретский 1993 – О.И. Генисаретский. Упражнения в сути дела. М., 1993.

Рокитянский 2000 – В.Н. Рокитянский. Традиция и дух времени // А. Пинский, В. Рокитянский. Традиция и мейнстрим. М., 2000, с. 61–113.

Топоров 1988 – В.Н. Топоров. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988, с. 7–60.

Элиаде 1999 – М. Элиаде. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.



Мария Николаевна Погребова на рабочем месте в
Государственном историческом музее (1959 год)



М. Н. Погребова с мамой и сыном (1957 год)

К СТАТЬЕ: *Виноградова Н. М., Кутимов Ю. Г., Нечвалода А. И.*
 Захоронение воина на могильнике Гелот (Южный Таджикистан).
 С. 56

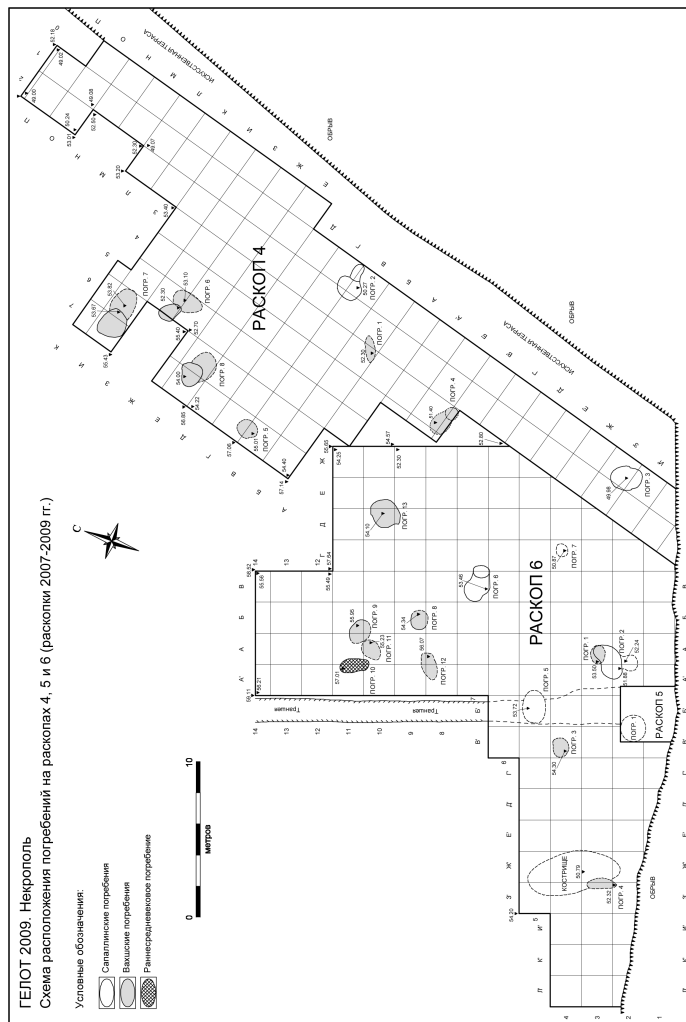
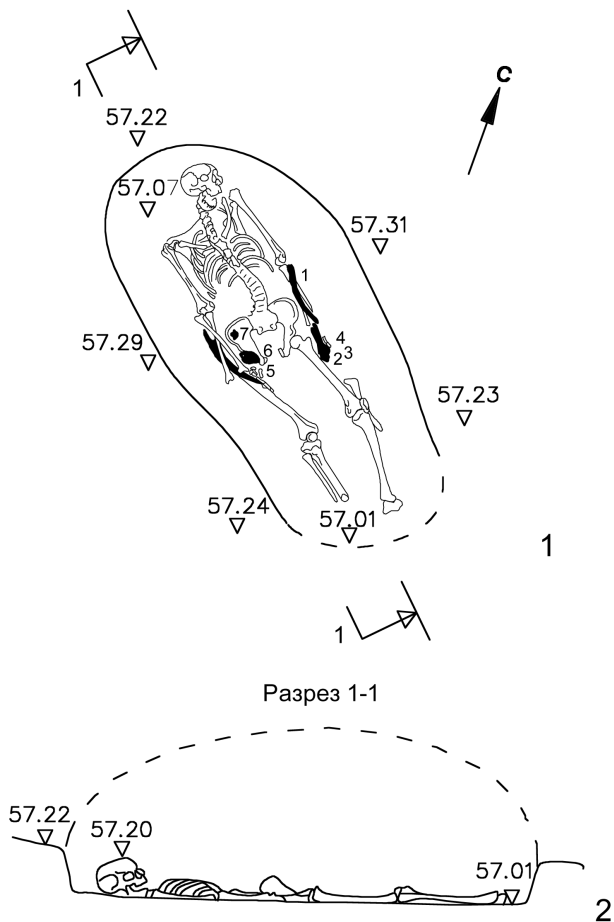


Рис. 1. Гелот. Некрополь. План раскопов 4, 5, 6.



Находки:

1,5 - Железные кинжалы

2-4 - Железные стрелы

6 - Оселок

7 - Пряжка железная

Рис. 2. Гелот. Некрополь. План и разрез погребения 10.

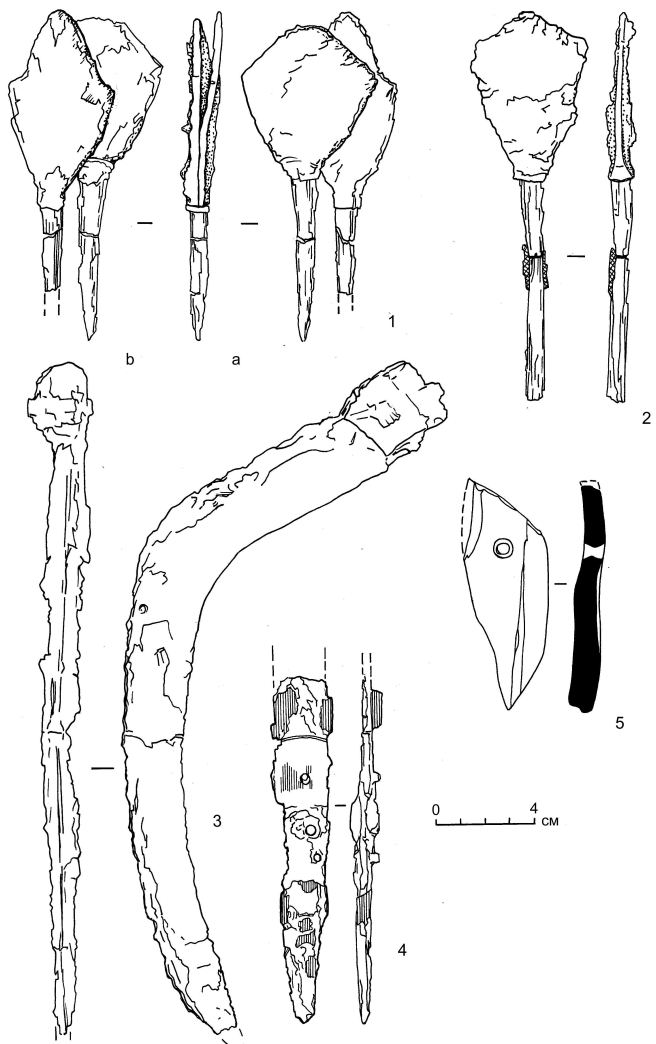
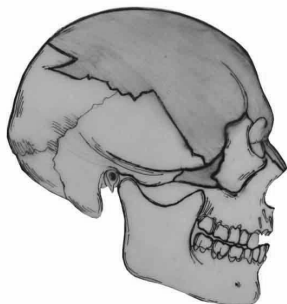


Рис. 3. Гелот. Некрополь. Погребальный инвентарь захоронения 10

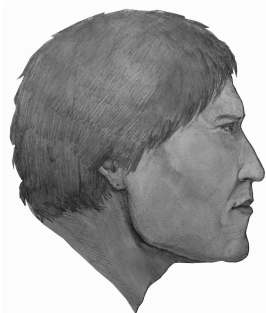
Рис. 4. Графическая реконструкция лица по черепу человека из Гелота (автор А.И. Нечвалода)



а - краниосхема черепа (темным цветом залиты утраченные части, на схеме они графически реконструированы)



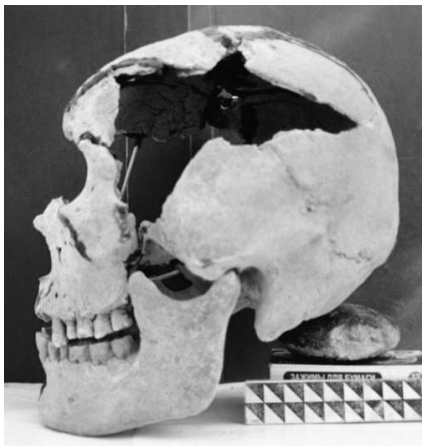
б - совмещение краниосхемы черепа и графической реконструкции лица



в - графическая реконструкция лица по черепу человека из Гелота



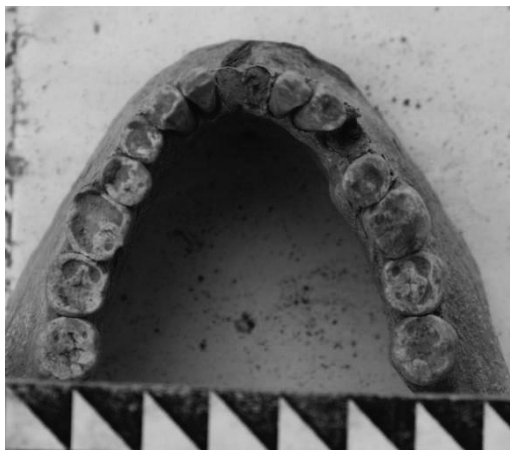
Илл. 1а. Череп из погребения 10 –
отреставрированная черепная коробка



Илл. 1б. Череп из погребения 10 – *norma lateralis*



Илл. 1в. Череп из погребения 10 – norma frontalis



Илл. 2. Зубы нижней челюсти индивида из погребения 10 раскопа 6 со следами флюороза

К СТАТЬЕ: Ковалевская В. Б. Ассирийские колесницы IX–VII вв. до н.э.: развитие во времени на основании анализа статистических данных. С. 71.

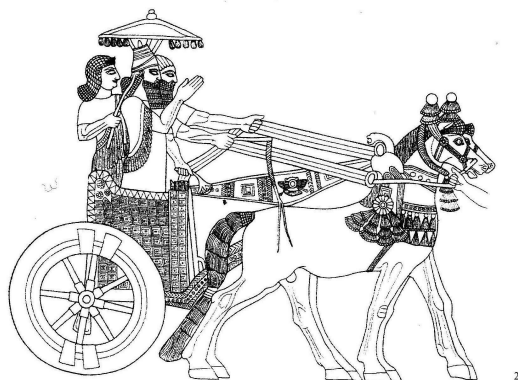
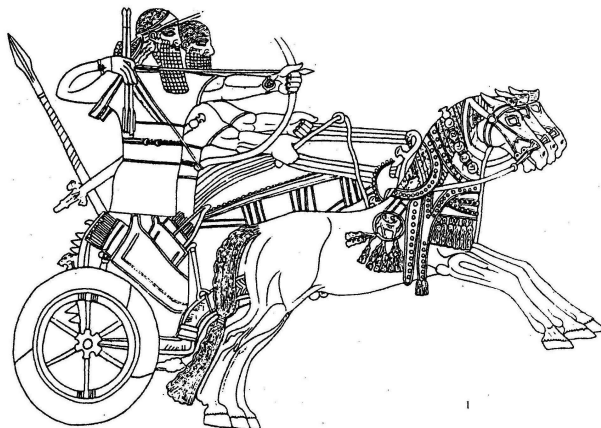


Рис. 1. Изображения ассирийских колесниц IX–VIII вв. до н.э.:

1 – Деталь каменного рельефа Ашшурнацирапала II (Ашшур-нацир-апала) из Нимруда (по Littauer M, Crouwel J., 1979, pl. 53)

2 – Деталь каменного рельефа Тиглатпаласара III из Нимруда (по Littauer M, Crouwel J., 1979, pl. 55)

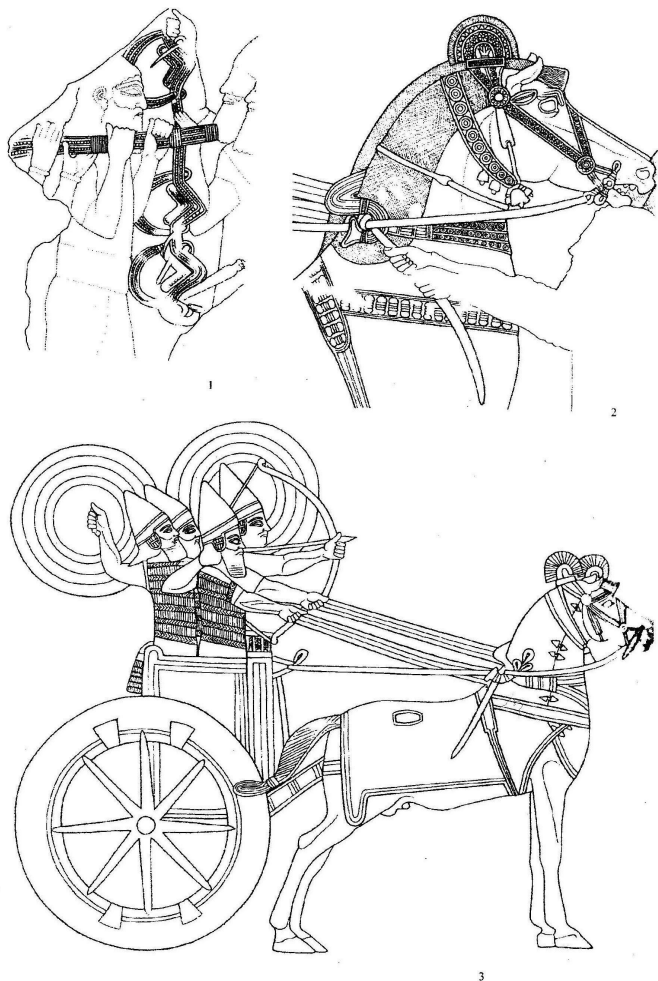


Рис. 2. Изображения колесниц и конского снаряжения VIII-VII вв. до н.э. по ассирийским рельефам:

- 1 – деталь рельефа Синаххериба (Син-аххе-эриба) 705/4–681 гг. до н. э. из Ниневии с изображением ярма для четырех лошадей;
- 2 – деталь рельефа Ашшур-бану-апли 668/9–635/27 из Ниневии;
- 3 – деталь рельефа Ашшур-бану-апли (668/9–635/27) из Ниневии (по изданию Littauer M., Crouwel J., 1979, fig. 61, 62, 56).

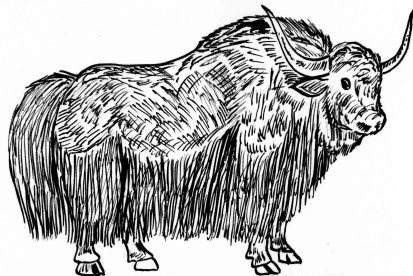
К СТАТЬЕ: *Кореняко В. А.* Об изображениях на серебряных пластинах из Ноин-Улы. С. 84



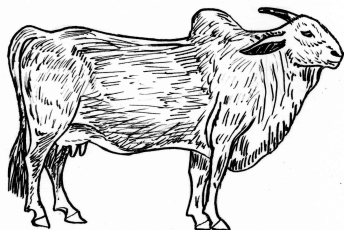
Илл. 1. Пластина из Ноин-Улы



Илл. 2. Пластина из Ноин-Улы



1

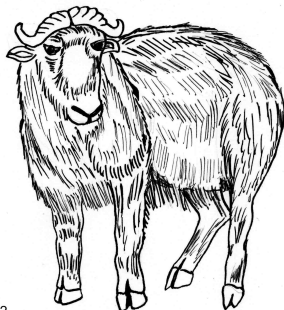


2

Илл. 3. Як и зебу



1

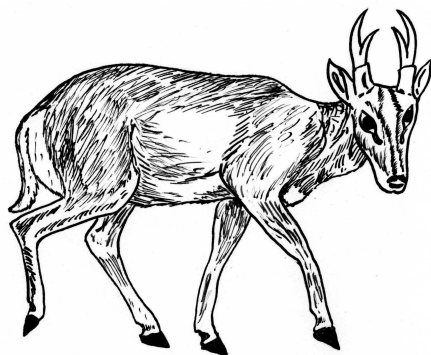


2

Илл. 4. Мускусный бык и такин



Илл. 5. Пластина из Ноин-Улы



Илл. 6. Мунтжак

