

Скифские и сарматские захоронения в предкавказье как отражение индоевропейской мифологической традиции

ПРОКОПЕНКО Юрий Анатольевич

*Доктор исторических наук,
профессор кафедры культурологии и искусств
Северо-Кавказского федерального университета,
г. Ставрополь, Россия.*

Электронная почта: z_proko_15@mail.ru.

Scythian and Sarmatian Burial in Ciscaucasia as a Reflection of the Indo-European Mythological Tradition

Yuri A. PROKOPENKO

*Dr. Sci. (Archeology), Prof.,
Department of Cultural and Arts,
North Caucasian Federal University
Stavropol, Russia.*

E-mail: z_proko_15@mail.ru

Аннотация

Автор исследует скифские и сарматские захоронения как важнейший источник по повседневной истории населения Северного Кавказа VII в. до н.э. — IV в. н.э. Анализу подвергаются античные письменные источни-

ки, священные тексты древних индоевропейцев (Веды и Авеста). Древние кочевнические погребения исследованы в аспекте их приуроченности к культурам, исповедовавшим солярные культы. Автор указывает, что погребальные обряды являются воспроизведением космогонического мифа творения — жертвоприношения. Анализируется использование крупных форм посуды в погребениях, что символизирует, Великую Мать, утробу, женское воспринимающее начало. Рассмотрение символической стороны погребального позволило сделать вывод, что на Кавказе древнеиранский культ встретился с не менее древним и мощным кавказским культом огня.

Ключевые слова: скифы, сарматы, мифология, традиции, погребения, погребальный обряд, индоевропейцы.

Abstract

The author examines the Scythian and Sarmatian burials as the most important source of the everyday life history of the population of the North Caucasus (7th cent. BC. — 4th cent. AD) The ancient written sources, the sacred texts of the ancient Indo-Europeans (the Vedas and Avesta) are analyzed/ Ancient nomadic burial investigated in terms of their affinity to cultures, that practice the solar cult. The author points out that the funeral rites are playing cosmogonic myth of creation as sacrifice. We analyze the use of the large forms of cookware in burials that symbolizes the Great Mother, womb, women perceiving principle. Consideration of a symbolic funeral party led to the conclusion that in the Caucasus Region the ancient Iranian cult met with no less ancient and powerful Caucasian cult of fire.

Keywords: Scythians, Sarmatians, mythology, tradition, burial, funeral rites, the Indo-Europeans.

Скифские и сарматские захоронения (типы сооружений и погребальный инвентарь) в Предкавказье следует считать важнейшим источником по повседневной истории населения Северного Кавказа VII в. до н.э. — IV в. н.э. Одновременно они являются трансляторами комплекса индоевропейской мифологической традиции.

Кочевнические погребальные комплексы скифов и сарматов в большей степени отражают наиболее крупные и ярко выраженные археологически типы религиозных отношений — культы, получившие в Центральном Предкавказье в исследуемый период широкое распространение: солнечно-огненный, предков и бога войны.

Культ животворящего солнца и огня — один из основных в пантеоне древнеиранских народов. Считается, что существенным отличием развитых солярных мифов от архаических является включение солнца в пантеон в качестве главного божества или одного из двух главных божеств (чаще всего солнца и грозы) [19, с. 461].

Об оформлении совокупности действий, имеющих целью дать видимое выражение религиозному поклонению солнцу, у ираноязычных кочевников, свидетельствует рассказ Геродота о массагетах, для которых «единственный бог, которого они почитают, — это солнце. Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно принести в жертву самое быстрое существо на свете» [4, с. 79].

Аналогичные представления нашли отражение в «Авесте». Так, в Яшт VI (1 и 4) говорится (по переводу Г.

В. Бейли): «Сияющее солнце, бессмертное, богатое, обладающее быстрыми конями мы почитаем» (см.: [18, с. 285] [30, р. 12] [35, s. 44]). Г. Виденгрэн — известный исследователь религии древних иранцев — детально исследовав античные источники, пришел к заключению, что у древнеиранских племен и народов конь очень часто выступает в качестве жертвоприношения солнечному божеству, и что существовала тесная связь между представлениями о коне, солнце и Ахура-Мазде [36, s. 127–130].

В Ригведе солнце неоднократно фигурирует в образе коня Dadhikra, который не только представляется крылатым, но и похожим на бросающегося орла (и называется орлом) [34, р. 61]. Интересно, что у склепа Каменная могила (окрестности г. Железноводска) была найдена конская упряжь, состоящая из железных деталей. Псалии из этого убора были оформлены как ушастые звери — безрогие олени или лани с птичьим хвостом.

Погребения лошадей характерны для комплексов Северного Кавказа скифского времени. Так в кургане у ст. Воронежской (исследования кон. XIX — нач. XX в.) захоронения лошадей располагались по кругу. В курганах у ст. Костромской и Ульского аула костяки лошадей лежали у всех сторон центральной могилы, при этом в погребении у Костромской они были ориентированы по четырем сторонам света.

Под насыпью Ульского кургана у южной стороны могилы находилось шесть столбов, вокруг которых по кругу располагались костяки лошадей (привязанных ?); у северной стороны — пять аналогичных столбов. В кургане у ст. Елизаветинской к югу от могилы была захоронена погребальная повозка — шесть лошадей и только пять колес [19, табл. 85, 1, 6, 8, 9].

Следует отметить, что жертвы коней солнцу, видимо, являются отголоском индоевропейской традиции, согласно которой, солнце выезжает на колеснице, запряженной лошадьми, и объезжает четыре стороны света. В этом комплексе представлений мир представлялся как две половины мироздания, впряженные в одну божественную колесницу, выступающую как символ солнца, восходящей зари, плодородия, богатства и справедливости. Значение колесницы в религиозной системе в том, что она осуществляет связь между различными частями мироздания, обеспечивая космический порядок и гармонию во всех сферах, равновесие частей. Движение солнечной колесницы по небу обуславливает смену дня и ночи и времен года. Лучи солнечной колесницы связывают земную сферу людей с небесной сферой солнца. По представлению индоевропейцев, после смерти душа человека отправлялась в последний путь к солнцу, в высшую сферу на колеснице, которая связывалась, также, еще и с заупокойным культом мертвых (см.: [13, с. 72] [15, с. 83–85]).

С тем же кругом мифопоэтических представлений связаны солярные мифы о колесе солнца, в которых обнаруживается соперничество двух божеств: солнца и грозы [19, с. 462]. В «Ригведе» соответствующий индоарийский солярный миф представлен уже лишь во фрагментах, которые (согласно Ж. Дюмезилю) позволяют восстановить древний мотив соперничества двух божеств — Индры (бога грозы) и Сурьи (вед. зьгуа, «солнца»). В их сражении Индра одерживает верх, приобретая одно из колес колесницы бога солнца [32].

В связи с этим, следует отметить, что в Ульском кургане столбы, вокруг которых были выложены по кругу лошадиные скелеты, образуют два ряда, между которыми

располагается прямоугольное погребение. Видимо, эта конструкция является имитацией солнечной колесницы. В данном случае лошадиные костяки, радиально размещенные вокруг столбов, представляют собой колеса повозки). Отсутствие одного колеса с северной стороны, скорее всего, связано с мифологическим сюжетом о потере его солнцем в борьбе с богом грозы. Характерно, что повозка в Елизаветинском кургане, которую сопровождали погребения шести лошадей [19, табл. 85, 8, 9], также была представлена только пятью колесами.

В скифском кургане (VII в. до н.э.), исследованном В. Г. Петренко в 1989 г. у с. Новозаведенное было найдено 5 бронзовых наверший — погремущек, оформлявших углы шестиколесной погребальной повозки: 2 — с изображениями голов грифонов и 3 — с фигурками ланей (в данном случае отсутствие наверший является аналогией недостающего колеса).

Также, следует отметить сложную в религиозном осмыслении модель конского погребения в кургане 7 (погр. б) могильника у с. Китаевка (вторая пол. III — нач. II вв. до н. э.). В данном случае справа и слева от человеческого скелета (без головы), ориентированного на север, были положены две половины лошади (разрубленной вдоль). Челюсти половинок лошадиного черепа сходились в том месте, где должна была находиться голова погребенного. Таким образом, человек заключен в овал, где лошадиные половины являются зеркальным отражением друг друга. Скорее всего, эта модель является отражением праиндоевропейского космогонического мифа о золотом зародыше — мировом яйце.

В начале времен из первичной хаотической субстанции (праокеана) выделяется яйцо — зародыш. Из этого

яйца рождается первое существо (часто андрогенное), смерть — жертвоприношение которого приводит к появлению первой пары разнополых близнецов (Неба и Земли, перволюдей и т.д.). От инцестуальной связи первой пары близнецов рождаются иные формы жизни, заселяющие вселенную. Близнецы нередко выступают как культурные герои, активно структурирующие космос, через введение социальных институтов и норм жизни. В наиболее ранней форме этого мифа, речь идет о близнецах — брате и сестре — детях солнца [19, с. 6–7].

В скифское время этот мотив творения мира из яйца воспроизводился и в погребальной обрядности. Например, в скифских курганах (Новозаведенное — II и др.) выкид из могильной ямы перекрыт камышом и жердями в виде шатровой конструкции. Полусферическая форма сооружения в центре могилы напоминает половину желтка в яйце. В ряде случаев, полы курганов укреплены кольцом пандуса. Такую конструкцию можно рассматривать как курган — яйцо с «огненным зародышем», где пандус является имитацией скорлупы. Явно с представлениями о Мировом центре или Мировой горе связана форма некоторых культовых сооружений в виде холма [24, с. 193].

В Ригведе говорится, что «Агни (бог огня. — Ю. П.) разместил свою силу на пупе земли» (II, 76). Интересно, что тип сарматских зеркал с валиком по краю и коническим утолщением в центре [2, с. 93], также, напоминают отмеченную схему: яйцо с «огненным зародышем».

Таким образом, отмеченное погребение у с. Китаевка является воспроизведением космогонического мифа творения — жертвоприношения. В этом качестве лошадиные половины, расположенные в виде овала, воспроизводят форму яйца, в котором заключен погребенный, чтобы

родиться вновь. С другой стороны, их следует отождествлять с парой близнецов, от инцестуальной связи которых появляется новая жизнь. Действительно, в индийской мифологии с солнечным божеством Сьуга тесно соединены близнецы Ашвины (Asvin) — «внуки неба», связанные со светом пробуждающегося дня. Они летят так быстро, как мысль или орел. Как отмечает Б.А. Литвинский, в колеснице ашвинов запрягались кони или птицы, в том числе орел, или похожие на орла кони [18, с. 285].

Скорее всего, с близнечным мифом связано и другое погребение (№ 7, кургана № 7) у могильника у с. Китаевка. Здесь были захоронены два человека, у которых (у одного правая, у другого левая) были отрублены руки [12, с. 237]. Известно, что противопоставление левый и правый характерно именно для близнечных мифов [19, с. 43].

Детальное рассмотрение уникального погребального комплекса у с. Китаевка, одно из захоронений которого реконструируется как космогонический ритуал, близкий общеиндоевропейскому мотиву творения — жертвоприношения (ведический Перуша, скандинавский Имир), позволяет отметить особую роль близнечного кода в скифо-сарматской космогонии, а также связь этого кода с культом огня (богини Табити) и инцестуальным сюжетом являющегося неотъемлемой частью индоиранской космогонии [20, с. 17–18].

Считается, что кроме коня еще баран и козел являются инкарнацией древнеиранских божеств [18, с. 286]. Характерной особенностью погребального обряда середины — второй пол. I тыс. до н. э. является обычай помещения в могилу напутственной пищи (часто это кости барана).

В связи с этим, следует отметить культ бога Фарна, персонифицированного в образе барана, изображения

которого на разнообразных предметах скифо-сакской поры связываются с представлением о Фарне [16]. Фарн (восходит к древнеиранскому — *hvarnah* — обычно трактуемому как обозначение солнечного сияющего начала, божественного огня, его материальной эманации, возрастающей, прибывающей, расширяющейся силы. В иранской мифопоэтической традиции это также божественная сущность, приносящая богатство, власть и могущество; державная сила. Он спутник победы, являющийся в виде сияющего огня («Перед Митрой летит пылающий огонь, могущественный фарн Кави») [19, с. 557].

Наиболее ранними и наиболее многочисленными из скифских памятников с изображением барана являются костяные предметы конской сбруи. Зооморфные псалии, один конец которых оформлен в виде головы барана или грифобарана, а другой — в виде конского копыта, являются старейшими элементами конской узды скифов и распространены в степи, лесостепи, в Закавказье, в Передней Азии и на Северном Кавказе, выступая как скифский этнический признак. По мнению Е. Е. Кузминой, в образе барана-грифона, сочетающим элементы хищной птицы, барана и коня, следует видеть изображение фарна или связанного с ним семантически бога грома, победы и славы Веретрагны. Все три элемента синкретического образа барана-грифона: хищная птица, баран и конь — в иранской традиции являются воплощениями и фарна, и Веретрагны [27, с. 123–126].

Видимо, с фарном, также, связан более поздний (IV в. до н.э.) образ «оленекозла» — изображения в профиль головы оленя (с чертами лося) и рогом горного козла, оформленным в виде головы грифона (целый ряд их выявлено в памятниках Прикубанья) [11, с. 26].

Интересно, что изображение барана связано с образом солярного символа — птицы. М.Н. Погребова отмечала близость этих образов в железном веке Закавказья и Передней Азии [21, с. 116]. Бляхи в виде парящей птицы с головой барана открыты в дигорских могильниках (Фаскау, Верхняя Рутха). В раннесарматский период головки баранов украшают бронзовые браслеты (Чегем, погр. 29; Майский) [2, рис. 29, 65, 66].

А. Згуста привел целый ряд теофорных имен с «фарн»; у скифов, сарматов и алан обычно его переводят как «небесная благодать» [32, с. 141, 184, 197, 236–239]. Как отмечает В. И. Абаев, «речь идет о чем-то неизмеримо большем, чем бытовое значение этих слов» [1, с. 110]. Будучи дериватом «неба-солнца», термин «фарн» означал все то благое, источником чего древние мыслили «небо-солнце». Большая популярность имен с «фарн» у скифов и сарматов юга России свидетельствует о широком распространении у них этого культа (см.: [6, с. 80] [15, с. 60]). В Боспорском царстве и на Северном Кавказе имена с «фарн», также, были распространены. Следует отметить Арифарна — царя фатеев, Фарнака — сына Митридата VI и др.

Существуют сведения, что вход в склеп III в. до н.э., исследованный на г. Брык (восточнее Ставропольской возвышенности), венчал каменный баран. Возможно, это означает, что погребенный (высокого социального ранга?) был захоронен под сенью божественной благодати. Еще одно каменное изображение барана происходит из окрестностей г. Ставрополя (находка Федотова — кон. XIX в.). Возможно, эти находки свидетельствуют о распространении в Предкавказье одновременно с именами с «Фарн» (Арифарн, Фарнаваз, Фарнак) культа «Фарна» в IV–III вв. до н.э.

В связи с этим интересен найденный на Кубани золотой амулет II—I вв. до н.э. с надписью «Богу Уатафарну» [6, с. 79]. Согласно анализу В. Миллера, поддержанного Б. А. Литвинским, Уатафарн являлся «божеством мира жилища, покровителем домашнего счастья, и посвященный ему амулет обеспечивал носителю счастье в домашней жизни» [18, с. 67–68, 70].

С солярным типом религиозных отношений, также, связаны изображения оленя и лани. Интересно, что в нартовском эпосе в образе оленя персонифицируется дочь Солнца — Ацырухе, на которой женится Сослан (герой, связанный с солнечным культом). В образе серны перед Сосланом появляется соперница Ацырухе — дочь небожителя Балсага [8, с. 106, 109]. Образ священного коня оленя, сопровождавшего умершего в потусторонний мир, хорошо известен различным индоевропейским народам. Следует упомянуть жертвенного золоторогого коня — оленя Ригведы и пазырыкские олени маски, надетые на лошадей [28, с. 256–257]. Изображения оленя один из распространенных образов скифского звериного стиля [10, с. 46–59]. Фигурки оленей, лосей и ланей характерны для звериного стиля Центрального Предкавказья. Они украшают различные культовые и бытовые предметы: гребни, конские налобники и псалии, наконечники ножен и др. (кург. Каменная Могила, Бельгинский клад, Татарское городище, мог. № 2 Татарского городища, кург. 2, Грушевское городище, Казинский клад, мог. Гойты и др.) [23, с. 183].

Для скифских захоронений характерны кострища (остатки обожженных деревянных сооружений, обожженные человеческие скелеты и кости животных). Реальгар, угли и меловая подсыпка характерны для сарматских погребений. В сарматских захоронениях скелет, также, часто бывает обо-

жженным. С. А. Яценко обратил внимание на обычай осетин разжигать огонь на короткое время непосредственно на груди трупа перед помещением в склеп. Для этого использовали небольшой заряд пороха [29, с. 68]. В погребальной практике осетин, также, прослеживается традиция разжигания костра у могилы. Согласно данным этнографии, тем самым, могила предварительно очищалась от злых духов.

Во-вторых, так решали важную задачу — передать покойному в иной мир частичку огня одной из основных святынь осетинского язычества — домашнего очага [26, с. 89]. Считается, что осетинское выражение «сидеть тебе в огне» первоначально означало доброе пожелание покойному [25, с. 170].

Геродот божество огня Табити назвал «царицей скифов» (Геродот, IV, 127). Несомненна связь этого божества с сакральным институтом царской власти. Согласно гипотезе английского этнолога А. Хокарта, солярный культ характерен для обществ, в которых увеличивается функция священного царя [33]. «В скифское время, — отмечает Л. А. Ельницкий, — посмертная героизация вождя (царя) выражалась... в определенных чертах погребального ритуала, предусматривавшего парадный костюм и вооружение погребенного, а также умерщвление людей и животных. Необходимая парадность и божественность облика умершего достигалась прежде всего костюмом со множеством нашитых драгоценных украшений «вряд ли мыслимых на хотя бы и парадном и престижном костюме» [16, с. 218].

По предположению Б. А. Литвинского, украшение царственных покойников огромным количеством золота связано с идеей, что золото — это символ царя, царской власти, царской судьбы и счастья [17, с. 39]. В. И. Гуляевым и Е. И. Савченко было отмечено, что, с одной стороны зо-

лото в могиле царя являлось эстетическим знаком, задачей которого было соотносить обладателя с определенной группой или классом, с другой стороны, золото как драгоценный металл, излучающий божественное сияние, свет, всегда было связано у индоевропейцев с представлением о солнечном божестве. «Покрытие символически насыщенным золотым декором как бы приобщало погребенных к сфере вечной жизни». Следовательно, как заключают исследователи, царь — по скифским верованиям — это Солнце. Смерть царя приравнивалась к заходу Солнца. Золото представляло собой символ Солнца. «Золотой царь» — воплощение лучезарного небесного светила — не только умирал (с заходом Солнца), но и возрождался или перевоплощался (с его восходом). Золото, по мнению авторов, давало надежду на бессмертие, на сверхъестественную силу и на верховную власть [5, с. 156–157].

Царь у скифов являлся сакральным главой общества, поэтому общественная роль культа царского очага как общего религиозного центра была очень велика. Клятва «царскими гестиями», т. е. божествами царского очага, считалась наиболее священной, и ее нарушение каралось смертью (Геродот, IV, 68).

В памятниках Предкавказья нередко находки фрагментов цепей, культовых сосудов с гальками и цепями и бронзовых котелковидных привесок. Наличие галек характерно для раннескифских и сарматских погребений. Нахождение сосудов с гальками рядом с сосудами с цепью, а также наличие в ряде случаев галек и цепи внутри одного сосуда свидетельствуют о близости этих ритуалов [2, с. 32; 22, с. 162–167].

Керамические сосуды, в которые помещались обрывки цепей, скорее всего, следует рассматривать как имита-

цию бронзовых котлов. У большинства народов мира сосуд символизирует Великую Мать, утробу, женское восприимчивое начало. Например, у кельтов сосуд олицетворял целебные воды и являлся атрибутом Богини-матери. В Древнем Египте сосуд олицетворял воду, утробу, оживляющие силы природы и являлся эмблемой Изиды. Во многих архаических культурах он связывался непосредственно с материнским лоном, как началом порождающим [20, с. 189, 190].

Наличие округлых галек в сосудах, видимо, связано с мифом о мировом яйце. Сведение всего сущего к единому и выведение всего из единого — мотив золотого зародыша, мирового — космического яйца. Антропоцентрическое понимание космоса (мирового яйца) — как вместилища жизни, человека [19, с. 7, 8, 10].

В связи с этим следует отметить уникальную находку в Курджипском кургане железного очажного набора, состоящего из подставки для поленьев, кочерги и бронзового котла. Интересную параллель в этом плане дают северокавказские этнографические материалы. Еще в XIX в. в домах осетин главное место занимал очаг, являвшийся символом единства семьи. Располагался он обычно в центре хаджара — главного помещения. Среди очажных предметов нередко присутствовала железная подставка для дров, над которой на цепи спускался котел или же каменная плита для поджарки хлеба. Л. К. Галанина указывает не только на сходство в сочетании подвесного котла с очажной подставкой, но и на поразительную близость осетинских подставок с археологической находкой из Прикубанья [3, с. 53]. Не вызывает сомнения ритуальный характер древних очажных приборов, которые большинство исследователей связывает с культом домашнего очага и культом мертвых [31, р. 250–252].

В скифское и сарматское время населением Центрального Предкавказья в погребальной обрядности использовались бронзовые котлы на высоком поддоне, предназначенные для варки мяса. Кроме цепей и других предметов очажного набора к культу домашнего очага относятся бронзовые литые подвески — миниатюрные имитации котлов. Они представляют собой довольно точные модели оригиналов размером не более 3—5 см. Подобные миниатюры известны, также, в раннесарматских погребениях Нижнего Дона, Правобережья Среднего Приднепровья, Нижнего Поволжья, Южного Приуралья (см.: [22, с. 162] [23, с.191]). На Северном Кавказе они в основном встречаются в памятниках IV в. до н.э. — II в. н.э. Существование культа очага у скифов отмечено Геродотом. По его словам, клятва божествами царского очага считалась священной, и ее нарушение каралось смертью (Геродот, IV, 68).

Использование цепи в качестве медиатора для связи между мирами проявляется в ряде обрядовых действий, связанных с культом бога грома и молнии. Со ссылкой на сведения Л. Х. Акаба, Е. Н. Данилова и Л. З. Кунижева приводят описание абхазского обычая поклонения языческому божеству: «У абхазов в день гибели человека (или животного) от удара молнии старший член семьи, надев на плечи цепь от домашнего очага, обращался к божеству молнии и грома Аффы с благодарственной молитвой за «посещение» [7, с. 13].

Другой элемент культа очага — котел (или котлы) в Нартовском эпосе упоминается в ряде эпизодов жизни повелителя грозы и молнии — Батраза. Грозоподобное «богоявление» Батраза повторяется на протяжении всей его жизни. Близость Батраза к природе молнии объясняется то, что стальной герой один среди нартов пользуется при

случае своим телом как снарядом. В одном из вариантов эпоса рассказывается о появлении на свет Батраза следующим образом. Когда наступает время рождения младенца, мудрая Сатаней водружает на седьмом ярусе башни большой стальной нож, внизу же, на уровне земли, ставит семь котлов воды. Наверху она ножом вспарывает опухоль Хамыца. Ребенок-герой (Батраз. — Ю. П.) со стальным телом как пламенный смерч проносится вниз, и семь котлов не могут остановить его стремительного движения: уйдя по колени в землю, он вопит, требуя воды.

По мнению Ж. Дюмезиля, эта сцена вдохновлена обычаем многих народов, в частности на Кавказе, принимать меры предосторожности против грозы. Это подтверждается сведениями этнографии. По словам Г. Бунатова (1893): «Во время грозы с неба падает сталь и глубоко зарывается в землю, поэтому перед молнией нужно семь войлочных ковров промочить водой и постелить где-нибудь. Если молния ударит прямо в ковры, то выпавшая сталь пробьет ковры и потеряет свою силу» [8, с. 16, 17]. В данном случае семь котлов (вариант нартского эпоса) заменены войлочными коврами. Котлы фигурируют и в других сценах с участием Батраза.

Таким образом, в данных сюжетах содержится обоснование прав Батраза на владение котлом. Этим подчеркивается непосредственная принадлежность котла к культуре грозы и молнии.

В погребениях Нижнего Дона котелки сопутствуют подвескам в виде горитов. Подобные миниатюры известны и в памятниках Центрального Предкавказья (Чегемский мог., погр. 10; 16) [2, рис. 29, 51, 52].

У многих народов Сибири засвидетельствованы случаи использования лука и стрел в качестве магических

культовых орудий. По мнению В. П. Глебова, те же корни имеют миниатюрные подвески-гориты. Характерно, что в Нартском эпосе Батраз неоднократно упоминается как прекрасный стрелок из лука, у которого стрела улетает дальше всех [8, с. 23, 24].

В сказаниях о скифе (шамане?) Абарисе из сочинения Ямвлиха упоминается, что Абарис, летая на стреле (подарок Апполона Гиперборейского), он переправляется через непроходимые места, как-то: через реки, озера, болота, горы и т. д., и, путешествуя по горам, совершал очищения и отгонял моровые поветрия и ветры от тех городов, которые просили его в этом помочь [27, с. 151].

Интересно, что Геродот отмечает медный сосуд (котел) в местности Эксампей: «...он свободно вмещает 600 амфор, а толщина этого скифского сосуда шесть пальцев. По словам местных жителей, сделан он из наконечников стрел. Один скифский царь, по имени Ариант, пожелал узнать численность скифов. Он приказал для этого всем скифам принести по одному наконечнику стрелы... Тогда скифы принесли такое множество наконечников, что царь решил воздвигнуть из них себе памятник: он повелел изготовить из наконечников этот медный сосуд...» (Геродот, IV, 81). Таким образом, котел и стрелы взаимосвязаны. Следует предположить, что подвески-ковшики и гориты являются амулетами, дополняющими (или выполняющими) охранительную функцию котелковидных привесок.

В качестве завершения следует отметить, что на полове Кавказа древнеиранский культ встретился с не менее древним и мощным кавказским культом огня. По мнению В. А. Кузнецова, совмещение этих двух глубоких религиозных традиций вызвало к жизни доминанту солнца и огня в культовой практике алан [14, с. 284 — 285].

Использованная литература:

1. *Абаев В. И.* Избранные труды. Владикавказ: Ир, 1992. Т. 1.
2. *Абрамова М. П.* Центральное Предкавказье в сарматское время (III в. до н. э. — IV в. н. э.). М.: Изд-во Ин-та археологии РАН, 1993.
3. *Галанина Л. К.* Курджипский курган памятник культуры прикубанских племен IV в. до н. э. Л.: Наука, 1980.
4. *Геродот.* История // Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. СПб.: Фарн, 1992. Вып. 1, 2.
5. *Гуляев В. И., Савченко Е.И.* К вопросу о роли золота в погребальном ритуале скифов // Евразийские древности. 100 лет Б. Н. Гракову: архивные материалы, публикации, статьи. М.: Наука, 1999.
6. *Гутнов Ф. Х.* Ранние аланы. Проблемы этносоциальной истории. Владикавказ: Изд-во Северо-Осетинского гос. ун-та, 2001.
7. *Данилова Е. Н., Кунижева Л. З.* Заметки об институте «запретных дней» у абазин // Из этнографии народов Карачаево-Черкесии. Черкесск: Изд-во Карачаево-Черкесского научно-исследовательского ин-та истории, философии и этнографии, 1991.
8. *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. М.: Наука, 1990.
9. *Ельницкий Л. А.* Скифия евразийских степей. Новосибирск: Изд-во Новосибирского гос. ун-та, 1977.
10. *Канторович А. Р.* «Летящие» и лежащие олени в искусстве звериного стиля Степной Скифии // Историко-археологический альманах. Армавир; Москва: Ин-т археологии РАН, 1996. Вып. 2. С. 46–57.
11. *Канторович А. Р., Яблонский Л. Т.* О северопрichernоморских и северокавказских параллелях изображениям в скифо-сибирском зверином стиле на предме-

тах из Филипповских курганов // Нижневолжский археологический вестник. Волгоград: Издатель, 2009. Вып. 10. С. 73–99.

12. *Кореняко В. А., Найденко А. В.* Погребения раннего железного века в курганах на р. Томузловке (Ставропольский край) // Советская археология. 1977. № 3. С. 230–284.
13. *Кривицкий В. В.* О значении образа коня и повозки в религии и искусстве древнего Кавказа. (В эпоху бронзы и раннего железа) // Известия Южно-Осетинского научно-исследовательского института. Цхинвали: Изд-во Юго-Осетинского научно-исследовательского ин-та, 1987. Вып. XXXI.
14. *Кузнецов В. А.* Очерки истории алан. Владикавказ: Ир, 1992.
15. *Кузьмина Е. Е.* Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976. С. 52–65.
16. *Литвинский Б. А.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе: Изд-во Таджикского гос. ун-та, 1968.
17. *Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». М.: Наука, 1972.
18. *Литвинский Б. А.* Медные котелки из Индостана и Памира (древние связи двух регионов) // Археология, палеоэкология, палеодемография Евразии: сб. ст. М.: Геос, 2000. С. 277–294.
19. Мифы народов мира: энциклопедия в 2-х т. / гл. ред. С. А. Токарев. М.: Советская энциклопедия, 1992. Т. 2.
20. *Пикалов Д. В.* Сосуд-матка. Опыт семантического анализа погребального инвентаря сарматских племен Центрального Предкавказья // История Северного Кав-

- каза с древнейших времен по настоящее время: тез. конфер. 30–31 мая 2000 г.). Пятигорск: Изд-во Пятигорского гос. лингвистического ун-та, 2000. С. 188–190.
21. *Погребова М. Н.* Закавказье и его связи с Передней Азией в скифское время. М.: Наука, 1984.
 22. *Прокопенко Ю. А.* Элементы культа очага в погребальной обрядности населения Предкавказья в сарматское время // *Российская археология.* 2001. № 4. С. 162–167.
 23. *Прокопенко Ю. А.* Скифы, сарматы и племена кобанской культуры во второй половине I тыс. до н.э. Ставрополь: Изд-во Северо-Кавказского федерального ун-та, 2014. Ч. II.
 24. *Скрипкин А. С., Дьяченко А. Н., Демкин В. А.* О назначении сооружения у станицы Трехостровской // *Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 2002 г.* Азов: Книга, 2004. Вып. 19. С. 178–183.
 25. *Тотров В. К.* Из истории семейных обрядов осетин // *Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института.* Орджоникидзе: Ир, 1964. Т. XXIV.
 26. *Чурсин Г. Ф.* Осетины. Этнографический очерк // *Труды Закавказской научной ассоциации.* Сер. 1: Юго-Осетия. Тифлис, 1925. С. 3–79.
 27. *Шауб И. Ю.* Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII–IV вв. до н.э.). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2007.
 28. *Шнирельман В. А.* Образы оленя и лошади в представлении древних обитателей Северной и Центральной Евразии // *Религиозные представления в первобытном обществе: тез. докладов конференции.* М.: Изд-во Московского гос. ун-та, 1987. С. 255–257.

29. Яценко С. А. Сарматские погребальные ритуалы и осетинская этнография // Российская археология. 1998. № 3. С. 67–74.
30. Bailey H. W. Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books. Oxford: Retanbai Katrak Lectures, 1943.
31. Deonna W. Haches, broches et chenets dans une tombe geometrique d'Argos // Bulletin de correspondance Hellenique. 1959. Vol. 83. № 1
32. Dumezil G. Mythe et l'epopee. L'ideologie des trois fonctions dans les epopees des peuples indo-europeens. Paris, 1968.
33. Hocart A.M. Kingship. Oxford, 1969.
34. Keith A. B. Indian Mythology // The Mythology of All Races. Boston, 1917. Vol. VI.
35. Lommel H. Die Vest's des Avesta. Jubersetzt und eingeleitet von H. Lommel. Gattingen — Leipzig (Quellen der Religionsgeschichte. Bd. 15), 1927.
36. Widengren G. Die Religionen Irans. Bd. 14. Stuttgart (Die Religionen der Menschheit). 1965.
37. Zgusta L. Die Personennamen griechischer Stadte der nordlichen Schwarzmeerkyste. Praha, 1955.