

- Петрухин В.Я., Хелимский Е.Х.** Финно-угорская мифология // Мифы народов мира. – М.: Сов. энцикл., 1992. – Т. 2. – С. 563 – 568.
- Погодин Л.И., Труфанов А.Я.** Могильник саргатской культуры Исаковка III // Древние погребения Обь-Иртыша. – Омск: ОмГУ, 1991. – С. 98 – 127.
- Полосьмак Н.В.** Бараба в эпоху раннего железа. – Новосибирск: Наука, 1987. – 144 с.
- Полосьмак Н.В., Чикишева Т.А., Балуева Т.С.** Неолитические могильники Северной Барабы. – Новосибирск: Наука, 1989. – 103 с.
- Разинкин А.В.** Образы волка и собаки в фольклоре народов Сибири и Дальнего Востока // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур: Материалы конф. – Новосибирск: Ин-т филол. СО РАН, 1995. – Т. 1: Филология. – С. 320 – 321.
- Рыбаков Б.А.** Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – 607 с.
- Савинов Д.Г., Полосьмак Н.В.** Новые материалы по эпохам бронзы и раннего железа в Центральной Барабе // Археологические исследования в районах новостроек Сибири. – Новосибирск: Наука, 1985. – С. 75 – 103.
- Сагалаев А.М.** Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. – Новосибирск: Наука, 1991. – 154 с.
- Сергин В.Я.** Об одной гипотезе одомашнения собаки // СА. – 1971. – № 1. – С. 195 – 200.
- Соколова З.П.** Культ животных в религиях. – М.: Наука, 1972. – 215 с.
- Спеваковский А.Б.** Духи, оборотни, демоны и божества айнов: (Религиозные воззрения в традиционном айнском обществе). – М.: Наука, 1988. – 206 с.
- Спицын А.А.** Шаманские изображения // Зап. Отд-ния рус. и славян. археологии Имп. Рус. археол. об-ва. – СПб., 1906. – Т. 8, вып. 1. – С. 29 – 145.
- Тайлор Э.Б.** Первобытная культура. – М.: Изд-во полит. лит., 1989. – 573 с.
- Татаров С.Ф., Тихонов С.С.** Могильник Бергамак II // Проблемы культуры и социума. – Новосибирск: Наука, 1996. – Т. 1: Культура тарских татар. – С. 58 – 83. – (Этнографоархеологические комплексы).
- Толстая С.М.** Луна // Славянская мифология: Энцикл. слов. / Под ред. В.Я. Петрухина, Т.А. Агапкиной, Л.Н. Виноградовой, С.М. Толстой. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 245 – 247.
- Троицкая Т.Н.** Кулайская культура в Новосибирском Приобье. – Новосибирск: Наука, 1979. – 124 с.
- Троицкая Т.Н.** Одинцовская культура в Новосибирском Приобье // Проблемы западно-сибирской археологии: Эпоха железа. – Новосибирск: Наука, 1981. – С. 101 – 120.
- Троицкая Т.Н., Елагин В.С., Семьянов И.В.** Крохалевка-13 – могильник верхнеобской культуры // Военное дело и средневековая археология Центральной Азии. – Кемерово: КемГУ, 1995. – С. 225 – 242.
- Файнберг Л.А.** У истоков социогенеза. От стада обезьян к общим древних людей. – М.: Наука, 1980. – 152 с.
- Формозов А.А.** Строительная жертва на поселениях и в жилищах эпохи раннего металла // СА. – 1984. – № 4. – С. 238 – 241.
- Чернецов В.Н.** Древняя история Нижнего Приобья // Древняя история Нижнего Приобья. – М.: Наука, 1953а. – С. 7 – 71. – (МИА; № 35).
- Чернецов В.Н.** Бронза усть-полуйского времени // Древняя история Нижнего Приобья. – М.: Наука, 1953б. – С. 121 – 178. – (МИА; № 35).
- Чернецов В.Н.** Нижнее Приобье в I тыс. н.э. // Культура древних племен Приуралья и Западной Сибири. – М.: Наука, 1957. – С. 136 – 245. – (МИА; № 58).
- Чижкова Л.В.** О происхождении и этнической принадлежности урало-сибирского культового литья // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. – Кемерово: Изд-во КемГУ, 1980. – С. 329 – 337.
- Чиндина Л.А.** Могильник Релка на средней Оби. – Томск: Изд-во ТГУ, 1977. – 192 с.
- Чиндина Л.А.** Саровское городище // Вопросы археологии и этнографии Сибири. – Томск: Изд-во ТГУ, 1978. – С. 51 – 80.
- Чиндина Л.А.** Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. – Томск: Изд-во ТГУ, 1984. – 254 с.
- Чиндина Л.А.** История Среднего Приобья в эпоху раннего средневековья (релкинская культура). – Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1991. – 181 с.
- Шишкин А.С.** Некоторые общие черты отношения к собаке в представлениях обских угров и иранцев // Интеграция археологических и этнографических исследований. Материалы IV Всерос. научн. семинара, посвященного 60-летию со дня рождения В.И. Васильева. – Омск: ОмГУ, 1996. – Ч. 2. – С. 63 – 65.
- Шовкопляс И.Г.** Мезинская стоянка. К истории Среднеднепровского бассейна в позднепалеолитическую эпоху. – Киев: Наук. думка, 1965. – 327 с.
- Щепанская Т.Б.** Собака – проводник на грани миров // ЭО. – 1991. – № 1. – С. 71 – 79.
- Элиаде М.** Космос и история. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
- Bökönyi S.** History of domestic mammals in central and eastern Europe. – Budapest, 1974. – 587 p.
- Larsson L.** Big dog and poor man. Mortuary Practices in Mesolithic Societies in Southern Sweden // Approaches to Prehistory. – Oxford, 1989. – P. 211 – 223.

Материал поступил в редакцию 04.04.1999 г.

УДК 903.2

Л.Н. Ермоленко

Кемеровский государственный университет

ул. Красная, 6, Кемерово, 650043, Россия

E-mail: museum@kemsu.ru

ЗЕРКАЛО ДЛЯ ГЕРОЯ

Введение

Вопрос о семантике скифских и сарматских зеркал неоднократно рассматривался в литературе [Хазанов, 1964; Раевский, 1977; Виноградов, 1980; и др.]. С.С. Бессонова обобщила существующие мнения, выделив два основных значения зеркала. Согласно первому, зеркало является “символом солнца, плодородия, эротики и женского начала”. В соответствии со вторым, зеркало есть магический и мантический предмет, способный отражать целый мир, а также вмещать образ и душу человека [Бессонова, 1983, с. 102]. В данной статье обосновывается существование иного – героического – смысла зеркала. Предпринять исследование в этом направлении меня побудила цитата из “Махабхараты”, запечатлевшая героический аспект семантики зеркала и вызывающая ассоциации со скифским и сарматским материалами.

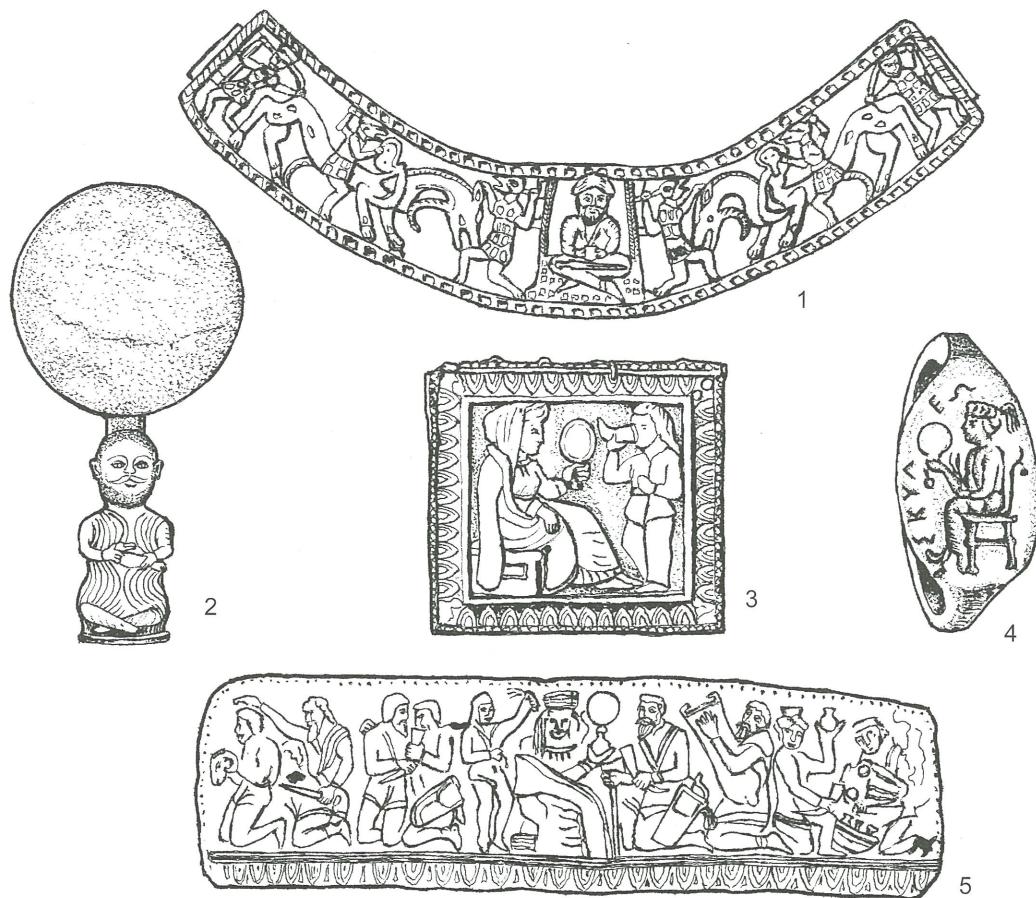
Фольклорные и изобразительные свидетельства героического аспекта семантики зеркала

В “Махабхарате” (“Книга о Дроне”) описывается приготовление к битве Сатьяки – героя из рода ядов. Сатьяки совершает омовение, очищается, над ним производят “благоприятствующие обряды”, тысяча брахманов призывают на него благословения. “И освященный теми благословениями, он, наилучший из прекрасных, заслуживающий почетного напитка (здесь и далее курсив мой. – Л.Е.), выпив тогда мед кайлавата, выглядел весьма блестательно с покрасневшими глазами, вращающимися от опьянения. Прикоснувшись к бронзовому зеркалу и преисполненный великой радости, он вдвое усилился в своей мощи, уподобился сверкающему огню” (Мхб VII. 87: 63). В комментариях к

тексту В.И. Кальянов отмечает: «Бронзовое зеркало (*vīra-kāñṣya*) – букв. “бронзовое зеркало героя” (для возвеличения мощи), как видно из контекста» [Махабхарата, 1993, с. 568, примеч. 297]. Из приведенного отрывка следует, что для усиления мощи упомянутому герою древнеиндийского эпоса были необходимы пьянящий напиток и зеркало.

Благоприятное воздействие пьянящего напитка на военную мощь воспевалось еще в древнейших ведийских гимнах. Согласно “Ригведе”, мощь Инды усиливала опьяняющий, возбуждающий воинственный пыл, приводящий в неистовство Сома (РВ I, 81: 8; I, 121: 8; I, 165: 4; I, 176: 1 и т.д.). Известное сообщение Геродота об обычаях скифов раз в году удостаивать вином из “кратера”* героев, убивших врага, также указывает на семантическую связь образов доблестного воина и пьянящего напитка. Свидетельством существования подобных представлений у сарматов может быть изображение на ажурной гравюре из Кобяковского кургана [Гугуев, 1992, с. 120, рис. 4] (см. рисунок, I). В центре композиции показан пирующий воин, который сидит “по-восточному” и держит двумя руками сосуд. По обеим сторонам от него – зеркально-симметричные изображения сцен борьбы трех зооантропоморфных воинов с фантастическим животным (по определению В.К. Гугуева, драконом, наделенным некоторыми чертами волка). Чудовищные воины, похожие друг на друга, одеты в доспехи и вооружены чем-то наподобие дубинок. Еще одна такая сцена имеется на тыльной части гравюры. Как предположил В.К. Гугуев, пирующий воин равнозначен сражающимся зооантропоморфным воинам, и на гравюре, таким образом, воспроизведены

* Скифского котла? – См. об этом [Ермоленко, 1998, с. 110 – 111].



Находки из скифских и сарматских курганов, воспроизводящие семантический ряд
женщина – зеркало – “пирующий” мужчина или являющиеся его компонентом.

1 – гривна из Кобяковского кургана (по В.К. Гугуеву); 2 – зеркало из Соколовой могилы (по М.И. Вязьмитиной); 3 – бляшка из кургана Чертомлык (по Д.С. Раевскому); 4 – перстень царя Скила (по Ю.Г. Виноградову); 5 – пластина из кургана в окрестностях д. Сахновки (по Д.С. Раевскому).

подвиги героя-драконоборца. Гривна, по мнению исследователя, могла быть изготовлена бактрийским мастером, выполнившим сарматский заказ; не случайно главный персонаж по позе, костому, сосуду идентифицируется с “ираноязычнымnomадом”. Композиция на кобяковской гривне воспринималась сарматами, возможно, как эпическая. Р.С. Липец отметила сходство описаний борьбы богатырей в эпосе тюркских народов со сценами борьбы и терзания, запечатленными в зверином стиле. Свою мысль она подтвердила строками из каракалпакского эпоса, живописующими единоборство богатырей:

Схватился, как лев со львом,
Он боролся, как волк степной с жеребцом,
Как барс лесной с кабаном,
Как орел с быстроногим козлом

(цит. по: [Вайнштейн, 1974, с. 37]).

Образы богатырей и их врагов в якутских олончо, с моей точки зрения, также сохранили следы прежней общей “чудовищной” мифической природы [Ермолен-

ко, 1995, с. 26 – 27]. Следует отметить, что на основании сопоставления изобразительных памятников с эпическими текстами М.П. Грязнов пришел к выводу о возникновении героического эпоса тюрко-монгольских народов в скифо-сарматскую эпоху [1961, с. 7]*.

Однако вернемся к кобяковской гривне. Она украшала шею умершей женщины (по определению Т.А. Прохоровой и В.К. Гугуева, жрицы), а около кисти правой ее руки лежало зеркало [1992, с. 152]. Каждый раз, когда жрица при жизни смотрелась в зеркало, в нем отражался и пирующий герой.

Семантический ряд женщина – зеркало – “пирующий” мужчина обнаруживается и в материале

* Зооморфно-чудовищные черты героев не являются особенностью только тюрко-монгольского эпоса. О.М. Фрейденберг писала: «В эпосе под всеми действующими лицами прощупываются животные и чудовища. Такова у Гомера и в “Рамаяне” роль коня и кобылицы, волка – в германском эпосе, льва – в кельтском, лисы – в басне, лани – в легенде и т.д.» [1997, с. 204].

другого богатого сарматского погребения – Соколовой могилы. Справа от черепа погребенной знатной женщины (жрицы?) лежало бронзовое зеркало. Его серебряная с позолотой ручка представляет собой литую фигурку сидящего “по-восточному” мужчины с ритоном в обеих руках [Ковпаненко, 1986, рис. 70] (см. *рисунок, 2*). Персонаж с рукоятки соколовского зеркала, как и герой кобяковской гривны, показан с усами, бородой. Некоторым образом сходны также их прически и одежда.

В скифских древностях изображение сидящей богини с зеркалом и стоящего перед ней пьющего из ритона скифа известно по однотипным бляшкам из Куль-обы, Чертомлыцкого и других курганов [Онайко, 1976, с. 174, рис. 9] (см. *рисунок, 3*). Исследователи по-разному объясняют смысл распространенных сюжета и персонажей. По мнению М.И. Ростовцева, в этой и подобных сценах* представлено великое женское божество Малой Азии – Великая Мать, которую в Боспорском царстве называли Афродитой Уранией, “в момент приобщения царя к власти или в момент поклонения жреца” [1993, с. 20].

М.И. Артамонов в этой композиции видел “обычное приобщение божеству” [1961, с. 62]. Сакральный напиток поглощается ради покровительства божества, обретения испрашиваемых благ. По мнению М.И. Артамонова, данный ритуал мог иметь распространение у скифов, о чем свидетельствуют многочисленные находки – круглодонные кубки и ритоны, аналогичные изображенным. Им были также отмечены важная роль богинь в скифском пантеоне и многочисленность изображений женских божеств в греко-скифских памятниках. Богиню с зеркалом исследователь трактовал как Аргимпасу, которую Геродот отождествлял с греческой Афродитой Уранией, видимо, на основании некоторого функционального сходства. Греческие же мастера изображали Аргимпасу с атрибутом Афродиты – зеркалом [Там же, с. 64]. Вместе с тем М.И. Артамонов полагал, что, поскольку в скифской религии не завершились процессы антропоморфизации и дифференциации божеств, их образы могли сливаться. Свое предположение он подтвердил анализом иконографического материала [Там же, с. 65 и сл.].

Д.С. Раевский отверг существующие версии, в том числе попытки толкования рассматриваемой сцены с точки зрения зороастризма [1977, с. 95 – 96]. Он трактовал ее как бракосочетание скифского царя с богиней Табити. Предположение о существовании подобного скифского обычая Д.С. Раевский [Там же, с. 93 и сл.] сделал на основании того, что Геродотом Таби-

* Любопытную сюжетную аналогию штампованным бляшкам из скифских курганов представляет бактрийский амулет, датируемый в рамках II тыс. до н.э. [Сарианиди, 1999, с. 65, рис. 19].

ти однажды названа царицей скифов (Геродот IV: 127). В пользу собственной гипотезы исследователь привел данные о важной роли зеркала, напитка и, наконец, огня, с которым ассоциируется Табити, в брачной церемонии индоиранских народов. Таким же образом Д.С. Раевский объясняет и изображения на перстне Скила (см. *рисунок, 4*) и на пластине из д. Сахновки* (см. *рисунок, 5*), где фигурирует богиня с зеркалом. Когда владелец перстня, на щите которого вырезана богиня с зеркалом**, держал в руках чашу, как бы воссоздавалась та же сцена, что и на упомянутых бляшках (ср.: [Раевский, 1977, с. 99; Виноградов, 1980, с. 102]).

Ю.Г. Виноградов, анализируя семантику перстня Скила и изображенной на нем богини, подверг сомнению интерпретацию Д.С. Раевского [Виноградов, 1980, с. 101 – 102]. По его мнению, на щите перстня воспроизведена сцена инвестиции, в пользу чего свидетельствует другой атрибут богини – жезл (скипетр). Зеркало связано с культом плодородия, как полагает Ю.Г. Виноградов, но не обязательно с брачным обрядом. К тому же, в ряде других случаев зеркало в руке скифской богини заменяется сосудом или же сочетается с ним, как на пластине из д. Сахновки.

С.С. Бессонова полагает, что сцены “приобщения божеству”, вероятно, имели эсхатологическое значение и были связаны с культом героизированных знатных умерших – обеспечивали им “личное бессмертие... сохранение в потусторонней жизни земных привилегий” [1983, с. 33, 102, 115].

Разнообразие существующих гипотез объясняется в первую очередь отсутствием сведений о зеркале в источниках о скифах. Однако сосуды и культовые действия с ними упоминаются не раз. Поскольку сосуд является атрибутом одного из персонажей композиции богиня с зеркалом – *вкушающий напиток скиф*, то следует подробнее остановиться на описанных Геродотом случаях его использования скифами.

Согласно легенде, Геракл оставил змееногой прародительнице скифов лук и пояс “с золотой чашей у верхнего края застежки”. Лишь Скиф сумел натянуть отцовский лук и опоясаться. Геродот поясняет: “А из-за этой чаши скифы и поныне носят чаши на поясах” (Геродот IV: 10). Эта деталь почему-то не нашла

* Подлинность пластины оспаривается некоторыми исследователями [Артамонов, 1961, с. 61].

** Создается впечатление, что зеркало было изображено на перстне Скила позднее, чем богиня, возможно, одновременно с надписью “(собственность) Скила”. Насколько можно судить по фотографии утраченного перстня, изображение зеркала выполнено в той же (линейной) технике, что и надпись. Если это предположение верно, то становится вполне понятным наличие второго предмета в руке, держащей зеркало (смещение ручки относительно зеркала?).

отражения в изобразительных памятниках*, но, исходя из геродотовского замечания, можно предположить, что каждый скиф имел сосуд, напоминающий о героическом деянии самого первого скифа. В сосуд собирали кровь пленников, приносимых в жертву скифскому Аресу. Головы жертв предварительно поливали вином, а их кровь выливали из сосуда на акинак, символизирующий Ареса (Геродот IV: 62). Кровожадное божество “выпивало” кровь жертв так же, как, поразив своего первого врага, скиф пил его кровь (Геродот IV: 64). Не исключено, что кровь противника для этого собирали в сосуд, с которым скиф не расставался. Авторы труда «Народы нашей страны в “Истории” Геродота» в комментарии к источнику приводят мнение Бэра о том, что глагол, употребленный в этом случае Геродотом, “дает возможность заключить, что скиф наливал кровь врага в сосуд и оттуда пил” [Доватур, Каллистов, Шишова, 1982, с. 302, примеч. 406]**.

Скифы использовали в качестве чащ сосуды, изготовленные из черепов наиболее ненавистных врагов. Такие чаши скифы обтягивали снаружи сырой бычьей кожей, а богатые к тому же отделывали внутри золотом (Геродот IV: 65).

Выше упоминалось о ежегодном пиршестве, во время которого каждый убивший врага скиф пил вино, налитое в “кратер” из своего “килика”. Убивший многих врагов имел два “килика” и пил из обоих (Геродот IV: 66).

Заключая договор о дружбе, скифы смешивали налитое в “большой глиняный килик”*** вино с собственной кровью, погружали туда оружие, давали друг другу клятву, а затем побратимы и “самые достойные” из присутствующих пили эту смесь (Геродот IV: 70). Лукиан устами Токсарида поясняет главным образом военное назначение побратимства: “У нас же непрерыв-

* С.С. Бессонова, отмечая отсутствие археологического подтверждения этого факта, предположила, что скифы могли на поясе носить ритон [1983, с. 103].

** Авторы цитируемой работы по поводу высказывания Бэра лишь замечают: “Трудно присоединиться к этому мнению”. Между тем существование подобного обычая отражено в сказании “Караشاрай и юноша” балкарско-карачаевской версии Нартиады. Героиня сказания – девушка, переодетая юношей, мстит эмегенам (с помощью Каравашаая) за смерть своих братьев. После того как Каравашаай отрубил эмегену голову, мнимый юноша “побежал и, отвязав от тороков фляжку, наполнил ее кровью эмегена. [После набрал] крови в ковш и выпил ее” [Нарты, 1994, с. 475].

*** Геродот, видимо, употребляет слово “килик” в смысле сосуд для питья, в качестве которого скифы, судя по изображениям сцен побратимства, использовали ритон. Возможно, это относится и к “киликам”, упомянутым в обряде чествования скифских героев. Тем более что на скифских изваяниях воинов изображены именно ритоны [Ольховский, Евдокимов, 1994, с. 67].

ные войны: мы или сами нападаем на других, или обороняемся от набега, участвуем в схватках из-за пастбищ и сражаемся из-за добычи: тут-то по преимуществу и нужны добрые друзья” [Токсарид, 1991, с. 36]. Он приводит несколько иное описание обряда: будущие побратимы клянутся, после чего, надрезав пальцы, собирают в чашу кровь и пьют, обнажив мечи и держась друг за друга. Согласно Геродоту и Лукиану, в обряде использовалось оружие, но в сцене побратимства, запечатленной на бляшках из Солохи и на скульптурной группе, – пронизи из Куль-обы, оружия нет [Манцевич, 1987, с. 63; Артамонов, 1961, с. 61, рис. 5]**. Наконец, у скифов существовал обычай класть золотые чаши в могилы царей (Геродот IV: 71).

Случаи культового использования сосудов, кроме последнего, очевидно, связаны с военным образом жизни скифов, военными ритуалами и героизированной идеологией скифского общества. Трактуя смысл рассматриваемых здесь изображений, исследователи не учитывали этого. Лишь Д.С. Раевский исходил из того, что мужской персонаж – царь – принадлежал по рождению “к сословно-кастовой группе воинов”; благодаря священному браку с Табити он приобретал еще и сакральную функцию [1977, с. 102]. Между тем композиция на пластине из кургана близ д. Сахновки [Там же, с. 99, рис. 9] вполне сопоставима со сценой военного пира, на котором присутствует покровительствующее мужам-героям женское божество***. Кроме центральных персонажей (богиня с зеркалом и вооруженный коленопреклоненный скиф с ритоном) на ней изображены музыкант и пирующие, приносящие жертву и совершающие обряд побратимства мужчины, многие из которых также имеют оружие.

Могла ли какая-нибудь из скифских богинь обладать функцией покровительства мужам-героям? Возможно, в пользу этого косвенно свидетельствует то, что наиболее чтимым божеством этого *воинственного и воинствующего* народа Геродот в первую очередь называет *женское* (Геродот IV: 59)***. Идентификация богини представляется затруднительной, поскольку мы исходим из тезиса М.И. Артамонова о слабой разграниченности божеств скифского пантеона.

* По мнению А.П. Манцевич, изображение ритона вместо килика позволяет видеть в подобных сюжетах не только сцену братания, “но и как какой-то иной момент бытового или культового характера” [1987, с. 64].

** Ср.: С.С. Бессонова трактует изображение на сахновской пластине как сцену *пиршства-жертвоприношения*, сопутствующего действию главных фигур [1983, с. 100].

*** С.С. Бессонова пишет: “Наличие у скифов женского воинственного божества с военными функциями вполне вероятно, если учесть роль войны в их жизни, а также значительное количество женских погребений с оружием” [1983, с. 39 – 40].

Не исключено, что функция покровительства войне могла быть присуща богине плодородия, властвовавшей не только над жизнью, но и над смертью (Аргимпаса-Афродита?) (ср.: [Бессонова, 1983, с. 39]). Мифологические представления о войне как о действе сакральном, жертвоприношении оружием и плодородии связаны постольку, поскольку в первобытном сознании неразрывны образы смерти-рождения*. В качестве иллюстрации этого положения можно привести стих гимна “К Индре” из “Ригведы”:

Только его (Индра. – Л.Е.) призывают мужи
с разных сторон в рукопашной схватке.
Вверяя (свои) тела, они делают (его своим)
спасителем,
Когда те и другие мужи приносят себя
в жертву друг другу,
Для достижения продолжения рода

(РВ IV. 24: 3).

В “Океане сказаний” Сомадевы обнаруживается иной пример связи представлений о войне и плодородии: жены царевича Сурьяпрабхи забеременели, когда находились с ним в Патале – подземном мире. Сурьяпрабха спросил, чего им хочется, и “все сказали одно и то же: хотят они видеть *великую битву*”. Желание женщин асура Май истолковал следующим образом: “снова воскреснут (родятся от жен Сурьяпрабхи и Сунитхи. – Л.Е.) асуры, сраженные в битве богов и данавов” [Сомадева, 1982, с. 181].

Богиня, покровительствующая скифским воинам, могла быть сродни нартской Сатане – Сатанай – Сатаней-Гуаше. Показательно, что осетинская Сатана считается изобретательницей пива и ронга, у нее имеется чудесное зеркало и, кроме того, она обнаруживает черты воительницы [Калоев, 1990, с. 477]. Пристального внимания заслуживает Сатанай балкарко-карачаевского эпоса, поскольку, по мнению Т.М. Хаджиевой, «в отличие от других версий Нартиады, мы не находим здесь “момента снижения образа Сатаны”» [1994, с. 23]**. Сатанай в эпосе балкарцев и карача-

* Трудно согласиться с тезисом Д.С. Раевского о “несовместности зеркала с кругом представлений, связанных со смертью” [1977, с. 97]. Если зеркало связано с плодородием, то, по первобытной семантике, и с преисподней.

** Т.М. Хаджиева полагает, что в образе Сатанай балкарко-карачаевского эпоса, “помимо культа матери-прапредительницы... несомненно, прослеживается и культ какой-то астральной богини предков балкарцев и карачаевцев, связанной с их солярными и лунными мифами. Кроме этого... в ее образе нашли отражение и их представления о Матери-земле. Наверное, поэтому функции этой мудрой, вешней чародейки универсальны: она и покровительница, и советчица, и помощница всех нартов, восприемница и воспитательница (Сосурука и Каравауая) и даже исцелительница” [Там же, с. 22 – 23]. По поводу эпитета Сатанай (бездетная) автор замечает: «Нам кажется, что ее “знаковость” – бездетность – эпически предопределена: в силу того что Сатанай сконцентрировала в

евцев также научила нартских женщин готовить бузу [Дюмезиль, 1976, с. 23]. В сказании “Как Сатанай победила войско Темир-Капу” Сатанай, выступающая предводительницей нартского войска (в облике своего мужа Ёрюзмека), накануне и во время похода пользуется волшебным зеркалом (*жек*)*. Положив его на землю, она видит приближающееся вражеское войско, раненого мужа. После того как Сатанай погубила хитростью авангард недругов – эмегенов, она снова посмотрела в жек, увидела подошедшее человеческое войско Темир-Капу и “поняла, что войско Темир-Капу боится [их]” [Нарты, 1994, с. 348]. Нартские воины бросились преследовать врага и одержали победу.

Вопрос атрибуции скифской богини с зеркалом некоторым образом, возможно, связан с определением статуса и функций “жриц” из Кобяковского кургана и Соколовой могилы – своего рода вочеловеченных сарматских аналогий подобной богини.

В заключение следует отметить, что цитата из “Махабхараты” является не единственным свидетельством существования в древности героического аспекта семантики зеркала. Не исключено, что архаические представления о зеркале, усиливающем мощь героя, сохранились в греческом мифе о Персее, которому Афина дала зеркальный щит, чтобы он смог одержать победу над Горгоной Медузой. Любопытно, что на известных мне античных изображениях Персей в сценах с Горгоной показан с прочими божественными дарами – изогнутым мечом, подаренным Гермесом, шлемом, крылатыми сандалиями, сумкой – дарами нимф, но не щитом. Кстати, щита нет и у находящейся рядом Афины (ср.: [Замаровский, 1994, с. 117, 276; Миры..., 1993, с. 128, рис. 152]). Не означает ли это, что Афина, будучи не только богиней войны, но и покровительницей разных женских занятий, в действительности снабдила Персея женским атрибутом – зеркалом, неуместным в античной иконографии героя?**

себе ряд культов древних балкарцев и карачаевцев, она должна заботиться о всех нартских героях и покровительствовать им всем» [Там же, с. 23]. – Ср.: Ж. Дюмезиль указал, что в качестве приемной матери героев, осетинская Сатана “предстает чем-то вроде горской Минервы, воплощения народной мудрости” [1976, с. 51].

* В глоссарии приводятся три значения слова “жек”: “1) волшебное зеркало; 2) один из волшебных предметов эмегенов; 3) нечистая сила” [Нарты, 1994, с. 644]. Очевидно, что здесь слово применяется в первом значении.

** А.Ф. Лосев указывал на сложную связь образов Афины и Горгоны. Он писал: “Афина-Горгона убивает Горгону и оттого сама перестает быть Горгоной” [1996, с. 35]. К вопросу о связи богини войны с зеркалами заметим, что Минерва-Афина нередко изображалась на этрусских зеркалах [Лосева, Сидорова, 1988, с. 266, рис. 275; с. 267; с. 269, рис. 278; с. 270, рис. 279; и др.].

Связь зеркала с женщиной, военной мощью, а также с плодородием, явствует из туркменской легенды [Хазанов, 1964, с. 93]. В ней повествуется о древней царице Кака-Шин, обладательнице чудесного зеркала. Стоило навести зеркало на вражеское войско, и оно было обречено на погибель. Царь Искандер (=Александр Македонский), объявивший царице войну, по совету визирей приказал сочетать браком 40 молодых пар, а затем велел юным женам собрать семя своих мужей и слить в один сосуд. Из семени было создано зеркало такой же величины, как у Кака-Шин. С его помощью войска царицы были разбиты, а сама она попала в плен.

Выше приводился пример о том, как зеркало Сатанай в немалой степени помогло нартам одержать победу над войском Темир-Капу. В сказаниях балкаро-карачаевской Нартиады упоминается о состязании в стрельбе по необычной мишени – зеркалу. В сказании “Как Ёрюзмек пришел к нартам”, Дебет сообщает пришельцу: “Вон видишь в середине Полярной звезды осколок зеркала, мы [все] стреляем в него уже больше месяца и не можем попасть” [Нарты, 1994, с. 310]. В “Песне о Болат-Хымыче” говорится, что претенденты на руку дочери аварского хана “поверх зеркала иглу воткнув... стреляют” [Там же, с. 576]. Лишь Болат-Хымыч смог попасть в иголку, которая при этом разломилась надвое*.

Заключение

Из вышеизложенного следует, что скифские и сарматские зеркала вполне могли иметь героический смысл. Возможно, они представлялись предметами, способствовавшими усилию военной мощи, помогающими победить врага. Постановка вопроса о героическом аспекте семантики зеркала кажется мне правомерной на том основании, что в идеологии общества, переживавших героические эпохи, наряду с существующей традиционной семантикой некоторых вещей, возникала семантика специфическая, героизированная, сопряженная с военным сословием. Ж. Дюмезиль, исследовавший осетинский эпос и мифологию, отмечал, что чаша, будучи традиционным атрибутом “пира-молитвы”, имела специфическое назначение “определителя” героя [1976, с. 45, 170]. В связи с этим допустимо предполагать как традиционный, так и героический аспект семантического ряда *женщина – зеркало – вкушающий напиток мужчина*. В пользу героического аспекта, по всей видимости, должно свидетельствовать наличие оружия у мужского

персонажа. Значит ли это, что обсуждаемый сюжет на штампованных бляшках из разных скифских курганов исключает предложенную мной трактовку? На этот вопрос, пожалуй, можно было ответить убедительно, если бы оригиналное изображение создали скифские мастера [Онайко, 1976, с. 175]. Иноземные же мастера, работая на скифский или сарматский заказ, использовали при этом иконографию собственных богов и культовых сцен и не вольны были радикально ее изменять. К тому же вряд ли они до тонкостей знали религию и обрядность варваров. Иначе чем объяснить отсутствие оружия – важного атрибута обряда братания в соотносимых с этим обрядом изображениях? Анализ идеологии скифов и сарматов на основе произведений, отмеченных влиянием чужого культового искусства безусловно проблематичен. Более убедительным свидетельством героического осмыслиния зеркала в скифскую эпоху служит батальная сцена на медальонном зеркале из Дундгобийского аймака Монголии [Эрдэнэбаатар, Худяков, 2000, с. 143, рис. 2, 5; Членова, 2000, с. 154].

Список литературы

- Артамонов М.И.** Антропоморфные божества в религии скифов // Археол. сб. – 1961. – Вып. 2. – С. 57 – 87.
- Бессонова С.С.** Религиозные представления скифов. – Киев: Наук. думка, 1983. – 138 с.
- Вайнштейн С.И.** История народного искусства Тувы. – М.: Наука, 1974. – 220 с.
- Виноградов Ю.Г.** Перстень царя Скила. Политическая династия истории скифов первой половины V в. до н.э. // СА. – 1980. – № 3. – С. 92 – 109.
- Грязнов М.П.** Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // Археол. сб. – Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1961. – Вып. 3. – С. 7 – 31.
- Гугуев В.К.** Кобяковский курган: (К вопросу о восточных влияниях на культуру сарматов I в. н.э. – начала II в. н.э.) // ВДИ. – 1992. – № 4. – С. 116 – 129.
- Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А.** Народы нашей страны в “Истории” Геродота: Тексты. Перевод. Комментарий. – М.: Наука, 1982. – 456 с.
- Дюмезиль Ж.** Осетинский эпос и мифология. – М.: Наука, 1976. – 276 с.
- Ермоленко Л.Н.** О духе кровожадности древних (на материале эпоса тюркоязычных народов) // Россия и Восток: проблемы взаимодействия. III Междунар. научн. конф.: Материалы конф. – Челябинск: Челяб. гос. ун-т, 1995. – Ч. 5, кн. 2. – С. 22 – 29.
- Ермоленко Л.Н.** О ритуальных сосудах для сакральных напитков у древних кочевников (сосуды на поддонах) // Вопросы археологии Казахстана. – Алматы; Москва: Гылым, 1998. – Вып. 2. – С. 110 – 116.
- Замаровский В.** Боги и герои античных сказаний: Словарь / Пер. с чеш. – М.: Республика, 1994. – 400 с.
- Калоев Б.А.** Сатана // Мифологич. слов. – М.: Сов. энцикл., 1990. – С. 477.

* В этой связи интересен факт расположения наконечников стрел рядом с зеркалами в парных женских погребениях середины I тыс. до н.э. в могильниках Мечетсай (Южное Приуралье) и Локоть-4 (степной Алтай) [Шульга, 1997, с. 145].

- Ковпаненко Г.Т.** Сарматское погребение I в. н.э. на Южном Буге. – Киев: Наук. думка, 1986. – 151 с.
- Лосев А.Ф.** Мифология греков и римлян. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
- Лосева Н.М., Сидорова Н.А.** Искусство Эtrурии и древней Италии: Очерки. – М.: Искусство, 1988. – 303 с.
- Манцевич А.П.** Курган Солоха. – Л.: Искусство, 1987. – 143 с.
- Махабхарата.** Книга седьмая. Дронапарва или книга о Дроне / Пер. ссанскрита и коммент. В.И. Кальянова. – СПб.: Наука, 1993. – 648 с.
- Мифы** в искусстве старом и новом: историко-художественная монография. (По Рене Менару). – М.: Современник, 1993. – 271 с.
- Нарты.** Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М.: Наука, 1994. – 656 с.
- Ольховский В.С., Евдокимов Г.Л.** Скифские изваяния VII – III вв. до н.э. – М.: ИА РАН, 1994. – 188 с.
- Онайко Н.А.** Антропоморфные изображения в меото-скифской торевтике // Художественная культура и археология античного мира. – М.: Наука, 1976. – С. 166 – 179.
- Прохорова Т.А., Гугуев В.К.** Богатое сарматское погребение в кургане 10 Кобяковского могильника // СА. – 1992. – № 1. – С. 142 – 161.
- Раевский Д.С.** Очерки идеологии скифо-сакских племен. – М.: Наука, 1977. – 216 с.
- Ригведа.** Мандалы I – IV / Издание подготовила Т.Е. Елизаренкова. – М.: Наука, 1989. – 768 с.
- Ростовцев М.И.** Иранизм и ионизм на юге России // Петербург. археол. вестн. – 1993. – № 5. – С. 19 – 21.
- Сарианиди В.И.** Сиро-хеттское происхождение бактрийско-маргианской глиптики // ВДИ. – 1999. – № 1. – С. 53 – 73.
- Сомадева.** Океан сказаний: Избранные повести и рассказы / Пер. с санскр., послесловие и глоссарий И.Д. Серебрякова. – М.: Наука, 1982. – 526 с.
- Токсарид** или дружба / Пер. Д. Сергеевского // Лукиан из Самосаты. Избранная проза. – М.: Правда, 1991. – С. 26 – 156.
- Фрейденберг О.М.** Поэтика сюжета и жанра. – М.: Лабиринт, 1997. – 448 с.
- Хаджиева Т.М.** Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М.: Наука, 1994. – С. 8 – 66.
- Хазанов А.М.** Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов // СЭ. – 1964. – № 3. – С. 89 – 96.
- Членова Н.Л.** Значение находок бронзовых шлемов и медалевидного зеркала из Монголии // РА. – 2000. – № 2. – С. 149 – 155.
- Шульга П.И.** “Индийские” зеркала и женщины-жрицы на Алтае // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири: Материалы Всерос. науч. конф. – Барнаул: Изд-во АГУ, 1997. – С. 144 – 148.
- Эрдэнэбаатар Д., Худяков Ю.С.** Находки бронзовых шлемов в плиточных могилах Северной Монголии // РА. – 2000. – № 2. – С. 140 – 148.

Материал поступил в редакцию 07.06.2000 г.