

Широков В.Н., Rowe M.W., Steelman K.L., Southon J.R. Игнatieвская пещера – первые прямые радиоуглеродные датировки настенных рисунков // *Образы и сакральное пространство древних эпох*. Екатеринбург, 2003. С. 67–72.

Щелинский В.Е. Некоторые итоги и задачи исследований пещеры Шульган-Таш (Каповой). Уфа, 1996. 25 с.

Щелинский В.Е. Палеогеографическая среда и археологический комплекс верхнепалеолитического святилища пещеры Шульган-Таш (Каповой) // *Пещерный палеолит Урала. Материалы Международной конференции*. Уфа, 1997. С. 29–38.

Щелинский В.Е. Настенное искусство верхнепалеолитического святилища в пещере Шульган-Таш (Каповой) на Южном Урале: композиция «Лошади и Знаки» в зале Хаоса // *Проблемы первобытной культуры*. Уфа, 2001. С. 33–53.

Щербакова Т.И. Поселение или святилище? (К вопросу о характере палеолитического местонахождения Анетовка-2 в Северном Причерноморье) // *Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. Материалы тематической научной конференции*. СПб., 2000. С. 42–46.

Юрин В.И. Сикияз-Тамакский пещерный комплекс: шесть лет исследования // *XV Уральское Археологическое совещание. Тезисы докладов международной научной конференции*. Оренбург, 2001. С. 34–36.

П.К. Дашковский, Д.В. Култыкова

Алтайский государственный университет, г. Барнаул

Влияние иранского религиозного комплекса на мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в скифскую эпоху*

*Если бы рост христианства был
остановлен какой-то смертельной
болезнью, мир был бы митраистским*

Э. Ренан

Генезис культур скифского облика в евразийских степях совпал со значительным этапом в истории человечества. На период VIII–II вв. до н.э. приходилась ось мировой истории (около 500 г. до н.э.). В это время в древних культурах Востока и Запада протекал интенсивный процесс духовного развития: формировалась новая философия, мировоззрение, тип мышления (Ясперс К., 1994, с. 32–33; Фромм Э., 1992, с. 82;

Чанышев А.Н., 1981; и др.). По сути дела, шёл процесс возникновения и становления в разных цивилизациях нового типа ментальности. Инновационное идейное содержание, возникшее в эту эпоху, можно свести к тому, что человек начал осознавать бытие в целом, самого себя и свои границы в нём. Отсюда берёт свои истоки осознанное противопоставление в сознании человека рационального иррациональному. В религиозном отношении в «осевое время» было выработано две основные модели избавления людей от страданий (несправедливости, зла и т.п.). Первая, наиболее типичная для Индии, Греции, Китая, характеризуется индивидуальным освобождением за рамками пространственно-временного континуума путём слияния с мировым первоначалом (Брахма, Дао и др.). Вторая, получила распространение среди иранской религиозной традиции, прежде всего, зороастризма, а также в «ветхозаветных идеологиях» и отчасти в конфуцианстве. Идейным выражением этой модели являлось коллективное спасение в конце времени, в некой центральной точке пространства (Павленко Ю.В., 1992, с. 15–17). Обе эти тенденции, сформировавшиеся к середине I тыс. до н.э. в недрах древних культур Китая, Индии, Средиземноморья и Ближнего Востока, продолжали существовать и реализовываться в последующих религиозных традициях человечества. Несмотря на то, что кочевые общества евразийских степей, в т.ч. Южной Сибири и Центральной Азии, находились на периферии древних цивилизаций, тем не менее, в силу ряда причин (мобильность образа жизни кочевников, культурные контакты, бурные военно-политические события и т.д.) испытали определенное влияние со стороны последних. Наиболее отчетливо это проявлялось в синкретизме религиозных представлений кочевников как в скифскую эпоху, так и в последующие периоды вплоть до этнографической современности. В то же время, несмотря на влияние новых религиозно-философских традиций, у кочевников по-прежнему сохранялись многие черты так называемого «мифологического мышления», находящего различное проявление в социокультурной динамике бытия (Дашковский П.К., 1999, с. 194–195; 2002а–б).

В скифскую эпоху племена Южной Сибири и Центральной Азии в значительной степени контактировали с населением Китая и Передней Азии, особенно, Ирана (Филиппова И.В., 2005; Руденко С.И., 1960; 1961; Полосьмак Н.В., 2001; и др.). Именно изучение влияния иранского комплекса верований на мировоззрение кочевых народов Центральной Азии является одной из дискуссионных тем современной науки. Это обусловлено, с одной стороны, сложностью и синкретичностью религий кочевников и трудностью выявить соответствующие мировоззренческие компоненты. С другой стороны, религиозные традиции

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ–МинОКН Монголии (проект №06-01-91809а/Г) и РГНФ (проект №06-01-60105а/Т)

Ирана в это время тоже не представляли собой какого-то определенного монолитного явления. В этой связи исследователи кочевых обществ часто ограничиваются указанием на влияние зороастризма как одной из главных религий древнего Ирана, что далеко не всегда соответствовало действительности.

По мнению религиоведов в скифскую эпоху, в древнем Иране наибольшее распространение имел маздаизм в двух основных традициях, одна из которых имела отношение к Мидии, а другая - к Персиде. Обе традиции развивались достаточно самостоятельно вплоть до объединения Киром II (550 г. до н.э.) в одно государство этих областей (Кузнецов Б.И., 2001, с. 134; Бойс М., 1994; Лелеков Л.А., 1992; и др.). Под маздаизмом в данном случае следует понимать любые иранские культы с центральной фигурой Ахурамазды, а под каждой из двух религиозных традиций - нечто иное, как совокупность местных верований, обрядов и культов (Кузнецов Б.И., 1998, с. 107). При этом западное или традиционное направление маздаизма в науке получило название митраизма. Особенностью этого течения являлось, во-первых, то, что центральное место в нём занимали Ахурамазда, Митра и Анахита (Астарта), а во-вторых, оно было связано с традиционными и древними культами иранцев самых разных богов (Кузнецов Б.И., 1998, с. 227; 2001, с. 121; Шапиро Д., 1997, с. 213–232; Соколов В.В., 1998, с. 95–101). В целом же маздаизм можно определить как комбинированный политеизм. Его вероучение сводится к формуле: «Человеческая жизнь определяется справедливым воздаянием богов, ограниченным стихиями хаоса, поэтому человек должен стремиться восполнить справедливость, чтобы каждый мог получить всё, что есть в жизни приятного или по крайней мере, избежать всего, что в ней есть неприятного» (Тихонравов Ю.А., 1996, с. 180–181). Примерно в это же время (VII–VI вв. до н.э.) формируется зороастризм (Дрезден М., 1977; Бойс М., 1994; Литвинский Б.А., 1972; Мейтарчян М.Б., 1999; Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю., 1997, с. 18–27; Лелеков Л.А., 1992; и др.). При этом важно отметить, что в зороастризме, нашедшем прямое отражение в его священной Книге - Авесте, соединены две противоположные традиции: монотеизм, связанный с именем Заратустры, и маздаизм, восходящий к древним иранским культам (Кузнецов Б.И., 2001, с. 133).

Следует также отметить, что не только у населения Ирана, но и у кочевников, расселившихся по обширному поясу евразийских степей, в этот период существовало большое разнообразие в религиозно-культовых представлениях, хотя многие верования были общими или очень близкими, так как имели древнеиранскую основу (Литвинский Б.А., 1972, с. 151, 1982, с. 34; Лелеков Л.А., 1980а-б; и др.). В этой свя-

зи, во-первых, важно обратить внимание на особенности и глубину влияния иранских верований на религии номадов. Во-вторых, необходимо, насколько возможно, четко разделить влияние именно зороастризма и более ранних иранских мировоззренческих представлений, нашедших свое воплощение, как в религиях номадов, так и в религии пророка Заратустры. В-третьих, сложность рассмотрения религии и мифологии древних племен Центральной Азии во многом обусловлена ограниченностью источниковой базы, которая включает преимущественно результаты исследования погребальных и поминальных объектов. Однако это не исключает возможности привлечения в рамках комплексного подхода других источников (письменных, этнографических, изобразительных), которые часто носят либо косвенный характер, либо относятся к кочевым народам, проживающим в другой части обширного степного пояса Евразии (Грач А.Д., 1980, с. 62; Дашковский П.К., 2004; Раевский Д.С., 1977; и др.). В этой связи важно не просто прямое сопоставление авестийских текстов и элементов погребальных обрядов номадов, а установление определенных тенденций развития их мировоззренческих систем под влиянием иранского комплекса верований. Обратимся теперь к конкретным особенностям погребальных обрядов номадов Центральной Азии и попытаемся их интерпретировать.

Важным элементом погребального обряда населения Центральной Азии, как и других народов, являлось отношение к мертвому телу. В зороастризме, базой которого являются, как отмечалось выше, общеиранские воззрения, к мертвому телу и смерти в целом, отношение резко отрицательное. Приверженцы этой религии считают, что смерть - торжество всех злых духов. В связи с этим, тело нужно очистить, обезопасить от него живые существа, тем более священные (Снесарев Г.П., 1960, с. 3). На принципе очищения и недопущения дальнейшего распространения скверны и базируется комплекс зороастрийских верований, связанных с ритуалом погребения.

Погребальные обряды «пазырыкцев» Алтая, «саглынцеv» Тувы, саков Казахстана и Средней Азии, а также «тагарцев» Минусинской котловины изучены достаточно хорошо. Несмотря на то, что ученые неоднократно указывали на связь религий населения указанного региона с иранскими верованиями (Литвинский Б.А., 1972, с. 135–137; Кузьмин Н.Ю., 1994, с. 32–34; Кузнецов Б.И., 2001, с. 119; Акишев К.А., Акишев А.К., 1981; Мартынов М.А., 1979; др.), тем не менее, прямого сходства с зороастрийским погребальным обрядом не наблюдается, что вполне понятно. В тоже время отдельные элементы погребальных обрядов и соответствующие верования заслуживают внима-

ния. Так, у значительного числа объектов «пазырыкцев», саков, «саглынцеv» зафиксированы каменные кольцевые выкладки (крепиды) по периметру кургана. Такой элемент не только являлся конструктивной частью кургана, но и выполнял определенную семантическую функцию. Исследователи, с одной стороны, связывают округлые выкладки с культом солнца (Бернштам А.Н., 1952, с. 213; Брыкина Г.А., 2001, с. 109; и др.), а иногда дополнительно еще с культом других светил - луны и звезд (Акишев К.А., Кушаев Г.А., 1963, с. 279). С другой стороны, выкладки-крепиды у номадов рассматриваются как создание определенной сакральной территории, которая разграничивала мир мертвых и живых (Литвинский Б.А., 1972, с. 136). Возможно, такой же религиозной нагрузкой, обусловленной страхом перед умершим, наделялись и прямоугольные каменные ограды у погребений кочевников (Красниенко СВ., 1996, с. 142; Максименков Г.А., 2003, с. 112–116). Заключение погребений в сакральное пространство, вероятно, свидетельствует о проявлении заботы, как об умерших, так и о еще живых людях, с целью предотвращения их осквернения. Примечательно, что подобные воззрения восходят к более ранним индоиранским верованиям. Так, в Ригведе (X, 18, 4) отмечается, что «Я воздвигаю это кольцо (из камней) для защиты от живущих, чтобы никто другой из них не мог достигнуть этого предела».

Другим важным элементом погребального обряда является отношение к телу умершего человека. В зороастрийской традиции широко была распространена практика омовения умерших людей и погребение разложивших тел в различных сооружениях (т.н. вторичные захоронения) (Мейтарчян М.Б., 1999, с. 55–157; Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю., 1997, с. 169–219; и др.). У народов Южной Сибири и Центральной Азии скифского времени также зафиксированы различные манипуляции с телом покойника. Так, достаточно широко среди кочевников Алтая была распространена практика бальзамирования умерших (Руденко С.И., 1953; 1960; Полосьмак Н.В., 2001; Феномен алтайских..., 2001). Не исключено, что какие-то манипуляции с телом покойного проводились непосредственно в самой погребальной камере (Савинов Д.Г., 1996, с. 109). Во всяком случае в двух элитных объектах (Первый Тузуктинский и Второй Катандинский курганы), кроме других специфичных предметов, обнаружены специальные столы с рейками по длинным сторонам, на которых находились тела умерших. Примечательно, что ахеменидские цари, придерживавшиеся зороастрийской религии, использовали практику бальзамирования для сохранения тел, при этом стремясь их изолировать как нечистые объекты (Бойс М., 1994, с. 76). Более того, есть определенные основания пола-

гать, что и сама практика бальзамирования у номадов Алтая появилась с середины VI в. до н.э. в результате влияния ахеменидского Ирана (Дашковский П.К., 1996). Вероятно, омовение и бальзамирование тел умерших является проявлением веры в скверну тела и желанием не допустить ее распространения до момента захоронения, которое у номадов совершалось в определенное время года (Руденко С.И., 1952; Полосьмак Н.В., 2001, с. 238–255; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003, с. 253).

Не меньшего внимания заслуживает факт обнаружения так называемых вторичных захоронений скифского времени как на Алтае (Дашковский П.К., Тишкин А.А., Тур С.С., 2005; Бородовский А.П., 2000, с. 204–205, рис. 1.3, 1.7., 1.11, 1.12; Степанова Н.Ф., Неверов С.В., 1994, с. 13, с. 19, рис. 7.2; с. 21, рис. 10.2; и др.), так и на сопредельных территориях (Мандельштам А.М., 1983; Кузьмин Н.Ю., 1994, с. 33–34; Красниенко СВ., 1996, с. 126; и др.). В частности, в погребениях могильника Ханкаринский дол (Северо-Западный Алтай) обнаружены останки скелетов людей, на костях которых зафиксированы искусственные повреждения, нанесенные острым инструментом (Дашковский П.К., Тишкин А.А., Тур СС, 2005). Это обстоятельство свидетельствует в пользу того, что тела умерших людей в той или иной мере препарировали. Вместе с тем предпринимались меры, чтобы костные останки покойника, полностью или частично утратившие анатомические сочленения вследствие естественного разложения мягких тканей или их препарации, не развалились и сохраняли антропоморфные очертания. В качестве искусственной оболочки, позволяющей сохранить «форму тела», могла использоваться одежда погребенного или специальное покрытие. Логическим завершением этой тенденции представляется изготовление куклы-манекена на основе черепа и длинных костей конечностей покойника. Отмеченная практика обращения с телом умершего находит определенные аналогии в Минусинской котловине (Murphy E.M., 2004, С. 122–132). Указанная традиция вероятно, обусловлена как стремлением хоронить умерших в пределах своих родовых кладбищ, так и сезонностью захоронений (преимущественно ранняя весна или осень) с соответствующими мировоззренческими представлениями (Дашковский П.К., Тишкин А.А., Тур С.С., 2005). Кроме того, в татарских коллективных захоронениях вместе с полуразложившимися телами умерших отмечены погребения собак, что, по мнению ряда исследователей, может дополнительно указывать на зороастрийское влияние на религию древнего населения Минусинской котловины (Кузьмин Н.Ю., 1994, с. 33–34; Красниенко СВ., 1996, с. 126; и др.).

Еще одним из слабоизученных элементов религиозной системы населения Южной Сибири и Центральной Азии скифской эпохи, является культ огня, хотя и имеющий у отдельных этнических групп свои особенности, тем не менее, содержащий базовые универсальные характеристики, восходящие к индоиранской основе. Культ огня выступает одним из главных и в зороастризме, так как в огне воплощается сам Ахура-Мазда (Бойс М., 1994). При этом культ огня имеет в Иране несомненно более ранние, чем зороастрийское время, истоки. Несмотря на то, что данный культ свойственен и другим индоевропейским народам, но именно у древних иранцев он получил наиболее глубокое развитие (Литвинский Б.А., Пичикян И.Р., 2000, с. 308–310). В религиозных представлениях древних иранцев огонь был самой чистой сферой, через которую бог принимал от людей жертвы. В тех частях Ирана, где сильнее ощущалось влияние индоиранской традиции, в жертву приносили лошадей, как самых быстрых животных. В Авесте такие животные назывались крылатыми, способными везти солнце на колеснице по небу (Лелеков Л.А., 1992). Обращаясь к изобразительным источникам и тексту Авесты можно заметить, что Ахура-Мазда представляется либо с крылатым солнечным диском на голове, либо полностью помещенным в него (Акишев, А.К., 1984, с. 137; Видевдат 21,5 и 20; Ясна 16, 4; Яшт 6, 1 и 12,34). Таким образом, культ огня очень тесно переплетается с культом солнца и культом коня. Такая взаимосвязь трех указанных культов также восходит к более ранним индоиранским традициям (Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А., 2001; Клейн Л.С., 1987; Гамкрелидзе, Иванов, 1984; и др.).

Имеющиеся в настоящее время материалы позволяют говорить о существовании представлений об иранском (зороастрийском) боге Ахура-Мазде у сакских племен. У кочевников такие воззрения выразились через персонификацию эманации Ахура-Мазды - Митры, связанной по зороастрийским традициям с огнем. Вполне можно допустить, что сакский «Солнечный бог» есть выражение данной эманации (Литвинский Б.А., 1972, с. 153). Традицию возжигания очистительных костров на дне могильных ям перед погребением в татарских курганах, по мнению отдельных исследователей, можно связать с зороастрийским культом огня. (Боковенко Н.А., 1996, с. 41). Не менее широко культ огня был распространен и у «пазырыкцев» Алтая. Об этом, например, могут свидетельствовать округлые каменные выкладки к западу от курганов, в центре которых зафиксированы следы кострищ, жженные кости и фрагменты сосудов (Кубарев В.Д., 1987; 1991; Худяков Ю.С., 1996; и др.).

С культом огня иранской религиозной традиции можно связать и отдельные ритуальные предметы, так называемые жертвенники (или алтарики), которые были достаточно широко распространены у многих племен Евразии в скифскую эпоху. Несмотря на то, что в кочевниковедении продолжается дискуссия относительно их функциональной принадлежности (см. обзор мнений: Федоров В.К., 2000, 2001; Зуев В.Ю., 1996; Банников А.Л., 2000; и др.), большинство исследователей полагают, что такие предметы в Средней и Центральной Азии в древности носили религиозную функцию (Литвинский Б.А., 1991; Руденко С.И., 1960; Могильников В.А., 1997; Дашковский П.К., 2001; и др.).

У саков курительницы, использовались при отправлении культа Ахура-Мазды, связанного с культом огня и культом солнца (Акишев А.К., 1984, с. 96; Литвинский Б.А., 1991, с. 69). Такие предметы символизировали защиту и целостность мира. Аналогичную мировоззренческую нагрузку вероятно имели и курительницы у «пазырыкцев» (Руденко С.И., 1960; Дашковский П.К., 2003; Савинов Д.Г., 1996, с. 110; и др.), хотя на территории их расселения известно только несколько экземпляров. Интересно также обратить внимание на женские костяные подвески, обнаруженные в курганах сыглынской культуры в Туве (Грач А.Д., 1980, с. 67–68). А.Д. Грач рассматривал их как символическое изображение «курительниц» иранской традиции, указывая на то, что они относятся к культу Великой богини, которая являлась одной из главных в пантеоне кочевников. Кроме того, по мнению ученого, с культом Великой богини, который имеет переднеазиатские (иранские) истоки, связан и сюжет на ковре из Пятого Пазырыкского кургана (Грач А.Д., 1980, с. 67). В последующем религиозный аспект ковра подробно был рассмотрен учеными (Зуев В.Ю., 1992; Баллонов Ф.Р., 1991; Гаврилова А.А., 1996).

Рассматривая культ огня и его очистительную роль у кочевников необходимо отметить существование семантической взаимосвязи данной стихии с красным цветом (в погребении это могла быть охра) и солнцем (Акишев А.К., 1984, с. 132). Символ солнца, как проявление культа огня, достаточно широко распространен в погребально-поминальной архитектуре кочевников Евразии. Он нашел свое воплощение, например, в сакральных памятниках «саглынцев» - храм Улуг-Хорум (Грач А.Д., 1980, с. 62). Это сооружение представляет собой конструкцию в виде каменного кольца с 32 лучами внутри, т.е. своеобразное «каменное колесо». Все сооружение интерпретируется как храм солнечному божеству. При этом А.Д. Грач вслед за Б.А. Литвинским отмечает, что у кочевников Центральной Азии представления о солярных божествах (Ахура-Мазде, Митре и др.), распространились под

влиянием как зороастрийской, так и более широкой иранской религиозной традиции (Грач А.Д., 1980, с. 64–65; Литвинский Б.А., 1972, с. 151; и др.). Более того, ряд религиозных воззрений у кочевников этого региона и у древних иранцев находит прямые параллели в более ранних мировоззренческих системах народов индо-иранского круга. Этот же вывод будет неоднократно продемонстрирован и многими другими исследователями (Раевский Д.С., 1977; 1985; Лелеков Л.А., 1980а–б; Клейн Л.С., 1987; Кузьмина Е.Е., 2000; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003; и др.).

Рассматривая истоки различных культов у кочевников Центральной Азии важно отметить, что культ солнца в религиях древних иранцев, в том числе и в зороастризме, тесно связан с культом коня (Бойс М., 1994; Литвинский Б.А., 1972, с. 142–144; и др.). По мнению Ф.Р. Баллонова (1996, с. 24), культ коня и колесницы у народов евразийских степей и предгорий на протяжении веков, от эпохи ранней бронзы до римского времени, являлся неотъемлемой составляющей и способом реализации моделирования мироустройства.

Роль лошади в мировоззрении кочевников Евразии скифской эпохи довольно хорошо изучена исследователями (Кузьмина Е.Е., 1977; Кубарев В.Д., 1981; Дашковский П.К., 2003б; Баллонов Ф.В., 1996; и др.), поэтому отметим только наиболее значимые моменты. Так, исследуя кольцевые выкладки вокруг «Храма Солнца» А.Д. Грач (1980, с. 62–64), описал изображение на них коней и отметил их связь с солнечным культом. Кроме того, находки предметов снаряжения лошади и костей этого вида животного в курганах саглынской культуры также свидетельствует о значительной степени развития культа коня (Грач А.Д., 1980, с. 73–74). А.К. Акишев (1978, с. 73) провел сопоставление данных Авесты и Ригведы с результатами раскопок Исыкского кургана. Пришёл к следующему выводу. Поскольку еще в мифологии ариев конь (ашва) был единым образом мира, то тогда кони-близнецы с Исыкского кургана могут отражать «очень архаичные пласты мифологических представлений о едином зооморфном образе Вселенной, объединяющем полярные и синонемические начала». С антропоморфизацией богов роль коня меняется: он становится инкарнацией различных богов индоиранского пантеона. В коней воплощаются древнеиндийские боги Индра, Сурья, Ашвины, Ушас; авестийские – Митр Веретрагна, Фарн (Хварн), Сиявуш, Вайю, Тиштрия. Кони Даххикра и Таркшья являлись объектами поклонения у древних индийцев, им приносились жертвы (Кузьмина Е.Е., 1977а–б, 2001; Акишев А.К., 1984, с. 31–35; Иванов Вяч. Вс., 1976; и др.). А.К. Акишев (1984, с. 43) обратил внимание на то, что конь относился, прежде всего, к «богам

солнечного цикла, семантически связанным с космогонией». У индоевропейских, в том числе и у индоиранских народов, были распространены также представления о коне, как о спутнике бога Смерти, о душе, которая отправляется в потусторонний мир на колеснице и т.д. (Литвинский Б.А., 1972, с. 142, 151; Иванов В.В., 1994, с. 666; Кузьмина Е.Е., 1977а; и др.). Эти идеи нашли отражение в Ригведе, в одном из гимнов которой коня просят перелететь и благополучно перенести умершего к предкам (Ригведа, X, 56; Дюмезиль Ж., 1986, с. 43–44; Клейн Л.С., 1987). В Авесте лошади представлены в мифологической взаимосвязи с Солнцем: «Солнце с быстрыми конями» (Видевдат XXI, 20), «Сияющее солнце, бессмертное, богатое, (обладающее) быстрыми конями ... мы почитаем» (цит. по: Литвинский Б.А., 1972, с. 151).

В сочинениях античных авторов также содержатся определённые сведения о роли лошади в религиозных воззрениях саков и скифов, которые имеют иранские истоки. Так, Геродот сообщал, что на всех празднествах в честь семи богов скифы совершают жертвоприношения животных, в особенности коней. Их ежегодно приносят в жертву Аресу, символом которого является акиак (Геродот, IV, 59–62). Особую роль играет жертвоприношение коня на царских похоронах, когда вместе с царём погребают коней, а на поминках, совершаемых через год после смерти царя, умерщвляют ещё пятьдесят коней. Историк (I, 216) приводил данные и о культе коня у массагетов: «Единственный бог, которого они почитают – это Солнце. Солнцу они приносят в жертву коней, полагая смысл этого жертвоприношения в том, что самому быстрому богу нужно приносить в жертву самое быстрое существо на свете». Аналогичная информация содержится у Страбона (IX, 513): массагеты богом «почитают одно только солнце и ему приносят в жертву коней». Филострат указывал на то, что парфянский царь Вардан принёс в жертву солнцу белого коня лучшей нисейской породы (Кузьмина Е.Е., 1977а, с. 96–97).

О почитании коня саками свидетельствует также широкое распространение имён, образованных от названия коня (азр). Такого же характера имена употреблялись у скифов Причерноморья, в Бактрии и в ахеменидском Иране, что, по мнению Е.Е. Кузьминой (1977а, с. 97), указывает на сходство представлений, связанных с конём, во всём иранском мире.

Необходимо обратить внимание на то, что кочевники Центральной и Средней Азии, также как скифы Причерноморья и индоарии практиковали ашвамедху, т.е. обряд жертвоприношения коня царем (Кузьмина Е.Е., 1977б, с. 37–38; Клейн Л.С., 1987, с. 67; Дашковский П.К., 2003б). При этом интересно отметить, что пространство космо-

гонического ритуала ашвамедхи прослеживается в организации обряда похорон индоиранских царей, в котором инсценировались смерть и возрождение царя (Акишев К.А., Акишев А.К., 1981, с. 148–149; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003, с. 259; и др.). Кроме того, в рамках ритуала ашвамедхи после принесения в жертву коня главная царица соединяется символически в ритуальном браке с убитым конём. Такие действия происходят в сопровождении ритуальных комментариев служителей культа. Сама царица ложится с убитым конём и её накрывают покрывалом (Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс., 1984, с. 482). По мнению Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова, аналогичный обряд именно в погребальном аспекте реконструируется и в иранской религиозно-мифологической традиции. Об этом свидетельствуют, с одной стороны, данные Геродота и других античных авторов об удушении одной из наложниц вождя и принесении в жертву коней у скифов. С другой стороны, это предположение подкрепляется зафиксированным во втором Тузгинском кургане на Алтае погребением женщины с сопроводительным захоронением лошадей (Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс., 1984, с. 482). В данном случае важно добавить, что в настоящее время в Горном Алтае обнаружено достаточно представительное, с точки зрения религиозного сознания кочевников скифской эпохи, количество как одиночных женских, так и парных – вместе с мужчинами, погребений, в которых обнаружены костяки коней. При этом в таких захоронениях обнаружены как представители элитных слоев общества, включая «вождей», так и люди более низкого социального статуса и имущественного положения. Приведённые данные свидетельствуют о распространении идейного содержания ашвамедхи или связанных с ней ритуалов среди значительной части «пазырыкского» общества, хотя конкретное их проявление могло варьироваться в зависимости от социального положения людей. В целом, захоронение коня в сочетании с характерной деревянной внутримогильной конструкцией-срубом свидетельствует о реализации «пазырыкцами» идеи погребальной повозки (жилища) для перемещения в далекий загробный мир умерших, что характерно для индоевропейской мифологии. Помещение лошади у северной стороны внутримогильной конструкции с ориентацией головой на восток (в этом же направлении ориентирован и умерший человек), указывает, вероятно, на то, что человек после смерти отправляется в верхний мир, атрибутом которого в индоиранской религиозной традиции является восточная сторона горизонта. (Дашковский П.К., 2003). Осуществление такого обряда начиналось с того, что родственники клали покойного на повозку и возили его к соплеменникам (Руденко, 1952, с. 236), а затем совершали

захоронение, предоставляя возможность перехода в иной мир, во время которого лошадь являлась проводником умершего.

Еще одним важным аспектом рассматриваемой темы является сакрализация правителей кочевых обществ, которая широко была распространена как в скифскую эпоху, так и последующие периоды (Дашковский П.К., 2005а-б; Скрынникова Т.Д., 1997; и др.). В иранской, в том числе зороастрийской традиции, начиная с ахеменидского времени царь обладал божественной природой, ипостасью Ахурамазды (Бойс М., 1994, с. 74–75). В этой связи не случайно персидские цари часто изображались с нимбом, который символизировал присутствие особой божественной благодати-хварены, фарна. Правитель являлся олицетворением гармонии мира, спасителем его от хтонических чудовищ. Более того, божество Вересрагна являлось персонификацией всей правящей династии (Зубов А.Б., Павлова О.И., 1995, с. 66–67). В последующий постакхеменидский период в Иране сохранялась практика сакрализации правителей, что проявлялось в провозглашении его божеством и возжиганием огня с специальным храме в момент коронации (Кошеленко Г.А., 1971, с. 216; Бойс М., 1994).

В скифскую эпоху в руках правителей кочевников Тувы («аржанцы», «саглынды»), саков Казахстана, «пазырыкцев» Алтая сосредотачивалась вся верховная управленческая, военная и религиозная власть, что хорошо фиксируется по археологическим материалам (Акишев К.А., 1978; Хазанов А.М., 1975; Грязнов М.П., 1980; Аржан..., 2004; Ğugunov K., Parzingen H., Nagler A., 2003; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003; и др.). Имеющие немногочисленные для этого периода письменные свидетельства античных авторов позволяют создать представления о мировоззренческом значении роли правителя в социуме. Так, Геродот (IV, 71) достаточно подробно описывая погребение скифского «царя» отмечал, что после его смерти сооружается погребальная камера, а тело умершего бальзамируется, а затем на повозке совершается прощальный объезд народа, т.е. «подданных». Куда бы ни приезжала эта траурная процессия, скифы всюду выражали свою скорбь и горе. Номады намеренно ранили себя, протыкали руки, рвали волосы и плакали. Вероятно, такое аффективное поведение должно было означать не просто горечь утраты, а символизировать одновременно наступление хауса, мрака, разрушение гармонии социума и всего универсума. Это связано с тем, что уже в скифскую эпоху правитель выступал как олицетворение единства общества. После похорон «царя» символом единства кочевников наряду с новым правителем является погребально-поминальный комплекс. Такие объекты номады часто начинают использовать для проведения сложных ритуальных действий. Пока-

зательными в этом отношении являются «царские» курганы могильника Пазырык на Алтае, которые могли неоднократно использоваться как своеобразные камеры-часовни (Савинов Д.С., 1995–1997). Другим примером в этом регионе является погребально-поминальный комплекс Урочище Балчиново-3 (Шульга П.И., 2000; Кирюшин Ю.Ф., Шульга П.И., Демин М.А., Тишкин А.А., 2001). Аналогичную функциональную направленность и семантическую нагрузку имели, вероятно, Иссыкский курган у саков Казахстана (Акишев К.А., Акишев А.К. 1981), Аржан-1, 2 у «аржанцев» Тувы (Боковенко Н.А., 1988; Марсадалов Л.С., 1989; Аржан..., 2004; Ğugunov K., Parzingen H., Nagler A., 2003) и др. К этому нужно добавить, что погребальный памятник в кочевом обществе рассматривался как своеобразная модель мира (Дашковский П.К., 1997; Ольховский В.С., 1999; Марсадалов, 2000; Мартынов А.И., Герман П.В., 2001). В данном случае погребальный комплекс правителя выступал как определенный мировоззренческий центр для всего социокультурного объединения. Поэтому не случайно некоторые исследователи склонны видеть в Пазырыкском некрополе своеобразный сакральный центр кочевого мира (Курочкин Г.Н., 1993), а в погребенных - героизированных и обожествленных «вождей» номадов (Мотов Ю.А., 1998). Наделение погребально-поминальных комплексов определенной мифологической нагрузкой является достаточно распространенной чертой мировоззрения народов индоиранского круга (Лелеков Л.А., 1976; Брентъес Б., 1981, с. 9, 13; и др.). Особый мировоззренческий статус правителей номадов подчеркивался и своеобразным «золотым костюмом», который символизировал связь «царя» с солярным божеством, что уже обстоятельно рассмотрено учеными (Литвинский Б.А., 1982; Акишев К.А., Акишев А.К., 1980; Акишев А.К., 1984, с. 119–129; Лелеков Л.А., 1987; Шульга П.И., 2003, с. 67–91).

В связи с рассмотрением сакрализации кочевых правителей примечательны сведения о скифе Иданфирсе, адресовавший послание персидскому царю Дарию. В нем он указывал на то, что если враг хочет сразиться с кочевниками, то тогда ему надо найти и разрушить могилы их предков (Геродот, IV, 127). Исходя из этих сведений, понятно, что разграбление или осквернение «царского» погребения рассматривалось как разрушение святыни всего социума номадов. Сакральный характер погребений характерен для многих народов, в том числе и для населения Ирана ахеменидского времени (Бойс М., 1994, с. 74–76).

Таким образом, приведенные данные свидетельствуют о том, что в скифскую эпоху религиозные системы населения Южной Сибири и Центральной Азии носили синкретичный характер. Важным компо-

нентом религий номадов являлся иранский мировоззренческий комплекс, который включал обширный круг верований и представлений, получивших развитие как в маздаизме, так и в зороастризме. Вероятно, применительно к религиозно-мифологическим системам кочевников Центральной Азии более правомерно говорить о влиянии маздаизма в его митраистском варианте (Кузнецов Б.И., 2001, с. 119; Тишкин А.А., Дашковский П.К., 2003, с. 279), а не зороастризма, хотя в обоих этих традициях есть ряд общих черт, обусловленных одной мировоззренческой основой. В целом, можно выделить следующие элементы религий кочевников, которые свидетельствуют не только об иранском влиянии, но и указывают на реминисценции более ранних индоиранских (индоевропейских) верований и обрядов (Иванов В.В., 1990): представления о гробнице, как модели Вселенной; комплекс представлений и обрядов, соответствующих идейному и культовому содержанию ашвамедхи или близким ей ритуалам; культ огня; культ солнца; обычай бальзамирования; обычай очищения умершего огнём (окуривание); сакрализация «правителей»; комплекс ритуального соумирания, о чём свидетельствуют парные погребения мужчин и женщин; возрождение умершего человека в «верхнем мире» - в мире богов, предков и «небесных пастбищ»; развитая система политеизма, определённое место в которой, отводится божествам женского пола и некоторые другие компоненты.

Библиографический список

- Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справочный раздел И.В. Рака. Изд. 2-е, исправл. СПб., 1998. 480 с.
- Акишев А.К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. 176 с.
- Акишев К.А., Акишев А.К. Происхождение и семантика иссыкского головного убора // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980. С. 14–31.
- Акишев К.А., Акишев А.К. Интерпретация иссыкского погребального обряда // Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981. С. 144–153.
- Акишев К.А., Кушаев Г.А. Древняя культура саков и усуней реки Или. Алма-Ата, 1963. 298 с.
- Аржан. Источник в долине царей. Археологические открытия в Туве. Из материалов раскопок, проводившихся в 2000–2003 годах Центрально-Азиатской археологической экспедицией Государственного

Эрмитажа совместно с Германским археологическим институтом. СПб., 2004. 64с.

Балонов Ф.Р. Культ коня и колесницы в скифо-сарматскую эпоху у народов евразийских степей и предгорий: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 1996. 30 с.

Балонов Ф.Р. Ворсовой Пазырыкский ковер: семантика композиции и место в ритуале (опыт предварительной интерпретации) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991. С. 88–121.

Банников А.Л. «Жертвенники» как социальный маркер (к вопросу о наличии жреческого слоя у кочевников Южного Урала) // От древности к новому времени (проблемы истории и археологии). Уфа, 2000. С. 177–183.

Берштам А.Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алтая // МИА. №26. М.-Л., 1952.

Бойс М. Зороастрийцы: верования и обычаи. СПб., 1994. 288 с.

Боковенко Н.А. Царский курган Аржан. Вопросы интерпретации // историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири. Досоветский период. Новосибирск, 1988. Вып. I. С. 71–72.

Боковенко Н.А. Проблема реконструкции религиозных систем кочевников Центральной Азии в скифскую эпоху // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 39–43.

Бонгард - Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М., 2001. 215 с.

Бородовский А.П. Вторичные погребения эпохи раннего железа на Нижней Катунь (по материалам Барангольского некрополя) // Сохранение и изучение культурного наследия Алтая. Барнаул, 2000, Вып. XI. С. 197–200.

Брентъес Б. Квадратура круга как проблема истории культуры // Информационный бюллетень Международной ассоциации по изучению культуры Центральной Азии. М., 1981. Вып. I. С. 5–13.

Брыкина Г.А. Погребальные сооружения и обряды Ферганы // Древние цивилизации Евразии. История и культура. М., 2001. С. 102–111.

Гаврилова А.А. Пятый пазырыкский курган (дополнение к раскопочному отчету и исторические выводы) // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 89–102.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Ч. 1–2. 1329 с.

Геродот. История в девяти книгах. Пер. и прим. Г.И. Стратановского. М., 1972. 480 с.

Грач А.Д. Древние кочевники в центре Азии. М., 1980. 256 с.

Дашковский П.К. Обряд бальзамирования тел умерших людей в скифскую эпоху в Горном Алтае // Археология, палеоэкология и этнография Сибири и Дальнего востока. Иркутск, 1996. Ч. 2. С. 58–60.

Дашковский П.К. Космологическая модель пазырыкского кургана // Четвёртые исторические чтения памяти М.П. Грязнова. Омск, 1997. С. 44–47.

Дашковский П.К. Некоторые аспекты развития мировоззрения древних кочевников Центральной Азии в скифскую эпоху // Алтай и Центральная Азия: культурно-историческая преемственность (к 350-летию Ойротской письменности). Горно-Алтайск, 1999. С. 193–196.

Дашковский П.К. К вопросу о служителях культа в пазырыкском обществе // Историко-культурное наследие Северной Азии: Итоги и перспективы изучения на рубеже тысячелетий. Барнаул, 2001. С. 313–319.

Дашковский П.К. К вопросу о мировоззренческом и ментальном развитии кочевников скифской эпохи Центральной Азии // Л.Н. Гумилев: теория этногенеза и исторические судьбы Евразии. СПб., 2002а. С. 192–196.

Дашковский П.К. К вопросу об изучении ментальности кочевников Центральной Азии // Интеграция археологических и этнографических исследований. X Международный семинар, посвященный 290-летию со дня рождения С.П. Крашенинникова. Омск-Ханты-Мансийск, 2002б. С. 203–204.

Дашковский П.К. Синкретизм религиозно-мифологической системы и служители культа у кочевников Горного Алтая скифской эпохи // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 2003. №11. С. 59–72.

Дашковский П.К. Комплексный подход в реконструкции системы мировоззрений кочевников Горного Алтая скифской эпохи // XII Международный семинар «Интеграция археологических и этнографических источников». Алматы, 2004.

Дашковский П.К. К вопросу о формировании мировоззренческого статуса правителей кочевых обществ Евразии в скифо-сакский период // Археология Южной Сибири: идеи, методы, открытия. Красноярск, 2005а. С. 147–149.

Дашковский П.К. О сакрализации правителей государственных образований кочевников Центральной Азии // Древние кочевники Центральной Азии. Улан-Удэ, 2005б. С. 63–67.

Дашковский П.К., Тишкин А.А., Тур С.С. Вторичные погребения в курганах скифского времени на памятнике Ханкаринский дол // Западная и Южная Сибирь в древности. Барнаул, 2005. С. 62–68.

Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифология древнего мира. М., 1977. С. 337–365.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. 234 с.

Зубов А.П., Павлова О.И. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя // Религии древнего Востока. М., 1995. С. 34–84.

Зуев В.Ю. Исповедальные пути божественного всадника (по материалам ковровых полотен и погребального обряда в Пазырыке) // Северная Азия от древности до средневековья. СПб., 1992. С. 131–134.

Зуев В.Ю. Научный миф о «савроматских жрицах» // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 54–68.

Иванов Вяч.Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от «asva»–«конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

Иванов В.В. Реконструкция структуры, символики и семантики индоевропейского погребального обряда // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 5–11.

Иванов В.В. Конь // МНМ. М., 1994. Т. 1. С. 666.

Кирюшин Ю.Ф., Шульга П.И., Дёмин М.А., Тишкин А.А. Исследование и музеефикация «царского» кургана в долине Сентелека // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края. Барнаул, 2001. Вып. XII. С. 29–36.

Клейн Л.С. Индоарии и скифский мир: общие истоки идеологии // НАА. 1987. №5. С. 63–96.

Красниенко СВ. Впускные захоронения как элемент тагарского погребального обряда (по материалам раскопок Сибирской экспедиции ИИМК РАН) // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 123–129.

Кошеленко Г.А. Царская власть и ее обоснование в ранней Парфии // История Иранского государства и культуры. К 2500-летию Иранского государства. М., 1971. С. 212–218.

Кубарев В.Д. Конь в сакральной атрибуции ранних кочевников Горного Алтая // Проблемы западносибирской археологии (эпоха железа). Новосибирск, 1981. С. 84–95.

Кубарев В.Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987. 302 с.

Кубарев В.Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991. 270 с.

Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет // История религии Бон. СПб., 1998. 352 с.

Кузнецов Б.И. Бон и маздаизм. СПб., 2001. 224 с.

Кузьмин Н.Ю. Курганы у деревни Новомихайловка // Проблемы изучения культуры степных племён Енисея V–III вв. до н.э. СПб., 1994. 58 с.

Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. М., 1977а. С. 96–119.

Кузьмина Е.Е. Распространение коневодства и культа коня у ирано-язычных племен Средней Азии и других народов Старого Света // Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1977б. С. 28–52.

Кузьмина Е.Е. Мифологические представления о коне в культуре индоевропейцев // Миф 7. София, 2001. С. 117–134.

Кузьмина Е.Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев. М., 2002. 240 с.

Курочкин Г.Н. Сакральный центр ранних кочевников Алтая (археолого-этнографическая реконструктивная модель) // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Часть II. Археология и изучение культурных процессов и явлений. СПб., 1993б. С. 93–98.

Лелеков Л.А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в п.п. I тыс. до н.э. // История и культура народов Средней Азии. М., 1976. С. 7–18.

Лелеков Л.А. Проблемы индоиранских аналогий к явлениям скифской культуры // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980а. С. 118–125.

Лелеков Л.А. Индоиранская идеология между первобытностью и раннеклассовым обществом (по материалам Ригведы и Авесты) // Идеологические представления древнейших обществ. М., 1980б. С. 117–119.

Лелеков Л.А. О символизации погребальных облачений («золотые люди» скифо-сакского мира) // Скифо-сибирский мир. Новосибирск, 1987.

Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992. 363 с.

Литвинский Б.А. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972. 270 с.

Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. М., 1981. С. 90–122.

Литвинский Б.А. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии. (Опыт истолкования в свете истории религии) // СЭ. 1982. №4. С. 34–43.

Литвинский Б.А. Семиреческие жертвенники (индоиранские истоки сакского культа огня) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М., 1991. С. 66–86.

Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Эллинистический храм Окса. М., 2000. Т. 1. 503 с.

Литвинский Б.А., Седов А.В. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. М., 1984. 240 с.

Максименков Г.А. материалы по ранней истории тагарской культуры. СПб., 2003. 192 с.

Мандельштам А.М. Исследования на могильном поле Аймырлыг: Некоторые итоги и перспективы // Древние культуры Евразийских степей. Л., 1983. С. 25–33.

Марсадолов Л.С. К вопросу о семантике кургана Аржан // Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). Тезисы Всесоюзной археологической конференции. Кемерово. 1989. Ч.2. С. 33–35.

Марсадолов Л.С. Археологические памятники IX–III вв. до н.э. горных районов Алтая как культурно-исторический источник (феномен пазырыкской культуры): Автореф. дис. ... докт. культурологии. СПб., 2000. 56 с.

Мартынов А.И. Лесостепная тагарская культура. Новосибирск, 1979. 240 с.

Мартынов А.И., Герман П.В. Сакральная архитектура кургана (проектное моделирование в древности) // Историко-культурное наследие Северной Азии. Барнаул, 2001. С. 92–97.

Мейтарчиян М.Б. Погребальный обряд зороастрийцев. М., 1999. 243 с.

Могильников В.А. Население Верхнего Приобья в середине - второй половине I тыс. до н.э. М., 1997. 195 с.

Мотов Ю.А. Героизация и обожествление вождей ранних кочевников Алтая (по материалам могильника Пазырык) // Военное искусство кочевников Центральной Азии и Казахстана (эпоха древности и средневековья). Алматы, 1998. С. 28–48.

Ольховский В.С. К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие // Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 114–136.

Павленко Ю.В. Временной аспект проблемы освобождения-спасения в культурах «осевого времени» // Пространство и время в архайческих культурах. М., 1992. С. 15–17.

Полосьмак Н.В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001. 336с.

Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977. 216 с.

Раевский Д.С. Из области скифской космологии (опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой могилы) // ВДИ. 1978. №3. С. 115–133.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985. 256 с.

Ригведа. Мандалы IX–X. М., 1999. 559 с.

Руденко СИ. Горно-алтайские находки и скифы. М.-Л., 1952. 268 с.

Руденко СИ. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953. 402 с.

Руденко СИ. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.-Л., 1960. 359 с.

Руденко СИ. Искусство Алтая и Передней Азии (середина I тыс. до н.э.). М., 1961. 68 с.

Савинов Д.Г. О ритуальном назначении погребальных камер Больших Пазырыкских курганов // Сакральное в культуре. СПб., 1995. С. 6–8.

Савинов Д.Г. Об обряде погребения Больших Пазырыкских курганов // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 107–111.

Савинов Д.Г. Погребальные камеры-«часовни» Больших Пазырыкских курганов // Сакральное в истории культуры. СПб., 1997. С. 30–39.

Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. М., 1997. 216 с.

Снесарев Г.П. Маздеическая традиция в погребальном обряде народов Средней Азии // XXV Международный конгресс востоковедов. М., 1960.

Соколов В.В. Мировоззрение константы древних мифологий // ФО. 1998. №5. С. 50–103.

Степанова Н.Ф., Неверов СВ. Курганный могильник Верх-Еланда-2 // Археология Горного Алтая. Барнаул, 1994. С. 11–24.

Страбон. География в 17 книгах. М., 1994. 944 с.

Тихонравов Ю.В. Религии мира. М., 1996. 336 с.

Тишкин А.А., Дашковский П.К. Социальная структура и система мировоззрений населения Алтая скифской эпохи. Барнаул, 2003. – 430 с.

Федоров В.К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2000. №2. С. 49–69.

Федоров В.К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья (II) // Уфимский археологический вестник. Уфа, 2001. №3. С. 21–45

Феномен алтайских мумий. Новосибирск, 2000. 320 с.

Филиппова И.В. Культурные контакты населения Западного Забайкалья, Южной, Западной Сибири и Северной Монголии с ханьским Китаем в скифское и гунно-сарматское время (по археологическим источникам). Автореферат на соискание ученой степени к.и.н. Новосибирск, 2005. 25 с.

Фромм Э. Душа человека. М., 1992. 430 с.

Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб, 1997. 272 с.

Худяков Ю.С. Поминальные памятники пазырыкской культуры Горного Алтая // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. СПб., 1996. С. 87–89.

Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981

Шапиро Д. Совершенный человек в иранской традиции // Совершенный человек. Теология и философия образа. М., 1997. С. 213–232.

Шульга П.И. Погребально-поминальный комплекс скифского времени на р. Сентелек // Святилища: археология ритуала и вопросы семантики. СПб., 2000. С. 215–218.

Шульга П.И. Могильник скифского времени Локоть-4а. Барнаул, 2003. 204 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. 527 с.

Murphy E.M. Secondary burial practices in Iron Age Tuva, South Siberia // Междисциплинарные исследования в археологии. Москва, 2004. Вып.3. С. 122–162

Gugunov K., Parzingen H., Nagler A. Der Skythishe Fürstengrabhugel von Aržan 2 in Tuva. Vorbericht der russisch-deutschen Ausgrabungen 2000–2002 // Eurasia Antiqua. Berlin, 2003. Band 9. P.113–162.

Ю.Б. Полидович

Донецкий областной краеведческий музей, г. Донецк

Скифский обряд очищения

Среди описания различных обрядов скифов Геродот значительное место уделит обряду погребения. Обязательной завершающей его стадией являлось очищение, которое происходило следующим образом:

«Совершив погребение, скифы очищаются таким способом: вымыв и умастив головы, они проделывают с телом следующее. Поставив три жерди, наклоненные одна к одной, они натягивают вокруг них

шерстяные покрывала. Сдвинув покрывала как можно плотнее, они кидают в чан, поставленный в середине жердей и покрывал, раскаленные докрасна камни. ...Скифы, взяв зерна конопли, подлезают под покрывала и затем бросают зерна на раскаленные [на огне] камни. Насыпанное зерно курится и выделяет столько пара, что никакая эллинская парильня не сможет этого превзойти. Скифы же, наслаждаясь парильней, вопят. Это у них вместо мытья: ведь они вообще не моют тело водой» (Геродот, IV, 73, 75).

По своей сути очистительный обряд, совершаемый после погребения, – не что иное, как буквальное и символическое очищение, устранение материально понимаемой нечистоты, освобождение от невидимого, духовного зла, характерное для всех народов во все времена (Тайлор Э.Б., 1989, с. 494–501).

Скифский обряд, описанный Геродотом, между тем обладал рядом специфических черт, которые исследователи объясняли по-разному (Доватур А.И., Каллистов Д.П., Шишова И.А., 1982, с. 315, комм.458). Так, исследователи XIX в. К.Бэр, Б.Нибур и А.Гутшмид видели в этом своеобразное развлечение, забаву, а К.Нойманн и Г.Роулинсон предполагали, что Геродот соединил ритуальное курение с обычной паровой баней. Э.Миннз усматривал в скифском обряде три главных элемента: ритуальное очищение тела, наслаждение паровой баней и обычай курения конопли.

К.Мейли (Meuli K., 1935, S.122) считал, что в данном случае речь идет не только о внешнем очищении, но и о религиозном акте, участники которого доводили себя до экстаза. Внутренний смысл церемонии, по мнению К.Мейли, от Геродота ускользнул. Привлекая этнографические параллели из практики шаманов, исследователь пришел к выводу, что и у скифов существовало камлание, возложенное не на профессиональных шаманов, а на старшего в семье или на кого-нибудь из родственников мужского пола. К.Мейли назвал это *Familien-Schamanismus* и считал его более ранней формой, из которой возникло впоследствии профессиональное шаманство.

Таким же образом толкуют этот обычай Г.М.Бонгард-Левин и Э.А.Грантовский (1983, с. 117, след.). Признаком шаманизма считал воскурение конопли и Ф.Ханчар (Hančar F., 1952, p. 182).

Подтверждением описанного у Геродота обряда очищения, по всей видимости, являются находки в горно-алтайских курганах скифского времени (Руденко С.И., 1953, с. 333–334). В пяти Пазырыкских курганах найдены жерди, связанные ремнем наверху (их, правда, не 3, как у Геродота, а 6, вследствие чего сооружение получило в литературе название «шестиножник»), на которые накидывались кожаные или