

## НАРТОВСКИЙ ЭПОС ОСЕТИН И СРУБНАЯ КУЛЬТУРА: ПОИСК СХОЖДЕНИЙ

**В.В. ЦИМИДАНОВ,**  
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник  
Донецкого областного краеведческого музея

Уже первый исследователь нартвовского эпоса осетинского народа В.Ф. Миллер обнаружил в нем скифо-сарматские мотивы. Благодаря работам этого и многих других ученых, особенно В.И. Абаева и Ж. Дюмезиля, выкристаллизовалась следующая схема происхождения осетинской Нартиады: индоиранские мифы и легенды — скифские и сарматские легенды и эпические сказания — осетинские эпические циклы (25, с.245). Из трех звеньев этой цепи меньше всего внимания привлекает первое. Многие авторы, рассматривая проблему становления нартвовского эпоса, обнаруживают параллели его мотивам в Ригведе, Авесте, а также в других памятниках религии и литературы древних Индии и Ирана, — но упор традиционно делается на сопоставление Нартиады прежде всего со скифским и сарматским наследием. В частности это видно и по работам последних лет (28, с.7–13; 36, с.121; 123, с. 201–204). Наличие параллелей между реалиями нартвовского эпоса и осетинской этнографии, с одной стороны, и реалиями скифо-сарматской эпохи,

с другой, бесспорно. Об этом писали не только исследователи Нартиады, но и специалисты по скифским и сарматским древностям (5, с. 10; 11, с. 40, 47, 64; 38, с. 41–44; 66, с. 75; 99, с.91–95; 100, с. 2 93; 104, с. 62; 137). Тем не менее, тезис, согласно которому «осетинская мифология и народно-поэтическая традиция восходят к скифо-сарматскому и аланскому периодам истории осетинского народа» (107, с. 155), представляется нам несколько категоричным.

Автор предлагаемой работы на протяжении многих лет занимается изучением срубной культуры. Носители этой культуры во второй половине II тыс. до н.э. жили на огромных пространствах степи и лесостепи от Приуралья на востоке до Днепровского Правобережья на западе. При этом нам неоднократно приходилось сталкиваться с тем, что многие элементы срубной культуры находят параллели в нартвовском эпосе и благодаря данным параллелям могут быть поняты. Обращаясь в поисках аналогий к Нартиаде, мы исходили из принципа, сформулированного Д.С. Раевским. Согласно этому принципу, на-

ибо более корректными являются параллели из мифологических систем народов, генетически близких данному (103, с. 13–14). В силу того, что ираноязычность срубников достаточно надежно аргументирована работами многих исследователей (93), использование нартовского эпоса осетин при рассмотрении семантики знаков срубной культуры вполне правомерно. Более того, как мы уже пытались показать, носители срубной культуры были в числе предков аланов, а соответственно, и осетин (129, с. 61–62). Поскольку мифология любого народа формируется на протяжении тысячелетий, и поскольку, как это продемонстрировал Э.Б. Тайлор, обычаи очень живучи, устойчивы и «подобны потоку, который, однажды проложивши себе русло, продолжает свое течение целые века» (106, с. 66), наличие сходжений между реалиями срубной культуры и реалиями нартовского эпоса осетин не должно вызывать удивления. В данной работе мы остановимся лишь на некоторых из них, которые, на наш взгляд, являются наиболее яркими. Отметим, что в процессе написания работы мы воспользовались рядом ценных советов, данных нам В.А. Подобедом и Ю.Б. Полидовичем.

### **Ритуальное использование астрагалов**

В Нартиаде неоднократно фигурируют игры с астрагалами (в переводах эпоса на русский язык и в этнографической литературе по осетинам для обозначения астрагалов используется слово «альчик»). Порой данные игры — просто развлечение. Но некоторые сюжеты отразили ритуальную окраску игр. В частности эпос повествует о том,

как из брошенного астрагала сыплется просо, появляются цыплята, кабан, идет дождь и т. д. (79, с. 111). Ритуальное значение астрагалов у осетин зафиксировано и этнографически. Так, игры с ними практиковались в течение важнейшего календарного праздника Тутыр и призваны были содействовать плодородию и благополучию (134, 101, 104). Бросание астрагала производилось при наречении ребенка (40, с. 224), а о здоровом и красивом мальчике говорили, что он похож на альчик барана (135, с. 99). Материалы срубной культуры также демонстрируют разнообразные проявления ритуального использования астрагалов. Эти предметы обнаружены в культовых комплексах поселений и во многих погребениях (128, с. 215). В ряде погребений найдены явные игровые наборы (астрагалы с фишками, игровой доской) (47, с. 63–64). Очевидно, носители срубной культуры полагали, что умерший и в царстве мертвых будет играть в кости. Но те же представления отразились в Нартиаде, где среди персонажей присутствует игрок-мертвец (79, с. 137, 138, 141, 142).

Отметим, что астрагалы встречаются в погребениях практически всех степных культур Восточной Европы от энеолита до средневековья (128, с. 229–236; 152, с. 50). Применительно к каждой из культур вопрос о семантике астрагалов следует рассматривать отдельно. Данный аспект, к сожалению, привлекал еще очень мало внимания. Но уже сейчас можно утверждать, что ни в одной из культур эпохи бронзы игровая функция астрагалов не проявляется так ярко, как в срубной. Об использовании срубниками астрагалов для игр свидетельствуют не только упоминавшиеся выше игровые наборы,

но и находки астрагалов с подточенными сторонами и знаками. Среди этих знаков относительно часто встречается решетка, изображающая, вероятно, вспаханное поле (127, с. 3), что служит аргументом в пользу связи астрагалов срубной культуры с представлениями о плодородии. Такая связь, как отмечено выше, присуща и осетинской традиции. Показателен также следующий момент. Срубная культура знала и игральные кости, близкие современным игральным кубикам. Они имели вид параллелепипедов с нарезками и точками на гранях (7). Но находки этих предметов известны лишь на поселениях. В погребениях параллелепипеды, в отличие от астрагалов, почему-то не попадали. Отсюда возможно допущение, что среди игр в кости, практиковавшихся населением срубной культуры, были как более сакральные, где использовались астрагалы, так и более профанные, в которых применялись параллелепипеды.

### Культ чаши

В разных циклах Нартиады фигурирует чудесная чаша Уацамонга (Амонга, Ацамонга, Нартамонга). В ряде сказаний образ чаши «персонифицирован», — она является своеобразным действующим лицом, способным определять достоинства героя (125, с. 72). Исследователи уже давно сравнивают со священной чашей нартов деревянные чаши, остатки которых порой встречаются в погребениях срубной культуры и культуры многоваликовой керамики (46, с. 26; 89, с. 92). Основной довод, позволяющий нам делать сопоставление, следующий. Хранителями чаши нартов являются Алагата, олицетворяющие жреческую функцию (30,

с. 177). У носителей срубной культуры чаша также была атрибутом служителей культа (130, с. 75–76). В нартовском эпосе не уточняется, из какого материала изготовлена Уацамонга. Но некоторые сказители называли ее деревянным ведром, бочонком, ковшом (125, с. 72), то есть, в эпических текстах зафиксировано ритуальное использование деревянной посуды. Отметим, что деревянные сосуды занимали важное место в некоторых обрядах осетин. Например, во время похорон старец-посвященный коня выпивал пиво из деревянной чаши, а затем разбивал ее о голову коня и бросал осколки чаши в могилу (117, с. 147). В святилище божества Нафа находился большой деревянный ковш, из которого на ритуальных пиршествах пили пиво (40, с. 256). В дзуарах, среди прочих жертвенных предметов, хранилась и деревянная посуда (41, с. 252; 72, с. 87). Деревянная чаша с пивом (иногда — молоком) использовалась осетинскими жрецами для предсказания будущего и лечения больных (122, с. 117). Таким образом, высокий семиотический статус деревянной посуды фиксируют и эпос, и этнография осетинского народа.

Как использовали чаши носители срубной культуры, помимо сферы погребального обряда, неясно. В Нартиаде же функции чаши разнообразны. Определение достоинства героя — лишь одна из них, хотя, может быть, и самая эффектная. В ряде сказаний чаша употребляется по прямому назначению, — из нее пьют, причем чаша порой выступает как своеобразный рог изобилия: содержимое ее не иссякает (30, с. 175). Иногда нарты пляшут с чашей на голове (79, с. 122). Последний момент интересен тем, что чашу при этом

наполняют змеями, ящерицами, лягушками — существами, живущими в земле и воде. Здесь, очевидно, отразилась связь чаши с хтоническим миром. Но такую же связь можно предполагать и для срубных чаш. Она видна из того, что в святилищах на поселениях чаши до сих пор не выявлены, но в погребениях их известно уже более трех десятков. На одной из срубных чаш выполнен орнамент в виде косых линий, который можно трактовать как изображение дождя (90, с. 14). Таким образом, подобно чаше нартов, срубные чаши ассоциировались не только с землей, но и с водой.

Деревянные чаши, в том числе и с накладками, известны и в других культурах эпохи бронзы (91). Но именно в срубной культуре культ чаши получил наибольшее распространение, и лишь применительно к данной культуре можно достаточно надежно констатировать связь чаш со служителями культа. А вот в алакульской культуре, частично синхронной срубной и также претендующей на роль одного из звеньев аланского культурогенеза, деревянные чаши не представлены так ярко, как среди срубных древностей (57, с. 44).

В Нартиаде с Уацамонга имеют дело преимущественно представители рода Ахсартаггата, то есть воины. Ситуация со срубной культурой иная: здесь чаша — атрибутносителей ритуальной функции. Однако и представители воинства порой манипулировали с чашами, о чем свидетельствует присутствие последних в захоронениях с предметами вооружения (35, с. 52–54).

Срубные чаши находят в нартовском эпосе еще одну параллель, хотя и весьма своеобразную. Характерной особенностью большинства срубных

чаш является наличие на них приклепанных или прибитых гвоздиками бронзовых пластинок. Частое присутствие этой конструктивной детали позволяет утверждать, что пластинки имели особый семиотический статус. В нартовском эпосе также фигурируют пластинки (медные), но приклепанные не к чаше, а к черепу. В одном из сказаний Созырыко сносит Челахсартону часть головы. Тот идет к Курдалагону и велит поставить на голову медные заплатки. К черепу они крепятся гвоздиками (79, с. 117–118, 121, 125). Участие в операции врачевания небесного кузнеца и необычный характер лечения наводят на мысль, что здесь мы сталкиваемся не просто с гиперболизированной деталью, а с отголоском представлений о сакральности металлических пластин, накладываемых на определенную основу. То, что в одном случае эта основа — деревянная чаша, а в другом — череп, не мешает сопоставлению, ибо семантическая связь между чашей и черепом характерна для многих культур, что демонстрируется широким распространением практики изготовления чаш из черепов. Такие чаши известны в самых разных культурах, вплоть до тасманийской. Ассоциация чаши с черепом подтверждается также данными Нартиады и осетинского языка (121, с. 158, 159).

### **Ассоциация солнца с колесом**

В рассказах о смерти Сослана (Созырыко) фигурирует колесо Балсага (Барсага), несущее гибель герою. Балсагово колесо, по мнению многих исследователей Нартиады, олицетворяет солнце (28, с. 134, 135; 30, с. 78; 71, с. 68; 120, с. 219; 125, с. 41). Ассоциация солнца

с колесом характерна для большинства индоевропейских народов, что фиксируют, например, Ригведа, Эдда, славянский и литовский фольклоры. Поэтому древние культовые изделия в виде модели колеса, начиная с эпохи бронзы, можно считать изображениями солнца (20, с. 23). В данной связи стоит упомянуть подвески срубной культуры в виде круга с крестом внутри (136, рис. 44а). Круг с крестом — распространенный солярный знак. Порой он встречается и на керамике срубной культуры (133, рис. 4, 1, 5, 6). Но таким же образом срубники изображали и колеса колесниц (19, рис. 1). То, что круг с крестом в срубной культуре действительно изображал солнце, достаточно наглядно показывает сосуд из погребения 3 кургана 5, исследованного близ Ступок (Донбасс) (22, с. 320). Здесь орнамент выполнен таким образом, что, если смотреть на сосуд снизу, то можно видеть крест, вписанный в круг, и все это обрамлено изображением солнечных лучей. Итак, в срубной культуре, как и в Нартиаде, солнце ассоциировалось с колесом. Добавим, что срубники связывали с солнцем и некоторые другие вращающиеся предметы, в том числе пряслица. На отдельных из них выполнен орнамент в виде солярного знака (96, рис. 92, 12; 101, рис. 3, 3).

Показательно, что срубники обычно изображали солнечные лучи в виде углов. Это находит соответствие в некоторых сказаниях Нартиады, где колесо Балсага описывается как зубчатое (30, с. 78). Иконография солнца в виде зубчатого колеса широко представлена в индоевропейской традиции. Например, колесики с зубчатыми краями, имитирующие солнце, использовались

в обрядах населением Германии (124, с. 572, 573).

В эпоху бронзы представления о связи солнца и колеса получили в степной зоне большое распространение. Это фиксируют, в частности, многочисленные изображения колесниц, колеса которых выполнены в виде круга с крестом внутри (70, рис. 29; 83, табл. 9, 4, 37, 7, 59, 3, 66, 1, 83, 1).

### **Знаковость копыт коня**

Нартиада содержит драматический эпизод убийства коня Сослана лучниками из Страны мертвых. Стрелы при этом поражают коня в копыта — единственное уязвимое место (30, с. 194). Данный эпизод позволяет предполагать, что у создателей сюжета были представления, согласно которым в процессе отправки коня в потусторонний мир следовало произвести определенные манипуляции с его копытами. Если обратиться к материалам срубной культуры, то мы тоже найдем там подобные действия. В кургане, исследованном близ Быково (Нижнее Поволжье), погребенного сопровождали 2 жертвенных коня. Близ копыта одного из них лежал наконечник стрелы (112, с. 214). Не исключено, что здесь имитировано поражение коня в копыто. Другое проявление знаковости копыт коня — их отчленение при жертвоприношении, что демонстрируют некоторые погребальные комплексы (10, рис. 65, 2, 66, 4; 76, 11).

Отметим, что в срубной культуре ритуальные действия направлялись и на копыта других животных, в частности овец. Известны жертвоприношения овец с отчлененными копытами (21, с. 25). Автором при раскопках поселе-



ния Новоселовка I (Среднее Подонцовье) была обнаружена яма с костяком жертвенного животного. Это животное отчета было названо лошадей, но, строго говоря, это мог быть и теленок, так как определения, сделанного специалистом, у нас нет. С тушей производились различные манипуляции, в том числе — удаление копыт (126, 13, 14). Добавим ко всему отмеченному, что отчлененные копыта животных, в том числе лошади, иногда присутствуют в погребениях срубной культуры, причем о следах их утилитарного использования (например, в качестве орудий) авторы не сообщают (37, табл.; 64, 108). Возможно, в данном случае мы сталкиваемся с представлениями все того же круга. Таким образом, знаковость копыт коня зафиксирована и Нартиадой, и материалами срубной культуры. В других культурах бронзового века какие-либо манипуляции, направленные на конские копыта, нам неизвестны.

### **Знаковость среднего пальца руки**

В одном из сказаний Сырдон заявляет, что его душа находится в кончике среднего пальца (79, с. 117). Почему в качестве вместилища души выступает именно средний палец — вопрос, заслуживающий отдельного рассмотрения. Для нас в данном случае интересно то, что особая роль среднего пальца отражена и материалами срубной культуры. Это демонстрируют захоронения с кольцами, надетыми на палец. Нам известно 10 таких комплексов. Лишь в 3 случаях удалось зафиксировать, на какой палец было надето кольцо, и во всех трех оно находилось именно на среднем (дважды — на левой руке

и один раз — на правой) (16, с. 17; 48, с. 11; 69, с. 141, 142).

В других культурах эпохи бронзы следов знаковости среднего пальца нам неизвестно. Но любопытно то, что особое отношение к среднему пальцу через много веков имело место у славян. В некоторых регионах при погребении неженатых (незамужних) людей кольцо, как и в срубной культуре, надевалось на средний палец (правой руки) (34, с. 347; 44, с. 15).

### **Оставление окошек в могиле**

В сказании о смерти Созырыко герой просит, чтобы в могиле были сделаны окошки на восток, над головой и к западу (79, с. 169). Среди погребений срубной культуры в каменных ящиках нам известны три, особенностью которых является наличие отверстий в плитах, слагающих ящики. В двух случаях эти отверстия выполнены в плите перекрытия (51, с. 47; 52, с. 68), в одном — в восточной и южной плитах (51, с. 47). В сказании о Созырыко наличие окошек дается чисто прагматическое объяснение: через одно из них герой убивает Сырдона (79, с. 170). Практика оставления окошек или отверстий в погребальных сооружениях имела место у многих народов мира. В нашем случае наиболее показательной параллелью окошкам в могиле Созырыко и отверстиям в плитах срубных каменных ящиков являются окошки в стенах склепов узбеков Хорезма. По представлениям узбеков, через эти окошки душа умершего могла общаться с живыми (113, с. 111). Использование данных по узбекам в нашем случае вполне корректно, так как у этого населения сильны иранские элементы в культуре. Оставление

окошек в могилах не получило особого распространения в степных культурах бронзового века. Ни в одной из них, кроме срубной, данная практика нам не известна.

### **Использование бычьей шкуры в погребальном обряде**

В одном из сказаний Сослан, чтобы обмануть защитников осажденной крепости, притворяется мертвым и при этом для большего успеха конспирации влезает в шкуру быка (30, с. 205). Данный сюжет неоднократно привлекал внимание исследователей. Ж. Дюмезиль предположил, что здесь мы видим отголосок существовавшей некогда практики завертывания тела умершего в шкуру животного: «Возможно, то были похороны «низшего разряда», позорящие умершего, или просто похороны для бедняков, покинутых». При этом автор подчеркнул, что ни у осетин, ни у скифов подобное использование шкуры животного не практиковалось (30, с. 210–211). С исследователем можно частично согласиться. По нашему мнению, в сюжете действительно отразился обряд переправы усопшего в царство мертвых, предполагающий завертывание трупа в шкуру животного. Этот обряд был, как показали исследования В.Я. Проппа, очень распространен у древних народов, что нашло отражение в сказках (98, с. 203–207). Для нас важно то, что отголоски данного обряда можно найти и в сказках иранских народов, в том числе — осетин. В этих сказках герой совершает переправу в шкуру или грудной клетке животного (чаще, правда, не быка, а коня) (28, с. 133; 59, с. 154, 182; 88, с. 127–128; 94, с. 244). Древние индийцы кремировали покойников, за-

вернув их предварительно в коровью шкуру. Обычай погребения умерших в шкуру животного существовал и у курдов (28, с. 133). Облачение шаманов в шкуры животных, о чем упомянул В.И. Абаев, рассматривая интересный эпизод Нартиады (30, с. 200), — случай из этой же серии. Ведь шаман, подобно мертвецу, также совершал переход из одного мира в другой. Вместе с тем трудно согласиться с идеей Ж. Дюмезиля, согласно которой обряд завертывания в шкуру практиковался при погребении бедняков, покинутых, преследовал цель опозорить покойника. В частности, этому противоречат материалы срубной культуры. Известна небольшая, но довольно выразительная серия срубных захоронений, особенностью которых является то, что над могилой растягивалась шкура животного, в том числе быка или коровы (8, с. 152, 153; 22, с. 363; 106, с. 58). Семантически это равнозначно завертыванию умершего в шкуру. По ряду своих признаков данные погребения социально неординарны, то есть обряд имел место при похоронах людей высокого ранга. В свете отмеченного завертывание в шкуру быка «трупа» прославленного героя Сослана становится вполне понятным. Далеко не каждый член социума мог осуществлять переправу таким образом.

Следует обратить внимание на важный момент. В степных культурах бронзового века практика возложения на могилы растянутой шкуры быка впервые появляется, судя по известным нам материалам, именно в срубной культуре. В более раннее время (катакомбные культуры, культура многоваликовой керамики) известно лишь использование в погребальном обряде свернутых шкур или чучел.

**Представления о пути в потусторонний мир между двумя горами**

В Нартиаде встречается мотив прохождения героя между двумя сходящимися горами (79, с. 261, 262, 266). Есть он и в сказках осетин (88, с. 95, 186). Данный мотив детально рассматривал В.Я. Пропп. Исследователь показал, что мотив восходит к очень архаическим представлениям о входе в потусторонний мир через пасть зверя (98, с. 289). В нартовском эпосе прямо не говорится, что сдвигающиеся горы лежат на пути героя в царство мертвых. Очевидно, когда записывались соответствующие сказания, рассматриваемый мотив был уже непонятен и исполнителям, и их аудитории, а потому горы считались лишь одной из многих трудностей, которые герой должен преодолеть, верша свои подвиги. Тем не менее, отголоски представлений о том, что за сходящимися горами находится именно потусторонний мир, в Нартиаде все-таки можно найти. В некоторых сказаниях герой, проскакав между горами, которые «бьются лбами», попадает в царство ваюгов (уаигов) (27, с. 213, 214; 79, с. 266). Но ваюги — олицетворение загробного мира (27, с. 204, 215; 107, с. 171, 172).

Представления о пути в царство мертвых, пролегающем между двумя горами, очевидно, были и у носителей срубной культуры. Такое допущение вытекает из следующего. Имеется довольно большая серия срубных погребений, которые совершены между двумя курганами и затем перекрыты досыпкой, эти курганы соединяющие (см., например: (50, с. 29; 68, с. 13, 15; 102, с. 26, 27, 91, 92; 131, с. 100, 101)). Всего таких комплексов нами учтено 44. В большинстве случаев умерший, скорченный на боку, «смот-

рит» на юг или юго-восток. Но в той стороне носители срубной культуры помещали потусторонний мир. Это фиксируют погребения, сопровождаемые костяками коней, лежащими на краю могильной ямы (как бы запряженными в нее). При этом кони укладывались головами в южном направлении (4, рис. 35; 35, рис. 4; 75, с. 99–102; 112, с. 214). И так, можно сделать вывод, что погребения, совершенные под соединительными досыпками, моделируют «уход» покойника на юг, причем путь его пролегал между двумя курганами. Курган же семантически равнозначен горе, то есть перед нами — проявление тех же идей, которые породили мотив сходящихся гор.

В эпоху бронзы представления о пути в царство мертвых, пролегающем между двумя горами, возможно, было и у носителей культуры многоваликовой керамики, где также известны захоронения, совершенные между курганами (45, с. 31; 97, с. 164). Больше ни для одной из археологических культур рассматриваемые представления зафиксировать не удастся, но, в принципе, они были очень широко распространены, о чем свидетельствует наличие мотива сходящихся гор (скал) в фольклоре многих народов вплоть до канадских эскимосов (77, с. 217), причем, эскимосский сюжет находит поразительные параллели с легендой об аргонавтах, где «Аргон» проплывает между скалами Симплегадами, которые, сдвинувшись, отрывают все-таки доску от руля. В эскимосской сказке скалы, оказавшиеся челюстями гигантского медведя, отхватывают заднюю часть каяка. Группа, у которой записана сказка, была почти полностью изолированной, а потому предполагать заимствование мотива у



европейцев не стоит. Обратим внимание еще на одну деталь. Прохождение между сходящимися горами (скалами) часто сопровождается нанесением герою или его транспортному средству определенного ущерба. Выше отмечено, что сдвигающиеся объекты могут повредить судно. В осетинском фольклоре они порой отрывают хвост коню, на котором скачет герой (79, с. 266; 88, с. 95, 186), или вовсе «прищемляют» пытающегося проскочить между ними (79, с. 261). Порой они «хватают» героя за одежду (88, с. 110, 206). В деформированном варианте мотива горы заменены створками железных ворот, которые отрывают герою пятку (15, с. 408). Еще большую деформацию мы видим в фольклоре полинезийцев. Здесь трикстер Мауи намерен убить чудовище Хину, забравшись в ее лоно. Однако в решающий момент Хина сдвигает ноги и раздавливает Мауи (67, с. 126). Эскимосская и полинезийская параллели рассматриваемому мотиву достаточно показательны. Они свидетельствуют о том, что мотив пути в потусторонний мир между горами (скалами) или через пасть зверя (лоно) мог независимо возникать у самых разных народов. Отсюда правомерен вывод о его обусловленности какими-то архетипами.

### **Мотив переправы с помощью стрелы**

В нескольких вариантах сказания о Батразе описывается, как героя привязывают к стреле, и она доставляет его к неприятельскому городу или войску (30, с. 17). Существует также вариант, в котором Батраз просит нартов поставить его как стрелу на лук и выстрелить. В итоге герой пробивает своим телом брешь в стене крепости (28,

с. 92, 93). Из других персонажей Нартиады на стреле летает Курдалагон (28, с. 113). В одном из античных преданий фигурирует скиф Абарис, который также перемещается на стреле (12, с. 97). В «Шахнаме» описывается, как Кей-Кавус летал на троне, по углам которого были закреплены четыре копья. Правда, к копьям привязывались орлы (2, с. 45). Очевидно, здесь мы видим все тот же мотив, хотя и деформированный.

В данной связи любопытны детали убранства головного убора из знаменитого сакского захоронения кургана Иссык. На лицевой стороне колпака были прикреплены золотые пластины в виде птичьих крыльев, соединенные с моделями стрел (3, рис. 62). Очевидно, в сознании творцов головного убора стрелы и крылья ассоциировались как средства перемещения. По гипотезе А.К. Акишева, стрелы иссыкского колпака связаны с идеей полета вверх жреца, осуществляющего связь между мирами (2, с. 45, 46). Таким образом, мотив полета на стреле или перевоплощения души в стрелу (что семантически тождественно) мог быть присущим и сакской мифологии.

Мы проанализировали около 5 тысяч фольклорных текстов разных народов земного шара, но мотив переправы на стреле или копье больше нигде не обнаружили. Конечно, отсюда не следует, что он присутствует лишь в Нартиаде, «Шахнаме» и античной традиции. Этот мотив имеет место, например, в монгольском фольклоре (121, с. 208). Деформированным вариантом данного мотива, возможно, являются встречающиеся в сказках мотивы перемещения героя вслед за выпущенной стрелой и по борозде, пропаханной стрелой. Показательно, что В.Я. Пропп, специально рассматривав-

ший различные способы переправы, зафиксированные сказками, мотив полета на стреле не выделяет (98, с. 202–215). Итак, можно отметить, что рассматриваемый мотив является необычайно редким. Тем более интересно то, что он, похоже, был и в религиозно-мифологических представлениях носителей срубной культуры. Аргументы в пользу этого привел В.В. Отрощенко. Исследователь обратил внимание на орнамент сосуда срубной культуры из Бахмутовки (Среднее Подонцовье), где нанесены знаки «человек» и «стрела», и допустил, что, судя по их взаимному расположению, на сосуде изображено перевоплощение души в стрелу. Автор нашел параллели подобным представлениям в греческой мифологии (92, с. 93, 95).

Правда, В.В. Отрощенко, трактуя присутствующие на сосудах срубной культуры знаки в виде острого угла с длинной биссектрисой как изображения стрел, не подкрепил свой вариант семантики какой-либо аргументацией. Вероятно, автор полагал, что его трактовка знака достаточно очевидна. Насколько можно догадываться, исследователь выдвинул свое допущение на основе экстраполяции. Действительно, в прошлом тысячелетии стрела нередко изображалась именно так. Можно сослаться, например, на средневековую западноевропейскую символику (9, рис. на с. 260, 261, 262, 278, 287, 293). Отсюда происходит и современный знак, указывающий направление (т. н. «стрелка»). Но был ли данный знак символом стрелы и в срубной культуре? Как известно, не все знаки являются иконическими, то есть имеющими сходство с означаемым предметом (103, с. 6). Поэтому гипотеза В.В. Отрощенко была холодно встречена некоторыми исследователями (14, с. 272). Тем не менее, в

ее защиту можно попытаться привести некоторые аргументы.

Решающим доводом в пользу того, что угол с длинной биссектрисой в срубной культуре означал именно стрелу, было бы наличие срубных изображений лучников, стрелы которых имели бы наконечники в виде рассматриваемого символа. Но таковые пока неизвестны. Впрочем, в срубной культуре антропоморфные изображения иконического характера вообще единичны. Косвенным аргументом в защиту предложенной В.В. Отрощенко трактовки могло бы быть наличие искомым рисунков в других степных культурах бронзового века. Среди петроглифов Центральной Азии мы найдем десятки, если не сотни изображений лучников. Часть их датируется бронзовым веком, другие — эпохой железа. Стрелы при этом изображаются по-разному. Чаще всего — в виде черточки (иногда — заостренной) с совершенно невыделенным наконечником (70, рис. 53; 80, с. 167, рис. 2, 3, 5, 7, 13, 17; 81, табл. 149, 14, 16, 20, 23–26; 85, табл. 17, 1, 3, 27, 11, 36, 1, 42, 3, 59, 8). Реже черточка имеет утолщение на конце — аморфное (81, табл. 149, 13, 19, 150, 3, 5–7; 82, табл. 2, 1, 2, 103, 2), ромбическое (70, рис. 29; 80, 194, рис. 31), треугольное (55, рис. 11, 5; 80, 167, рис. 12; 86, табл. 1, 10), в виде одного или двух треугольников, иногда дополненных шиловидным отростком (80, 167, рис. 1, 10, 11). Изредка наконечник имеет вид трезубца (84, табл. 1, 5). Наконец, в единичных случаях встречаются и изображения стрел с наконечником в виде угла (80, 167, рис. 20; 87, рис. на с. 35), что тождественно стреловидным знакам срубной культуры. Таким образом, в эпоху бронзы и железа интересующая нас иконогра-

фия стрелы не являлась канонической. Разные символы стрелы сосуществовали. В качестве аналога данной ситуации выступает современная: существует много разнообразных, но в целом похожих знаков «стрелка».

Рассматриваемый нами знак в виде угла с длинной биссектрисой встречается еще в эпоху позднего палеолита (1, рис. 6; 61, рис. 3, В), и многими исследователями трактуется как символ дротика или копья. Учитывая, что в позднем палеолите уже применялись луки (6, с. 17), можно допустить, что упомянутый знак мог изображать и стрелу. Правда, существует точка зрения, по которой данный знак в позднем палеолите символизировал вовсе не метательное оружие, а фаллос (61, с. 13, 15). Строго говоря, одна трактовка несколько не противоречит другой, ибо стрела (а вместе с ней ее семантические аналоги копье и дротик) у многих народов являлась фаллическим символом (20, с. 192; 58, с. 469; 111, с. 47; 119, с. 360). Показательно, например, то, что в Нартиаде мужское семя названо «стрелой» (28, с. 48). Вполне вероятно ассоциирование метательных орудий с фаллом еще в палеолите (62, с. 30). Рассматриваемый знак мы найдем в Шумере. Идеограмма «стрела» выглядит почти так же, как и стреловидные знаки на срубных сосудах, с той лишь разницей, что добавлено оперенье (65, табл. 2). В крито-микенском линейном письме Б интересующий нас знак изображал копье (26, рис. 75, 2). В Древнем Китае данный знак входил в состав ряда иероглифов и означал стрелу (109, табл. 2, 12, 15). Рассматриваемая иконография стрелы имела место и в некоторых культурах Кавказа эпохи

бронзы (42, рис. 42; 111, рис. 1, 1, 4, 5, 7). Аналогично изображены стрелы в «Валламолум» североамериканских делаваров (18, рис. на с. 175, 176, 186), на петроглифах бушменов (74, ил. 30). Рассматриваемый знак имеется и на ноже австралийского племени вараманга. По одной из версий, знак изображает копье (правда, по другой версии, — след страуса эму) (39, с. 132). Таким образом, знаком в виде угла с удлиненной биссектрисой изображали стрелу и семантически тождественное ей копье и дротик многие народы земного шара в разные эпохи, причем зачастую независимо друг от друга. Отсюда можно сделать вывод, что рассмотренный знак порожден какими-то надкультурными особенностями человеческого восприятия. Из отмеченного вытекает то, что и в срубной культуре данный знак, скорее всего, изображал именно стрелу (копье, дротик), и таким образом гипотеза В.В. Отрощенко может быть признана достаточно вероятной.

### **Ритуальное переворачивание**

Один из сюжетов Нартиады повествует о «скандальном» браке между Урызмагом и его сестрой Сатаной. Сюжет уже давно привлекает внимание исследователей в самой разной связи (24). Нас будет интересовать здесь всего лишь одна деталь. По совету Сатаны, Урызмаг едет наосле, сев задом наперед. В другом варианте сказания Урызмаг и Сатана едут вместе, но — спина к спине (24, с. 40, 42). Странная езда объясняется в эпосе тем, что герои хотят проверить, долго ли живет людская хула. Высказывалось предположение, что данная деталь отразила воспоминания о том, как

в прошлом неверных жен наказывали, усадив задом наперед на осла (24, с. 47; 121, с. 180). На наш взгляд, возможно и иное объяснение мотиву. Езданеверных жен — лишь частный случай более широкого круга явлений. Так, в Хиве в старину ездили на лошади задом наперед омывальщики трупов (113, с. 161). Эти люди вступали в контакт с мертвыми, вследствие чего на них была «печать» потустороннего мира. В этнографии и фольклоре разных народов мы найдем представления о том, что в царстве мертвых все наоборот. Соответственно, в ходе погребальных обрядов часто практиковались различные действия по переворачиванию. Переворачивание в широком смысле — это всякого рода инверсии, переводы явления в его противоположность. Основные из них следующие:

а) пространственные обращения — переворачивание предмета вверх нижней частью или вперед задней, движение задом наперед, отворачивание от какого-то объекта, перемещение по кругу против хода солнца;

б) выполнение определенных операций не правой рукой (ногой), а левой;

в) нарушение порядка действий (например, чтение молитвы с искажением порядка слов);

г) выворачивание одежды наизнанку;

д) обрядовая перемена пола.

Подобные действия практиковались в ходе похорон славянами (60, с. 35; 118), тюрками (63, с. 224). То же мы найдем в традиции иранских народов и тех народов, в культуре которых сильно иранское наследие. Например, таджики переворачивали на сутки или трое котел, в котором грели воду для омывания покойника (43, с. 161). Узбеки Ферганы пе-

реворачивали котел, в котором готовили похлебку для поминок; также поступали с чашками (43, с. 153). У памирцев мужчины в знак траура надевали одежду и тюбетейки наизнанку (76, с. 157, 161). У осетин вестник, оповещавший о смерти, держал плетень в левой руке. Соболезнование он выражал движением все той же левой руки (40, с. 225).

Обитатели потустороннего мира и демонические существа нередко представлялись полностью или частично перевернутыми. Так, девы в иранской традиции иногда перемещаются вверх ногами (53, с. 36), делают все наоборот (33, с. 36). У демонов аджина, по верованиям таджиков, ноги бывают повернуты носками назад (78, с. 98). Язгулямцы считали, что демон алмасти спит с открытыми глазами, а бодрствует с закрытыми (110, с. 111).

В сказаниях Нартиады, где фигурируют загробный мир или его представители, можно встретить немало проявлений переворачивания. Например, мертвец повернут к живому спиной (79, с. 64). У чертей ступни повернуты назад (79, с. 250). Конь мертвеца имеет подковы, прибитые задом наперед (79, с. 52). Но так же должен быть подкован конь живого, если тот хочет выбраться из страны мертвых (79, с. 154). Отъезжая от могилы, нельзя оборачиваться (79, с. 154). Одно из сказаний описывает дерево, которое цветет и плодоносит ночью (30, с. 47). Поскольку дерево находится за сходящимися горами, можно допустить, что оно произрастает в царстве мертвых.

В сюжете о браке Сатаны и Урызмага речь не идет о смерти и потустороннем мире. Но ассоциация смерти и свадьбы характерна для многих традиций (114, с. 195). Это обусловлено тем, что в обо-

их случаях происходит переход в иное состояние. Соответственно, во время свадебных обрядов некоторые действия могли быть такими же, как во время обрядов погребальных. Например, у осетин и в ходе похорон, и во время свадьбы устраивались скачки с флагом (122, с. 213), имели место элементы обрядового ряжения (122, с. 207, 208). А ассоциация свадьбы и смерти видна у осетин из того, что во время шуточных сценок на свадьбе имитировалась смерть (122, с. 207). Свадебная обрядность содержала и действия по переворачиванию. Например, у узбеков для охраны молодых после свадьбы от злых сил котел ставили вверх дном (113, с. 85). В некоторых обществах Центральной Осетии во время свадебного застолья появлялись девочки в мужской одежде с приклеенными усами (122, с. 207). Обрядовая перемена пола имела место и в ходе одного из свадебных танцев (122, с. 183, 184). Во время игрищ, устраивавшихся на свадьбах Южной Осетии, юноши наряжались в вывернутые наизнанку шубы (122, с. 207). Итак, можно сделать допущение, что езда задом наперед, описанная в сказании о браке Сатаны, может быть отголоском практики переворачивания, которая у предков осетин имела место во время свадебных обрядов.

Ритуальное переворачивание практиковалось и носителями срубной культуры. Наиболее ярко это демонстрируют поставленные вверх дном сосуды из жертвенников (73, с. 87) и погребений (13, с. 208; 31, с. 14; 54, с. 98; 69, с. 139, 140; 105, с. 5, 6; 115, с. 45). Интересны и парные погребения срубной культуры. Для них обычно характерно положение умерших скорченно на боку (чаще — левом, реже — правом) головами в одну

сторону, и при этом один из покойников лежал за спиной другого. Довольно часто встречаются и захоронения другой группы, где умершие положены головами в одну сторону, но лицами друг к другу. Среди разнообразных отклонений от двух упомянутых канонов есть такие, которые демонстрируют переворачивание. Так, нам известны 2 комплекса, где умершие лежали лицом друг к другу, но головами — в противоположные стороны («валетом») (50, с. 26; 95, с. 129). Еще в одном случае мужчина и женщина, скорченные на боку, лежали головами в одну сторону, но спинами друг к другу (49, с. 31). Вспомним в данной связи Сатану и Урызмага, ехавших на осле спина к спине.

Таковы некоторые из сходжений (а немало и других). О чем свидетельствует их наличие? Прежде всего о том, что многие из древних религиозно-мифологических представлений, отразившихся в Нартиаде осетин, восходят к эпохе, значительно более ранней, чем скифо-сарматская. Истоки этих представлений можно найти в бронзовом веке, и тем самым подтверждается присутствие в нартовском эпосе индоиранского наследия. Поиск этого наследия в Нартиаде предпринимался уже неоднократно, но велся он лишь в одном направлении. Параллели искали и находили в «Ригведе», «Авесте», «Махабхарате» и других произведениях древнеиндийской литературы, «Шахнаме», мифологии индоиранцев Гиндукуша. Например, Ж. Дюмезиль сопоставлял с Индрой Батраза (29, с. 65) и Тыхоста (30, с. 56). Е.Е. Кузьмина сравнивала Батраза с Веретрагнай (56, с. 60). Е.М. Мелетинский обращал внимание на сходство обстоятельств рождения Сослана и Митры (71, с. 68). В.И. Абаев возводил образ вайюга к



индоиранскому божеству Вайю (107, с. 171–171), и в этом его поддержал Ж. Дюмезиль (29, с. 149–151). Я.В. Васильков проводит параллели между образами Ацирухс и индийской Тапаты, трактуя оба персонажа как рефлекс-ы общеарийского сюжета (17, с. 126). А.А. Туаллагов отмечает большое количество схождений между Нартиадой, с одной стороны, и индоарийскими, иранскими, гиндукушскими текстами, с другой (121, с. 40, 49, 63, 69, 174, 189, 190 и мн. др.). В частности, исследователь сопоставил Сырдона с Вритрой и Гандхарвом Ригведы, а также — мудрецом Нарадой, популярным в индийской традиции (121, с. 104, 169). Дзерассу автор соотносит с Адви Сурой Анахитой — богиней мифологии Ирана (121, с. 40). Ю.А. Дзиццойты сравнивает Сатану с богиней Сарасвати, фигурирующей в Ригведе, с героиней «Махабхараты» Девы и богиней Дисни гиндукушской мифологии (28, с. 57–59). Автор нашел в мифологиях Древней Индии и Гиндукуша параллели также некоторым другим персонажам Нартиады (28, с. 39–43, 44, 46, 48 и др.). Вели исследования в данном направлении и другие авторы.

Мы попытались показать иное направление поиска, которое представляется в известном смысле даже более важным по следующей причине. Индоарии ушли на Индостан около середины II тыс. до н.э. (32, с. 426). Иранцы, создавшие Авесту, продвинулись на юг Средней Азии и восток Иранского нагорья к концу II — началу I тыс. до н.э.

(23, с. 291). Происхождение индоиранцев Гиндукуша до сих пор неясно. Но, по наиболее вероятной версии, во II тыс. до н.э. они уже обитали на своей современной родине (108, с. 44). Таким образом, указанные массивы населения не участвовали в этнических процессах, протекавших в степях. Иное дело — ираноязычное население, продолжавшее жить в степной зоне. Сейчас еще трудно установить, от каких конкретно культур эпохи бронзы тянутся этногенетические «нити» к аланам. Несомненно, таких «нитей» было несколько, и на определенных этапах они образовывали «пучки», в которые потом «вплетались» новые «нити». Очевидно, для того, чтобы нарисовать картину этногенеза алан во всей ее полноте, следует продолжить поиск схождений, в частности попытаться выявить схождения Нартиады и андроновских культур, мощный блок которых размещался к востоку от территории срубной общности — в азиатских степях. Пока же довольно четко вырисовывается лишь срубная «нить». Большинство обнаруженных нами схождений не являются сепаратными. Отдельные из рассмотренных элементов религиозно-мифологических представлений можно обнаружить и в других культурах бронзового века. Однако в полном наборе они присутствуют лишь в срубной культуре, что свидетельствует о значительной роли срубного наследия в процессе формирования Нартиады.

1. Абрамова З.А. Ляско — памятник палеолитического наскального искусства // Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, 1971.

2. Акишев А.К. Идеология саков Семиречья (по материалам кургана Иссык) // КСИА. 1978. №154.

3. Акишев К.А. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. М.: Искусство, 1978.
4. Алихова А.Е. Курганы эпохи бронзы у с. Комаровки // КСИИМК. 1955. Вып. 59.
5. Андреев В.Н. О культе черепахи у скифов // Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья. Запорожье, 1994. Т. II.
6. Аникович М.В., Тимофеев В.И. Вооружение и вооруженные конфликты в каменном веке // Военная археология. Оружие и военное дело в исторической и социальной перспективе. СПб., 1998.
7. Антипина Е.Е., Кузьминых С.В. Игральные кости поселения Горный 1 (Каргалы) // XV Уральское археологическое совещание. Оренбург, 2001.
8. Антоненко Б.О. Курганный могильник поблизу с. Морокино // Похоронный обряд давнього населення України. Київ: Вид-во Київського ун-ту, 1991.
9. Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.
10. Берестнев С.И. Восточноукраинская лесостепь в эпоху средней и поздней бронзы (II тыс. до н. э.). Харьков, 2001.
11. Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев: Наукова думка, 1983.
12. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М.: Мысль, 1983.
13. Братченко С.Н. Могилы бронзової доби в басейні р. Деркул // Матеріали і дослідження по археології Восточної України. Луганск, 2003. №1.
14. Братченко С.Н., Гершкович Я.П. Бахмутовская курганная группа // Материалы и исследования по археологии Восточной Украины. Луганск, 2003. №1.
15. Братья Гримм. Сказки. Минск, 1954.
16. Васильев И.Б. Лузановский курганный могильник (материалы раскопок) // Средне-волжская археологическая экспедиция. Куйбышев, 1977.
17. Васильков Я.В. Древнеиндийский вариант сюжета о «безобразной невесте» и его ритуальные связи // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Наука, 1988.
18. Ващенко А.В. Историко-эпический фольклор североамериканских индейцев. М.: Наука, 1989.
19. Галкин Л.Л. Сосуд срубной культуры с сюжетным рисунком из Саратовского Заволжья // СА. 1977. №3.
20. Голан А. Миф и символ. Иерусалим: ТАРБУТ; Москва: РУССЛИТ, 1994.
21. Горбов В.Н., Мимоход Р.А. Культурные комплексы на поселениях срубной культуры Северо-Восточного Приазовья // Древности Северо-Восточного Приазовья. Донецк, 1999.
22. Городцов В.А. Дневник археологических исследований в Бахмутском уезде, Екатеринославской губернии, 1903 года // Труды XIII археологического съезда в Екатеринославе. М., 1907. Т. 1.
23. Грантовский Э.А. Послесловие // Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.: Наука, 1987.
24. Гуриев Т.А. Заметки о скандальном браке в Нартиаде // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ, 2000.
25. Гуриев Т.А. Письмо в редакцию. К проблеме собственных имен Нартиады // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ, 2000.
26. Дабльхофер Э. Знаки и чудеса. М.: Изд-во восточной литературы, 1963.
27. Дзиццойты Ю.А. Нарты и их соседи. Владикавказ: Алания, 1992.
28. Дзиццойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.
29. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976.

30. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М.: Наука, 1990.
31. Евдокимов Г.Л. Погребения эпохи поздней бронзы Астаховского могильника. Киев, 1992.
32. Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. М.: Наука, 1989.
33. Заколдованный замок. Персидские сказки. М.: Миф, 1992.
34. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991.
35. Зудина Н.В., Скарбовенко В.А. Раннесрубный могильник у с. Песочное // Древности Среднего Поволжья. Куйбышев, 1985.
36. Иванеско А.Е. Вооружение нартов (на материале осетинских сказаний) // Донская археология. 1998. № 1.
37. Иванов А.Ю., Скарбовенко В.А. Могильник эпохи бронзы у д. Новоселки на р. Цильне // Археологические исследования в Поволжье. Самара, 1993.
38. Иванчик А.И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ. 1988. № 5.
39. Кабо В.Р. Каменные орудия труда австралийцев в собраниях МАЭ // Сборник Музея антропологии и этнографии. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. XXI.
40. Калоев Б.А. Осетины (Историко-этнографическое исследование). М.: Наука, 1971.
41. Каммарзати О.К. К вопросу о грозовом божестве у осетин // Ритмы истории. Владикавказ: Изд-во Северо-Осетинского ун-та, 2004. Вып. 2, 1.
42. Карахмедова А.А. Хурритские печати из Менгичаура // Культурные связи народов Средней Азии и Кавказа. Древность и средневековье. М.: Наука, 1990.
43. Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М.: Наука, 1986.
44. Карпова О.В. Украинские женские украшения в ритуальном контексте // Живая старина. 1999. №3.
45. Ковалева И.Ф. Культурные комплексы так называемых длинных курганов эпохи бронзы // Археологические памятники Поднепровья в системе древностей Восточной Европы. Днепропетровск, 1988.
46. Ковалева И.Ф. Социальная и духовная культура племен бронзового века (по материалам Левобережной Украины). Днепропетровск, 1989.
47. Ковалева И.Ф. Срубные погребения с наборами альчигов // Исследования по археологии Поднепровья. Днепропетровск, 1990.
48. Ковалева И.Ф., Марина З.П., Чернявская Н.В., Никитин С.В. Курганный могильник эпохи бронзы у с. Хащевое // Курганные древности Степного Поднепровья III– I тыс. до н.э. Днепропетровск, 1979. Вып. III.
49. Ковалева И.Ф., Ромашко В.А., Андросов А.В. Срубные курганные могильники Среднего Присамарья // Курганные древности Степного Поднепровья III–I тыс. до н.э. Днепропетровск, 1979. Вып. III.
50. Ковалева И.Ф., Ромашко В.А., Чернявская Н.В., Христан А.М. Раскопки курганных могильников бронзового века Среднего Приорелья // Степное Поднепровье в бронзовом и раннем железном веках. Днепропетровск, 1981.
51. Колотухин В.А. Поздний бронзовый век Крыма. Киев: Сталос, 2003.
52. Колтухов С.Г., Кислый А.Е., Тоцев Г.Н. Курганные древности Крыма. Запорожье, 1994.
53. Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М.: Наука, 1983.

54. Кравец Д.П., Посредников В.А. Результаты полевых исследований курганных групп у с. Миньковка // ДАС. Донецк, 1996. Вып. 6.
55. Кубарев В.Д. Антропоморфные хвостатые существа Алтайских гор // Антропоморфные изображения. Новосибирск: Наука, 1989.
56. Кузьмина Е.Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976.
57. Кузьмина Е.Е. Динамика экономики и социальной стратификации пастушеских племен Азиатских степей // Социально-экономические структуры древних обществ Западной Сибири. Барнаул, 1997.
58. Куклев В., Гайдук Г. Стрела // Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М.: ЛОКИД-МИФ, 2000.
59. Курдские сказки, легенды и предания. М.: Наука, 1989.
60. Курочкін О. Маски тварин у поховальних іграх українців // Родовід. 1992. №4.
61. Леруа-Гуран А. Палеолитическое искусство (религиозное искусство) // ДАС. Донецк, 1992. Вып. 2.
62. Леруа-Гуран А. «Мобильное» искусство палеолита // ДАС. Донецк, 1993. Вып. 3.
63. Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе // Обряды и обрядовый фольклор. М.: Наука, 1982.
64. Литвиненко Р.А., Посредников В.А., Гриб В.К. Исследование северной группы курганов у с. Запорожец // ДАС. Донецк, 1992.
65. Лоукотка Ч. Развитие письма. М.: Изд-во иностранной литературы, 1950.
66. Лукьяшко С.И., Максименко В.Е. Некоторые вопросы военной организации скифов и сарматов // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 1991 году. Азов, 1993.
67. Луомала К. Голос ветра. М.: Наука, 1976.
68. Мамонтов В.И. Раскопки курганов на орошаемых участках «Горный» и «Дальний» // Древности Волго-Донских степей. Волгоград, 1990.
69. Матвеев Ю.П., Левых Г.А. Курганы у с. Губари // Археологические исследования высшей педагогической школы. Воронеж, 1996.
70. Медоев А.Г. Гравюры на скалах. Алма-Ата: Жалын, 1979. Ч. I.
71. Мелетинский Е.М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М.: Наука, 1986.
72. Миллер А. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров // Материалы по этнографии. Л.: Государственный русский музей, 1926. Т. III. Вып. 1.
73. Мимоход Р.А. Жертвенники на срубных поселениях: вопросы классификации, происхождения и культурной специфики // Археология и древняя архитектура Левобережной Украины и смежных территорий. Донецк, 2000.
74. Мириманов В.Б. Наскальное искусство Африки // Искусство народов Африки. М.: Искусство, 1975.
75. Михайлова О.В., Кузьмина О.В. Новые памятники эпохи бронзы в Самарском Поволжье // Охрана и изучение памятников истории и культуры в Самарской области. Самара, 1999. Вып. 1.
76. Моногарова Л.Ф. Архаический элемент похоронного обряда памирских таджиков (ритуальный танец) // Полевые исследования института этнографии. 1979. М.: Наука, 1983.

77. Моуэт Ф. Люди оленьего края. Магадан: Магаданское книж. изд-во, 1983.
78. Муродов О. Традиционные представления таджиков об аджина // СЭ. 1975. № 5.
79. Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Наука, 1989. Кн. 2.
80. Новгородова Э.А. Древняя Монголия. М.: Наука, 1989.
81. Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. Л.: Наука, 1980.
82. Окладников А.П. Петроглифы Монголии. Л.: Наука, 1981.
83. Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А. Петроглифы долины реки Елангаш. Новосибирск: Наука, 1979.
84. Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А. Петроглифы Горного Алтая. Новосибирск: Наука, 1980.
85. Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А. Петроглифы Чанкыр-Келя. Новосибирск: Наука, 1981.
86. Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А. Петроглифы урочища Сары-Сатак. Новосибирск: Наука, 1982.
87. Окладникова Е.А. Тропой Когульдея. Л.: Лениздат, 1990.
88. Осетинские народные сказки. М.: Наука, 1973.
89. Отрощенко В.В. Деревянная посуда в срубных погребениях Поднепровья // Проблемы археологии Поднепровья. Днепропетровск, 1984. Вып. 1.
90. Отрощенко В.В. Идеологические воззрения племен эпохи бронзы на территории Украины (по материалам срубной культуры) // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев: Наукова думка, 1990.
91. Отрощенко В.В. Традиция изготовления деревянных сосудов в эпоху бронзы и раннего железа на юге Восточной Европы // Киммерийцы и скифы. Мелитополь, 1992.
92. Отрощенко В.В. Сюжет перевтілення у знаковій системі племен зрубної спільності // Археологический альманах. Донецк, 1998. № 7.
93. Отрощенко В.В., Вовк Т.А. До етнічної належності носіїв культур зрубної спільності // Магістеріум. Археологічні студії. Київ: Стілос, 2001. Вип. 6.
94. Персидские народные сказки. М.: Наука, 1987.
95. Плешивенко А.Г. Могильник кургана «Бабакова Могила» из Северного Приазовья // Древности степного Причерноморья и Крыма. Запорожье, 1993. Т. IV.
96. Полидович Ю.Б., Цимиданов В.В., Кузин В.И. Отчет об археологических раскопках новостроечной экспедиции отдела ОПА ДОКМ в 1992 г. // НА ИА НАНУ. 1992/84.
97. Попандопуло З.Х., Шмакова О.А. Курганные могильники у сел Огородное и Новоукраинка Вольнянского района // Старожитності степового Причорномор'я та Криму. Запоріжжя, 1999. Т. VII.
98. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
99. Прохорова Т.А. О семантике изображений на золотой пластине из кургана у мехзавода // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Доне в 1992 году. Азов, 1994. Вып. 12.
100. Прохорова Т.А. Резные камни из погребения в кургане 10 Кобяковского могильника // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 1995–1997 гг. Азов, 1998. Вып. 15.
101. Пряхин А.Д., Килейников В.В. Хозяйство жителей Мосоловского поселка эпохи поздней бронзы // Археологические памятники эпохи бронзы Восточноевропейской лесостепи. Воронеж, 1986.
102. Пряхин А.Д., Матвеев Ю.П. Курганы эпохи бронзы Побитюжья. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1988.



103. Раевский Д.С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. М.: Наука, 1977.
104. Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М.: Наука, 1985.
105. Рибалова В.Д. Могильник эпохи бронзы в с. Осокорівці // Археологічні пам'ятки. Київ, 1960. Т. IX.
106. Рогудеев В.В. Срубный курган в г. Гуково // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 1992 году. Азов, 1994. Вып. 12.
107. Салагаева З.М. О мифологических мотивах в осетинском нартовском эпосе // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ, 2000.
108. Сариниди В.И. Бактрия сквозь мглу веков. М.: Мысль, 1984.
109. Серкина А.А. Символы рабства в древнем Китае. М.: Наука, 1982.
110. Сказки народов Памира. М.: Наука, 1976.
111. Скаков А.Ю. Семантика топора и стрелы у древнего населения Кавказа // Военная археология. Оружие и военное дело в исторической и социальной перспективе. СПб., 1998.
112. Смирнов К.Ф. О погребениях с конями и трупосожжениях эпохи бронзы в Нижнем Поволжье // СА. 1957. Т. XXVII.
113. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
114. Соколова В.К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы — смерти в славянском фольклоре) // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л.: Наука, 1977.
115. Супруненко А.Б. Материалы срубной культуры в исследованиях И.А. Зарецкого // 100-річчя Полтавського краєзнавчого музею. Полтава, 1991. Ч. 2.
116. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989.
117. Такоева Н.Ф. Погребальные и поминальные обряды осетин в XIX в. // СЭ. 1957. № 1.
118. Толстой Н.И. Поворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990.
119. Трессидер Д. Словарь символов. М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.
120. Туаллагов А.А. Нартовский Батраз и история христианства у алан // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ, 2000.
121. Туаллагов А.А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ: Изд-во Северо-Осетинского ун-та, 2001.
122. Уарзиаты В. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.
123. Фидарова Р.Я. Некоторые эстетические особенности нартовского эпоса // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Владикавказ, 2000.
124. Фрезер Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1983.
125. Хамицаева Т.А. Комментарии // Нарты. Осетинский героический эпос. М.: Наука, 1991. Кн. 3.
126. Цимиданов В.В. Отчет об исследованиях Краснолиманской археологической экспедиции у с. Новоселовка Краснолиманского района Донецкой области. 1990 г. // НА ИАНАНУ. 1990/209.
127. Цимиданов В.В. Знаки на астрагалах из срубных погребений Донетчины // Музей в XXI столетии. Донецк, 1998.

128. Цимиданов В.В. Астрагалы в погребениях степных культур Восточной Европы эпохи поздней бронзы и раннего железа // Археологический альманах. Донецк, 2001. № 10.
129. Цимиданов В.В. Эпический социум Нартов и степные общества эпохи бронзы // Проблемы археологии и архитектуры. Донецк Макеевка, 2001. Т. 1.
130. Цимиданов В.В. Социальная структура срубного общества. Донецк, 2004.
131. Цимиданов В.В., Евглевский А.В. Классификация погребений с инсигниями власти срубной общности // Археологический альманах. Донецк, 1993. №2.
132. Цимиданов В.В., Чаур Н.А. Погребения с астрагалами срубной культурно-исторической общности // Древности Подонцовья. Луганск: Осирис, 1997.
133. Чередниченко Н.Н. Колесницы Евразии эпохи поздней бронзы // Энеолит и бронзовый век Украины. Киев: Наукова думка, 1976.
134. Чибиров Л.А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали: Ирыстон, 1976.
135. Чибиров Л.А. Аграрные истоки культа животных у осетин // СЭ. 1983. №1.
136. Шрамко Б.А. Древности Северского Донца. Харьков, 1962.
137. Яценко С.А. Сарматские погребальные ритуалы и осетинская этнография // РА. 1998. № 3.

### СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ДАС — Донецкий археологический сборник

КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры

НА ИА НАНУ — Научный архив Института археологии Национальной академии наук Украины

РА — Российская археология

СА — Советская археология

СЭ — Советская этнография