

Г.В. Вертієнко

## РЕЛІГІЙНІ ФУНКЦІЇ ДЗЕРКАЛА У СКІФІ ТА ІРАНІ (скіфська богиня та зороастрійська Даена: спільні риси?)<sup>1</sup>

Пам'яті Д.С. Мачинського<sup>2</sup>



До числа найважливіших образотворчих джерел з предмета нашого дослідження належать серії золотих нашивних бляшок з есхатологічною сюжетикою [Артамонов 1961, 64–65; Бессонова 1983, 102, 104, 106–107; Яценко 1999, 282; Вертієнко 2010, 63], що зображають жіноче божество з дзеркалом<sup>3</sup> та юнака з ритонем (табл. 1)<sup>4</sup>.

Дзеркало на вказаних бляшках інтерпретувалось як атрибут жіночого божества, передусім божества землі, родючості, безпосередньо пов'язаного з культом сонця; як маркер божественної влади, що уособлює життєве (жіноче) начало або ж як джерело магічних сил [Литвинский 1964, 103; Хазанов 1964, 93–94]. Інші дослідники вказували на притаманну іраномовним народам віру в особливу магічну силу дзеркала [Филалко 2009, 98] і пов'язаний з цим культ жіночого божества [Мухитдинов 1973, 104]. Визначалися семантичні поля дзеркала як постійного атрибута “скіфської богині”, що віддзеркалює її певні функції в релігійно-міфологічній системі, зокрема солярно-відтворюючу та магіко-мантичну [Бессонова 1983, 102–107; Кузнецова 1987а, 188–189; 2002, 9]. Розумілося дзеркало і як атрибут магічного гадання й інструмент посилення магічної сили акту родючості [Онайко 1984, 25–26; Кузнецова 2009, 522–525]. Трактувалось воно і крізь призму далекосхідних паралелей, як матеріальне втілення богині сонця й атрибут верховної влади [Шавкунов 1987, 214]. Зіставлялися скіфські дзеркала й з індійськими “бронзовими дзеркалами героїв” (*vīra-kāñśya*), доторкнувшись до яких після випитого священного меду *кайлавата* епічні герої подвоювали свою силу [Федоров 1998, 88–90].

Д.С. Раєвський, базуючись на даних етнографії, розуміє дзеркало як винятковий атрибут індоіранської весільної обрядовості [Раевский 2006, 122–137]. Ця гіпотеза була здебільшого підтримана іншими вченими [Курочкин 1993; Виноградов 1993, 66–71; Яценко 1995, 191]. Так, Г.М. Курочкин ілюстрацією використання дзеркала під час іранської шлюбної церемонії, як аналогії скіфським сценам, вважає зображення на бактрійській (сасанідській?) чаші, де показано сцену весільного бенкету: жінку з “дзеркалом” та чоловіка з чашею [Тревер 1940, табл. 19; Курочкин 1993, 71; 176, рис. 1, 3]. Зазначимо, проте, що жінка тримає тут предмет у правій руці, а не в лівій, як на скіфських пам'ятниках, а посудина в руках чоловіка не є ані ритонем, ані кубком. Більш того, К.В. Тревер відзначає, що в руці нареченої тут зображено квітку або плід граната [Тревер 1940, 81, 83]. Отже, цей приклад не може бути безперечним доказом “весільної інтерпретації” для скіфських сюжетів.

Згідно з Рігведою відоме ідеальне весілля Соми (божества Місяця) і Сур'ї (дочки Сонця) (РВ, X, 85). Поза тим, сонячний диск, еквівалентом якого є дзеркало, виступає символом і атрибутом цієї ведичної богині в іконографії [Мухитдинов 1973, 107]<sup>5</sup>. Дзеркало займає важливу позицію в пізнішій індійській шлюбній церемонії: молодята вперше бачать одне одного відображеними у дзеркалі, хоча існує більш ускладнений звичай, де вони бачать одне одного через систему дзеркал [Раевский 2006, 125, прим. 15, 16; Тревер 1940, 77; Лобачева 1960, 46]. Дзеркало відіграє значну роль і у весільній обрядовості іраномовних народів [Галунов 1930, 187–197; Садек Хедаят 1958, 263; Литвинский 1964, 102–103; Раевский 2006, 124–126; Бессонова 1983, 102–103; Газданова 2003, 53 *и сл.*]. У таджиків Ура-Тюбе та в районах з таджицьким населенням також існує звичай споглядання в дзеркало<sup>6</sup>. Аналогічно – у представників середньоазійської іраномовної

етнографічної групи іроні та у мешканців областей, де проживало іраномовне населення [Лобачева 1960, 44; Люшкевич 1971, 63; Снесарев 1969, 86–87], так і в тюркомовних кочівників Ірану [Іванов 1961, 106]. На нашу думку, наречена вже не може відмовитись від весілля після “споглядання” саме тому [Раевский 2006, 125], що завдяки дзеркалу відбувся символічний “перехід” нареченої (= об’єкта, що підлягає “передачі”) [Новик 2004, 182], після якого немає ходу назад. Варто нагадати, що індійське весілля можна розуміти як “яджню, жертвоприношення, в якому тим, хто жертвує, є батько нареченої, а сама наречена – жертвою, *пашу* (*paśu*), в той час як майбутній чоловік (*vara*) відіграє роль божества” [Маламуд 2005, 88]. Ту ж саму семантику ілюструє і таджицький шлюбний обряд [Крюкова 2007, 184–188] (пасивність, плач, колір одягу (червоний / кров, білий / траур) нареченої) [Крюкова 2007, 185], чого ми не бачимо у скіфських сценах. Важливим елементом у весільному ритуалі поряд зі “спогляданням” у дзеркало є куштування спеціального напою з одного посуду, який тримає наречений (у таджиків – напій “ширіні”, чи “ширі равган”) [Сухарева 1939, 175; Троицкая 1971, 232], позаяк використання напоїв (води, вина) та ритуальних посудин однаково характерне як для заупокійних культів, зокрема перського, так і для заупокійної ідеології [Бессонова 1983, 105].

Нами вже наголошувалося [Вертієнко 2010, 64], що на весіллі в іраномовних народів дзеркало приносить і тримає сам наречений [Садек Хедаят 1958, 263; Раевский 2006, 125] чи взагалі третя особа [Люшкевич 1971, 63; Газданова 2003, 54–57; Чочиев 2007, 4], що ще раз демонструє відмінність від сюжету скіфських бляшок. Вже вказувалося, що ідея “священного шлюбу” не суперечить есхатологічному контексту<sup>7</sup>, оскільки шлюбні та поховальні обряди мають тотожну семантику [Байбурин, Левинтон 1986, 5–9; 1990, 64–99; Новик 2004, 190]<sup>8</sup>, де метафора *смерть* – *весілля* обумовлена переносом на поховальний обряд саме весільної термінології<sup>9</sup> (*сумне весілля*) [Седакова 2004, 140–141]. Присутність троїстої структури, характерної для поховального обряду, в осетинській весільній обрядовості (*сафайы рахыз* / “приготування” – *хызысан* / “перехід” – *мыдыкъус* / “закріплення нового статусу”) ще раз вказує на існування тотожності між ними на структурному рівні [Дзлиева 2007, 189–191; Новик 2004, 182]. Наведемо у зв’язку з цим один зі способів обряду гадання сарикамиських осетинів, для якого були потрібні дзеркало, миска з водою і попіл. Обряд передбачає споглядання у воду, і якщо дівчина побачить у ній образ могили, то вона одружиться [Чочиев 2007, 3].

Іранська традиція свідчить про використання дзеркала і в інших “перехідних” обрядах. А саме в ритуалі подорожі, при якому, перед тим як вирушати у дорогу, готуються майже ті ж самі ритуальні речі, що і при укладанні шлюбу [Садек Хедаят 1958, 263, 272] (вихід за межі “своєї” території і “контакт” із “новим (= іншим) світом” потребували відповідного “портального” / апотропеїчного набору). Перед купівлею будинку [Садек Хедаят 1958, 295] також застосовували дзеркало, тому що відбувався символічний *перехід* людини на нове місце, яке завжди вибиралося з “оглядкою на потойбічний світ” [Апинян 2005, 106; пор.: ван Геннеп 2002, 23 *и сл.*]. Дзеркало ставлять на святковий стіл *Хафт-сін* під час свята Ноуруз [Садек Хедаят 1958, 316] (для забезпечення “переходу” від старого до нового року як космогонічного акту [ван Геннеп 2002, 161 *и сл.*]). Отже, дзеркало є одним з предметів “універсального набору” для різних іранських ритуалів життєвого циклу, але можна побачити і певну закономірність – дзеркало фігурує в обрядах, які починають перехід людини у якісно новий стан (соціальний, територіальний, життєвий), тобто воно вельми важливе при певному “переході” та певною мірою символізує ідею *оновлення, переродження* тощо. Семантика дзеркала тісно пов’язана з ідеєю переміщення та відображення (“подвоєння”) світу, тобто має виразний зв’язок з інобуттям [Апинян 2005, 109]<sup>10</sup>. Через свою якість відтворювати реальний світ у “зворотному” вигляді (“задзеркалля” – потойбічний, примарний світ) дзеркало виконує роль *порталу* [Левин 1988, 11]<sup>11</sup>, проходу між цим та іншим світом<sup>12</sup>, чим, мабуть, і пояснюється його роль у весільній обрядовості іраномовних народів. Крім того, як вказує В.І. Саріаніді, “дзеркало, відтворюючи людський вигляд господаря, тим самим відтворює і його вікові зміни, що ведуть до старіння та у кінцевому підсумку до смерті” [Сарианиди 1981, 293].

Припущення Д.С. Раєвського, що саме весільне дзеркало супроводжувало одру-

жених скіф'янок до могили [Раевский 2006, 125, прим. 21], може підтверджувати присутність дзеркал не лише у скіфських, а й у сарматських (імовірно, жрецьких [Смирнов 1964, 152])<sup>13</sup> та сакських жіночих похованнях. Однак це правило не є винятковим<sup>14</sup>. Непоодинокі випадки присутності дзеркал у дитячих і чоловічих скіфських похованнях (можливо, жерців-енареїв?) [Граков 1947, 104–105; Хазанов 1964, Смирнов 1964; 135; Черненко 1970, 177; Фиалко 2009, 95] вимагають подальшого уточнення семантики дзеркала.

Надзвичайно цікавим є поховання з периферійної зони скіфського світу: в кургані Кизил-Джар IX на Алтаї була відкрита непограбована могила чоловіка (VII–VI ст. до н.е.) без голови й кисті правої руки, *єдиним* супровідним інвентарем якої виявилось бронзове дзеркало з високим бортиком, яке стояло на ребрі біля лівого крила тазової кістки, тобто могло бути підвішеним до пояса [Могильников 1986, 35–67; Кузнецова 1987, 4–6; 2002, 327 (99)]. Цього єдиного випадку, однак, недостатньо для висновків Т.М. Кузнецової [Кузнецова 1987, 6] про відповідність цього типу дзеркал до чаш-фіал, що їх, за Геродотом, скіфи носили на поясі (*Herod., Hist., IV, 10*). Втім, безперечним є той факт, що єдиного дзеркала виявилось тут цілком достатньо для супроводження чоловіка у потойбічний світ, що є наслідком (і підтвердженням) його особливої функціональності та високого семіотичного статусу в поховальному обряді (пор.: [Черемисин 2008, 62]). У похованні кургану 7 могильника пазирицької культури Уландрик I у парному похованні серед речей інвентарю чоловіка було знайдено дерев'яну імітацію дзеркала [Кубарев 1987, 160, табл. XV, XVI, 11].

Дзеркала відомі й у чоловічих похованнях уюцько-саглинських курганів Туви VI–V ст. до н.е., зокрема в могильнику Догее-Баари 2 [Чугунов 1996, 74]. Матеріали цього могильника демонструють, що дзеркало може бути як предметом супровідного інвентарю безпосередньо в могилі, так і атрибутом всього поховального комплексу: в курганах № 10 (*in situ*) та № 15 (?) дзеркала були покладені на верхніх колодах зрубу, що свідчить про використання цього предмета в заупокійних ритуалах під час і після похорону [Чугунов 1996, 71, 74, 77, рис. 1,б; 78, рис. 2, 3; 80, рис. 5,3]. Етнографія описує лише перший етап поховального обряду – “відокремлення” (померлого від живих), а наступні етапи, “перехід” та “приєднання”, померлий (його “душа”) проходить вже “самостійно” (хоча і з певною ритуальною допомогою). Саме для потреб останніх двох етапів дзеркало, на наш погляд, і присутнє у скіфських похованнях. Те, як саме мислився цей перехід, ми вважаємо, і можна побачити на розглянутих скіфських бляшках, що ілюструють *ідеологічний* бік обряду.

У зв'язку з цим необхідно згадати т.зв. звичай “ламання дзеркал” для поховального інвентарю у сарматів<sup>15</sup>. Варто зазначити, що цей звичай був відсутнім на савроматській стадії розвитку сарматської культури і з'являється тільки на прохорівському етапі та проіснував до IV–V ст. н.е., коли остаточно зник – з цього часу, тобто в аланський період, до могили знову кладуть цілі дзеркала [Хазанов 1964, 94–95; Шилов 1959, 436]. Показово, що звичай класти дзеркало на тіло померлого зберігався в середовищі осетинів-мусульман ще до середини XX ст.<sup>16</sup> Отже, функцію “порталу” для душі дзеркало виконує, як свідчить скіфський, савроматській і більш пізній археологічний матеріал, не у пошкодженій, а (первісно і переважно) у своїй цілісній формі<sup>17</sup>.

Що ж до сарматських зламанних дзеркал у похованнях вірогідною нам видається думка Т.М. Кузнецової, яка наполягає на необхідності диференційованого підходу до характеру пошкоджень і справедливо вказує на те, що дзеркала у синхронних могильниках у похованнях зустрічаються як у цілих формах, так і у фрагментах, а також з різним характером пошкоджень. Відповідно частина дзеркала в могилі може бути пояснена тим, що на певних етапах дзеркала були рідчю рідкісною і коштовною<sup>18</sup>, тому померлому давали тільки частину предмета (*pars pro toto*), іншу залишаючи нащадкам<sup>19</sup>. Пошкодження на поверхні, що віддзеркалює, можуть свідчити про магичні дії з ними, але, ймовірно, ще за життя володаря (парціальна магія). Дзеркала з пошкодженнями на тильному боці можуть вказувати на уявлення про звільнення “душі предмета”, що простує за господарем, і, нарешті, частина дзеркал має характерні ушкодження (отвори для підвішування), які свідчать про їхнє практичне використання [Кузнецова 1985, 199–201]. На збереженість

у сарматському середовищі скіфської міфологеми може вказувати знахідка у багатому похованні жриці з Соколової Могили (с. Ковалівка Миколаївської обл.) I ст. н.е. [Ковпаненко 1986; Золото степу 1991, 221–225] нешкодженого бронзового дзеркала зі срібним із позолотою руків'ям у вигляді *фігури бородатого чоловіка, що сидить з ритонем у руках*<sup>20</sup> [Ковпаненко 1986, 66–71, рис. 70–72; Золото степу 1991, 224, мал. 4].

В оповіді нартівського епосу “Про те, як нарт Сослан живим побував у Країні мертвих” передано основні елементи топографії потойбічного світу. Сослан, озброєний луком, стрілами і мечем-*цєрх*<sup>21</sup>, добирається до гірської місцевості (фортець Чорної гори), звідти у кромішній темряві спускається по вузькій ущелині до річки і врешті-решт потрапляє до чудової рівнини, небо над якою не містить ані сонця, ані місяця [Нарты 1989, 156–157]. Варто відзначити, що, починаючи з цього моменту, Сослан відчуває постійний голод. На цій рівнині герой знаходить озеро, біля якого його зустрічають 7 красивих дівчат. Одна з них, найгарніша, кидає Сослана на середину озера, після чого той провалюється ще нижче, у потойбіччя<sup>22</sup>, й опиняється на іншій чудовій рівнині. Продовжуючи відчувати голод, Сослан знаходить “добру жінку”, яка сидить на золотому стільці та називає себе матір'ю 7 синів і вказує, що в її руках достаток. Її атрибутом є столик-*финг* із їжею, що не закінчується, якою вона й частує Сослана [Нарты 1989, 158–159; Яценко 1995, 191]. Дзеркало прямо не фігурує в цій оповіді, але його роль структурно виконує озеро (поверхня водойми має ту ж якість відображення), через яке Сослан потрапляє до безіменної чи табуованої богині.

Звертає увагу літній вік жіночого божества в цій оповіді, що збігається з образом богині на скіфських бляшках. Імовірно, семантика цієї ознаки має індоєвропейське коріння. В описі хетського царського поховального обряду є молитва до бога Сонця від імені жриці “Стара жінка” (<sup>SAL</sup>ŠU.GI), яка просить його дарувати померлому загробні блага (KUB XXX 24 Verso II 1–6 [Иванов, Гамкрелидзе 1984, 823]). У скандинаво-германській поховальній обрядовості знаходимо інші схожі образи [Ганина 2002, 209 *и сл.*]. Це “стара” (*gēō-mēōwle*) з опису давньогерманського плачу за померлим у “Беовульфi” (Beo., 3150), готські *\*haliurunnas* – жінки-чаклунки (*magas mulieres*), вигнані королем готів Філімером, у Скіфiї (*lord.*, Get., 121–122) та “велика і похмура” стара чаклунка на ім'я “ангел смерті” (منك الموت) з опису поховального звичаю “русів” в Ібн-Фадлана [Путешествие 1939, 81, 146, прим. 980, 982]. Показово, що “ангел смерті” вбиває жінку-жертву після того, як та тричі побачить видіння загробного світу через певні штучні “ворота” [Путешествие 1939, 82, 150, прим. 1032].

В іншому випадку наближення нартівського героя, що потрапляє до Іншого світу, “богиня” *бачить* крізь дзеркало. Прикладом цього мотиву є оповідь “Нарти вели суперечку”, в якій Батраз сперечався із Сосланом з приводу того, хто з нартів є найкращим та найгіднішим. Перший з них, за порадою Сирдона, вирушає на Небесну рівнину за “дівчиною, що створена богом”. Кінна подорож туди також містить ознаки перетинання кордонів потойбічного світу (печера, в якій мешкає одноокий велетень-*уайг* (“вартовий”), безводний степ, безкрайне море, гори, що стинаються між собою), й ця “дівчина” бачить слід Батразового коня у дзеркалі, сидячи в башті, яка не має входу [Нарты 1989, 261–262].

Чарівне небесне дзеркало *арвы айдаен* є атрибутом безсмертної матері нартів Сатани, дочки небесного бога Уастирджи і Дзераси (мертвої дочки володаря води Донбеттира) [Етнографія... 1994, 120], за допомогою якого вона бачить все, що відбувається на землі, на небі та під землею [Етнографія... 1994, 17]<sup>23</sup> (функція “умоглядної переправи” [Рон 2001, 76]). Водночас в осетинському фольклорі існує міфологічне уявлення і про “дзеркало мертвих” – *мердты айдаен*: “Перед входом до країни мертвих міститься дзеркало... Кожен померлий не може не заглянути в це дзеркало. У тому місці виявляються всі його гріхи. Після того його в тому місці судять. Звідти душі померлих вирушають у пекло або рай. Йти їм доводиться через вузький міст. Душі праведників пробігають по ньому весело, з піснями, але тяжке випробування випадає на долю грішників, коли вони йдуть по мосту. Жодна душа грішника не може дійти по мосту до кінця, провалюється в пекло” [Газданова 2003, 63]. У цій оповіді вгадується зороастрійський образ мосту *Чинват*, що лежить між світами живих і мертвих.



На можливість ідейного зв'язку між скіфськими сценами “залучення” й іранськими зороастрійськими есхатологічними уявленнями вже вказував Г. Віденгрєн [Widengren 1961, 808–809], а наведені вище дані з осетинського епосу і міфології тільки підтверджують плідність такого пошуку та аналогій. Однак у зороастрійських текстах, на перший погляд, не існує еквівалента дзеркала / богині з дзеркалом на зразок скіфських чи осетинських образів.

Ми вважаємо, що для розв'язання цієї проблеми треба детальніше зупинитися на образі Даєни (авест. *daēnā*; пехл. *dēn*)<sup>24</sup> [Вертієнко 2010, 19–20]. У розумінні значення цього терміна немає єдиної думки. Звичайно його перекладають як “віра”, “релігія” [Kramers 1954, 225; Molé 1960, 159–160]. У *Гатах daēnā* виступає як “віра”, пов'язана з певними ритуальними діями й посмертною долею людини [Molé 1960, 170], як “божество правильної релігії” та індивідуалізованої “власної совісті” [Гаты 2009, 121–122, 176].

М. Ньюберг вбачає в *daēnā* видиму сутність людини: “Schauseele” (а в Даєні, що зустрічає душі біля моста *Чинват*, – “collectivité des Schauseelen”), а Л. Ломмель зіставляє її з душею-*fravaši* [Molé 1960, 170]. Л.А. Лелеков трактує Даєну як “уособлення внутрішнього духовного світу людини або громади в цілому” [Лелеков 1991, 355]. Дж. Мултон розглядає її як “двійника” людини, що існує у вищому духовному світі, з яким душа возз'єднується після смерті, а також “ego”, “совість” індивіда [Moulton 1926, 264]. Були спроби встановити значення цього терміна й через етимологічні паралелі в інших індоевропейських мовах (санскр. *dhi* (М. Хумбах), санскр. *dhēnā* і литов. *dainā* (М. Моле, С. Оліфант)) [Molé 1960; Schmidt 1975, 163–167; Lankarany 1981; Colpe 1985, 58–77].

У зороастрійських есхатологічних текстах Даєна має виразні риси “язичницької Діви Моста” [Воусе 1989, 239–240; Shaki 2011, 4] – давньої богині-вартової потойбічного світу. На зорі четвертого дня після смерті вона зустрічає душу (*urva(n)*) – *Яшт* 22, 7, 8) покійного (в пізній традиції – біля Чинвату / “(мосту-)що-розділяє” (авест. *činvat*; пехл. *činvad*-, Adj. “той, що розділяє” [Чунакова 2004, 256]). Праведній душі Даєна з'являється у вигляді 15-річної (*pañčadasa(yao)*) – *Яшт* 22, 9) юної діви, і їй передує *південний вітер*. На питання, хто вона, богиня відповідає, що вона – його власна Даєна (/ Віра): його добрі думки, добрі слова та добрі діяння. Вона проводить душу праведника в горній світ (*Яшт* 22, 7–15; *Відевдат* 19, 28–30; *АВн* 8–10; *МХ* 12–13). До душі грішника Даєна приходиться з *північним вітром* й уявляється у вигляді *старої жінки*, відповідаючи, що вона – його злі думки, злі слова та злі діяння; таку душу Даєна скидає до пекла (*Яшт* 22, 27–32; *Відевдат* 19, 29–30; *АВн* 21–23; *МХ* 16–17). Отже, головною рисою Даєни є її здатність *віддзеркалення* (*Spiegelbild*) вчинків людини [Bartholomae 1904, 666]. Дуальність вікових характеристик зороастрійської Даєни може містити ремінісценції більш ранніх іранських танатологічних ідей. Підкреслимо тотожність віку Даєни в 15 років з уявленням про 15-річний вік душі праведного померлого в потойбічному світі, якого вона досягає на третій день по смерті<sup>25</sup>. Вік Даєни як старої жінки, в якому вона з *північним вітром* з'являється душам грішників (у тому числі язичникам), можна трактувати як ремінісценцію образу давньоіранської<sup>26</sup> богині потойбічного світу, на зразок того, що ми бачимо на скіфських бляшках. Імовірно, ця ж сама дуальність жіночого божества замогильного світу простежується й у вищенаведеній нартівській оповіді про подорож Сослана до Країни мертвих.

Термін *daēnā* бере початок від іранської кореневої основи дієслова *dī*, *dā(y)* (перс. *didan* دیدن) – “бачити, дивитися, думати, показувати” [Bartholomae 1904, 724–725; Modi 1932, 122; Shaki 2011, 4]. При цьому більшість іраністів вважають, що в уявленнях про Даєну слід відрізняти два похідних іменники і, відповідно, поняття: “*yazatā* релігії” та “Діва Моста” [Shaki 2011, 4]. М. Бойс вважає що слід навіть відрізняти дві пари понять, абстрактних і персоніфікованих: *daēnā*/Daēnā “сумління / Діва Моста” та *daēnā* / Daēnā – “релігія / *yazatā* релігії” [Воусе 1989, 239–240]. В образі Даєни / “Діви Моста” насамперед звертає на себе увагу мотив *відображення*, функціонально властивий і дзеркалу. Варто вказати, що й іранський термін для позначення дзеркала бере свій початок від тієї самої основи *dī* “бачити”: \**ā-dayana-*, тобто це віддієслівний іменник з приблизним значенням



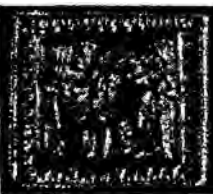
“зиркалка”<sup>27</sup>. Від цього ж кореня походить назва дзеркала і в інших іранських мовах, у тому числі пехлевійській (*ādēnak*), сакській (*āuāna*), согдійській (*ādēnak*), таджицькій (*оина*) та осетинській (*айдаен*) [Абаев 1958, 41; Литвинский 1964, 103].






Відзначимо й тісний семантичний зв'язок дзеркала з водою<sup>28</sup>. Не виключено, що саме асоціацією дзеркального й водного відбиттів пояснюється наділення Даени епітетами Ардвісури Анахіти [Рапопорт 1971, 29; Vahman 1985] (букв. “Ардві, могутня, непорочна”), богині води й родючості [Брагинский 1991, 100]. Згідно з “Абан-Яштом”, що присвячений богині вод і родючості Ардві(-Сури), яку ототожнюють з божеством ріки Амудар’ї, за описом дельти останньої, згадуються притоки й озера, кожне з яких “за сорок днів об’їхати встигне лише вершник на гарному скакуні” (*Яшт* 5, I, 4). Імовірно, що ці 40 днів для вершника є апофеозом зустрічі з богинею вод та родючості Ардві (припустімо, в потойбіччі)<sup>29</sup>.

Базуючись на вищенаведених аргументах, можна відзначити, що в образі зороастрійської Даени проглядається антропоморфізований і наділений виразним морально-етичним компонентом *еквівалент дзеркала*, який був атрибутом давньоіранської архаїчної богині-вартової потойбічного світу. Цей образ безпосередньо відбився у скіфській образотворчій традиції і знаходить продовження в осетинському епосі, етнографії та фольклорі. Таким чином, у Даені, на нашу думку, відбулося злиття образу богині та її атрибуту. У цілому ж в іранському світі ритуальні функції дзеркала (“портальні”, магичні, апотропеїчні та регенеративні) не обмежуються суто шлюбними чи поховальними традиціями – їхня роль помітна в тих обрядах, сутність яких пов’язана з ідеєю переходу чи зміною статусу на індивідуальному, соціальному та космічному рівнях.

Таблиця 1

## Бляшки із зображенням богині з дзеркалом (IV ст. до н.е.)

№	фотографія	місце знахідки	к-сть	бібліографія
1		Куль-Оба, Східний Крим. Розкопки П. Дюбрюкса, 1830 р. Заповнення підлоги склепу. 35 x 37 мм	16	Поль Дюбрюкс 2010, I, 211 (52); II, 119, рис. 276; Артамонов 1966, 64–65, табл. 235; Копейкина 1986, 28–63.
2		Чортомлик, Дніпропетровська обл. Розкопки І.С. Забеліна, 1862–1863 рр. Камера V, знайдені у бронзовій посудині в західній ніші- схованці (Н) поховальної камери з іншими бляхами. 35 x 37 мм	20	Артамонов 1966, 50–51, рис. 114; Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, рис. 76; 61, 113– 117, 250 (Кат. 212, 30); Алексеев 1986, 64–74; 1987, 28–39.
3		ур. Носаки, курган № 4, гробниця 1, Запорізька обл. Розкопки В.І. Бідзілі, 1970 р. Завал поховальної камери. 35 x 38 мм	3	Курганные... 1977, 87, рис. 11, 13–14; 91–92; Золото степу 1991, 309 (Кат. 100f), 394.

4		<p><b>Мелітопольський курган,</b> Запорізька обл. Розкопки А.І. Тереножкіна, 1954 р. Гробниця № 2, схованка в північно-східному куті поховальної камери. Знайдені <i>in situ</i>, були нашиті на шкіряну або тканинну стрічку<sup>30</sup> і лежали поверх залишків гориту із золотою оббивкою, поясом і комплектом стріл (111 од.). 35 x 37 мм</p>	51	<p>Тереножкин, Мозолевський 1988, 47–49, 52– 54, <i>рис.</i> 46–48; 128–130, 138, <i>рис.</i> 149; Золото степу 1991, 309 (<i>Кат.</i> 100e).</p>
5		<p><b>Перший Мордвинівський курган,</b> Херсонська обл. Розкопки Н.Є. Макаренко, 1914 р. Бокове (західне) поховання (жіноче), знайдені <i>in situ</i>, по 5 на кожному рукаві (на кистях рук) одягу померлої. <i>Не збереглись</i><sup>31</sup>.</p>	10	<p>Макаренко 1916, 267–272; Ростовцев 1925, 422–423; Лєсков 1974, 45 і <i>наст.</i></p>
6	<p>I</p>  <p>II</p> 	<p><b>Огуз,</b> Запорізька обл. Розкопки Ю.В. Болтріка, 1980 р. Бокове (північне) поховання (жіноче). Пограбоване. Бляхи 2 штампів: I: 35 x 37 мм II: 35 x 38 мм 34 x 39 мм</p>	3	<p>Болтрик 1981, 233–234; Золото степу 1991, 180; Фиалко 2003, 128–129.</p>
7		<p><b>Верхній Рогачик,</b> Херсонська обл. Розкопки М.І. Веселовського, 1914 р. Центральне поховання (жіноче). Пограбоване.</p>	1?	<p>ОАК 1918, 132–136; 135, <i>рис.</i> 221.</p>

8		<p><b>Ташенак,</b> Запорізька обл. Розкопки Ю.В. Болтріка, 1989 р. Бокове (західне) поховання (жіноче). Пограбоване. Придонне заповнення поховальної камери.</p>	1?	Болтрик 1990, 6–7.
---	--	--	----	-----------------------

<sup>1</sup> Стаття написана за матеріалами доповідей, прочитаних на конференціях “Проблемы истории и культуры Древнего Востока. Памяти Г.М. Бонгард-Левина” (м. Москва, 15 грудня 2010 р.) [Вертиенко 2010], “Бронзово-железный век и материально-духовное наследие Туркмен” (м. Ашхабад, 10–11 листопада 2011 р.) [Вертиенко 2011], “Музейні читання: Ювелірне мистецтво – погляд крізь віки” (м. Київ, 14–16 листопада 2011 р.).

<sup>2</sup> Востанне автору пощастило бачитися з Дмитром Сергійовичем Мачинським у листопаді 2011 року на конференції “Боспорський феномен” у Санкт-Петербурзі. На початку грудня ми надіслали цю статтю Дмитру Сергійовичу з проханням висловити свої зауваження щодо її змісту. 11 грудня 2011 р. надійшла схвальна відповідь, у який він рекомендував її публікувати... Менш ніж через місяць, 8 січня 2012 року, Дмитро Сергійович перейшов на інший “рівень буття”. Цю статтю ми присвячуємо його світлій пам’яті.

<sup>3</sup> Образ богині з дзеркалом відомий вже хетському мистецтву, зокрема на рельєфі в Зінджирлі, а також зустрічається в Південній Месопотамії [Мухитдинов 1973, 103]. З середини II тис. до н.е. богиня з дзеркалом (і двома дзеркалами) з’являється в гліптиці Мітанні [Курочкин 1993, 176, рис. 1,8], де в цей час фіксуються індоіранські власні імена та термінологія (можливо, маємо тут приклад іконографічних прообразів індійських богинь Ушас (ранкова зоря) або Сур’ї (дочки сонця)). На відбитку однієї з циліндричних печаток з Нузі дзеркало в руках сидячої фігури має рукоять, яка стилізована як жіноча фігура, що тримає диск обома руками (чи з руками, піднятими дотори) [Курочкин 1993, 176, рис. 1,7]. Цікавим є питання й щодо семантики численних середньоазійських теракот, що зображують т.зв. богиню з дзеркалом [Мухитдинов 1973, 99–107]. Такі фігурки були поширені на теренах Північної Бактрії, Парфії та Хорезму і мали кілька іконографічних типів. На відміну від скіфських парних пам’яток, вони являють собою одиночні зображення жінки з дзеркалом [Раевский 2006, 127, прим. 20]. Підкреслимо, що за стилістичними, іконографічними і семантичними характеристиками ці приклади не виявляють аналогій до скіфських зображень [Вертиенко 2011, 248].

<sup>4</sup> Близьку за іконографією сцену відтворено в центрі золотой пластилини жіночого головного убору з сахнівського кургану, де вона включена в композицію багатофігурного фризу, але її певна відмінність від бляшок, на нашу думку, полягає в змалюванні різних етапів у “залученні до богині” [Вертиенко 2010, 63–64, 69, прим. 24]. До зазначеної групи пам’яток можна з певною обережністю додати т.зв. “перстень Скїла” з Добруджі, на якому, втім, представлено *поодинокую* фігуру *молодої* богині (?) з дзеркалом на троні, яку показано, однак, у *протилежному* іншим прикладам розвороті [Виноградов 1980, 93–94, рис. 1–2]. Графіті із зображенням жінки (імовірно, богині) зберігалося на тильному боці неопублікованого бронзового дзеркала (у вільній площині між фігурами барана і котячого хижака), ручка якого оформлена у вигляді двогорбого верблюда, з поховання 1-го кургану 40-ї курганної групи “Первомайська” на Алтаї (ми вдячні Ю.Б. Полідовичу за вказівку на цей пам’ятник).

<sup>5</sup> Схоже бачимо і в іраномовних народів. Дзеркало, поряд із борошном і водою, було невід’ємним атрибутом таджицького свята на честь богинь Бібімушкілкушо та Бібі Чершанбе, які мають солярні ознаки і є “тими, хто відчиняє” ворота щастя і благополуччя [Андреев 1927, 60–76]. У звичаях таджицького кишлака Каратаг Гіссарського району дзеркало фігурує в погодних обрядах розганяння хмар, де жінки, показуючи небу дзеркало, вимовляють слова молитов до сонця [Мухитдинов 1973, 106].

<sup>6</sup> Молодята перед тим, як побачитись, дивились у дзеркало [Кисляков 1959, 130, 132; Тро-



ицкая 1971, 232] або в першу шлюбну ніч вперше разом дивляться у дзеркало [Мухитдинов 1973, 105].

<sup>7</sup> У міфологічному контексті досліджувана композиція може відображати “священний шлюб” героя з богинею, однак у *потойбічному світі*, й одночасно є “залученням” до неї й здобуттям безсмертя. Такий мотив притаманний передньоазійській релігійно-міфологічній доктрині, згідно з якою шлюб царя (/ героя) з богинею гарантує йому безсмертя.

<sup>8</sup> За своєю схемою вони *збігаються і з обрядом жертвоприношення* [Новик 2004, 163].

<sup>9</sup> Смерть в образі весілля розглядає антична традиція (Есхіл (“Хеф”, 486), Софокл (“Антигона”, 810, 815), Евріпід (“Орест”, 1109)). В еллінських надгробних епітафіях померла жінка характеризується як наречена Аїда, смерть називається весіллям, а могила – палатами нареченої [Брагинская 1983, 131; Молок 1988, 152]. В іконографії жіночих надгробків також проявляється весільна атрибутика: приношення взуття, відкривання покривала і, головне, зображення в руках померлої дзеркала [Молок 1988, 152].

<sup>10</sup> Загальний культурологічний аналіз образу дзеркала див.: [Рон 2001, 72–85; 2004; Дегтярева 2002; The Book of the Mirror 2007].

<sup>11</sup> Пор. також: [Голан 1993, 128].

<sup>12</sup> Цим пояснюється визначна роль дзеркала в шаманстві. Докладніше див.: [Елиаде 1998].

<sup>13</sup> Пор., однак: [Зуев 2009, 494].

<sup>14</sup> У Східному Ірані дзеркала були зафіксовані у чоловічих могилах XVII–XVI ст. до н.е., зокрема в похованні DF 08 х-1 в Теле Гіссарі (т.зв. “могила жерця”) та в похованні на т.зв. “пагорбі ремісників” могильника Алтин-депе [Курочкин 1993, 74].

<sup>15</sup> На думку Н.Ф. Катанова, С. Хартленда, Г. Лацло та В.П. Шилова, цей феномен пов’язаний зі звичаєм навмисного ушкодження предметів, призначених для поховання, задля того щоб їхні “душі” потрапили вслід за померлим до *потойбічного світу* [Шилов 1959, 436–438; Литвинский 1964, 98, прим. 8, 9]. Б.О. Літвинський висловив припущення, що поламане дзеркало в могилах ферганців і сарматів “захищає від появи душі померлого серед живих” [Литвинский 1964, 100]. А.М. Хазанов вважає, що це є результатом характерної для іранських народів віри у велику й особливу магічну силу дзеркал та їхній зв’язок з душею [Хазанов 1964, 91–94]. Відповідно дзеркало виступає як своєрідний провідник (або “транспортний засіб”) душі померлого до *потойбічного світу*: “Душа померлого повинна була супроводжувати його (дзеркало. – Г.В.) у *потойбічний світ*, що і досягалося розбиванням і ушкодженням дзеркал” [Хазанов 1964, 94].

<sup>16</sup> Після обмивання та одягання померлого дзеркало клали йому на груди, а всі інші дзеркала в домі завішували. Перед виносом тіла дзеркало забирали, мили та продовжували використовувати у побуті (іноді дітям заборонялось дивитися в нього). Напочатку подібна практика існувала і в осетинів-християн, але внаслідок заборони використання дзеркал у будь-яких християнських обрядах цей звичай у них зникає [Газданова 2003, 63–64]. Див. також: [Чочиев 2007, 4].

<sup>17</sup> Див.: [Симоненко 1999, 8, 11, 16].

<sup>18</sup> І, відповідно, було статусною річчю, маркером соціального становища [Тишкин, Серегин 2011, 111–122].

<sup>19</sup> У Стародавньому Китаї звичай розламування дзеркала навпіл практикувався при розлуці подружжя [Литвинский 1964, 99].

<sup>20</sup> Цю ж фігуру бачимо і на аланських срібних бляшках з тайника біля с. Даргавс (Північна Осетія) та коб’яківській гривні [Прохорова 1994, 178–182; Яценко 1996, 141; Цуциев 1998, 43–45]. У сарматській та сакській іконографії відомі й інші аналогічні зображення [Яценко 1992, 76–77; 2011].

<sup>21</sup> У зв’язку з цим звертає на себе увагу те, що на сахнівській пластині герой перед богинею з дзеркалом і посудиною в руках показаний з тим самим набором озброєння. Цікаво, що в Мелітопольському кургані одяг, на який вони були нашиті (імовірно, головний убір [Клочко 2009, 177–179, рис. 4]), був покладений на горит зі стрілами. Можна згадати і зображення в боспорському склепі Анфестерія (I ст. н.е.), де підвішений на дереві горит змальовано в одній композиції з богинею, яка зустрічає героя [Вертієнко 2010а, 94, 99, рис. 16].

<sup>22</sup> Надзвичайно показовим є опис часу цього падіння, що втрачає реальні ознаки і перетворюється на міфологічний час.

<sup>23</sup> Схожий сюжет існує в руському фольклорі [Рон 2001, 76].

<sup>24</sup> Докладніше див.: [Lankarany 1981; Colpe 1985, 58–77; Vahman 1985, 665–673; Vevaina 2010, 134–140; Shaki 2011; Tatu 2011, 60–61].

<sup>25</sup> Див.: [Рапопорт 1971, 29, прим. 72; Крюкова 2005, 238–239; Вертієнко 2010, 65]. Саме цей вік був у людей, які жили за часів царювання міфічного Йіми, царя Країни мертвих (*Ясна* 9, 5). Згідно з “Буддахішном” (69), у віці 15 років воскресала, однак, лише людина, що померла дитиною. Відзначимо, що 15 років – це також вік зороастрійської ініціації (посвячення в повноправні

члени общини) [Хисматулин, Крюкова 1997 206; Чунакова 2004, 70, 260].

<sup>26</sup> Можливо, навіть ширше – індоєвропейської (див. прим. 20).

<sup>27</sup> Пор.: [Рон 2007, 77].

<sup>28</sup> Пор. вище в уявленнях про осетинське “дзеркало мертвих” й озеро як портал до потойбічного світу в нартівській оповіді про Сослана. У таджицькому фольклорі кинуте героєм дзеркало утворює водоймище [Литвинский 1964, 103; Мухитдинов 1973, 105]. У буддизмі дзеркало використовували для посвячення води в такий спосіб: розміщували дзеркало в храмі так, щоб у ньому відобразилося зображення Будди, а потім на нього лили воду, яка в цей час освячувалась [Хазанов 1964, 90]. У контексті зв'язку дзеркала і води звертає на себе увагу повідомлення Павсанія про гадання у святилищі Деметри в Патрах: “Перед святилищем Деметри є джерело... Тут практикується вірний спосіб гадання не з усіх питань, а тільки з питань здоров'я. Сюди спускають дзеркало, прив'язавши його до тонкої мотузки, й, спускаючи його прямо, намагаються не занурювати його глибоко в джерело, а так, щоб вода тільки торкалася обідка дзеркала. Потім, помолитись богині й здійснивши обкурювання фіміамом, дивляться у дзеркало. І воно показує їм хворого живим або мертвим – настільки правдива ця вода” (*Pausan.*, VII, XXI, 12, 5) [Павсаній 1996, 155]. Т.М. Кузнецова вважає, що за такого гадання могли використовуватись т.зв. “дзеркала-фіали”, на зразок келермеського дзеркала [Кузнецова 2002, 78]. Показовим є також спосіб гадання осетинів Сарикамиша, наведений вище [Чочиев 2007, 3]. Див. також: [Гютербок 1977, 169; Бессонова 1983, 105; Газданова 2003, 60; Рон 2007, 72].

<sup>29</sup> Можливо, що образ *Герр*, річки та царського некрополя скіфів, і мотив 40-денної “подорожі” померлого слід розглядати в цьому ж контексті. Вочевидь, образотворчим відтворенням цієї міфологеми в мистецтві іраномовних кочівників є сцени особливого іконографічного типу – *вершини*, який наближається до богині потойбічного світу (рельєф з Трьохбратнього кургану (IV ст. до н.е.), мерджанський ритон (III–II ст. до н.е.), зображення на срібному канфарі з Єскатеринодара (Краснодара), розпис “склепу Анфестерія” й боспорські рельєфні надгробки I–II ст. н.е.). Пор. також образ *Герр*, річки / царського некрополя скіфів, і мотив 40-денної “подорожі” померлого (*Herod.*, Hist., IV, 73).

<sup>30</sup> На думку Л.С. Клочко, бляшки прикрашали чоловіче головне вбрання [Клочко 2009, 177–179, рис. 4].

<sup>31</sup> Знахідки з цього кургану спочатку потрапили в Петербург до Ермітажу, а потім, у 1939 р., були передані Харківському історичному музею. Під час Другої світової війни вони були втрачені. Не збереглась також і польова документація Н.Є. Макаренко [Лесков 1974, 47–48].

## ЛІТЕРАТУРА

- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. Ленинград, 1958.
- Алексеев А.Ю. Заметки по хронологии скифских степных древностей IV века до н.э. // *СА*. 1987. № 3.
- Алексеев А.Ю. Нашивные бляшки из Чертомлыкского кургана // *Античная торевтика*. Ленинград, 1986.
- Алексеев А.Ю., Мурзин В.Ю., Ролле Р. Чертомлык. Скифский курган IV века до н.э. Киев, 1991.
- Андреев М.С. Из материалов по мифологии таджиков // *По Таджикистану. Краткий очерк о работе этнографической экспедиции в Таджикистане*. Ташкент, 1927.
- Апина Т.А. Мифология: Теория и событие. Санкт-Петербург, 2005.
- Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // *АСГЭ*. Вып. 2. 1961.
- Артамонов М.И. Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. Ленинград – Прага, 1966.
- Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // *Конференция “Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд”*. Москва, 1986.
- Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры (погребальный обряд)*. Москва, 1990.
- Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983.
- Болтрик Ю.В. Исследования кургана Огуз // *Ахеологические открытия в 1980 г*. Москва, 1981.
- Болтрик Ю.В. Исследование скифского кургана Ташенак // *Вестник краеведа. Тезисы научных докладов и сообщений (апрель 1990)*. Ч. 1. Запорожье, 1990.
- Брагинская Н.В. Эпитафия как письменный фольклор // *Текст: семантика и структура*. Москва, 1983.

- Брагинский И.С.* Ардвисура Анахита // **Мифы народов мира**. Т. 1. Москва, 1991.
- ван Геннеп А.* Обряды перехода: Систематическое изучение обряда / Пер. с фр. Москва, 2002.
- Вертиенко А.В.* Атрибут скифской богини и его семантика // **Проблемы истории и культуры Древнего Востока. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти Г.М. Бонгард-Левина**. 15 декабря 2010 г. Москва, 2010.
- Вертиенко А.В.* К семантике горита в представлениях ираноязычных номадов Евразии // **Східний світ**, 2010а, №4.
- Вертиенко А.В.* Образ богини с зеркалом в искусстве древних народов Евразии // **Бронзово-железный век и материально-духовное наследие туркмен**. Материалы международной научной конференции (10–11 ноября 2011 г.). Ашхабад, 2011.
- Вертієнко Г.В.* Зображення скіфської танатологічної міфологеми на сахнівській пластині // **Східний світ**, 2010, № 3.
- Виноградов Ю.А.* О ритонах из кургана Карагодеуашх // **ΣΚΙΘΑΙ, SARMATAE, СЛАВЯНЕ, РУСЬ**. Сборник в честь Д.А. Мачинского. Санкт-Петербург, 1993.
- Виноградов Ю.Г.* Перстень царя Скила. Политическая и династическая история скифов первой половины V в. до н.э. // **СА**, 1980, №3.
- Газданова В.С.* Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ, 2003.
- Галунов Р.А.* Средняя персидская свадьба // **МАЭ**, 1930, Т. 9.
- Ганина Н.А.* Оплакивание в древнегерманском погребальном обряде: к реконструкции ритуала и текста // **Представления о смерти и локализации Иного мира у древних кельтов и германцев**. Москва, 2002.
- Гаты Заратуштры* / Пер., вступ. стат., комм. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. Санкт-Петербург, 2009.
- Голан А.* Миф и символ / Пер. с фр. Москва, 1993.
- Граков Б.Н.* Пережитки матриархата у сарматов // **ВДИ**. 1947. №3.
- Гютербок Г.Г.* Хеттская мифология // **Мифологии древнего мира** / Пер. с англ. Москва, 1977.
- Десярева О.Д.* Зеркало как общекультурный феномен: Автореф. дис. канд. культурологии. Санкт-Петербург, 2002.
- Дзиева Д.* Свадебный фольклор в цикле обрядов осетинской свадьбы: “Сафайы рæхыз” – “Мыдыкъус” – “Хызисæн” // **Лавровский сборник. Материалы среднеазиатско-кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология (2006–2007)**. Санкт-Петербург, 2007.
- Золото степу. Археологія України**. Київ – Шлезвіг, 1991.
- Зув В.Ю.* Греческие импорты художественной бронзы и подражания им в районе Центрального Предкавказья. 1. Крымгиреевское зеркало // **Боспорский феномен. Искусство на периферии античного мира**. Санкт-Петербург, 2009.
- Иванов В.В., Гамкрелидзе Т.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Ч. II. Тбилиси, 1984.
- Иванов М.С.* Племена Фарса (кашкайские, хамсе, кухгилуйе, мамасани). Москва, 1961.
- Кисляков Н.А.* Семья и брак у таджиков (по материалам конца XIX – начала XX века). Москва – Ленинград, 1959.
- Клочко Л.С.* Чоловічі головні убори на землях Скіфії // **Эпоха раннего железа. Сборник научных трудов к 60-летию С.А. Скорого**. Киев – Полтава, 2009.
- Ковпаненко Г.Т.* Сарматское погребение I в. н.э. на Южном Буге. Киев, 1986.
- Копейкина Л.В.* Золотые бляшки из кургана Куль-Оба // **Античная торевтика**. Ленинград, 1986.
- Крюкова В.Ю.* Зороастризм. Санкт-Петербург, 2005.
- Крюкова В.Ю.* Таджикский свадебный обряд как воспроизведение древнейшего индоиранского мифа и ритуала // **Лавровский сборник. Материалы среднеазиатско-кавказских исследований. Этнология, история, археология, культурология (2006–2007)**. Санкт-Петербург, 2007.
- Кубарев В.Д.* Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987.
- Кузнецова Т.М.* Алтайский памятник и скифские обычаи // **Киммерийцы и скифы. Тезисы докладов Всесоюзного семинара, посвященного памяти А.И. Тереножкина**. Ч. 2. Кировоград, 1987.
- Кузнецова Т.М.* Богиня с зеркалом в скифском пантеоне // **Конференция “Религиозные представления в первобытном обществе”**. Москва, 1987а.
- Кузнецова Т.М.* Зеркала в погребальном обряде сарматов // **Всесоюзная археологическая**

конференція “Достижения советской археологии в XI пятилетке”. Тезисы докладов (Баку, 17–21 мая 1985 г.). Баку, 1985.

*Кузнецова Т.М.* Зеркала Скифии VI–II вв. до н.э. Т. I. Москва, 2002.

*Кузнецова Т.М.* Золотые бляшки из скифских курганов // **Боспорский феномен. Искусство на периферии античного мира.** Санкт-Петербург, 2009.

**Курганные могильники Рясные Могилы и Носаки.** (Предварительная публикация) / Отв. ред. В.И. Бидзиля. Киев, 1977.

*Курочкин Г.Н.* Богиня с зеркалом и герой с секирой (к проблеме антропоморфизации скифского искусства) // **Скифия и Боспор. Материалы конференции памяти акад. М.И. Ростовцева.** Новочеркасск, 1993.

*Левин Ю.И.* Зеркало как потенциальный семантический объект // **ТЗС.** 1988. Т. XXII.

*Лелеко Л.А.* Даэна // **Мифы народов мира.** Т. 1. Москва, 1991.

*Лесков О.* Скарби курганів Херсонщини. Київ, 1974.

*Литвинский Б.А.* Зеркало в верованиях древних ферганцев // **СЭ,** 1964, № 3.

*Лобачева Н.П.* Свадебный обряд хорезмийских узбеков // **КСИЭ.** 1960. Вып. 34.

*Люшкевич Ф.Д.* Этнографическая группа ирони // **Занятия и быт народов Средней Азии / Среднеазиатский этнографический сборник.** Вып. III. Москва, 1971.

*Макаренко Н.Е.* Первый Мордвиновский курган // **Гермес.** 1916. № 11–12.

*Маламуд Ш.* Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии / Пер. с фр. Москва, 2005.

*Могильников В.А.* Некоторые аспекты этнокультурного развития Горного Алтая в раннем железном веке // **Материалы по археологии Горного Алтая.** Горно-Алтайск, 1986.

*Молок Д.Ю.* Черты имплицитной мифологии в надгробиях греческой классики // **Жизнь мифа в античности. ГМИИ им. А.С. Пушкина. Материалы научной конференции “Випперовские чтения – 1985”.** Вып. XVIII, ч. I: Доклады и сообщения. Москва, 1988.

*Мухитдинов Х.Ю.* Статуэтки женского божества с зеркалом из Саксонохура // **СЭ,** 1973, № 5.

**Нарты. Осетинский героический эпос /** Сост. Т.А. Хамицаева, А.Х. Бязыров; вступл. В.И. Абаева. Кн. 2. Москва, 1989.

*Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. Москва, 2004.

**ОАК – Отчет археологической комиссии за 1913–1915 годы.** Петроград, 1918.

*Онайко Н.А.* О сахновской пластине // **СА,** 1984, № 3.

*Павсаний.* Описание Эллады / Пер. с др.-гр. С.П. Кондратьева. Ч. II. Санкт-Петербург, 1996.

Поль Дюбрюкс. **Собрание сочинений.** Т. I–II. Санкт-Петербург, 2010.

*Прохорова Т.А.* Некоторые аспекты идеологии сармато-алан (По материалам кургана 10 Кобяковского могильника) // **ВДИ,** 1994, № 4.

**Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу /** Пер. и комм. И.Ю. Крачковского. Москва – Ленинград, 1939.

*Раевский Д.С.* Мир скифской культуры / Предисл. В.Я. Петрухина, М.Н. Погребовой. Москва, 2006.

*Рапопорт Ю.А.* Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). Москва, 1971.

*Рон М.* **Метаморфозы образа зеркала в истории культуры:** Автореф. дис. канд. культурологии. Санкт-Петербург, 2004.

*Рон М.* Мифология зеркала // **Интеллект, воображение, интуиция: размышление о горизонтах сознания (мифологический и художественный опыт).** Вып. II. Санкт-Петербург, 2001.

*Ростовцев М.И.* **Скифия и Боспор. Критическое обозрение памятников литературных и археологических.** Ленинград, 1925.

*Садек Хедаят.* Нейрангистан / Пер., предисл. и ком. Н.А. Кислякова // **Переднеазиатский этнографический сборник.** Вып. I. Москва, 1958.

*Сарианиди В.И.* Зеркала древней Бактрии // **СА,** 1981, № 1.

*Седакова О.А.* **Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян.** Москва, 2004.

*Симоненко А.В.* **Сарматы Північного Причорномор'я. Хронологія, періодизація та етнополітична історія.** Автореф. дис. док. істор. наук. Київ, 1999.

*Смирнов К.Ф.* **Савроматы. Ранняя история и культура сарматов.** Москва, 1964.

*Снесарев Г.П.* **Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма.** Москва, 1969.

*Сухарева О.А.* Свадебные обряды таджиков г. Самарканда и некоторых других районов Средней Азии // **Советская этнография. Сборник статей.** Москва, 1939.

*Тереножкин А.И., Мозолевский Б.Н.* **Мелитопольский курган.** Киев, 1988.

*Тишкин А.А., Серегин Н.Н.* **Металлические зеркала как источник по древней и средневе-**



ковой истории Алтая (по материалам Музея археологии и этнографии Алтая Алтайского государственного университета). Барнаул, 2011.

Тревер К.В. Памятники греко-бактрийского искусства. Москва – Ленинград, 1940.

Троицкая А.Л. Некоторые старинные обычаи, обряды и поверья таджиков долины верхнего Зеравшана // ТИЭ. 1971. Т. 97.

Федоров В.К. Раннекочевнические зеркала и *vīra-kāñśya* древнеиндийской литературы // Скифы, хазары, славяне, Древняя Русь. Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения проф. М.И. Артамонова. Санкт-Петербург, 1998.

Фиалко Е.Е. Бронзовые зеркала в ритуальной практике скифов // Музейні читання. Матеріали наукової конференції “Ювелірне мистецтво – погляд крізь століття”. 10–12 листопада 2008 р. Київ, 2009.

Фиалко Е.Е. Золотые бляшки из кургана Огуз // РА, 2003, №1.

Хазанов А.М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов // СЭ. 1964. № 3.

Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. Санкт-Петербург, 1997.

Цуцьев А.А. Об одном аланском антропоморфном изображении // Античная цивилизация и варварский мир. Материалы 6-го археологического семинара. Ч. 1. Краснодар, 1998.

Черемисин В.Д. Искусство звериного стиля в погребальных комплексах рядового населения пазырыкской культуры: семантика звериных образов в контексте погребального обряда. Новосибирск, 2008.

Черненко С.В. Скифські кургани V ст. до н.е. поблизу м. Жданова // Археологія, 1970, № 23.

Чочиев Г.В. Сведения турецкого этнографа Я. Калафата о народных верованиях сарыкамышских осетин // Известия СОИГСИ. Вып. 1 (40). Владикавказ, 2007 (<http://iratta.com/stati/2983-svedeniya-tureckogo-jetnografa-ja-kalafata-o.html>).

Чугунов К.В. Погребальный комплекс с кенотафом из Тувы. (К вопросу о некоторых параллелях археологических и письменных источников) // Жречество и шаманизм в скифскую эпоху. Материалы международной конференции. Санкт-Петербург, 1996.

Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифических символов. Москва, 2004.

Шавкунов Э.В. Скифские богини с зеркалами и их дальневосточные параллели // Конференция “Религиозные представления в первобытном обществе”. Москва, 1987.

Шшлов В.П. Калиновский курганный могильник // МИА. № 60. Москва, 1959.

Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза / Пер. с фр. Москва, 1998.

Этнография и мифология осетин. Краткий словарь / Сост. А.Б. Дзадзиев, Х.В. Дзуцев, С.М. Караев. Владикавказ, 1994.

Яценко С.А. Некоторые культовые сюжеты в искусстве сарматов Северного Кавказа I в. до н.э. – I в. н.э. // Между Азией и Европой. Кавказ в IV–I тыс. до н.э. К 100-летию со дня рождения А.А. Иессена. Санкт-Петербург, 1996.

Яценко С.А. О некоторых антропоморфных сюжетах номадов Европы V–IV вв. до н.э. // Проблемы скифо-сарматской археологии. (К 100-летию Б.Н. Гракова. Материалы международной научной конференции). Запорожье, 1999.

Яценко С.А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // Проблемы этнографии осетин. Вып. 2. Владикавказ, 1992.

Яценко С.А. О сармато-аланском сюжете росписи в Пантикапейском “склепе Анфестерия” // ВДИЛИТЕРАТУРА

Abdulla Bəhlul. Dəli Domrul “Kitabi-Dədə Qorqud” da və qorqudşünəşliqda. “Təhsil” ELM, Bakı, 2002.

Abdulla Kamal. Mifdən yazıya yaxud gizli Dədə Qorqud. Bakı: Mütərcim, 2009.

Abid Əmin. Əşirət dövründəki ədəbiyyatımıza dair vəsiqələr. “Azərbaycanı öyrənmə yolu” dərgisi, Bakı, 1930, № 3.

Acalov A. Dəli Domrul boyunun kökləri və mifoloji simvolikası. AFM. 1 kitab. Bakı: Elm, 1983.

Adorjan İmre Macarıstan. “Dədə Qorqud kitabı” nın Macarıstandakı keçmişi və önəmi // DQ, Bakı, 2007, № 1.

1995, № 3.

Яценко С.А. Сидящий мужской персонаж с сосудом в руке на сакской бронзовой “курильнице” из Семиречья // История и археология Семиречья. Вып. 4. Алматы, 2011.

Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904.

Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. I. The early period. Leiden, 1989.

Colpe C. Daēnā, Lichtjungfrau, zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen

zaratustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung // **Studies in gnosticism and hellenistic religions** / Ed. by G. Quispel, R. van den Broek, M.J. Vermaseren. Leiden, 1981.

*Kramers H.* The Daēnā in the Gāthās // **Analecta Orientalia**. 1954. Vol. 1.

*Lankarany F.-Th.* Daena im Avesta: Eine semantische Untersuchung / **Studien zur Indologie and Iranistik**, 10. Reinbek, 1985.

Modi J.J. **Oriental conference papers. Papers read at the Oriental conferences held in India.** Bombay, 1932.

*Molé M.* Daēnā, le pont Cinvat et l'initiation dans le Mazdéisme // **Revue de l'histoire des religions**. 1960. T. 157, № 2.

*Moulton J.H.* **Early Zoroastrianism: lectures delivered at Oxford and in London.** London, 1926.

*Schmidt H.P.* Is Vedic *dhēnā*- related to Avestan *daēnā*- // Monumentum N.S. Nyberg T. II / **Acta Iranica**. 5. Leiden – Tehran, 1975.

*Shaki M.* Dēn // **Encyclopædia Iranica**. 1994. Vol. VII, Fasc. 3 (= 2011: [www.iranicaonline.org/articles/den](http://www.iranicaonline.org/articles/den)).

*Tatu R.* Being total: considering the end of the human person in Zoroastrian perception // **Phronimon**. 2011. Vol. 12 (2).

**The Book of the Mirror. An Interdisciplinary Collection exploring the Cultural Story of the Mirror** / Ed. by M. Anderson. Cambridge, 2007.

*Vahman F.* A Beautiful Girl // Papers in Honour of Professor Mary Boyce / Ed. by J. Duchesne-Guillemin, P. Lecoq. T. II / **Acta Iranica**. 25. Leiden, 1985.

*Vevaina Y. S.-D.* “Enumerating the Dēn”: Textual Taxonomies, Cosmological Deixis, and Numerological // **History of Religions**. 2010. Vol. 50, No. 2.

*Widengren G.* Eschatology, Iran // **Encyclopedia of World Art**. Vol. IV. New York – Toronto – London, 1961.