

Г. В. Вертієнко

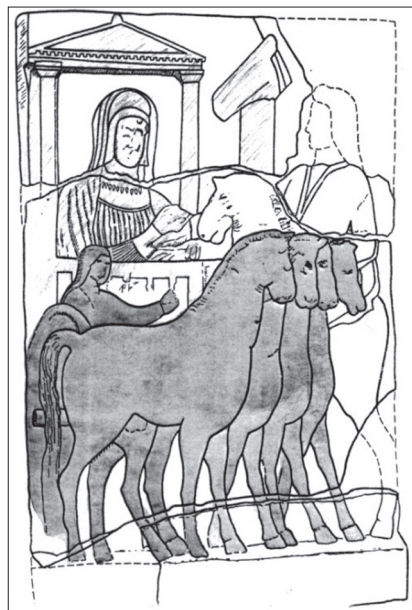
НАДГРОБНИЙ РЕЛЬЄФ ІЗ ТРЬОХБРАТНЬОГО КУРГАНУ (ДО СЕМАНТИКИ ОБРАЗІВ)¹

Одним з найцікавіших і найскладніших аспектів міжкультурного синтезу в поховальному мистецтві Скіфії та Боспору є монументальна скульптура. При цьому питання про ступінь міжкультурного взаємовпливу багато в чому залишається дискусійним [Стоянов 2010, 36–45]. У цій статті мова піде про унікальну стелу з рельєфними зображеннями², яка була знайдена в 1965 р. експедицією Д. С. Кириліна в курганному насипі “Старшого” Трьохбратнього кургану³, що локалізується у східній частині Керченського півострова в Криму (бл. 20 км на південний схід від Керчі (Пантікапея)) (мал. 1) [Трехбратние... 2008, табл. 73]. Цей поховальний комплекс (гробниці №№ 1 і 2 “Старшого” кургану) датується останнім десятиріччям IV ст. до н. е. – початком III ст. до н. е. [Трейстер 2008, 146].

Рельєфу зі “Старшого” кургану присвячено значну літературу [Кирилин 1968, 178–188; Бессонова, Кирилин 1977, 128–139; Бессонова 1982,



Мал. 1



Мал. 2

111–113; 1983, 113–115; Яковенко 1985, 338–339; Савостина 1989, 92–93; 1995, 110–119; 2012, 128–140; Ольховский 1991, 146–147; Зинько 1999, 188–194; 2003, 121–122; Ustinova 1999, 116–120; Русяева 2000, 130–134; Шайб 2007, 101; Lorenz, Treister 2007, 46, 47, Abb. 16; Вахтина 2005, 394; Лоренц, Трейстер 2008, 36–37; Кройц 2008, 131–140]. Втім, у цьому дослідженні ми спробуємо доповнити її деякими новими спостереженнями.

В основу нашого “прочитання” рельєфу покладено вказівку О. А. Савостіної на значимість “двошаровості” стели [Савостина 1995, 110–119; 2012, 130, рис. 96; 132–133] (мал. 2). На нашу думку, наявність у ній двох просторових шарів, або планів, може відображати різночасові фази композиції.

Отже, рельєф може поєднувати в собі два етапи розгортання відбитого в ньому релігійно-міфологічного “образотворчого оповідання”. Для розуміння послідовності шарів слід урахувати таку особливість архаїчного сприйняття перебігу часу,



Мал. 3

“храму-повозки”⁴ [Бессонова, Кирилин 1977, 131–132; Бессонова 1982, 111–114], але як архітектурний елемент [Савостина 2012, 132–133]⁵. На користь цього можуть свідчити наявні безсумнівні подібності в архітектурі боспорських склепів. Зокрема, орнамент карнизу з дентикулами, наявний на досліджуваній стелі (мал. 3) [Трехбратние... 2008, табл. 120, 1], зустрічається на багатьох наїсках – малих архітектурних формах, що часто використовувалися як надгробні пам’ятники⁶.

У розписі більш пізніх склепів ордерний фриз із дентикулами замінюється їхнім малюнком, як, наприклад, у “склепі Деметри” (мал. 4) [Склеп... 2009, 79, рис. 1]. Зображення фронтона вінчають багато надгробків [Боспорские... 2009], іноді фриз показаний за тронем божества⁷. Ще більш близькою аналогією є малюнок богині на троні у “склепі Сорак” (мал. 5) [Ростовцев 1914, табл. LXV, 4].

Таким чином, жіноче божество на стелі з Трьохбратнього кургану зустрічає вершника на порозі поховальної споруди – в наїску, а не в повозці або “повозці-храмі”. Тобто її постать є цілком статична, а сам мотив належить до особливого і досить розповсюдженого в поховальному мистецтві Боспору іконографічного типу зображень *вершника, який наближається до богині* (при цьому вплив на цю іконографію “варварських” (скіфських) уявлень нині вважається безперечним)⁸.



Мал. 5



Мал. 4

Відзначимо, що в хетському царському поховальному ритуалі “образ / зображення” померлого на двохколісній бойовій колісниці (G¹⁸GIGIR)⁹

перевозили до “намету”, де його саджали на “золотий престол” і приносили жертвоприношення [Гамкрелідзе, Иванов 1984, 726]¹⁰.

Що ж до самого тіла померлого хетського царя, то його перевозили до місця кремації на важкому чотирьохколісному візку (GIS.MAR.GID.DA) [Гамкрелідзе, Иванов 1984, 726]¹¹. Забальзоване тіло померлого скіфського царя також перед похованням возили на (чотирьохколісній) повозці¹² по всіх областях Скіфії (Herod., Hist., IV, 71). Цілком імовірно, приклади виявлених повозок у скіфських похованнях¹³ були транспортом, маркером чи елементом поховального кортежу. Таким чином, застосування повозки належить до підготовчої частини поховального обряду (або періодів “від’єднання”, чи “проміжної стадії”, за А. ван Геннепом [ван Геннеп 2002, 134–138]).



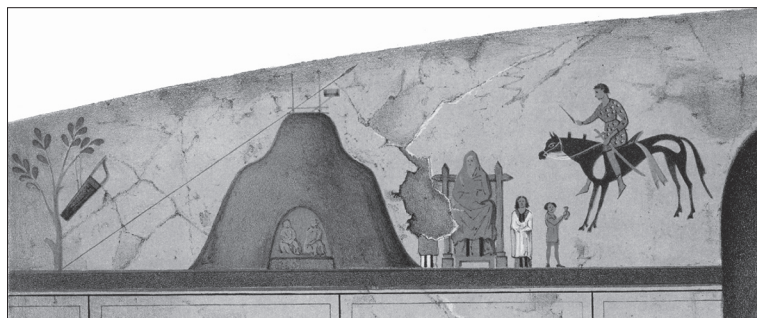
Мал. 6



Мал. 7

Демаркаційною лінією, чи місцем перетину світів живих та мертвих, на рельєфі, можливо, є стовп – колона (пілястр), на якій (або над якою?) підвішений горит. Як аналогію можна навести боспорські надгробки з таким сюжетом. Всього їх відомо шість [Савостина 1983, 45–46; Трейстер 2010, 489–490], і це, зокрема, стела Мастуса, сина Мастуса КБН № 80, стела Сая КБН № 88 [Вертиєнко 2010, 99, рис. 17], а також стели КБН № 400 й Ермітаж № 29 [Вертиєнко 2010, 99, рис. 18–19]. Ще одне подібне зображення відоме на розписі саркофага 1900 р. (Ермітаж № Р-1899 81) [Ростовцев 1914, табл. ХСІІІ, 1], де горит показаний підвішеним над віварем або біля нього (мал. 6) [Ростовцев 1914, табл. ХСІІІ, 1]. Можливо, саме виходячи з цих аналогій, можна запропонувати трактування “неясного” [Савостина 2012, 131] значення тонкої рельєфної лінії, що відходить від горита нагору під кутом, як зображення ремня, на якому він підвішений (мал. 7) [Трехбратние... 2008, табл. 120, 2], при цьому складається враження, що горит ніби безпосередньо “висить” на куті стели.

Є приклад, коли горит зображено підвішеним на дереві, – це розпис “склепу Анфестерія” (мал. 8) [Ростовцев 1914, табл. LI, 6; Зацеская 2011, 240, ил. 130], що знаходить паралелі на “скіфській” торевтиці (парні поясні пластини із Сибірської колекції Петра I, пектораль із Товстої Могили [Вертиєнко 2010, 99, рис. 13, 14]).



Мал. 8

Найбільш раннім прикладом цього мотиву в іранському світі можна назвати зображення підвішеного сагайдака на внутрішній стороні торцевої стінки кам'яного ящика з мегалітичної гробниці майкопської культури біля ст. Новосвободна в Прикубанні [Резепкин 1987, 27; 28, *рис. 1*; Маккай 1997, 145]. Варто зазначити, що мотив сагайдака тут вписується в комплекс образів, пов'язаних з індоєвропейськими танатологічними уявленнями [Резепкин 1987, 30–32]. Звичай підвішування горита / сагайдака в могилі демонструють поховання кочівників як у Північному Причорномор'ї (Бердянський курган [Фіалко 1987, 75–77], Великий Рижанівський курган [Скорый 2001, 150], Чортмлик (?) (3-3 кут камери № 5) [Алексеев, Мурзин, Ролле 1991, 107] і Товста Могила (?) [Мачинский 1978, 146–148]), так і на Алтаї [Чугунов 1996, 87–89; 1996а, 72].

При розгляді сцен з підвішеним горитом дослідники звернули увагу, що він підвішений на *живому* дереві, що пов'язано з ідеєю відродження [Яценко 1989, 123] й маркує сакральний простір [Балонов 1984, 21]. Д. А. Мачинський трактував його як Світове древо і вбачав у цій сцені відображення ідеї трагедизму героя (ейнерея) та його прилучення до жіночого божества [Мачинский 1978, 143–145]. Ця гіпотеза опирається на повідомлення Геродота про звичай массагетів вішати свій сагайдак (фарётра) на кибитку жінки, яку побажає мати (пор.: *Нр.*, *Аег.*, 25), а потім “злягтися” (μίϋυμι) з нею (*Herod.*, *Hist.*, I, 216). Згаданий звичай може пояснюватися “хтонічністю” жінки в архаїчній свідомості, де “спілкування” з нею могло уявлятися еквівалентом “смерті” і вимагало відповідних магічних та обрядових дій (як приклад – маніпуляції з горитом) [Вертієнко 2010, 91–102]. Можна припустити, що це має подібність до мотиву зняття обладунку в античній традиції, що вже в Гомера (*Ном.*, II, VII, 75–89; XI, 246–247) виступає як стандартний троп смерті (вбивства) [Тахо-Годи 1966, 49–50]. Саме цим можна пояснити відсутність обладунку на зображеннях кінних воїнів на боспорських надгробках [пор.: Kreuz 2003, 207; 2012, 357–360; Трейстер 2010, 531]. У кочівників мотив зняття горита міг відігравати аналогічну роль тропу смерті.

На композиції мерджанського ритона (II ст. до н. е.), подібно до стовпа з горитом, роль точки переходу відіграє жердина із черепом коня між зображеннями героя та богині. Образ черепа тут символізує, скоріше, не жертву коня богині, як це зазвичай трактується (до речі, і як коні на стелі із Трьохбратнього кургану), а втрату померлим героєм коня при “переправі” до Іншого світу. У нартівському епосі в оповіді “Про подорож Сослана до потойбічного світу” кінь героя гине, давши тому можливість врятуватися та повернутися до світу живих [Нарты 1989, 151–155]. Мотив поховальної жертви коня (як заміної жертви – його частини, наприклад вуха) простежується і в осетинській “Присвяченні коня покійному” та відповідних обрядових діях [Миллер 2008, 191 (115), 209 (135), прим. 205; Калоев 1984, 84–85]. Це ж справедливо й стосовно інтерпретації сюжету досліджуваного рельєфу і як допоміжний аргумент може підтверджуватися наявністю поховання коня в 3 м від входу до поховання № 1 “Старшого” Трьохбратнього кургану [Кирилин 1968, 179]¹⁴.

Питання, що саме передає на рельєфі жіноче божество своєю правою рукою в праву руку вершникові, залишається відкритим¹⁵. Уцілому побудова цієї деталі сцени відповідає тій же схемі, що й у мистецтві сасанідського Ірану, і ширше – індоєвропейським уявленням про позитивний зміст правої сторони [Гамкрелідзе, Иванов 1984, 784–786; Ермоленко 2010, 115]. На сасанідських сценах інвеститури цар одержує символ царської влади правою рукою із правої ж руки Ахурамазди [Луконин 1977, 181]. У т. зв. “весільних” сценах “наречена” (показана ліворуч) одержує шлюбний вінець із правої руки “нареченого” (показаний праворуч) [Луконин 1977, 209; Ермоленко 2010, 114]. Згідно з *Бундахішном* IV, 1 [Чунакова 1997, 271], перший смертний Гайомарт виявляється після смерті ліворуч від Ормазда (букв. “по ліве око” [Чунакова 1997, 327, *ком. 52*]).

Питання про персоніфікацію богині на рельєфі також неоднозначне. Багато дослідників схильні до ототожнення її з Деметрою, що, однак, не може бути однозначно доведено [Савостина 2012, 133, прим. 2; Кройц 2008, 133]. З другого боку, елементи композиції стели мають паралелі в розписі “склепу Деметри” і можуть бути пов’язані з популярними в поховальному мистецтві Боспору міфологемами Деметри та Кори-Персефони [Зинько 1999; 2007].

Із числа можливих іранських паралелей, що залучалися дослідниками для інтерпретації богині та її транспорту на зазначеній стелі, найбільший інтерес викликає образ божества вод і родючості Ардвісури-Анахіти. В Ірані вона була за своєю суттю синтетичним божеством і дістала культове шанування за Артаксеркса II (404–359 рр. до н. е.) [Boyse, Chaumont, Bier 1989, 1003–1011]. Спочатку її атрибутами були квітка лотоса й посудина, але з набуттям популярності кількість атрибутів зростає: додалися гранат, перли та скринька [Soudvar 2003, 58]. У цьому зв’язку цікаво відзначити наявність скриньки і двох трикутних пластин із зображенням лотоса біля шийних хребців та передпліччя жінки, похованої в гробниці № 1 “Старшого” Трьохбратнього кургану [Кирилин 1968, 181, 182; рис. 3, 5, 183–184]. Культ Ардвісури-Анахіти, або Анаїт, мав поширення й на Боспорі [Сапрыкин 2009, 245–265]. Цю богиню тут ототожнювали з Афродітою Уранією [Сапрыкин 2009, 245, 252]¹⁶, яка, у свою чергу, була пов’язана з культом Деметри та Кори [Русяева 2005, 299, 303].

У контексті розглянутого образу хотілося б звернутися до фрагмента 5 *Яути*, стф. 11 (переклад за рукописом E1, fol. 179r [Kotwal, Hintze 2008, 239]):

уō раouriō vāšīē vazāite	Той, хто попереду колісницею ¹⁷ керує,
āxnā dražete vāšahe	віжки тримає колісниці,
ahmīia vāša vazəmna	на своїй (/його) колісниці рухомій,
narəm paitiš mṛəmna	(такого) чоловіка кличе
auuaṭ manaṅha mainimna	та (/вона) думку гадає:
kō maṃ stauuāṭ...	“Хто мене вшанує? ...”

Переклади цього уривка, проте, різняться. Наведемо лише кілька прикладів:

Wolff (1910)	Der vorn (stehend) seinen Wagen lenkt, / hält die Zügel des Wagens; / in diesem Wagen fährt sie [Arədvī] sich nach einem Helden sehnd, / folgendes im Sinne sinnend: / “Wer wird mich preisen?..”
Соколова (1950-ті – 2005)	Кто первый колесницу ведет, / (кто) держит поводья колесницы, – / в той колеснице она движется, / взыскупя героя, / так в мыслях думая: / “Кто меня восславит?..”
Брагинський (1972)	Передний направляет её колесницу, / Поддерживая поводья у колесницы, / А в колеснице мчится она (Ардвисура), / Тоскующая по богатырю / И имеющая в мыслях (одно): / “Кто будет славить меня?..”
Стеблін-Каменський (1993 / 1997)	Вот Ардвн в колеснице, / Узду держа, стремится, / Мечтая о герое / И думая в уме: / “О, кто меня прославит?..”
Skjærvø (2006)	She recalls man who drives in front on his wagon / (and) holds the reins of the wagon, driving on <i>his</i> wagon / she thinks in her thought(s): ... / “Who will praise me?..”

Як можна побачити, зазначений фрагмент викликає складності в розумінні, і зробити однозначний висновок про те, кому належить у ньому колісниця, на жаль, складно. Зв’язок Ардвісури з есхатологічними уявленнями прозоро тут також не простежується, однак у попередніх строфах вище за текстом, у *Яути* 5, 4, згадується, що вершник на коні може об’їхати протоки Ардві за 40 днів¹⁸, що, можливо, має відповідність у ритуальному терміні царського поховального кортежу у скіфів, за Геродотом (*Herod., Hist., IV, 71*). Імовірно, текст Геродота демонструє тут характер уживання чисел в усній передачі (фольклорі), де “сорок” – стандартний великий відрізок часу в межах людського життя, але привертає увагу те, що час здійснення будь-якого обряду життєвого циклу в іраномовних народів називається *чїлля* – “сорокадення”.

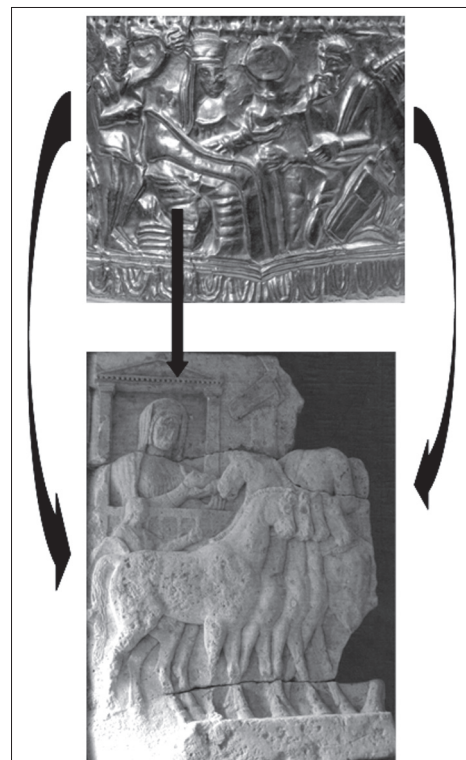


Мал. 9

Сцену другого просторово-часового шару, переднього плану рельєфу, на нашу думку, слід розглядати як продовження й розвиток попереднього сюжету (діагональ “вершник – візник” [Савостина 2012, 139]). Для її тлумачення застосуємо той же метод, що був запропонований нами для інтерпретації центральної сцени з трьома персонажами сахнівської пластини (IV ст. до н. е.) (мал. 9) [Вертієнко 2011, 80, рис. 2а], як зображення скіфської танатологічної міфологеми [Вертієнко 2009, 515–522; Вертієнко 2010, 59–73]. Примітно, що навіть тип горита героя на сахнівській пластині найбільш близький до зображеного на рельєфі з Трьохбратнього кургану [Бессонова, Кирилин 1977, 137, прим. 18]. Привертає увагу і той факт, що сахнівська пластина була знайдена у “схованці” (ямі від стовбура) в південно-східній частині поховання. Близькою аналогією цьому можна назвати недавню знахідку неподалік від Сахнівки, в кургані біля с. Нетеребка, схожої за технікою виготовлення золотої пластини в подібній же ямі від стовбура і таким же чином згорнутої в рурку (що ще раз підтверджує автентичність сахнівської пластини). До речі, стелу в “Старшому” Трьохбратньому кургані було виявлено теж в південно-східній частині курганного насипу. Це, можливо, не випадково, і пов’язано зі спільністю відтворених на цих пам’ятках міфологем.

На центральній сцені сахнівської пластини, на нашу думку, фігура юнака ліворуч (тобто по праву руку) від богині – це той же герой / цар, що й фігура скіфа праворуч, але вже після того, як він випив напій безсмертя, отримавши з рук богині новий статус переродженого. Таким же чином фігуру юного колісничного по праву руку від богині на стелі із Трьохбратнього кургану (мал. 10) можна інтерпретувати не як “найбільш умовну фігуру всієї композиції”, що має “другорядне й підлегле положення” [Бессонова, Кирилин 1977, 132], а як зображення “вознесіння” душі воскреслого / новонародженого героя¹⁹ на двоколісній квадризі до Іншого світу [пор.: Савостина 2012, 138–139].

Відзначимо, що на розписі “склепу Деметри” (а також низці інших пам’яток) на квадризі зображена Кора. Її ім’я, на відміну від інших божеств, не підписане, що свідчить про ототожнення з нею померлої господарки склепу. Ритуальним відображенням цієї міфологеми можна вважати звичай колісничних або верхо-



Мал. 10

вих перегонів, що влаштовувалися на честь померлого в багатьох індоєвропейських народів, у тому числі греків і, ймовірно, скіфів [Балонов 1996, 9; 2000, 194–198].

Подібний мотив характерний не тільки для грецьких уявлень, а й для іранських. У пехлевійському творі *Арда-Віраз намаг* повідомляється: “І я побачив душі гарних володарів і правителів, від яких, коли вони в’їжджають у (це) світло на золотих колісницях²⁰, виходять велич, добро, сила й перемога” (12, 14), “І я побачив душі воїнів... зі зброєю героїв... на дивній колісниці у великій славі, силі (та) перемозі” (14, 7) (переклад за: [Чунакова 2001, 105, 106])²¹. Відзначена ж вище наявність аналогічного мотиву в хетів (двоколісна колісниця – транспорт душі, чотириколісна – транспорт тіла до поховання) може доводити його архаїчність, що бере початок в індоєвропейській давнині.

Таким чином, якщо припустити, що знатна жінка з гробниці № 1 “Старшого” Трьохбратнього кургану була похована раніше за свого чоловіка (імовірно, господаря гробниці № 2 цього ж кургану), то встановлення після смерті чоловіка спеціальної стели з відображенням відповідної міфологеми зустрічі героя й жінки / богині видається цілком природним. Із цієї позиції може бути пояснена і темпоральна двошаровість сюжетів рельєфу. У цьому разі юнак на квадризі може або бути зображенням переродженої душі померлого, що вирушає в Інший світ, або відтворювати меморативний мотив поминальної скачки, які в індоєвропейських народів завжди проводилися в напрямку проти руху сонця, що ми й бачимо на рельєфі.

¹ Стаття написана за матеріалами доповіді, прочитаної на конференції “Боспорский феномен. Греки и варвары на Евразийском перекрестке” (м. Санкт-Петербург, 19–22 листопада 2013 р.) [Вертиенко 2013, 443–449].

² Вапнякова прямокутна стела, збереглася фрагментарно: три великі та чотири дрібні фрагменти. Загальна висота стели – 260 см, ширина – 165 см. Зберігається в м. Керчі, КІКЗ, Лапідарій, Інв. № КЛ–1267 [Лоренц, Трейстер 2008, 36–37].

³ Стелу було знайдено на глиняному майданчику в південно-східній частині насипу в 9 м на схід від гробниці № 1 [Лоренц, Трейстер 2008, 36; Трехбратние... 2008, табл. 70, 1].

⁴ Поміж іншим, С. С. Бессонова вбачає аналогію “храму-повозки” на рельєфі з Трьохбратнього кургану на зображеннях споруд на кількох сасанідських срібних блюдах (“храми-колісниця з сильно ускладненою символікою”) [Бессонова 1982, 113], при цьому трактує зображення на блюді з с. Климова (Ермітаж) як “вознесіння сасанідського царя” [Бессонова 1982, 114, рис. 8]. Проте така інтерпретація дискусійна. Р. Фрай, наприклад, вбачає на цих блюдах місячне божество (?) [Фрай 2002, рис. 85], тоді як В. Г. Луконін вважає ці складні споруди зображенням годинникового механізму славнозвісного місячного трону Хосрова II (590/591–628 рр. н. е.), описи якого збереглися в “Шагнаме” Фірдоусі (трон Такдіс, стк. 21631–21804) й арабських джерелах [Кинжалов, Луконин 1960, 17; Луконин 1977, 183, 186–187]. До цієї інтерпретації долучається також С. Б. Дашков [Дашков 2008, 175, 180].

⁵ На користь цього свідчить і те, що нижня частина фігури жіночого персонажа схована за баясінами наїска [Савостина 2012, 130–131], які не можуть бути елементом конструкції “храму-повозки”.

⁶ Напр.: [Античная... 2009, 76 (Кат. 54 = КЛ № 1314); 77–79 (Кат. 55 = КЛ № 2256); 80 (Кат. 56 – КЛ № 461); 81 (Кат. 57 = КЛ № 958); 82 (Кат. 58 + КЛ № 1612)].

⁷ Пор.: [Іванова 1951, 28, рис. 9].

⁸ Докладніше див.: [Бритова 1948, 53–56; Іванова 1951, 27–34; Іванова 1962, 169–180; Яценко 1999, 283–284; Шауб 2013, 78–81; пор. також: Король 2005, 331–344].

⁹ Т. В. Гамкрелідзе та В. В. Іванов співвідносять цю хетську легку колісницю з інд.-іран. **ratha*- – “бойова колісниця” [Гамкрелідзе, Іванов 1984, 728]. Проте значення “бойова” для колісниці санскр. *ratha*- в Рігведі не зафіксовано [Балонов 1996, 9] (напр. *PB* VI, 47, 28). Аналогічну ситуацію ми бачимо з використанням авест. терміна *raθa*- (“Wagen” [AirWb, 1506]), який, до речі, в авестійських текстах не пов’язується з кіньми безпосередньо.

Ф. Р. Балонів пропонує розуміти санскр. *ratha*- як “віз”, “повозка”, “колісний засіб пересування” та пов’язує його використання з ритуальними скачками [Балонів 1996, 9]. Є набагато більше підстав ототожнювати з поняттям “колісниця” авест. термін *vāša*- (“Wagen” [AirWb, 1418]), який, імовірно, походить від дієслова *vaz*- “рухатися” [AirWb, 1386–1389 (“fahren”)] і виступає в ролі транспорту Мітри і контекстах, пов’язаних з битвою (*Yam* 10, 52, 68, 124, 136, 142). Однак поряд з цим *rathaē-stār*-, одне з понять для позначення “воїна” в авестійській, може бути буквально перекладене як “візничий (транспорту-*ratha*)” [AirWb, 1506 (“Krieg, Kriegsheld”)], що можна співвіднести із санскр. *rathe-ṣṭhā*- – “той, що стоїть на колісниці, колісничий” [Гамкрелідзе, Іванов 1984, 728].

¹⁰ Пор. з обрядом “сидіння / ночі мертвих” в осетинів [Калоев 1984, 94].

¹¹ Т. В. Гамкрелідзе та В. В. Іванов співвідносять цей транспортний засіб із санскр. *ānaḥ*- – “важка вантажна повозка, запряжена коровами чи биками” [Гамкрелідзе, Іванов 1984, 729].

¹² Тобто “жіночому” транспорті [Бессонова 1982, 114–115, 117, прим. 76]. С. С. Бессонова наводить докази існування подібних уявлень і в інших індоєвропейських народів, зокрема фракійців та скандинавів [Бессонова 1982, 113–115]. Цікаво, що в осетинів під час похорону чоловіки верхи на конях їхали попереду, а жінки – позаду в арбах і візках [Калоев 1984, 76]. Відповідно, перебування чоловіка в повозці могло сприйматись як еквівалент поняття смерті, враховуючи уявлення про “хтонічність” жіночого начала [Бессонова 1991, 95], і саме такий транспорт, з огляду на відповідну семантику, підходив для потреб поховального обряду.

¹³ На сьогодні відомо близько двадцяти таких знахідок [див.: Бессонова 1982, 102–116; Балонів 1996, 14–17, 25–26].

¹⁴ Пограбовані кінські поховання були відкриті й у двох інших курганах групи [Кирилин 1968, 179, прим. 6]. Т. А. Яковенко вказує також на знахідку упряжки чотирьох коней в одному з жіночих поховань Великої Близниці [Яковенко 1985, 338].

¹⁵ Окрему проблему, якої ми в цьому випадку спеціально розглядати не будемо, становить мотив жестів рук богині і того, що вона тримає в руці і що передає вершнику [див.: Савостина 2012, 136–137]. Проте відзначимо певну схожість у *положенні рук* у жіночих персонажів на рельєфі з Трьохбратнього кургану і мармуровій надгробній стелі з Національного музею в Афінах (V ст. до н. е.), на якій жінку зображено сидячи в розвороті ліво у кріслі під фронтоном [Вахтина 2005, 354, рис. 34]. М. Ю. Вахтина вбачає подібність у стилістиці передачі фігури жінки на цій стелі з образами “богині з дзеркалом” на серії скифських бляшок [див.: Вертієнко 2012, 34–35, табл. 1], які вона позначає як «тип сидячої жінки “матронального типу”» [Вахтина 2005, 355–356].

¹⁶ Її незмінним атрибутом був голуб біля грудей. Зображення трьох птахів (голубів?), намальованих фарбою, збереглося і на фронтоні стели з Трьохбратнього кургану (мал. 3) [Трьохбратніє... 2008, табл. 74, 1; 120, 1; Савостина 2012, 130].

¹⁷ Авест. *vāša*- [AirWb, 1418]. Варто зазначити, що в цьому ж *Yam* (5, 128) богиня має діадему (*band*- [AirWb, 926]), подібну до повозки-*ratha* – *ratha-kara*- [AirWb, 1507].

¹⁸ Пор.: *Yam* 13, 7; *Бундахішн* 13, 1.

¹⁹ За іранськими уявленнями – п’ятнадцятирічний юнак.

²⁰ Пехл. *wardyūn* [wltšn] [McKenzie 1986, 87]. Іншим терміном для позначення колісниці був *rah* [ls, lh, lhy] [McKenzie 1986, 70].

²¹ Згідно з Г. Віденгренем, *Дадестан-і деніг*, 30, 2 «says that the “soul of the just” ascends to paradise in a coach drawn by four horses» [Widengren 1961, 809]. С. С. Бессонова подає цей нарис як пряму цитату з першоджерела [Бессонова 1982, 114]. У класичному виданні Е. Веста в перекладі зазначеного фрагмента наведений пасаж відсутній [West 1882, 64 (XXXI, 4)].

ЛІТЕРАТУРА

Алексеев А. Ю., Мурзин В. Ю., Ролле Р. **Чертомлык. Скифский курган IV века до н. э.** Киев, 1991.

Античная архитектура / Сост. А. В. Буйских / Из собрания Керченского историко-культурного заповедника. Лапидарная коллекция. Т. 4, кн. 1. Киев, 2009.

Балонів Ф. Р. Пектораль из Толстой Могилы как модель мифопоэтического пространства-времени // **Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху.** (Материалы заседаний “круглого стола” 22–24 декабря 1994 г.). Санкт-Петербург, 1994.

Балонов Ф. Р. **Культ коня и колесницы в скифо-сарматскую эпоху у народов евразийских степей и предгорий:** автореф. дис. канд. ист. наук. Санкт-Петербург, 1996.

Балонов Ф. Р. Колесничные ристания как форма погребального жертвоприношения // **Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней.** Москва, 2000.

Бессонова С. С. О скифских повозках // **Древности Степной Скифии.** Киев, 1982.

Бессонова С. С. **Религиозные представления скифов.** Киев, 1983.

Бессонова С. С. “Мужское” и “женское” в сакральной сфере скифов // **Духовная культура древних обществ на территории Украины.** Киев, 1991.

Бессонова С. С., Кирилин Д. С. Надгробный рельеф из Трехбратнего кургана // **Скифы и сарматы.** Киев, 1977.

Боспорские надгробия II в. до н. э. – III в. н. э. Ч. I. / Сост. Т. Матковская, А. Твардецкий, С. Тохтасьев, А. Бехтер / Из собрания Керченского историко-культурного заповедника. Лапидарная коллекция. Т. II, Кн. 2. Киев, 2009.

Бритова Н. Н. Образ всадника на рельефах Фракии и Боспора // **Краткие сообщения Института истории материальной культуры.** Вып. 23. Москва; Ленинград, 1948.

ван Геннеп А. **Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов** / Пер. с франц. Москва, 2002.

Вахтина М. Ю. Греческое искусство и искусство Европейской Скифии в VII–IV вв. до н. э. // **Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху** / Отв. ред. К. К. Марченко. Санкт-Петербург, 2005.

Вертиенко А. В. К интерпретации семантики золотой пластины из Сахновки // **Боспорский феномен. Искусство на периферии античного мира. Материалы международной научной конференции.** Санкт-Петербург, 2009.

Вертиенко А. В. К семантике горита в представлениях ираноязычных номадов Евразии // **Східний світ, 2010, № 4.**

Вертиенко А. В. “Кто впереди колесницею правит...” – к значению сюжета на рельефе из Трехбратнего кургана // **Боспорский феномен. Греки и варвары на Евразийском перекрестке.** Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 19–22 ноября 2013 г.). Санкт-Петербург, 2013.

Вертієнко Г. В. Зображення скіфської танатологічної міфологеми на сахнівській пластині // **Східний світ, 2010, № 3.**

Вертієнко Г. В. Сцена “офірування барана” на сахнівській пластині? // **Музейні Читання.** Матеріали наукової конференції “Ювелірне мистецтво: погляд крізь віки” (15–17 листопада 2010 р.). Київ, 2011.

Вертієнко Г. В. Релігійні функції дзеркала в Скіфії та Ірані (скіфська богиня та зороастрійська Даена: спільні риси?) // **Східний світ, 2012, № 2.**

Гамкрелідзе Т. В., Иванов В. В. **Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры.** Т. 2. Тбилиси, 1984.

Дашков С. Б. **Цари царей Сасаниды. Иран III–VII вв. в легендах, исторических хрониках и современных исследованиях.** Москва, 2008.

Ермоленко Л. Н. О ‘левом’ и ‘правом’ в композиции сасанидской торевтики // **Торевтика в древних и средневековых культурах.** Барнаул, 2010.

Зацеская И. П. **Сокровища кургана Хохлач. Новочеркасский клад.** Санкт-Петербург, 2011.

Зинько В. Н. Хора боспорского города Нимфея / **Боспорские исследования.** Вып. 4. Симферополь – Керчь, 2003.

Зинько Е. А. Сакральная скульптура сельской округи Нимфея // **Боспорский феномен. Греческая культура на периферии античного мира.** Санкт-Петербург, 1999.

Зинько Е. А. Миф о Коре-Персефоне в боспорской монументальной живописи // **Боспорский феномен: сакральный смысл региона, памятников, находок.** Ч. 1. Санкт-Петербург, 2007.

Иванова А. П. Керченская стела с изображением всадника и сидящей женщины // **Краткие сообщения Института истории материальной культуры.** Вып. 39. Москва; Ленинград, 1951.

- Иванова Г. П. Образ вершника в боспорьскому надгробковому рельефе // **Археологічні пам'ятки УРСР**. Київ, 1962.
- Калоев Б. А. Похоронные обычаи и обряды осетин в XVIII – начале XX в. // **Кавказский этнографический сборник**. Т. 8. Москва, 1984.
- Кинжалов Р. В., Луконин В. Г. **Памятники искусства Сасанидского Ирана**. Ленинград, 1960.
- Кирилин Д. С. Трехбратние курганы в районе Тобечикского озера // **Античная история и культура Средиземноморья и Причерноморья**. Ленинград, 1968.
- Король Д. А. Мотив “всадника” и “встречающей богини” на погребальных камнях Скандинавии и Северного Причерноморья // **Структурно-семиотические исследования в археологии**. Т. 2. Донецк, 2005.
- Кройц П.-А. Рельеф из Старшего Трехбратнего Кургана // **Трехбратние курганы. Курганная группа второй половины IV–III вв. до н. э. в Восточном Крыму** / Под ред. М. Ю. Трейстера. Симферополь – Бонн, 2008.
- Лоренц А., Трейстер М. Ю. Трехбратние курганы. Каталог комплексов и находок // **Трехбратние курганы. Курганная группа второй половины IV–III вв. до н. э. в Восточном Крыму** / Под ред. М. Ю. Трейстера. Симферополь – Бонн, 2008.
- Луконин В. Г. **Искусство Древнего Ирана**. Москва, 1977.
- Маккай Я. Древнеиранский обычай “подношения чаши” и его связи // Сарматы и Скифия. Сборник научных докладов III международной конференции “Проблемы сарматской археологии и истории” / **Донские древности**. Вып. 5. Азов, 1997.
- Мачинский Д. А. Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии // **Культура Востока. Древность и раннее средневековье**. Ленинград, 1978.
- Миллер В. Ф. **Фольклор народов Северного Кавказа: Тексты и исследования**. Москва, 2008.
- Нарты. Осетинский героический эпос** / Сост. Т. А. Хамицаева, А. Х. Бязыров; Вступл. В. И. Абаева. Кн. 2. Москва, 1989.
- Ольховский В. С. **Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII–III вв. до н. э.)**. Москва, 1991.
- Резепкин А. Д. К интерпретации росписи из гробницы майкопской культуры близ станции Новосвободная // **Краткие сообщения Института археологии**. Т. 192. 1987.
- Ростовцев М. И. **Античная декоративная живопись на юге России: Атлас**. Санкт-Петербург, 1914.
- Русяева А. С. К интерпретации известнякового рельефа из Трехбратнего кургана на Боспоре // Боспор Киммерийский. На перекрестье греческого и варварского миров / **Боспорские чтения**. Вып. 1. Керчь, 2000.
- Русяева А. С. **Религия понтийских эллинов в античную эпоху**. Киев, 2005.
- Савостина Е. А. К символике изображения лука на Боспоре // **Советская археология**, 1983, № 5.
- Савостина Е. А. Сюжет и композиция стелы из Трехбратнего кургана // **Скифия и Боспор. Археологические материалы к конференции памяти М. И. Ростовцева**. Новочеркасск, 1989.
- Савостина Е. А. Тема надгробной стелы из Трехбратнего кургана в контексте античного мифа // **Историко-археологический альманах**. Вып. 1. Армавир – Москва, 1995.
- Савостина Е. А. **Эллада и Боспор. Греческая скульптура на северном Понте**. Симферополь – Керчь, 2012.
- Сапрыкин С. Ю. **Религия и культы Понта Эллинистического и Римского времени**. Москва – Тула, 2009.
- Склеп Деметры** / Памятники археологии Керченского историко-культурного заповедника. Т. 1. Киев, 2009.
- Скорый С. А. Погребальный обряд Большого Рыжановского кургана в контексте погребальных древностей скифской эпохи Северного Причерноморья // **Музейні читання**. Матеріали наукової конференції, грудень 2000 р. Київ, 2001.
- Степанов Ю. С. Счет, имена чисел, алфавитные знаки чисел в индоевропейских языках // **Вопросы языкознания**, 1989, № 5.
- Стоянов Р. В. Антропоморфные надгробия в погребальной практике греков и варваров в VII–II вв. до н. э. // **Российская археология**, 2010, № 4.

Тахо-Годи А. А. Структура поэтических тропов в “Илиаде” Гомера // **Вопросы античной литературы и классической филологии.** Москва, 1966.

Трейстер М. Ю. Датировка Трехбратних курганов // **Трехбратние курганы. Курганная группа второй половины IV–III вв. до н. э. в Восточном Крыму** / Под ред. М. Ю. Трейстера. Симферополь – Бонн, 2008.

Трейстер М. Ю. Оружие сарматского типа на Боспоре II–I вв. н. э. // **Древности Боспора.** Вып. 14. Москва, 2010.

Трехбратние курганы. Курганная группа второй половины IV–III вв. до н. э. в Восточном Крыму / Под ред. М. Ю. Трейстера. Симферополь – Бонн, 2008.

Фиалко Е. Е. Оружие Бердянского кургана // **Киммерийцы и скифы. Тезисы докладов Всесоюзного семинара, посвященного памяти А. И. Тереножкина.** Ч. 2. Кировоград, 1987.

Фрай Р. **Наследие Ирана** / Пер. с англ. Москва, 2002.

Чугунов К. В. Археологические параллели одному изобразительному мотиву в искусстве ранних кочевников Евразии // **Номадизм – прошлое, настоящее в глобальном контексте и исторической перспективе.** Тезисы конференции. Улан-Удэ, 1996.

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

Чунакова О. М. **Зороастрийские тексты. Суждение Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты.** Москва, 1997.

Чунакова О. М. **Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты.** Санкт-Петербург, 2001.

Шауб И. Ю. **Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье VII–IV вв. до н. э.** Санкт-Петербург, 2007.

Шауб И. Ю. Приобщение к Великой богине как кульминация загробных упований боспорской элиты: культурно-исторические параллели // **Боспорский феномен. Греки и варвары на Евразийском перекрестке.** Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 19–22 ноября 2013 г.). Санкт-Петербург, 2013.

Яковенко Э. В. **Скифы на Боспоре (греко-скифские отношения в VII–III вв. до н. э.):** дисс. д. и. н. Чернигов, 1985.

Яценко С. А. Сарматские и скифские элементы в антропоморфных изображениях Прикубанья конца IV – первой половины III в. до н. э. // **Кочевники Евразийских степей и античный мир (проблемы контактов).** Материалы 2-го археологического семинара. Новочеркасск, 1989.

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.

AirWb – Bartholomae Ch. **Altiranisches Wörterbuch.** Strassburg, 1904.

Boyce M., Chaumont M. L., Bier M. Anahid // **Encyclopædia Iranica.** Vol. I, Fasc. 9. London, 1989.

Kotwal F. K., Hintze A. **The Khorda Avesta and Yašt Codex E1. Facsimile Edition.** Wiesbaden, 2008.

Kreuz P.-A. Ein Waffentyp als Indikator kulturellen Wandels? Das Ringknaufschwert auf Grabreliefs aus dem Bosporanischen Reich // **Festschrift. 10 Jahre wissenschaftliche Zusammenarbeit der Universitäten Köln und Wolgograd. 1993–2003.** Köln – Wolgograd, 2003.

Kreuz P.-A. **Die Grabreliefs aus dem Bosporanischen Reich.** Leiden, 2012.

Lorenz A., Treister M. Der Drei Brüder Kurgan // **Griechen, Skythen, Amazonen. Ausstellungskatalog** / Hrsg. von U. Kästner, M. Langner, B. Rabe. Berlin, 2007.

McKenzie D. N. **A Concise Pahlavi Dictionary.** London – New York – Toronto, 1986.

Soudvar A. **The Aura of Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship.** Costa Mesa (California), 2003.

Ustinova J. B. The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God // **Religions in Graeco-Roman World.** Vol. 135. 1999.

West E. W. Pahlavi Texts. Part II: The Dâdistân-î Dînik and the Epistles of Mânûskîhar / **Sacred Books of the East.** Vol. XVIII. Oxford, 1882.

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