

## О СЕМАНТИКЕ СТРЕЛ В СКИФСКОМ ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ

В. Н. АНДРЕЕВ, В. Н. САЕНКО

Длительное время существовавшая в науке тенденция недооценки значения ритуала при изучении архаических обществ отводила ему второстепенную роль, противопоставляя социальной, экономической и культурной жизни, в результате чего изучались, в основном, вопросы происхождения, развития ритуала, а выяснению его сути и функции уделялось недостаточное внимание (1, с. 7—60). В полной мере это касается исследований в области археологии, одной из актуальных задач которой является выяснение глубинного смысла ритуально-мифологической традиции, реконструируемой на основе реалий материальной культуры.

Функциональное назначение *той* или иной вещи порой не вызывает сомнений у исследователей ввиду кажущейся очевидности области их применения. Это зачастую обусловлено традиционным подходом в понимании функций предметов как сугубо утилитарных, что ведет к сужению информации, извлекаемой ИЗ Источника. Однако, как известно, в современной этнографии достаточно полно разработана проблема семантики и функционирования вещей в обрядности, где обосновывается тезис о полифункциональности предметов, т. е. ряд предметов помимо утилитарней при определенных обстоятельствах имеет еще и ритуальную функцию, которая не всегда идентична первой (2, с. 3—86 3, с. 89—99).

Одним из наиболее значимых ритуалов в жизни древних обществ выступает погребальный обряд, каждая деталь которого была освящена традицией, уходящей своими корнями в прошлое, Погребальный обряд, ЯВЛЯЯСЬ действием сугубо ритуальным, обуславливает возможность двойственной функции предметов, используемых в погребальной практике. Поэтому, не вызывает сомнений ритуальная функция каждого предмета сопутствующего инвентаря, однако представляется существенным и необходимым решение вопроса об их семиотическом статусе.

По степени семиотичности условно выделяются три группы предметов: к первой отнесены утилитарные вещи, практически не используемые в обрядности и не имеющие какого-либо символического значения, ко второй — также утилитарные вещи, но применяемые в обрядовых действиях и имеющие символическое значение (одно или несколько), к третьей — собственно ритуальные предметы, изготовленные в ходе ритуала или специально для него (3, с. 90, 2, с. 73—74).

В данной статье предпринята попытка определения ритуальной функции скифских стрел (отличной от утилитарной -- использования в качестве оружия как такового) в погребальном обряде.

Стрелы всегда занимали особое место в религиозно-мифологических представлениях различных народов, являясь особым рода символом и их функционирования как атрибута войны и охоты часто приобретало второстепенное значение или полностью утрачивало его. Они использовались в ритуальной практике многих архаических народов: в ритуале коронации в древнем Египте и празднике хеб-сед, укрепляющем божественную силу фараона, в сходных обрядах некоторых африканских народов (4, с. 22—23), в древней Японии и Китае. В древнеиндийском ритуале раджасуйя, аналог которого предполагается и у скифов (5, с. 23), стрелы, пущенные из лука, носили сакральный характер, ограждая от злых сил. По-видимому, аналогичную функцию выполнял авестийский лучник Араш, который стрелял из лука для определения территориальных владений Ирана (Авеста, Яшт VIII). Здесь стрела, обозначая границу внутренней, «своей» территории и одновременно защищая и охраняя ее, своим острием направлена против внешней, «чужой» (отождествлявшейся с преисподней) территории враждебного Турана (см. 6, с. 43—44).

У скифов стрела входила в число священных Предметов (Квинт Курций Руф, VII. VIII. 17), фигурирует в легенде об Арианте (Геродот, IV, 81), принесении клятвы (IV. 70), среди символических предметов-«даров» Дарию (IV. 131—132) и т. п. В приведенных случаях их использование имело явно не утилитарный характер, стрела, традиционно имевшая высокий семиотический статус, использовалась как определенный символ. Известно, какое большое место занимали лук и стрелы в жизни скифских воинов --- «гиппотоксотов». Но эта роль в практической жизни предполагает и то, что в религиозных представлениях лук и стрелы занимали не менее значительное положение.

Различным аспектам семантики скифских стрел уделено внимание в работах С. С. Бессоновой, Д. С. Раевского, вопрос о возможности использования наконечников в качестве разменной денежной единицы рассматривался Б. Н. Граковым (7), В. А. Анохиным (8) и др. Однако проблема семантики стрел в погребальной обрядности скифов практически не затрагивалась ввиду иных задач, стоявших перед исследователями.

Бронзовые наконечники стрел с остатками древков — наиболее часто встречающийся в скифских погребениях материал, практически во всех мужских погребениях зафиксированы стрелы. По результатам исследования, проведенного Е. П. Бунятян (9, с. 216), в женских могилах их присутствие отмечается ] реже (43,5%), детские погребения в своей массе дают наименьший процент встречаемости стрел (17,8%).

В пользу тезиса о ритуальной функции стрел в скифском погребальном обряде свидетельствует ряд обстоятельств. Обязательность присутствия стрел в могилах не может быть объяснена лишь ролью лука и стрел в военной и бытовой практике, которая действительно была огромной. В других кочевых обществах, где значительное место в системе вооружения занимал лук, помещение стрел в погребениях не являлось обязательным и не носило такого массового характера.

Помимо того, в скифских погребальных комплексах, неотъемлемой частью которых является наличие стрел, остатки луков практически отсутствуют (см. 10, с. 108). Неубедительно объяснение этого факта плохой сохранностью луков. Так и в погребениях Центральной Азии скифского времени, где в условиях мерзлоты деревянные детали предметов сохраняются превосходно (в частности, древки стрел),<sup>1</sup> нет ни одной находки лука (11, с. 75). Костяные и бронзовые детали, которые предположительно могут быть связаны с луком, также единичны. На помещение в могилы стрел без лука обратил внимание Б. Н. Мозолевский, отметивший некоторую нелогичность данного факта (12, с. 176).

Требуется объяснения наличие стрел в погребениях детей, которые не являлись ни воинами, ни охотниками. Относительная редкость и малое количество «символически брошенных» стрел в захоронениях детей младшего возраста может быть вызвано тем, что дети не прошли обряда инициации и в силу этого имели низкий социальный ранг (9, с. 62, 99), что в свою очередь влекло за собой менее строгий и отличный от традиционного погребальный ритуал (13, с. 24).

На ритуально-магическую сторону использования бронзовых наконечников указывает их применение в качестве амулетов-апотропеев (14, с. 23), наконечник стрелы входил в набор культовых предметов из погребения женщины-ворожеи у с. Троицкое (15, с. 146). Имеются случаи наличия стрел в тайниках погребений, где, по-видимому, помещались только предметы, связанные с куль, том (16, с. 172).

То, что наконечники — единственный вид скифского вооружения, где бронза так и не была заменена железом (17, с. 101), возможно, вызвано не только техническими причинами, но и ценностным характером бронзы, которая широко использовалась в ритуальной сфере (см. 18, с. 89—90), поскольку «для того, чтобы быть пригодным, материал должен был удовлетворять не только физическим, но и символическим требованиям» (2, с. 65).

А. А. Формозовым подполагалась связь между «загадочными знаками» на срубной керамике, носившими культовый характер и связанными, по мнению

В. В. Отрошенко, с погребальной обрядностью (19, с. 172) и знаками на скифских наконечниках (20, с. 197—199; 21, с. 180—183).

Мифологема стрелы, выступающей в роли медиатора, устойчиво соотносится с идеей мировой оси в космологической схеме, с мотивом погребения ее в толще земли, а также с культом мертвых. В шаманском фольклоре, например, преисподняя отождествляется с острием (наконечником) стрелы (23, с. 75), а сама стрела изображалась в центре культового бубна, символизировавшего мироздание. У бурят во время обряда, предшествовавшего общественной охоте, старший обращался с речью к духам, держа в руках стрелу. Со стрелой в руке совершалось жертвоприношение огню у монголов. В представлениях алтайцев магическая сила шамана отождествлялась со стрелой, эта сила «передавалась по наследству через связь с умершими предками-шаманами, а раньше — настоящей деревянной стрелой, с которой алтайцы, очевидно, подобно бурятам совершали моления, держа ее в руках» (24, с. 74).

На ритуальную символику, связанную с погребальным культом, указывают расположенные недалеко от могильника металлические выкладки в виде стрел около оз. Сарезского на Памире. С культом мертвых стрела была связана в древней Индии (25, с. 138—139). О стрелах, выполняющих функцию медиатора, свидетельствуют и данные переднеазиатской глиптики.

В древнегреческой мифологии функции Аполлона как божества, соединяющего в себе солярные и хтонические черты, охватывающего космос в его универсальном единстве (Аполлон, характеризуемый эпитетом «столбовой»), относятся к древнейшим пластам (26, с. 271). Его символом была стрела, очевидно, демонстрировавшая единство космических сфер, стрелковая функция Аполлона характеризуется отчетливо выраженной амбивалентностью: губительный, хтонической и жизнепорождающей, вегетативной направленностью (26, с. 325). Он и его сестра Артемида несут своими стрелами смерть:

«...подобный смертному, которого Феб сребролукий, Легкой стрелой своей налетевшей внезапно сражает...»

(Илиада, XXIV, 758—759)

Прослеживается связь культа Аполлона с северопричерноморскими народами. Античные авторы, писавшие о гиперборейце Абарисе, странствовавшем со стрелой в руке, считали его жрецом Аполлона.

Д. С. Раевский убедительно показал, что в религиозно-мифологических представлениях скифов стрела могла выполнять функцию структурной организации пространства, выступая в качестве мировой оси, находившейся в центре мироздания и связывавшей все уровни трехчленной системы вертикально проецируемого космоса (27, с. 46—50; 6, с. 66—67). Подобно мировому дереву, своими корнями уходящему в подземный мир (низ)/ а кроной в мир небесный (верх), стрела, имеющая также трехчастное строение наконечник-древко-оперение), могла объединять три сферы мироздания, являясь, таким образом, своеобразным медиатором,

В религиях различных народов, в том числе и у скифов, смерть и погребальный обряд рассматривались как жертвоприношение богам (28, с. 125; 13, с. 26; 29, с. 191). На обеспечение достижения цели жертвоприношения — благополучную переправу в мир иной — и были направлены все совершаемые действия. В индоиранских представлениях роль универсального медиатора, возносящего к богам молитвы и жертвоприношения играл пучок травы (бархис, барэсман -- брасман — барсом), впоследствии замененный прутьями. В качестве брасмана могло использоваться и оружие. Древние иранцы во время жертвоприношения Ясна под ноги жертвенному животному бросали брасман, также его держал в левой руке жрец, совершавший этот обряд (30, с. 11—12). О том, что подобные идеи были распространены и в скифской среде, свидетельствуют изображения саков с брасманом (пучком прутьев или копьем) в руке на пластинах из Аму-Дарьинского клада.

\* Связь между культом оружия и погребальным культом у скифов отмечалась С. С. Бессоновой (22, с. 11).

Пучок стрел, используемый в скифском погребальном обряде, мог брать на себя аналогичные функции и должен был обеспечить успешное перенесение души умершего в потусторонний мир. Наряду с массовым помещением в погребения зафиксирован факт бросания стрел в могилу перед труположением (31, с. 71) или после него (32, с. 130, 135). Наконечники стрел встречаются иногда в насыпи кургана или среди остатков тризны, совершенной на подкурганной поверхности \*.

Стреле приписывались сверхъестественные магические свойства, что вызывалось ее прямым назначением в практической жизни — грозного оружия «уносящего жизнь» \*\*. Видимо, с этим связаны представления о Душе, расположенной на конце стрелы \*\*\*.

Характерное для мифологического мышления восприятие жизни и смерти в диалектическом единстве отразилось в смертоносной функции стрелы с одной стороны и жизнепорождающей, эмбриональной — с другой. Возможно, то же символизировало окрашивание скифами древков стрел в красный и черный цвета.

Эти амбивалентные мотивы можно проследить на более широком материале относительно оружия вообще \*\*\*\*. в частности, они отмечались для скифских акинаков (35, с. 42).

В мифологически ориентированном сознании магические функции предмета не отделялись от утилитарных, а воспринимались в неотрывном единстве друг от друга. Отсюда происходит и постоянное осознание оружия как предмета, обладающего определенными магическими свойствами. Для магического же акта характерна двунаправленность: «Амбивалентность значения вытекает с необходимостью из самой природы магического действия. Всякое такое действие исходит из убеждения в существовании светлых и темных сил, находящихся в вечном антагонизме и борьбе. Этот дуализм в мировоззрении представляет естественную надстройку на дуализме и антагонизме социальном: на вражде и борьбе между своим и чужим коллективом, племенем. Всякий колдовской акт есть акт вмешательства в эту борьбу на той или другой стороне. В силу этого он неизбежно амбивалентен: он направлен на пользу одной стороне и во вред — другой» (36, с. 581).

Приведенная цитата, на наш взгляд, хорошо характеризует причины возникновения производительных функций у индоевропейских военных божеств (см. 5, с. 48) и амбивалентных свойств оружия.

Семантическая же двунаправленность, обращенность одной стороной и «своему» миру, а другой — к «чужому» самым тесным образом связана с медиативной функцией вещи, в чем и заключается глубинная семантика различных предметных символов (3, с. 95).

Таким образом, при рассмотрении обычая помещать с умершим в могилу стрелы, обнаруживается высокий семиотический статус последних в случае использования их как предмета погребального ритуала. Представляется вероятным, что занимавшие определенное место в религиозно-мифологических представлениях скифов мотивы, связанные с медиативной функцией стрелы, нашли свое выражение в погребальном обряде, что фиксируется археологически в виде самого массового материала скифских могил — бронзовых наконечников.

\* По-видимому, типологически близок обычай, отмеченный у якутов, когда в могильный холм втыкались стрелы по числу принесенных в жертву лошадей (33, с. 186).

\*\* Ср. «...так улетела и та стрела, унеся с собой жизнь Карны» (Махабхарата, VIII.67.30—34) или фрагмент из греческой эпиграммы от Анахарсисе «...пернатая стрела быстро унесла его к бессмертным» (Диоген Лаэртский, 1.8.102—103).

\*\*\* Напр., на острие стрелы пребывает Брахма — мировая душа; смерть Кашея в русских волшебных сказках; у бурят понятия души и стрелы обозначаются одним термином; стрела — символ Аполлона-Врача; она использовалась в обрядах лечения бесплодия (23, с. 76).

\*\*\*\* См. об амбивалентности двойного топора (лабриса) в Средиземноморье (2в, с. 114—115), топора у славян (34, с. 290) и т. п.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. ТОПОРОВ В. Н. О ритуале. Введение в проблематику//Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. — М.: Наука, 1988.
2. БАЙБУРИН А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей//Этнографическое изучение знаковых средств культуры. -- Л.: Наука, 1989.
3. ТОПОРКОВ А. П. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры//Там же.
4. МАТЬЕ М. Э. -Хеб-сед (Из истории древнеегипетской религии)//ВДИ. — 1956. — № 3.
5. БЕССОНОВА С. С. Религиозные представления скифов. — К.: Наук, думка, 1983.
6. РАЕВСКИЙ Д. С. МОДЕЛЬ МИРА СКИФСКОЙ культуры. — М.: Наука, 1985.
7. ГРАКОВ Б. Н. Легенда о скифском царе Арианте//История, археология и этнография Средней Азии. — М.: Наука, 1968.
8. АНОХИН В. А. Монеты — стрелки//Ольвия и ее округа. К.: Наук, думка, 1986.
9. БУНЯТЯН Е. П. Методика социальных реконструкций в археологии. — К.: Наук, думка, 1985.
10. ОЛЬХОВСКИЙ В. С. Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII—III вв. до н. э.). — М.: Наука, 1991.
11. ГРАЧ А. Д. Древние кочевники в центре Азии. — М.: Наука, 1980.
12. МОЗОЛЕВСКИЙ Б. М. Товста могила. К.: Наук. думка, 1979.
13. БЕССОНОВА С. С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений//Обряды и верования древнего населения Украины. — К.: Наук, думка, 1990.
14. ЯЦЕНКО С. А. «Громовые орудия» у сарматов и поздних скифов//Проблемы археологии Степной Евразии: Тез. докл. — Кемерово. — 1987.
15. КЛЕЙН Л. С. Курганы біля с. Троїцького//АП. -- т. VIII. -- 1960.
16. ТЕРЕНОЖКИН А. И., МОЗОЛЕВСКИЙ Б. Н. Мелитопольский курган. — К.: Наук.думка, 1989.
17. ЧЕРНЕНКО Е. В. Скифские лучники. — К.: Наук, думка, 1981.
18. ИВАНОВ В. В. История славянских и балканских названий металлов.— М.: Наука, 1983.
19. ОТРОЩЕНКО В. В., ФОРМОЗОВ А. А. К проблеме письменности у племен Северного Причерноморья в эпоху раннего металла//Studia Praehistorika.— Sofia. — 1988. — Т. 9.
20. ФОРМОЗОВ А. А. Сосуды срубной культуры с загадочными знаками// ВДИ. — 1953. — № 1.
21. ФОРМОЗОВ А. А. Сосуды со знаками эпохи энеолита и бронзы и история письменности//ВДИ. — 1963. — № 2.
22. БЕССОНОВА С. С. О культе оружия у скифов//Вооружение скифов и сарматов. — К.: Наук, думка, 1984.
23. ЕРОФЕЕВА Н. Н. Лук//Мифы народов мира. — Т. 2. — М.: Советск. энциклопедия. — 1988
24. ПОТАПОВ Л. П. Лук и стрелы в шаманстве у алтайцев//СЭ. — 1934. — № 3.
25. ЛИТВИНСКИЙ Б. А. Древние кочевники «Крыши мира». — М.: Наука, 1972.
26. ЛОСЕВ А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. -- М.: Учпедгиз, 1957.
27. РАЕВСКИЙ Д. С. Куль-обские лучники//СА. — 1981. — № 3.
28. РАЕВСКИЙ Д. С. Из области скифской космологии (опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой могилы)//ВДИ. — 1978. — № 3.
29. ПАНДЕЙ Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. — М.: Высшая школа, 1990.
30. БОЙС М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. — М.: Наука, 1988.
31. ЛЕСКОВ О. М. Скарби кургашв Херсонщини. — К.: Мистецтво, 1974.
32. МЕЛЮКОВА А. И. Поселение и могильник скифского времени у с. Ни\_ колаевка. — М.: Наука, 1975.

33. АЛЕКСЕЕВ Н. А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. — Новосибирск: Наука, 1980.
34. СМЕРНОВ К. А. Новые данные о почитании топора древними славянами//СА. — 1977. — № 3.
35. АЛЕКСЕЕВ А. Ю. О скифском Аресе//АСГЭ. — Вып. 21. — 1980.
36. АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. — Т. 1. — М.-Л., 1949.

## ТОРГОВЫЕ СВЯЗИ КАМЕНСКОГО ГОРОДИЩА

(по амфорным клеймам)

А. Г. ПЛЕШИВЕНКО

Керамические клейма являются одним из основных источников для изучения торговых связей, поскольку обладают важнейшими признаками: сопоставимостью, достаточно надежной и сравнительно узкой датой. Коллекция клейм, на основе которой написана эта статья, составила сто образцов, происходящих с Каменского городища и акрополя, поселения на Лысой Горе и других пунктов Нижнего Поднепровья (рис. 1). Часть клейм является подъемным материалом, выявленном в ходе разведок по побережью Днепра и Каховского водохранилища, другая получена во время раскопок на Каменском городище экспедицией ИА АН УССР (1987—1988 гг.) \*, ряд клейм обнаружен среди амфорного боя, сданного экспедицией Б. Н. Гракова. В фондах ЗКМ и его филиале Каменско-Днепровского музея находится 82 клейма, 16 клейм хранятся в частных коллекциях \*\*,

Клейма с Каменского городища представлены следующими центрами производства: Синопа — 19, Фасос и его круг — 18, Гераклея — 13, Херсонес — 5, тип Солоха II — V, Родос — I.

Самая многочисленная группа клейм с Каменского городища принадлежит Синопе. Классификация и хронология синопских клейм неоднократно пересматривалась (1, с. 133; 2, с. 59—76; 3, с. 245—250) и до сих пор находится на стадии разработки. Типологическая классификация, предложенная Б. Н. Граковым, остается по-прежнему основополагающей (4, с. 11)- По ней клейма Си-нопы распределяются следующим образом: I гр. — 2 (табл. 1, 1.3), II гр. — 5 (табл. 1, 4—8), III гр. — 5 (табл. 1, 9—13). Основываясь на различных материалах, исследователи приходят к выводу о необходимости удревнения хронологии, чешских рамок синопских клейм (5, с. 72; 6, с. 43). В таблицах 1 и 1а клейма Си-нопы приведены в соответствии с хронологической шкалой, разработанной И. Б. Брашинским и Б. А. Василенко. Признавая необходимость пересмотра абсолютных дат синопских клейм в сторону понижения, И. Б. Брашинский считал датировку Б. А. Василенко недостаточно убедительной (1, с. 43, ел.). Новый подход в решении проблемы хронологии клейм высказан Н. Ф. Федосеевым. По его мнению, период астиномного клеймения Синопы охватывает период с 365 по 183 гг. до н. э. (8, с. 154), что не противоречит датировке И. Б. Брашинского, используемой в нашей публикации. Два идентичных клейма, оттиснутых на ручках амфор из типично синопской глины, возможно принадлежит к центру близкому Синопе. Дату их бытования В. И. Кац \*\*\* опреде-

\* Благодарим Н. А. Гаврилюк за разрешение опубликовать материал.

\*\* Благодарим А. В. Бодянского и Н. И. Дубину за разрешение опубликовать материал.

\*\*\* Благодарим В. И. Каца и Н. Ф. Федосеева за замечания и консультацию по определению клейм.