УДК 7.046
DOI: 10.53737/2713-2021.2022.89.30.006

С.А. Яценко

БОГИ САРМАТОВ*

Памяти друга, Мошинского Александра Пинкусовича

Рассмотрен характер антропоморфизации и вероятная идентификация девяти сарматских богов и богинь. При этом визуализированных женских божеств в два раза меньше, чем мужских. Одни из персонажей были визуализированы лишь в единичном случае, другие имели два или даже три варианта иконографии. Немногие из них визуализированы без явного влияния других культур (№№ 1, 9), в большинстве случаев использовалась греко-римская иконография. Для четырех персонажей прослежен вклад Центральной Азии. Большое значение имеет предположительная идентификация персонажей с конкретными божествами, известными в алано-осетинской традиции или у других иранских народов. Ее удалось сделать во всех случаях. Идентификации мешает краткое время существования сарматских группировок, когда традиция быстро прерывалась. Анализ устных описаний в фольклорных текстах оказался достаточно результативным. Три божества у сарматов (№№ 10—12) не визуализировались в искусстве, но их облик в это время можно представить по другим источникам.

Ключевые слова: боги сарматов, идентификация с алано-осетинскими персонажами, варианты и этапы антропоморфизации образов, использование образов иноземных божеств, II в. до н.э. — IV в. н.э.

Сведения об авторе: Яценко Сергей Александрович, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет.

Контактная информация: 125993, Россия, г. Москва, Миусская пл., д. 6, Российский государственный гуманитарный университет; e-mail: sergey_yatsenko@mail.ru.

S.A. Yatsenko

THE GODS OF SARMATIANS

The anthropomorphization process and the probable identification of nine Sarmatian gods and goddesses are considered. There are two times fewer visualized female deities than male ones. Some of the characters were visualized only in a single case, others had two or even three versions of the iconography. Few of them are visualized without the obvious influence of other cultures (Nos. 1, 9), in most cases Greek-Roman iconography was used. For four characters the contribution of Central Asia is traced. Of great importance is the presumed identification of the characters with specific deites known in the Alano-Ossetian tradition or among other Iranian peoples. It was possible to do it in all cases. Identification is hindered by the short existence of Sarmatian groups, when the tradition was quickly interrupted. The analysis of oral descriptions in the folklore texts turned out to be quite effective. Three deities the Sarmatians (Nos. 10—12) were not visualized in art but their appearance at this time can be imagined from other sources.

Key words: gods of Sarmatians, identification with Alano-Ossetian personages, variants and stages of anthropomorphization of images, the use of images of foreign deities, 2nd c. BCE — 4th c. CE.

* Работа выполнена в рамках проекта РГГУ «Эстетика памяти в культуре» (конкурс «Проектные научные коллективы РГГУ»).

Статья поступила в номер 30.11.2022 г.
Принята к печати 12.12.2022 г.

© С.Я. Яценко, 2022.

About the author: Yatsenko Sergey Aleksandrovich, Dr. habil., Professor, Russian State University for the Humanities.

Contact information: 125993, Russia, Moscow, 6 Miusskaya sq., Russian State University for the Humanities; e-mail: sergey_yatsenko@mail.ru.

Введение

Речь в статье пойдет о визуальной репрезентации божеств сарматов как в их собственном искусстве, так и в изделиях греческих, меотских и позднескифских мастеров, связанных с сарматским миром. Немаловажно и то, как сарматы подбирали конкретные сюжеты на иноземных изделиях (римских, парфянских, юэчжийско-бактрийских и т.п.) для визуализации собственных устных, фольклорных описаний своих божеств. В предполагаемых эпических сценах мы коснемся лишь вероятных изображений богов. Разумеется, позиция автора этих строк в отношении трактовки ряда изображений со временем иногда менялась[1]. Получилось так, что именно я более других занимался этой проблематикой, поэтому нередко приходится критиковать свои собственные прежние построения 1991—1996 гг.

На пути системного описания образов сарматских божеств имеется немало трудностей. *Во-первых, это материал для сравнения*. Ранние тексты, сообщающие о некоторых чертах религии иранских народов (как оседлых, так и кочевых), весьма редки, фрагментарны и нередко созданы людьми другой культурной традиции. Поздние фольклорные тексты осетин, таджиков, кафиров, памирцев, курдов и других иранских и индоиранских этносов отражают влияние и (или) давление мировых религий, когда представления об основных богах оказались деформированы в первую очередь. Учтем также, что многие такие этносы утратили кочевой образ жизни своих предков, и это сказалось на их представлениях о роли древних богов, степени их значимости и на их атрибутике.

Во-вторых, это проблемы самой визуализации и ее представительности в известных ныне археологических материалах. Визуализация в искусстве представленных в устном творчестве образов богов происходила у разных групп сарматов трех их основных археологических культур весьма неравномерно. У некоторых периферийных группировок (вроде сарматов верховьев Дона или Венгрии) мы вообще не знаем антропоморфных или полуантропоморфных персонажей. У тех сарматских объединений, которые проживали недалеко от античных городов и поселений иных оседлых соседей с развитым ремеслом, визуализация была облегчена. Однако она, видимо, шла двумя разными путями: это либо оформление иконографии богов на основе использования имевших инокультурных иконографических схем, реже — создание собственных композиций, либо использование для религиозных целей готовых изделий с чужими, но весьма тщательно отобранными божествами, ассоциировавшимися с собственными (иногда они встречаются комплектами). Думаю, что наличие тех или иных сюжетов необходимо учитывать в числе факторов попадания той или иной посуды или аксессуаров костюма в сарматские курганы. Действительно, список греческих и римских божеств, *неоднократно* встреченных в сарматских могилах, до смешного мал. Для «ранних сарматов» (II—I вв. до н.э.): из богинь это Афродита, много реже — Тихе и Ника, из мужских — Гелиос и Аполлон, реже —

[1] Благодарю за различную помощь в работе с этим материалом (предоставление неопубликованных фото памятников) А.Е. Рогожинского и А.А. Горячева (Алматы), а также Б.А. Раева (Краснодар).

Дионис (Яценко 2000: 257—262), а у племен средне- и позднесарматской культур (до середины III в. н.э.) встречены совсем иные божества — Силен, Минерва и Амур (Яценко 1996)[2]. При такой картине ни о какой «случайности» попадания изделий с их изображений к сарматам в результате наличного «товара» у торговцев, «наобум» выбранных сюжетов римских или боспорских даров, «в спешке» взятой военной добычи и т.п. не может быть и речи. В могилах сарматской знати встречаются целые комплекты различных голов божеств, выломанных из античных изделий (рис. 2: *1*) или наборы посуды с несколькими названными греко-римскими божествами, которые производят впечатление специально подобранных. Учтем также, что сарматское время в Степи не давало этнополитической устойчивости, было богато вынужденными миграциями, и даже такие «долгоживущие» кочевые группировки, как сираки, аорсы и роксоланы, оказывались вскоре (хотя бы частично) на немалом расстоянии от прежних пастбищ — к западу от Днепра. В таких условиях разработка собственных иконографических схем для кочевников была затруднена.

В-третьих, сарматские группировки, в отличие от скифов-сколотов, сохранили более явные черты своего центральноазиатского происхождения, и в меньшей степени ориентировались на тесное культурное взаимодействие с греко-римским миром, сохраняя определенные связи с центральноазиатскими «кочевыми империями» Кангюй и Кушанией, испытывая некоторое влияние парфянского Ирана. Такое взаимодействие не создало художественных шедевров, подобных греко-скифской торевтике IV в. до н.э., и для современного ценителя оно обладает куда меньшей эстетической привлекательностью (а, следовательно, вызывает и намного меньший исследовательский интерес и, думается, напрасно). Мир визуальных образов божеств названных держав нам все еще известен недостаточно, и атрибуция многих изделий, попавших к сарматам (бактрийские юэчжи? Парфия? Кангюй? Боспор? переработка этих сюжетов для сарматов оседлыми «варварами» Северного Кавказа и Крыма?), хотя она часто дается коллегами очень уверенным тоном, пока вызывает серьезные вопросы. Но независимо от этого для меня важно, что изделия с этими сюжетами тоже, видимо, обычно попадали к сарматам не случайно.

Мы, увы, пока мало знаем о собственно сарматских мастерах кочевого происхождения, хотя могилы литейщиков с набором инструментов известны (вроде позднесарматского комплекса III—IV вв. в кургане 2 Московского I в Сальских степях: Власкин, Ильюков 1999)[3], а серии сарматских имен-прозвищ у лиц, недавно обосновавшихся в Танаисе на рубеже II—III вв., включают такие, как Кожевник и Строитель (Яценко 1998: 55). Не забудем и про весьма важного и общепринято древнего, еще раннеаланского бога Курдалӕгона (в более редкой и архаичной форме Курд-Алӕ-Вӕргон — «Аланского Кузнеца Варгона»: Абаев 1990а: 106) — божественного кузеца и ювелира; иногда в его роли у осетин выступал Сафа.

В-четвертых, разместить сарматские божества ретроспективно и условно по степени их значимости в древних иранских пантеонах сегодня еще слишком сложная задача. Например, в двоеверии их наследников — алано-осетин — сведения информаторов о составе 7 важных богов и святых в разных святилищах Осетии весьма разнятся, поэтому лучше обратиться к

[2] У скифов, как известно, из великого множества сюжетов с Гераклом тщательно отбирались лишь два. Популярны у них и малозначимые для греков эпизоды из биографии Ахилла. В целом здесь неоднократно отбирались лишь изображения Геракла, Афины, Медузы и Силена (голова), менад (танцующих), а как раз главные греческие божества, отождествляемые Геродотом со скифскими, здесь реально не выявлены (Раевский 2006: 453—467).

[3] Речь идет о женщине около 25 лет, похороненной затем, видимо, со своими старыми и любимыми атрибутами литейщицы. Замечу, что, согласно осетинской традиции, оружие, изготовленное девушкой, защищает от любой нечистой силы и колдовства (Чибиров 2008: 115). Женщины—литейщицы известны, например, и у древних племен Поволжья (азелинская культура).

более архаичным текстам нартовского эпоса. Но и здесь возникают серьезные проблемы. В известном сюжете «Дары небожителей Сослану» есть несколько вариантов этого списка, но во всех случаях фигурируют христианизированные древние боги мужского пола: Уастырджи (св. Георгий, выводимый в литературе из бога то солнца, то войны), Уацилла (св. Илья-Пророк, имеющий облик прежнего громовержца), Курдалагон (древний бог-кузнец) и Донбеттыр (водяной св. Петр, плохо замаскированный бог воды); реже встречены Афсати (бог диких животных), Фалвара (двойные св. Фрол и Лавр, покровитель домашних животных) и Галагон (бог ветра). В список богов эпического «нартовского пантеона» входят, по Ю.А. Дзццойты, в порядке важности Уастырджи — Уацилла — Курдалагон — Фалвара — Афсати — Галагон — Донбеттыр (ср.: Дзиццойты 2005: 71—72). Но этот список явно весьма поздний, т.к. в нем нет ни одно женского божества. Поэтому важны сведения об известном знаменитом святилище Семи Богов (Авд-дзуаре) в Галиате, где почиталась и Мады Майрам (св. Мария), связываемая с богиней домашнего очага. В этом списке, если его опрокинуть в древность, многое смущает: так, изначально главным божеством у индоевропейцев был обычно громовержец, и вряд ли религия ранних сармато-аланов очень далеко ушла куда-то от этой схемы.

В.И. Абаев, рассматривая вероятных важнейших богов ранних кавказских аланов, предложил довольно длинный их список (Абаев 1990а: 108—109, 112). В него вошли «Солнце золотое» (Хурзӕрин), «Огонь Солнцевич» (Æрт-хурон), по аналогии со скифами — «Гестия» возможно — Æфсин (Хозяйка), божественный кузнец и даже великаны Вӕюг, св. Георгий (Уастырджи), по его позднему мнению, происходящий от бога-меча (до этого В.И. Абаев, как его предшественники, долго считал его богом Солнца, подобным Митре: см., например: Абаев 1982: 24), громовержец, покровитель волков Тутыр (св. Федор Тирский), покровитель домашнего скота Фӕлвӕра — Флор и Лавр, а также «водяной» апостол Петр — Донбеттыр. Богу диких животных Афсати в этом было отказано: он трактован как «кавказский субстрат» и связывается с «кавказским культом охотничьего божества».

«Почти полное отсутствие» женских божеств в осетинских текстах отражает, возможно, более оседлый и жестко патриархальный быт; разделение бога — покровителя животных на патронов диких зверей и домашнего скота тоже явно позднее. На деле же, отказывая бывшим богиням в полноценном божественном статусе или в обитании на вершинах священных гор (как у ряда мужских божеств), осетины XIX—XX вв., вполне ясно характеризуют *трех женских персонажей* фактически как божества с соответствующим могуществом и подчас — атрибутами. Один из трех этих женских персонажей связан исходно с небом, другой — с водоемами, третий — с домом и очагом (см. ниже). Мимолетное внимание в нартовском эпосе к женским персонажам (кроме Сатаны, чей образ нередко — бытовой и «приземленный») объясняется, прежде всего, спецификой его жанра: ведь это героический эпос, посвященный именно подвигам мужчин-воинов божественных происхождения и силы.

Весьма полезным в некоторых аспектах может оказаться сравнение с индоиранскими *северными кафирами* (ныне нуристанцами) Гиндукуша, сохранившими древнюю религию до 1896 г. и не подвергшихся прямому влиянию персидского зороастризма, буддизма и ислама. У них список важнейших богов по их значению был иным (Йеттмар 1986: 65—115, 141, 361—362). Это, прежде всего, (1) творец мира, богов и людей *Имра*, живущий среди туч и окруженный сиянием; он наказывает людей наводнениями и утраивает человеческие свадьбы. Его атрибутом был железный посох. Он отвечал за продуктивность пастбищ, и его статуи в храмах держали маслобойку; ему приписывали сексуальные «подвиги». Жертвовали ему лошадей и быков. Его своеобразным вариантом был бог *Мон* (в основном — у прасунцев) — тоже громовержец и творец мира, борец с демонами. Он был то антропоморфным, с золотыми

колчаном и луком (на статуях он восседал на дикой козе), то в виде быка; подчас был крылат. Он также в ряде случае выступает как воитель, в железном доспехе и т.п. В числе его подвигов — взятие прямоугольной металлической крепости великанов, прячущих Солнце; он также может в качестве всадника нести похищенные злыми силами солнце и луну на плечах (в нартовском эпосе подобные сюжеты связаны с Сосланом). Он также — первый кузнец. Второй значимый бог (2) — *Гиш*, бог войны, с вполне героической биографией, отвечавший за успешность военных походов и т.п. Его разрешалось почитать и женщинам. Вначале он был человеком и умер смертью героя. Его поясом была радуга, а супругой считалась Дизани. Сама *Дизани* (3) — главная из богинь. Она живет в золотом стволе Мирового древа с 7 ветвями, растущего у молочного озера. Иногда богиня принимала вид козы (главного животного высокогорья). Он также иногда прячется в золотой крепости с четырьмя углами или в волшебной башне. Она выступает как божественная жрица и богиня любви. В Новый Год в ее храме молились о рождении детей (у южных кафиров она изображалась с длинными волосами и крупной грудью). Вместе с тем, умершие возвращаются в ее владения и живут там счастливо. Ее свиту составляют 7 крылатых стрелков из лука — братьев Панеу. Кроме того, она — могучая воительница, вооружена луком и кинжалом. Еще один бог (сын Дисни) — покрытый волосами бог текущих рек (4) *Багишт*, во многом близкий алано-осетинскому Гатагу; движется он, танцуя, как вода в горных реках. Он также покровитель скота (осетины тоже молились божествам рек о приплоде скота). Его святилища были часто в устьях рек, а жертвы кидали в воду. Во время его праздников стреляли из лука. Богиня *Санджу* (5) отвечает за устройство домашнего быта, управляет отношениями в семье, она советчица в делах людей. На статуях у нее обнаженная грудь; она может превращаться в птицу. Бог *Вушум* (6), в отличие от других, обитает под водой. От него так же, как и от Имры, зависит продуктивность скота на пастбищах и подчас — рождение детей. Статуи представляли его обнаженным. Он безгрешен и творит суд. Особую роль играют также *семь братьев Панеу* (7) с золотыми телами, с золотыми луками в колчанах. Своими стрелами они несут смерть. От кафиров пришел к соседям — калашам культ бога войны (8), почитаемого в виде древнего кинжала (как и у скифов и ранних аланов), так же, как и у скифов — на большом прямоугольном алтаре.

Обратимся теперь к образам предполагаемых сарматских божеств и их отождествлению. К сожалению, наши сведения о подобных персонажах в древних текстах и в этнографическом материале очень скудны, а художественный уровень их визуального воплощения и их детализация весьма различны. При попытках определения функций изображенных божеств сарматов мы будем опираться, прежде всего, на сведения по их прямым потомкам — алано-осетинам (и частично — воспринявшим их верования и кровь, занявших их бывшие территории карачаевцев и балкарцев). Под покровом христианских святых, среди описаний неясных женских персонажей, сохранилось много древних представлений о старых богах. Однако ряд их функций слился, дублируется и т.п. При этом и в древних пантеонах некоторые функции и атрибуты могут совпадать у двух разных божеств.

1. Бог-громовержец

Предполагаемое изображение его, в соответствии с алано-осетинскими аналогиями, мне известно всего одно на всю огромную Сарматию за весь период с середины II в. до н.э. до середины IV в. н.э. Естественно, возникает предположение, что этот важнейший персонаж пантеона долгое время не антропоморфизировался (скорее — из-за неких запретов). Единственное исключение (см. ниже) мы имеем в предкавказской ранней Алании II—IV вв.,

где кочевники понемногу оседали на землю, возникли протогорода и, вероятно, ранняя государственность. После христианизации Алании около 920 г. единый образ громовержца со временем распался на два «святых Ильи» — Уациллу и Элиа. В его облике особую роль играла его волшебная плеть, вызывающая гром (см., например: Нарты 1989: 380). Это был пожилой, бородатый мужчина—всадник. Молниями-стрелами он убивает нечистую силу. Свои волшебные стрелы он может изредка дарить. Его культ тесно связан с козлом как жертвой или даже его ездовым животным (как у кафирского аналога Имры). Согласно Г.Ф. Чурсину, имя этого бога ранее звучало как Цоппай. Резиденцией его считалась гора Тбау-хох у с. Даргавс. Уцелевшие от его молнии люди становились знахарями или гадателями (Чибиров 2008: 78—79). У осетин-земледельцев с громовержцем были позже связаны важные аграрные весенние и летние праздники: Хоры-бон (праздник первой запашки), Атынӕг перед началом сенокоса и др. (Уариати 1995: 55, 79—81, 88).

В данном случае меня интересует довольно важный для осетинской старой картины мира эпизод деятельности громовержца. Фактически, это работа, которую он выполняет регулярно. Периодически от некой волшебной оленухи родится будущий гигантский дракон Руймон (вначале он имеет вид оленя), который пытается проглотить весь мир. Когда он начинает подрастать, «белый Элия» хватает его цепью и тащит на небо; там духи режут его на куски и раздают как пищу мертвым, а ограда царства мертвых обновляется из его костей (Миллер 1992: 480). На торце средневекового изваяния Дука-бек с р. Этока громовержец с саблей, видимо, тянет цепью Руймона вверх, в верхний мир мертвых, на Небесную равнину (Миллер 1893: 125, табл. LXIIIa, LXVI). По менее популярной версии, съедают труп дракона не умершие, а помощник громовержца Гудырты-ком (Рот замка) (Гатиев 1876: 51).

Думается, именно такой сюжет в сжатом виде содержится на золоченой бляхе конской упряжи из элитного кургана 186 позднесарматского времени в Беслане (Дзуцев, Малашев 2015: рис. 9: *1*) (рис. 1: *1*). В центре круглого фалара мы видим голову бородатого мужчины анфас. Его окружает кольцом дракон со змеиным хвостом, мордой волка и с ногами копытного (вспомним, что вначале Руймон имеет вид оленя). При этом монстр на четырех участках уже обглодан, так что там торчит его скелет[4].

2. Богиня с Мировым древом и животными или с листом Древа

В кургане рубежа I—II вв. н.э. Хохлач найдена массивная золотая диадема со сложной единой композицией, которая сохранилась лишь частично. Сделана была и ее реконструкция (рис. 2: *1—2*). Ясно, что по верхнему краю располагались 5 Мировых деревьев (соответствующих сторонам света и мировой оси зенит-надир). Центральному из них предстоит нескольких видов животных (оленей, горных козлов и уточек), ближе всего к нему — пара оленей. На этом фризе крепилась и одна (а скорее — две, т.к. композиция симметрична) фигурки Эрота (Засецкая 2011: 46) (рис. 2: *2*). В нижнем ярусе, точно под центральным Древом, закреплена античная фигурка богини; по сторонам ее размещены два орла. Перед нами, несомненно, очень важное божество — единственное женское, изображенное на массивном, с полихромными вставками, золотом артефакте царского ранга. Остается понять, что это за персонаж и как он может быть связан с алано-осетинской традицией. Подобные по набору элементов диадемы встречены у разных категорий знатных

[4] Замечу, что и у скифов, при всем разнообразии их визуализированных сюжетов, мы видим только одну (предположительную) сцену с единичным изображением громовержца: на особых бронзовых «штандартах», втыкавшихся, видимо, по краям могилы знатного лица, известных на Лысой Горе и фрагментарно — в еще двух пунктах. Получается, у них громовержец тоже изображался только в связи с представлениями о загробном мире.

женщин между низовьями Дона и Средней Кубанью. Композиции с нарушенным порядком размещения или частично уцелевшие от грабителей найдены в кургане 10 Кобяково (декор образуют золотые полоски, наклеенные на кожу) (рис. 2: *3*) и в кургане 26 у Усть-Лабинской (пластинки бронзовые и покрыты золотой фольгой). По материалу эти три композиции с Мировым древом и предстоящими животными представляют, видимо, три ранга знатных женщин одной из политических группировок среднесарматской культуры (Яценко 2015: 88). У этих, менее знатных дам фигура богини в композиции уже отсутствует, ее замещает комплект ее спутников.

Наше внимание привлекает также серия из трех любопытных и уникальных медальонов, найденных в меотских и позднескифских некрополях с включением сарматского компонента — в могилах 81 и 101 в Бельбеке IV (рис. 2: *5—7*) и в могиле 19 в Елизаветинской 1 (рис. 2: *8*). На них изображена одна и та же богиня с девичьими косами, свисающими по сторонам или, видимо, убранными в узел за головой. В правой руке она держит огромный лист какого-то дерева. На бельбекских медальонах мы видим по краю композиции расположенные симметрично 4 короткие веточки с листьями же на концах, как бы по 4 углам.

С каким персонажем алано-осетинской мифологии связано это божество? Долго размышлять не придется: речь идет о дочери Солнца, красавице и волшебнице Ацирухс / Агунде. Она живет в заколдованной башне или в квадратном металлическом замке, охраняемом великанами и заполняемом оленями и горными козлами (Нарты 1989: 151, 177), превращается в золотого оленя или белого оленя (Нарты 1989: 150, 162, 174) , ездит на колеснице, запряженной оленями, ей посвящен знаменитый коллективный сакральный танец симд (Нарты 1989: 267) и т.п. Ей принадлежат волшебные зеркало (Нарты 1989: 261) и плеть; она бывает крылата (Нарты 1989: 174). Очень важен в биографии этого персонажа и лист Дерева Аза, которое растет в нижнем мире: волшебный замок Ацирухс / Агунды Сослан должен украсить по углам листьями этого дерева, или только одним листом в одном из углов (Нарты 1989: 161, 177); одиночный крупный лист в сарматском искусстве, кроме Бельбека и Елизаветинской, не встречается. Названные элементы (богиня, Мировое древо и его лист, олени и козлы) как раз и представлены в рассмотренных нами сценах. Интересно, что на диадеме их Хохлача богиню также окружают два орла. На листе Дерева Аза и листьях деревьев в Хохлаче детализированы их форма и прожилки.

Дело, однако, в том, что образ капризной красавицы Ацирухс / Агунды — явно лишь жалкая тень ее былого могущества. Об этом красноречиво свидетельствует ее кафирский аналог (см. выше) — богиня Дизани, не деформированный господством мировых религий. Как уже говорилось, у северных кафиров Дизани — главная богиня. Она живет в золотом стволе Мирового древа с 7 ветвями, растущего у молочного озера. Иногда богиня принимала вид горного козла (олени на Гиндукуше не водятся). Он также иногда прячется в металлической крепости с четырьмя углами или в волшебной башне. Ее функции многообразны: она — богиня любви и деторождения, воительница, жрица богов, повелительница умерших. Ее образ позволяет нам выяснить и одну важную деталь оформления сарматских диадем. Как уже отмечалось, к диадеме из Хохлача крепились несколько фигурок Эротов; несколько их было и на исчезнувшей золотой диадеме из Мигулинской (Яценко 1986: 16) (в целом же богатейшие диадемы I—II вв. на соседних Дону и Кубани воспроизводят, видимо, символику богини и ее спутников). Вообще Эрот — популярное божество на вещах из сарматских могил (рис. 11: *4, 6*) — на чаше из Садового, медальоне из Валового I, перстне из Соколовой Могилы и др.[5]. Эту популярность надо попробовать объяснить.

[5] Еще один «варварский» регион, где со II—I вв. до н.э. образ Эрота становится популярным — юэчжийская Бактрия. В Тилля-тепе наш персонаж, подобно греческому Эроту и индийскому Каме, восседает на морском

Между тем, в свите Дизани имеются персонажи, во всех деталях похожие на Эротов (которых в античном искусстве нередко изображали группами) — 7 крылатых юных стрелков из лука — братьев Панеу с золотыми телами, (несущие, однако, не любовь, а смерть). Вполне возможно, что и сарматы имели представление о подобных божествах из свиты богини. Что касается кафирских Панеу как подателей смерти, то в осетинском эпосе сохранились глухие сведения о неких могущественных «детях» в свите богини в царстве мертвых (на Небесной равнине), от которых во многом зависит судьба попавшего туда (Нарты 1989: 159). Ср. представление о группе неких «детей», которых встречает умерший при попадании в иной мир (Гатиев 1876: 6). Имела ли богиня, бывшая прототипом эпической Ацирухс / Агунды изначально какие-либо военные функции, как ее кафирский аналог Дизани? Возможно. Нужно как-то объяснить популярность изделий с изображениями Афины на разных этапах сарматской истории (см., например: рис. 11: *3, 5*). Наличие подобной скифской богини, скрывающейся под обликом греческой Афины, предполагала С.С. Бессонова (Бессонова 1975).

2а. Сидящая богиня, подъезжающий справа всадник на лошади + конский череп / жертвенный конь + Мировое древо

Этот вариант иконографии данного божества (прорабатываемый в Северном Причерноморье при понятном влиянии элементов греческой иконографии) старше (с рубежа II—I вв. до н.э.); он более детализирован и нередко подан в реалистической манере. На них рядом с богиней в кресле — всадник, конский череп на колу (Мерджаны)[6], или посвящаемая ей лошадь (для кочевников – весьма обычная жертва), которая без упряжи сама идет к ней («склеп Анфестерия»). Учитывая признанное сегодня центральноазиатское происхождение основных сарматских группировок, следует обратиться к материалам этого региона. Самый ранний образец такой сцены действительно видим около рубежа IV—III вв. до н.э. в горах российского Алтая: это местный войлочный ковер из кургана 5 в Пазырыке (рис. 3: *1*). В отличие от более поздней греко-сарматских композиций, здесь у персонажей нет в руках сосудов, а богиня непосредственно держится за ствол Мирового древа. Видимо, раннепарфянской была печать, случайно найденная в Туркмении, с единой сценой на обеих сторонах (Ремпель 1987: рис. 39: *г*). На одной из них — богиня, сидящая вправо на табурете и опирающаяся на длинный жезл: слева — сухое Древо с 7 ветвями (как в Мерджанах); на другой стороне видим всадника в позе приостановки, с расставленными руками.

В контактной зоне с культурой эллинов богиня с рубежа II—I вв. до н.э. представлена в полуварварских комплексах (только на территории Боспорского царства) в греческом духе — в драпированном покрывале замужней дамы, сидящей на троне особой формы анфас;

животном. Иногда у него нет крыльев; нередко он изображен парами (Sarianidi 1985: figs. 36, 85, 87). Для обширного «пантеона» Тилля-тепе «Эрот» — практически единственный проработанный персонаж, у которого все тело — чисто золотое, без полихромных вставок. Действительно, у однотипных божеств — юных крылатых лучников либо полностью золотое тело (кафирские Панеу), либо золотые крылья и волосы (греческий Эрот). Первоначально у ряда индоевропейских групп подобные божества играли более важную роль. Кама одним их первых вышел из сердца Брахмана, а некоторых греческих текстах Эрот держит ключи от мироздания или сам Зевс в его облике творил мир.

[6] В алано-осетинской традиции конский череп, насаженный на кол (как на ритоне из Мерджан: рис. 4: *2—3*) считался очень могущественным оберегом для разных ситуаций (Магомедов 1974: 302) и может быть прямо не связан с этой богиней. В эпосе в подобном волшебном предмете, насаженном на палку, как в целой Вселенной, обитали целые группы людей; такой череп на палке помогает волшебным событиям в могиле и т.п. (Нарты 1989: 96, 442).

справа к ней подъезжает всадник, показанный в профиль[7]. На ранних изображениях (до начала I в. н.э.) у богини в руках обычно сосуд, а всадника он обязателен (это всегда ритон). При этом у кубанских сираков сцена с нею изображалась на парадной посуде.

На ритоне в кургане у с. Мержаны (Яценко 2000: 355—256; рис. 1, 2) (рис. 3: *2—3*) богиня сидит перед Мировым древом, между ней и приближающимся всадником вбит в землю кол с черепом коня. При этом живой конь почти упирается лбом в коня мертвого. В руках богиня держит т.н. круглотелый «кубок». Тем же временем датируется погрудное изображение богини с подлетающими к ее плечам птицами на парных фрако-сарматских фаларах из клада 1918 г. из Галиче (Яценко 2000: 255) (рис. 3: 5). В руках у всадника, как обычно, ритон, а на плече коня выделена каплевидная вставка (имитирующая вставки бирюзы в сарматском зверином силе); точно такую же видим на коне в «склепе Анфестерия»). Изображение двух хищных птиц по сторонам богини аналогично композиции на диадеме из Хохлача. На серебряном греко-сиракском канфаре рубежа н.э., найденном около 1872 г. у Екатеринодара (Краснодара) и хранящемся в Государственном музее Грузии (Яценко 1999: рис. 1) (рис. 3: *6—7*) композиция сохранилась, увы, фрагментарно. Здесь ритоны держат оба персонажа.

В более позднем (начала I в. н.э.) погребальном «склепе Анфестерия» в Пантикапее / Керчи представлена сложная многофигурная сцена (рис. 3: *8*), но ее ядром является все та же богиня на троне, а всадник ведет за собой двух коней (запасных для себя и «напарника», обычных в дальней дороге). Здесь богиня уже не держит круглотелый кубок, его вручает всаднику стоящий между персонажами мальчик; всадник держит не ритон, а небольшой *жезл*. На рис. 4: *8* эта длинная композиция вынужденно показана не полностью: она продолжается правее, за нишей: (Яценко 1995: 189—190). На другом, отдельном участке стены склепа два не оседланных коня стоят у Мирового древа; возможно, они прямо не связаны с основной сценой. В текстах алано-осетинского нартовского эпоса есть упоминания о богине в золотом кресле, которая встречает героя (Сослана), попавшего в мир мертвых, также – о присутствующих при ней юных «спутниках» (Яценко 1995: 189—191).

3. Бог солнца

Солнце как важное божество неоднократно упоминается в алано-осетинском нартовском эпосе, несмотря на давление христианства. Средневековым армянским поэтом Фриком упоминается «алан, что Солнце чтит». В ранних «Гатах» Авесты Солнцу посвящены гимны отдельно от Митры. В алано-осетинской традиции Солнце (культовый термин Хурзӕрин —

[7] Забавно выглядит злобная по тону или жестко-ироничная, на грани приличий, недавняя критика В.П. Яйленко предполагаемых варварских черт в греко-скифских и греко-сарматских композициях (Винокуров, Яйленко 2022: 117—127). Досталось (в нескольких словах) основным авторитетам — и «античникам» вроде С.Ю. Сапрыкина, и скифологам и сарматологам. Вмешательство критика в малознакомую сферу выглядит так же, как если бы я вдруг решил «всерьез покопаться» в любимой В.П. Яйленко античной эпиграфике. Соответственно, в характеристике фактов здесь сплошные «ляпы». Так, путаются два ковра из кургана 5 Пазырыка совершенно разного происхождения — ворсовый и войлочный (Яйленко 2022: 120); «ко II в. до н.э. и даже к сарматскому времени» (?!); при этом ритон из Мерджан называется «диадемой» (Яйленко 2022: 121); «диадемой» же называются скифские бляшки с сидящей богиней и юношей (Яйленко 2022: 122); я, якобы (Яценко 1995), пишу о том, что Сослан отравляется в мир мертвых для женитьбы, тогда как я писал о помощи покойной жены (Яйленко 2022: 122); критик доказывает, что аналогии сцене из «склепа Анфестерия» не могут быть древними индоиранскими (Яйленко 2022: 123), тогда как я указываю на одну параллель у *современных* индоиранских кафиров и т.п. Особенно трогательно выглядит характеристика культовой греко-скифской сцены на рельефе из Трех Братьев (Яйленко 2022: 127): «на деле Трехбратний рельеф — проще и человечнее: покойная скифянка… прощается со своим конем, касаясь его морды». Рекомендовать продолжать это чтение коллегам я не стану.

Солнце золотое) тоже почитается отдельно от мужского персонажа, которого ряд исследователей считали воплощением Митры (см. ниже). У массагетов (Saka Tigrahauda) Южного Казахстана Солнце было главным из богов (Her., II, 216).

Однако у сарматов это божество визуализировались только в период раннесарматской культуры (II—I вв. до н.э.) и обычно — путем получения иноземных изображений (рис. 4: *3*—*4*). Очень показателен архаичный образ бога солнца (возможно — греко-сарматского производства) на фаларе из Балаклеи под Харьковом (рис. 4: *2*). Здесь Солнце имеет на щеках татуировку в виде трех параллельных линий. Точно такая же татуировка представлена на щеках солнечного божества на золотом перстне из сакского кургана Иссык под Алматы IV—III вв. до н.э. (рис. 4: *1*). См. подробнее аналогии в иранском мире (Yatsenko 2013: 100, fig. 5). Трудно сказать, где именно (скорее на Боспоре, чем в юэжийской Бактрии, т.к. речь идет о весьма редком в античном искусстве варианте сюжета) была изготовлена для фалара из Янчокрака (Запорожская обл.) варварская версия иконографии крылатого Аполлона в венке, с фиалой в руке и с подлетающей птицей (ряд археологов, не зная вариантов иконографии этого бога, объявляли этот персонаж женским и т.п.) (Яценко 2000: 261) (рис. 4: *3*). Здесь фиала превратилась в солярную розетку, а в левой руке появился некий плод. В алано-осетинской мифологии крылатыми выступают «св. Георгий» / Уастырджи, иногда Ацирухс / Агунда (см. выше) и другие персонажи (у сарматов крылата и т.н. Змееногая богиня в Комарово: рис. 1: *3*).

4. Бог войны (?)

Читателям хорошо известен бог войны у скифов и ранних аланов в виде древнего меча (кинжала) у скифов и у аланов середины III — середины IV вв. (Her., IV, 62; Amm. Marc. Res gestae, XXXII, 2, 23). Его современным аналогом у индоарийских по языку калашей Гиндукуша является бог Саджигор (Йеттмар 1986: 361—362). Предполагается, что антропоморфизация такого бога в религии скифов отсутствовала (Шауб 2007: 135). А как обстояло дело у разных объединений сарматов до середины III в. н.э.?

Мне кажется перспективным обращение к небольшой группе позднеантичных и раннесредневековых изображений, связанных с «поздними сарматами» рубежа II—III вв. н.э., а затем — с раннесредневековыми кавказскими аланами, на которых представлена на удивление устойчивая (в течение не менее семи веков) иконография некого вооруженного всадника (рис. 5). С трактовкой этих изображений вышло немало интересных казусов. Первое такое изображение — известный рельеф из Танаиса в Государственном Эрмитаже, который во второй половине II в. предполагаемый царский наместник Танаиса Трифон посвятил некому неназванному божеству (рис. 5: *1*). Само изображение исследователи без раздумий объявляют реалистическим портретом самого наместника, зачем-то надевшим тяжелый сарматский доспех и вооружившийся длинными копьем кочевого катафрактария. Другое близкое по времени изображение начала III в. сделано уже на Европейском Боспоре (в городке Илурат) и представляет собой граффити на штукатурке одного из зданий в центре (Шургая 1983: 98—99, рис. 4) (рис. 5: *2*). Оно представлено публикатором как чистая импровизация, якобы сделанная «под влиянием минуты» военным местного гарнизона. Между тем, простое сравнение этих образов в двух сильно сарматизованных тогда городках Боспора свидетельствует о наличии весьма жесткого канона подобных изображений. В самом деле: несмотря на фрагментарность краев илуратского граффити, ясно, что лошадь скачет вправо с соединенными парами ног и в тот же момент бега, что мужчина одет в доспех, что он сходным образом держит обеими руками длинное копье катафрактария. Однако бытование нашей «реалистической зарисовки боспорского воина» в сармато-

аланском мире на этом отнюдь не кончается. Спустя более чем полтысячелетия, в VIII—X вв., такой же персонаж, но более схематично, с характерным изгибом левого локтя и т.п., изображен на скале у входа в аланский фамильный склеп у р. Гиляч, при том, что катафрактарии у аланов тогда не документированы (Минаева 1971: рис. 2: *3*) (рис. 5, 3). Объявить эту сцену «импровизацией с натуры» уже никак не получится. Важно и то, что наш герой всегда изображен в одиночестве, без намека на какие-то окружающие объекты. Нетрудно убедиться, что описанный персонаж не связан с т.н. «культом всадника на Боспоре», в частности — со скачущим охотником с коротким копьем (в ряде случаев определенно показано, что он охотится на зайца).

Х. фон Галль (фон Галль 1997) верит в то, что перед нами — иконографическая схема, зародившаяся в древнем Иране. Но вот беда: в самом Иране похожие изображения (добавлю — не какого-нибудь наместника городка или офицера провинциального гарнизона, а только богоподобного «царя царей Ирана и не-Ирана») известны лишь после приходя к власти в 224 г. н.э. Сасанидской династии (более ранние изображения он предполагает, но ни одного подобного примера привести не может). На деле же в варваризованных городах Боспора такой «катафрактарий» появился раньше, во второй половине II в., а к моменту воцарения Сасанидов в далекой южной стране имел уже вполне сложившуюся иконографическую схему (см. Илурат).

5. Богиня с лошадьми

Эта богиня визуализирована в разные периоды истории сарматов, что само по себе показательно. За одним исключением, ее изображения найдены в контактных зонах с оседлым населением поздних скифов и меотов, и, видимо, сделаны на заказ их мастерами. Все такие образы трактованы весьма примитивно, «в варварском духе» (рис. 3). Лошади при этом показаны парой и (за одним исключением) без упряжи. Большинство сарматских образов богинь с лошадьми — ранние и связаны с I в. до н.э. — началом I в. н.э.

Пожалуй, самым интересным из них является ее изображение на зеркале из Майеровского III (курган 4, принадлежавший знатном даме: Скрипкин 2013: 103) в Заволжье (Николаевский район Волгоградской обл.), то есть максимально далеко от оседлых ремесленных центров (Железный век 2020: 547, кат. 185.6; Яценко 2022) (рис. 6: *1*). Основа зеркала — античной работы, но оно имеет сарматскую деревянную ручку, плакированную золотой фольгой (кое-где — в два слоя). Эта «туземная» рукоять имеет по верхним углам небольшие накладки, сделанные, похоже, более реалистически другим мастером. На ней видим головки лошадей, закрывающие собой первоначальный декор краев. Фигура богини передана неумело. Голова круглая, на ней кружками и горизонтальной линией переданы глаза и рот (нос и уши изображать мастер не стал). Прическа короткая, плотная и, возможно, удлинялась сзади. Туловище и нижняя часть одежды обозначены двумя большими треугольниками. Руки, похоже, согнуты в локтях и подняты в молитвенной позе (они превратились в закругленные крючки, а локти оказались ниже таза). Тело дано анфас, а ступни ног показаны в профиль, демонстрируя туфли, заправленные в неширокие штаны). В костюме, помимо двухвитковой гривны, мастер выделил сложно завязанный пояс (?), глубокий вырез одежды на груди, отрезной подол платья с сетчатым узором ткани и нечто вроде оплечья-пелерины. Первая и последняя детали для изображений сарматского костюма уникальны. Рукава, вероятно, распущены для молитвы и много длиннее руки: это ложные рукава, т.к. они сильно сужаются к краям. Вообще детали костюма здесь подчеркнуты, т.к. они были значимы для заказчика. Длина подола до щиколоток, вертикальный разрез ворота и

рукава длиннее руки известны у сарматов именно у женщин (ср. Яценко 2006: 142—144), так что перед нами богиня. В ее облике нет фантастических черт. Но при этом ее фигура заключена в сплошную прямоугольную рамку, которая напоминает специальный домик или шатер для ее статуи (похожее видим в языческой вышивке древних соседей сарматов — финских и славянских народов (ср.: Фалеева 1973: 123; рис. 1; Сурво 2014: фото 113). Подобный «киот» в I н.э. мы наблюдаем у сидящего бога сосудом в руках на гривне из Кобяково (рис. 8: *3*).

Богиню сопровождают две пары животных. Прежде всего, это две протомы неоседланных и без упряжи *лошадей* по бокам, которые напоминают своеобразный зооморфный трон, как у более ранней скифской богини — Хозяйки зверей (нередко — с поднятыми вверх в молитве руками, иногда - крылатой) в поздней греко-скифской торевтике (Бессонова 1983: рис. 12, 16). Верхние части тела лошадей двухсоставные. Вначале мастер наметил лишь орнаментированные, очень длинные шеи и, видимо, примитивные головы (они затем были закрыты от зрителя). На поздних накладных головах акцентированы три детали: длинное ухо, крупные глаз и ноздря, а рот и грива не обозначены. Логично предполагать, что с богиней изображены необычные кони (см. ниже). Собственно она представлена именно с лошадьми; драконы вынесены в отдельный, нижний ярус, и имеют к ней косвенное отношение. Геральдические *драконы* снабжены двумя рогами и маленькими заостренными ушами; их пасти широко открыты навстречу, туловище сужается в центре; у них нет ни хвоста, ни крыльев. Нижние лапы их трактованы в манере, характерной для синхронных серебряных блях упряжи из юэчжийской Бактрии со свернувшимся в кольцо грифоном. Фигуры вписаны в соляный крест. Такая пара геральдических драконов связана с восточной частью Центральной Азии и, вероятно, была модификацией подобных драконов, разделенных Мировым древом (или его схематичной версией — трилистным побегом) на золотых изделиях из Сибирской Коллекции (Руденко 1962: табл. II: *2, 8*, IX: *6—8*). Учитывая проникновение в европейскую Степь к концу II в. до н.э. групп восточных мигрантов, принесших инновации, связанные с Китаем, монгольскими сюнну, пост-тагарцами Хакассии и др., вспомним о том, что в китайской мифологии, начиная с эпохи Хань, лошадь образует прочную связку с образом «дракона» — лун (龍).

На рубеже н.э. золотая брошь в этой богиней и протомами двух лошадей известна в Закубанье, во впускном погребении Курджипса (рис. 6: *3*). Богиня здесь имеет две коротких косы, а на «постаменте» изображен ряд стилизованных растительных побегов. Кони здесь уже с уздечками. Оба описанных выше артефакта связаны с женской субкультурой.

В сарматских общинах Крыма, начиная со II—I вв. до н.э., мы встречаем другой иконографический вариант богини на атрибутах, обнаруженный также и в мужских комплексах. Особенность этих изображений — богиню окружают именно *крылатые* кони (Яценко 2014: 44, 46; рис. 5: *1—2, 8*) (рис. 6: *2, 4—5*)[8]. Ранний пример этой сцены видим на железной мужской пряжке из кургана у с. Чистенькое (рис. 3: *2*). Ранее я был склонен считать это божество мужским из-за довольно короткой одежды (довольно обычной и у женщин—кочевниц). Стоящая богиня имеет стилизованные крылья (как у скифской Хозяйки зверей), поднятые в молитве вверх руки (как у тех же скифов и на зеркале из Майеровского);

[8] Позже, в алано-осетинской мифологии крылатые кони «авсург» из небесного табуна «св. Георгия» (Уастырджи) используются божествами, а иногда их ловит умерший на небесном лугу Курыс. Речь идет о «крылатых конях, которые летают между небом и землей», «крылатых жеребцах» (Дзиццойты 2017: 141, 159). Уже в 126 г. до н.э. первый китайский посланец на запад Чжан Цянь познакомился в Ферганской долине с самой дорогой в Центральной Азии породой лошадей — «небесными конями, потеющими кровью»; они, якобы, могли поднимать хозяина на небо и помогали ему достичь бессмертия. По более поздним местным легендам, у таких лошадей крылья отрастают по ночам, и они могут облететь с хозяином весь мир.

его окружают два крылатых коня (как на гораздо более поздних изображениях Крыма). Однако у крылатых коней есть две специфических детали: спирально закрученный хвост (как у собак), и то, что они преклоняют перед богиней правое колено. Для мужских «Хозяев зверей» в иранском и иранизованном мире такая иконография неизвестна[9].

В росписи позднесарматского (середина II — середина III вв.) скального склепа 1 в позднейшем Неаполе Скифском (уже переставшим быть городом и превратившимся в неукрепленное поселение, населенное аланами, связанными с Боспором: Зайцев 2003: 39) у богини подчеркнуто длинное и довольно широкое платье, голову окружает сияние, а руки широко расставлены в сторону поднявшихся на дыбы «пегасов» (рис. 6: *4*). Симметричная фигура правого коня, увы, почти не сохранилась и реконструирована мною. На синхронном штемпеле для ритуальных лепешек из сарматизованного боспорского Илурата (Шауб 2007: 116—117; рис. 25) (рис. 6: *5*) видим те же сияние вокруг головы богини[10], длинное платье и простертые горизонтально в стороны руки. Однако здесь кони много ниже ее ростом и спокойно стоят, а в руках она держит прорастающие побеги (или ее кисти становятся таковыми; ср. растительные побеги в Курджипсе). Эта разница в иконографии объясняется, вероятно, разными по характеру ритуалами, которые отражают данные сцены. В первом случае это погребальный склеп с плохо сохранившимися росписями, а во втором — это явная символика земного плодородия.

В юэчжийском княжеском могильнике Тилля-тепе середины I в. н.э. в южной Бактрии у главной по статусу жены из могилы 3[11] на головном уборе мы видим спереди взаимодополняющие золотые подвески (рис. 7: *4*). На верхнему краю убора, видимо, нашиты 4 медальона с погрудным изображением уже знакомой нам простоволосой богини анфас с шейной гривной и подчеркнутым вертикальным разрезом платья; ниже крепились височные подвески с парой геральдических лошадиных протом и стилизованная коновязь (?) между ними (Sarianidi 1986: 91, Cat. 3.15, 93, Cat. 3.50; Яценко 2006: 175; рис. 118). Подобно сарматской богине в Илурате и Курджипсе, этот персонаж ассоциировался и с растительностью (к ее изображению подвешены стилизованные листья винограда).

Итак, изображения богини, связанной с лошадьми, на зеркале из Майеровского и пряжке из Чистенького являются самыми ранними «варварскими» образцами иконографии нашего персонажа (рис. 6: *1—2*). На обоих этих изделиях мы видим ее стоящей анфас и молящейся неким другим божествам с воздетыми вверх руками (это могло соответствовать устным, фольклорным ее описаниям). Интересно также, что самое детализованное изображение ее на представлено зеркале (волшебное зеркало в осетинском нартовском эпосе — один из главных атрибутов таких женских персонажей божественного происхождения, как Сатана и Ацирухс / Агунда). В целом эти ранние варианты иконографии богини заметно отличаются. Если изделие из Чистенького еще в какой-то мере связано с позднескифскими соседями (крылья у Хозяйки зверей и ее воздетые вверх руки) и является одной из отправных точек более позднего тиражирования в Крыму изображений этого персонажа с крылатыми конями, то мастер, создававший ручку зеркала из Майеровского, шел иным путем. Здесь облик богини максимально детализирован (в первом случае внимание уделено, прежде всего, фигурам стоящих по сторонам крылатых коней). Этот предмет, найденный к востоку от

[9] Мужской персонаж, держащий за повод двух стоящих по бокам его коней (Хозяин коней), известен в петроглифах Оглахты скифского времени на среднем Енисее (Шер 1993, рис. 120). В его облике подчеркнут лишь островерхий головной убор.

[10] Это сияние — частный случай сияния всего тела многих женских персонажей божественного происхождения в алано-осетинском эпосе, которое имеет общеиранские корни (ср. Дзиццойты 2017: 7—72).

[11] Здесь 6 погребений молодых женщин кольцом окружали могилу их умершего мужа, одно из них (№ 7) затем разграблено афганскими солдатами.

Волги, демонстрирует влияние центральноазиатских образцов (пара геральдических драконов в «свите» богини и юэчжийско-бактрийское оформление нижних лап последних).

Как же обстоит дело у алано-осетин? Еще у средневековых аланов похожая богиня, держащая в руках сосудик и связанная с конем, т.к. изображена на парадном конском налобнике) представлена в некрополе у ст. Змейская (рис. 7: *5*). Еще недавно типологически сходная богиня изображалась иногда с двумя конями на осетинской традиционной вышивке (Андиев, Андиева 1960: 102, рис. 3). В нартовском осетинском эпосе обратим внимание на образ водной богини *Дзерассы*, прародительницы народа нартов (аланов), тесно связанной также с загробным миром. Напомню, что именно она рождает в погребальном склепе первого на земле коня Чесана (Уаддыма / Арфана / Дур-Дура) (см., например: Нарты 1989: 11, 19, 24). Она имеет некоторое отношение к волшебному золотому Древу нартов (правда, она лишь в виде птицы (как и две ее сестры) похищает его плоды: Нарты 1989: 7—8). «Биография» Дзерассы по основным ее «деяниям» очень сходна со *скифской Змееногой богиней* (Her., IV, 5—7) (см. ниже, 5а): обе — водные божества, частично обитают под землей (в пещере, склепе), являются прародительницами могущественного народа, их основное упоминание связано с лошадьми. Добавлю, что сюжет с Дзерассой под конец связан с богом-всадником — (св. Георгий / Уастырджи).

Любопытной аналогией могущественной богине с лошадьми является богиня плодородия Джестак у индо-арийских (дардских) калашей, подчас выступающая как прародительница богов. Ее основным воплощением и символом была лошадь; подчас она представлялась и в образе Мирового древа (Йеттмар 1986: 369—370). Имена Дзерассы и калашской Джестак не случайно созвучны, имея, видимо, общий древний прототип. Замечу, что в поздних алано-осетинских представлениях с лошадьми тесно связаны, как минимум, и три иных божества — «св. Георгий» / Уастырджи, Фалвара (покровитель домашних животных) и отчасти — Ацирухс.

Интересен в нашем контексте и ряд изображений *геральдической пары лошадей*, которые, вероятно, также связаны с поклонением этой богине (Яценко 2015: прим. 104). О паре неоседланных лошадей у Мирового древа в стороне от основной композиции в «склепе Анфестерия» уже говорилось. Изоморфом Мирового древа в подобных случаях, как принято считать, служит коновязь, как осевая точка отсчета. Пара лошадей, привязанных к коновязи, неоднократно изображены в петроглифах еще поздней бронзы на горе Тепсей на среднем Енисее (Шер 1980, рис. 72, 124). У осетин подобная композиция недавно воспроизводилась в вышивке (Андиев, Андиева 1960: 102). У сарматов эта схема в раннее время, похоже, усеченно представлена на некоторых женских костяных гребнях в виде протом лошадей (Мошкова 1963, табл. 26, 14—17) (рис. 7: *1*). В позднесарматское время она воплощена в бывшем Неаполе Скифском на восточной стене скального склепа 9 (Яценко 2022: 213—214; рис. 3) (рис. 7: *3*). Ниши в этой стене, видимо, схематично воспроизводят облик неких культовых построек. Коньки их крыш венчаются парой голов лошадей, обращенных то друг к другу, то в противоположные стороны. Вспомним, что у калашей Гиндукуша еще недавно все культовые постройки-dur, размещенные под открытым небом, венчались доской с двумя головами лошадей (Йеттмар 1986: 381), в отличие от бытовых. В осетинском искусстве тоже сохранилось вполне наглядное воспоминание о таких постройках (Калоев 1973: табл. 98: *1*, 99: *1*). Показательна также композиция в виде пары симметрично размещенных лошадей в составе почитаемого объекта с серией клановых сарматских тамг II—III вв. н.э. на каменной плите бывшего греческого надгробия из Керчи (Соломоник 1959: 99, № 44). Интересны и неоднократные находки сарматских гривен и браслетов на широкой территории от Кубани

до Днестра с геральдическими протомами лошадей (Пороги; Запорожской курган; Петрики; Армавир, курган 1; Ладожская, курган 26) (Засецкая 2011: 108—111) (рис. 7: *2*).

5а. Змееногая богиня

Функционально это, видимо, то же божество, связанное с Нижним миром (ср. выше: драконы; изображение в погребальных склепах и т.п.) и с лошадьми. Однако речь идет о другом варианте ее визуализации, более раннем. Впервые мы видим изображения Змееногой богини у скифов после середины IV в. до н.э.; их основа заимствована, по И.Ю. Шаубу, из образа Медузы в позднеархаической Ионии (Yatsenko 2012: 67—68). При этом в античных памятниках Северного Причерноморья мы почти всегда встречаем не собственно Змееногую богиню, а т.н. «прорастающую деву»[12]. Она у скифов связана именно с лошадьми (конские налобники из Цымбалки и Толстой Могилы), а ее версию с отрубленной головой в руках видим на нашивных бляшках «княжеской» одежды (Куль-Оба).

В сарматском мире, в отличие от скифского, мы встречаем Змееногую богиню *только в погребальном контексте*. Вероятно, эта традиция наметилась ранее в греческих Боспоре и Херсонесе, где ее стали помещать на саркофагах (Бессонова 1983: рис. 22: *1, 3*). Самая древняя подобная находка I в. н.э. сделана в могиле богатой сарматки в Комарово (Осетия) (рис. 1: *3*). Скорее всего, к сарматам Предкавказья этот образ проник от западных соседей-меотов, у которых он еще в IV в. до н.э. встречался именно и только на золотых бляшках (аппликациях деревянных сосудов и одежды) в Елизаветинской Ивановской, Усть-Лабинской) (Яценко 2000: 255). В Комарово образ богини схематичен, а греко-скифский прототип заметно переосмыслен: руки стали крыльями, в скифский / греческий головной убор — калаф превратился в небольшой сосудик, который она держит над головой. Такие бляшки, как считают археологи, украшали погребальный покров женщины; в комплекте с ними есть серия разных голов, что вызывает ассоциацию с головой, которую она держит в руках на скифских бляшках же (ср. Гиджарти, Наглер 1985: 173). Другая находка относится уже к позднесарматскому времени. Богиня многократно представлена в крупном размере в росписи одного и того же сармато-аланского погребального склепа 1 рубежа II—III вв. н.э. в Восточном некрополе бывшей столицы крымских скифов Неаполя, после вторжения середины II в. н.э. переставшего быть городом. К сожалению, крупные фигуры нескольких змееногих богинь сохранились на стенах склепа фрагментарно (рис. 4: *5—6*), так что мы может их воссоздать лишь по совокупности таких фрагментов (рис. 1: *4*). Увы, качественные прорисовки изображений этого склепа были сделаны в 1946 г. чертежником П.Н. Шульца детально лишь для отдельных, лучше сохранившихся, участков (Попова 1987: рис. 2—4): все остальное было передано весьма схематично. На длинной западной стене (6,2 м) и короткой южной были нарисованы по четыре таких богини (маркируя, видимо, разные стороны света), на короткой северной — одна (Попова 1987: рис. 1). Для нас важно, что фигуры богини — самые крупные в общей композиции, и практически во всех ясных случаях рядом с нею изображен некий мужской персонаж с сиянием вокруг головы. На западной стене его фигура касается живота богини или же он изображен перед ее правой рукой. На южной стене этот персонаж держит в

[12] Меня не убеждает цепочка рассуждений по поводу Змееногой богини у Е.А. Савостиной (Савостина 1996: 77): (1) происхождение скифов от нее упомянуто именно в той версии скифской генеалогии, которую Д.С. Раевский условно назвал «греческой». (2) Так передают легенду о происхождении скифов причерноморские греки, а не скифы. (3) Следовательно, это не настоящая скифская версия и т.п. Нетрудно догадаться, что при этом игнорируются алано-осетинские параллели «греческой версии», связанные с Дзерассой.

руках некий довольно длинный и тонкий предмет, напоминающий жезл или плеть. К этому мужскому персонажу мы еще вернемся.

Показательно, что оба варианта сарматской иконографии «богини с лошадьми» (рис. 1: *4*, 6: *4*) встречены синхронно в росписи одного и того же упомянутого сарматского погребального склепа 1 в бывшем Неаполе Скифском. Как уже отмечалось, в одном из соседних синхронных склепов № 9 встречены и сопровождающие нашего персонажа парные головки лошадей как основная деталь неких небольших построек (см, например: рис. 7: *3*).

После официальной христианизации Алании около 920 г. этот образ не исчез из алано-осетинского искусства, дожив почти до наших дней (Яценко 2000: 255). Он сохранялся на отдельных осетинских поминальных каменных стелах — цыртах, наиболее реалистично — в сел. Даргавс, Брут и Ольгинское (Андиев, Андиева 1960: 225—226, 232). Руки у богини расставлены или молитвенно сложены на груди, выделены косы; в одном случае она предстает как роженица. В руках ее могут быть также два каких-то небольших предмета.

6. Мужской персонаж с сосудом в руках, сидящий, скрестив ноги

Этот персонаж — очень древний и явно связан уже с ранними иранцами. Древнейшей его иконографией в Центральной Азии и в Иране является сидящий «по-турецки» или в позе «полулотоса» мужчина без оружия, держащий перед собой в вытянутой правой руке чашу (иконографическая схема 1) (рис. 8: *10, 12*). В одном случае из его плеч прорастают побеги, но эта находка сделана не в иранской области, а в тохароязычном тогда Турфане (рис. 8: *11*) (Яценко 2011: 55—56; рис. 3: *4*). Самое раннее такое изображение датируется IX в. до н.э. и представлено на золотой чаше из Хасанлу, где, наряду с древними хурритскими божествами, похоже, представлены и единичные иранские (рис. 8: *12*). Здесь персонаж сидит под столиком для жертвоприношений. Более поздний персонаж представлен на сакской бронзовой «курильнице» из Исыкского клада «ритуальных бронз», найденном в Семиречье, под Алма-Атой, в 1953 г. Ему была посвящена моя специальная статья (Яценко 2011: 48—50; идентификация — 62—64; рис. 1: *3*). В стороне от него стоит конь, в уздечке, но не оседланный.

Сегодня мое первоначальное сопоставление этого персонажа с иранским Митрой не кажется мне убедительным. Оно основывалось на перечне антропоморфных мужских персонажей саков Семиречья и скудных сведениях античных авторах о сакских божествах, а также на том, что иранский Митра — бог всадник, хозяин волшебных коней и т.п. (реально же с конем ассоциировалось, как мы уже видели, несколько разных божеств древних иранцев и, в частности — сарматов). Однако такая трактовка не объясняет главное, тщательно акцентируемое в иконографии данного персонажа — чашу в руках (или одной руке) и саму сидящую позу бога[13]. В образе Митры обе эти детали никоим образом не подчеркивались. В случае с «Митрой» крайне смущает и то, что во всех случаях, когда этот образ найден в погребениях (только у сарматов среднесарматской культуры I — начала II вв., у которых найдено и подавляющее большинство его изображений), он связан только с явно женскими могилами и представлен на женских аксессуарах костюма (Кобяково, Алитуб), косметических атрибутах (навершие для «бактрийского» зеркала в Соколовой Могиле) или на таком женском атрибуте, как миниатюрный котелок с фигурной композицией с р. Кальмиус (по вполне убедительному мнению М.А. Очир-Горяевой, бывшем деталью сарматского самогонного аппарата, судя по эпической традиции — для медового самогона

[13] Собственно поза сидения при этом на деле весьма разная. В сакском Иссыке бог еще сидит строго в сложном «полулотосе»; в сарматских Кобяково и Соколовой Могиле он уже лишь немного скрестил ноги; в Алитубе он сидит, поджав ноги назад, а в Фанагории сидит, соединив вместе ступни ног.

типа rong; ср. Очир-Горяева 2004). В единичном случае (на сарматской золотой гривне в Кобяково) этот персонаж имеет меч, но не касается его, и он не является здесь определяющей деталью (рис. 8: *2*).

Все сказанное заставляет меня искать «хозяина» данного образа среди других важнейших мужских божеств степных иранцев. Есть много оснований полагать, что пантеон кочевых сарматов заметно отличался от древнеперсидского (так, в нем нет места Ахура-Мазде; персидская богиня воды Анахита была заимствована с соответствующей иконографией на Ближнем Востоке лишь под конец ахеменидского правления; божество, аналогичное по причудливым инкарнациям Веретрагне, не упоминает для кочевников ни один древний автор и т.п.; нет в нем места и хозяйке домашнего очага, очень значимой для скифов и алано-осетин и т.п.). Несмотря на древность этого образа в северном, прикаспийском Иране и у саков Семиречья, он везде, кроме сарматов, единичен, и мы ни разу не встречаем ни в древних, ни в поздних фольклорных текстах описания подобного бога. Как разрешить эту загадку?

Прежде всего, я хотел бы обратить внимание на такого важнейшего в алано-осетинском (но не в скифском) язычестве бога, как хозяин морей, после христианизации известный как «водный св. Петр» — Донбеттыр. Однако для рек продолжал существовать особый *бог Гӕтӕг*, и этот образ, вероятно, более архаичен (см., например: Чибиров 2008: 89—90). Это подтверждается и ситуацией для скифов: у Геродота мы находим упоминание лишь о боге главной скифской реки (Днепра) и его дочери (ставшей прародительницей скифов). В осетинских верованиях Гатаг волосат и подчас предстает в облике рыбы. Подобно тому, как, как греческие авторы упоминают для скифов только бога р. Днепр, у сарматов Дона (центра сарматского мира и территории с наиболее плодородными пастбищами в европейской Степи), как и у боспорцев, живших в наиболее далеком и варваризованном г. Танаис, можно обоснованно предполагать особый праздник в честь божества этой реки. Сегодня эта версия получила разностороннее подтверждение (см., например: Диатроптов 1993: 48). Этот праздник справлялся еще в эллинистическое время и связан происхождением с кочевым миром; он не был праздником в честь эпонима города, т.к. официально последний, видимо, назывался Эмпорий (Иванчик 2008: 63—67). Действительно, хотя алано-осетины сохраняли представления о морях даже спустя века после того, как они были отрезаны от них, реально во время праздника в его честь (Доныскъӕфэн) вскоре после Нового года они поклонялись его дочерям — богиням отдельных рек (доны чызджитӕ). Образ водного бога (как и его дочерей) связан с важнейшими этногенетическими легендами о происхождении нартов. Ряд сказителей считали, что нарты появились из глубин вод (Нарты 1989: 11).

Нетрудно заметить, что форма сосуда в руках у нашего бога буквально каждый раз (начиная с ранних образцов вне Европы) разная: это высокий узкий кубок (Хасанлу), низенькая цилиндрическая чашка (Иссык), пиала (Алитуб), цилиндрическая чаша, сужающаяся кверху (Кобяково), ритон (Соколова Могила)[14]. В целом *сосуд с некой жидкостью* — важнейший атрибут этого бога. Рассмотрим наиболее многофигурные композиции, богатые деталями: быть может, они помогут нам идентифицировать данного персонажа. На гривне из Кобяково (рис. 8: *2—3*) бог сидит внутри своеобразного киота (ср.

[14] Единственный случай, когда этот варварский персонаж представлен на боспорском надгробии (при этом — в необычной позиции, миниатюрной фигуркой, сидящей на небольшом отдельном постаменте сбоку и в особой, далеко от античных традиций позе (аналогичную видим у т.н. «братающихся» скифов на бляшках из Бердянска: Yatsenko 2012: fig. 2: *2*) — одно из надгробий курганного некрополя Фанагории первой половины I в. н.э. Публикатор считала этого персонажа, вопреки всем названным деталям, классическим «изображением греческого Пана» (Кобылина 1973: 176; рис 6; ср. Яценко 2011: 60—61).

выше богиню на зеркале из Майеровского: рис. 6: *1*) и на небольшом прямоугольном коврике на одно лицо. Это явно *пожилой мужчина с окладистой бородой и приметными усами* (то же относится и к синхронной Соколовой Могиле и к самому раннему изображению нашей серии в Хасанлу). Далее, это явно властительный персонаж, сопровождающийся подчиненными / поклоняющимися ему существами. Сбоку в Кобяково видим однотипную сцену усмирения тремя барано-людьми с помощью дубинок «дракона», совершенно, однако, не совпадающего по облику с китайским «лун». Еще сложнее композиция на котелке высотой 26 см с р. Кальмиус, из разграбленной в 1896 г. могилы (фон Штерн 1911) (рис. 8: *6—7*). Ее центром является крышка (диаметр 3,2 см). Здесь главному сидящему персонажу подносит чашу другой (преклонивший правое колено). Первый сидит, немного скрестив ноги и слегка опираясь на опущенные вниз руки. Ниже, в устье котелка — голова быка, на ручке — фигурка оленя; на тулове видим симметрично двух орлов, клюющих крупных рыб. В целом указаний на функции божества пока маловато. И все же я склоняюсь к выводу, что речь идет о таком очень значимом в алано-осетинской традиции персонаже, как водный бог. Его визуализация в контексте сармато-аланской мифологии оказалась весьма важной и отражена в сравнительно большой серии изображений. На котелке с Кальмиуса, например, ничто из изображенного не препятствует, кажется, такой трактовке: мы знаем в алано-осетинском эпосе быков, выходящих из моря (Нарты 1989: 222); дочерей Донбеттыра, принимающих на суше подчас облик оленя (Нарты 1989: 27); понятны и фигурки крупных рыб.

7. Бог — Хозяин животных со звериными ушами

Самые ранние подобные изображения в кочевом мире связаны с Центральной Азией. Речь идет о петроглифах саков Семиречья (Марьяшев 1979: 225, рис. 14) и ранних номадов Внутренней Монголии (Gai Shanlin 1986: fig. 117). Здесь он выступает как всадник верхом на олене, подобно алано-осетинскому богу диких животных Афсати, и такая иконография, видимо, была древнейшей. Таким же он много позже представлен на пряслице I—II вв. из скифо-сарматского некрополя Заветное в Юго-Западном Крыму (рис. 9: *10*)[15]. Другой вариант изображен в пост-пазырыкском комплексе II—I вв. до н.э. в кургане Уландрыка III в Горном Алтае, где личину такого божества (не только с ушами животного, но и со стилизованными рогами) видим у ног оленя (рис. 9: *6*). На одном из ранних в Сарматии изображений — на миниатюрной сережке из Калмыкии рубежа н.э. у бога выделены, прежде всего, огромные звериные уши (рис. 9: *8*). У «поздних сарматов» рубежа II—III вв. в кургане 1983 г. в Ростове-на-Дону личину божества, видимо, окружали два крылатых фантастических копытных (рис. 9: *5*). На другом позднесарматском изделии рубежа II—III вв. (навершие парадного меча из Лебедевки) (рис. 9: *7*) видим только саму личину с богатой растительностью: сложной прической, с окладистой бородой, витыми усами, нахмуренными бровями и оскаленным ртом. Наконец, личина этого божества стала основой сложной композиции с 50 тамгами от рубежа н.э. до начала III в. н.э. на своеобразной стеле-святилище, найденной на Западной Украине, у г. Кривой Рог (рис. 9: *3*). Во II в. н.э. в довольно тесно связанном с сарматами Хорезме, в культовом Высоком дворце Топрак-калы встречаем очень интересную рельефную раскрашенную композицию на стене т.н. «Зала танцующих масок»: там многократно повторяется нишах сходная сцена: мужской персонаж с длинной окладистой черной бородой и с ушами животного кружится в весьма зажигательном

[15] Замечу, что исследовательница некрополя Н.А. Богданова в последние годы жизни склонялась к трактовке этого памятника в целом как преимущественно сарматского.

танце с богато одетой дамой (рис. 9: *10*). Как видим, у сарматов изображения данного персонажа представлено и на атрибутах из женских могил — сережках, пряслице веретена. Сложные композиции с ним (включающие несколько животных) известны только на границе с греческими государствами (Ростов-на-Дону, Заветное). У персонажей из Ростова-на-Дону и соседней Калмыкии видим выделенный шаровидный верх головного убора (?).

Идентификация данного персонажа не вызывает особых сомнений. Речь идет о знаменитом алано-осетинском боге диких животных (а вначале, вероятно и домашних) Афсати (Яценко 1992: 65, рис. 1: *1—3*), тесно связанном, прежде всего, с оленями. У осетин изредка встречались на праздниках (видимо — под влиянием кавказских соседей: см. ниже) маски старика с рогами оленя (Уарзиати 1987: вкладка). Одни ученые считают осетинский образ Афсати индоевропейским, связанным с иранским миром (Гуриев 1991: 15—17); другие относили его к кавказскому субстрату в алано-осетинской культуре (Абаев 1990а: 112). Кто из них прав? Прежде всего, заметим, что древнейшее собственно кавказское изображение Хозяина животных обнаружено в 2007 г. на меотском псалии с Тамани (Шауб, Яценко 2022: рис. 1—3) (рис. 9: *1*). Здесь персонаж не только имеет уши копытного, но и ноги—змеи, рога оленя с 6 отростками и крылья[16]. Позднейшим осетинам, как и ряду их кавказских соседей, свойственны представления об одноглазости Афсати, о наличии у него могучих оленьих рогов (вроде представленных на таманском псалии), о том, что сам он нередко имел вид оленя (Плаева 2017: 189—190, 198). Однако в более древнем сарматском иконографическом материале мы не найдем ничего подобного; напротив, наш персонаж лишен рогов, он обладает нормальной парой глаз (как и скифов) и имеет антропоморфный облик. Поэтому многие его черты у осетин стоит объяснить сравнительно поздним влиянием кавказских соседей. Связан ли древнейший образ сармато-аланского Хозяина животных с ушами копытного с иранским и иранизированным миром ранних кочевников? Безусловно, т.к. его ранние изображения датируются скифо-сакским временем (петроглифы Семиречья и Внутренней Монголии). Ко II—I вв. до н.э. относится и единственное изображение его рогатым в постпазырыкском Уландрыке. Итак, самые ранние образы прото-Афсати, соответствующие многим алано-осетинским представлениям (и без неизвестных на «этнографическом» Кавказе греко-скифских змеиных хвостов, крыльев и т.п.) до рубежа н.э. представлены именно в мире кочевников Центральной Азии. Можно вполне обоснованно полагать, что с образом прото-Афсати в его сарматской версии ассоциировался греческий лесной демон со звериными ушами Силен, который довольно часто представлен на импортных римских изделиях из сарматских могил (таз из 3-го Соколовского кургана, чаша из Садового, ойнохойя из Соколовой Могилы и др.). То же самое с оговорками можно предполагать и для популярных греко-римских амулетов с изображением египетского Бэса (рис. 11: *2*).

7а. Бог — хозяин животных с барсом

Особый вариант иконографии Хозяина животных известен только в среднесарматской культуре (I — середина II вв.). Более того, он связан только с мужской воинской субкультурой и представлен лишь на массивных золотых полихромных (в сарматском зверином стиле) пряжках поясов (рис. 9: *2, 9*). Он либо восседает на барсе (Пороги), либо только седлает его (Кочковатка). Восседая, он при этом держит за заднюю ногу двух грифонов, терзающих

[16] Собственно скифский Хозяин зверей представлен на горите из Соболевой Могилы. Его облик очень экзотичен (крылатый получеловек — полупетух, опирающийся на двух драконов). Образ человека—петуха попал к скифам из Центральной Азии, видимо — из древней Маргианы (Яценко 2020: 377).

лошадь. Для этого персонажа характерен тщательно подчеркнутый декор одежды, особая прическа с узлом на макушке и горизонтальные усы. В его лице есть монголоидные черты. Однако бесполезно искать его прототип в культурах Центральной Азии. Перед нами, несомненно, сарматское переосмысление известных в античном мире композиций, прежде всего, образа Диониса верхом на барсе (пантере), которые бытовали в сарматской культуре уже к началу I в. до н.э. (фалары упряжи из Северского кургана и Таганрогского клада; в последнем случае мы видим на упряжи и протому лошади) (рис. 11: *5*). Добавим сюда вполне «греческий» по своим элементам образ грифона. Дальнейшего развития у сарматов и кавказских аланов эта причудливая иконография не получила.

8. Бог, сопровождающий Змееногую богиню в склепе

Такого персонажа мне уже доводилось упоминать в «компании» Змееногой богини в знаменитом склепе 1 заселенного сарматами бывшего «Неаполя Скифского») (см. сюжет 5а) (рис. 4: *5—6*). Как уже отмечалось, мужской персонаж с сиянием вокруг головы представлен рядом со Змееногой богиней в этом в склепе во всех случаях, когда изображение сохранилось четко. Иногда это «сопровождение» выглядит весьма интимно. Так, на основной западной стене его фигура касается живота богини; он изображен там и перед ее правой рукой. Важен атрибут в его руках: на южной стене такой персонаж держит в руках довольно длинный и тонкий предмет, напоминающий жезл или плеть.

Возникает вопрос: известен ли нам в алано-осетинской традиции божественный персонаж, который оказывается в погребальном склепе рядом с богиней (напомню, о скифском аналоге Земеногой богини мы точно знаем, что она водная богиня, прародительница героического народа, связана с образом лошади и т.п.), а также при этом имеет в руках предмет вроде плети или жезла? Да, такой персонаж известен любому, кто хотя бы начинал читать тексты осетинского эпоса, т.к. сказание, с ним связанное, начинает эпические рассказы и в глазах фольклористов справедливо открывает весь цикл о нартах. Речь идет о персонаже, который даже после официального принятия христианства занимал у алано-осетин второе место после христианского Бога и был ассоциирован духовенством со св. Георгием / Уастырджи. В каждом осетинском селении когда-то имелось его святилище.

Как известно, В.И. Абаев колебался, видя в нем то древнего бога солнца (Абаев 1982: 24), то бога войны (Абаев 1990а: 108—109) и склонен был при этом ассоциировать с иранским Митрой. Однако такая альтернатива (бог солнца — бог войны) кажется мне ложной. Во-первых, еще в ранних гимнах Авесты Митра и Веретрагна существуют отдельно от собственно Солнца. И в алано-осетинской традиции Уарстырджи и Солнце — это отдельные персонажи (замечу, что в обеих традициях собственно Солнцу уделено сравнительно мало внимания). Что касается отождествления Устырджи с древним богом войны, то, как мы хорошо уже знаем, у древних скифов, предгуннских аланов и современных «языческих» калашей бог войны, по имеющимся сообщениям, не антропоморфизован: он воплощен в древнем мече (кинжале). Фактически, «военная» версия построена на очень шатких основаниях: на том, что один почтенный дигорский старец предположил, что «теперь Батрадза зовут Уаскиргием» (Уастырджи), и на одном из многих эпитетов Уастрджи — «отважный» (см., например: Кочиев 1998: 119).

Куда более перспективным кажется сопоставление Уастырджи с *ранним* иранским Митрой. Мы быстро обнаруживаем, что солярная ипостась Митры оформилась даже в Иране только в парфянское время; что его собственно воинские функции, хотя и значимы, но тоже вторичны. Митра — *это, прежде всего, бог договора и порядка, охранитель порядка* (для

чего он использует и воинскую силу) и податель связанных с порядком благ (плодородие пастбищ, женщин и др.). Соответственно, он охраняет людей во время перемещений (на пастбищах, в походе и др.). Отсюда и ряд его более поздних функций (так, только в III в. н.э. он в Иране изредка изображается вручающим правителю атрибуты власти). Однако именно функция покровителя порядка, договоров (клятв) остается, фактически, главной и у осетин. В римском имперском митраизме на мраморных рельефах Митра уже иногда крылат (как Уастырджи в осетинских представлениях), а также часто показан молодым. В парфянское время Митра подчас ассоциировался и с нахождением в пещере / склепе. Важным и ранним атрибутом бога были волшебные кони, которые не имели теней и т.п. (Михр-Яшт, XI, 47, XVII, 68, XXXI, 125). Волшебными конями «авсург» знаменит и алано-осетинский Уастырджи, он имеет их целый табун.

Итак, вернемся к тому, как Уастырджи оказался в могильном склепе и что его связывает со Змееногой богиней (точнее — с ее осетинским аналогом — водной богиней Дзерассой). Богиня умирает (!), и вскоре после похорон Уастырджи тайно проникает в ее склеп. Он оживляет умершую волшебной войлочной плетью[17] и насилует ее, а затем также незаметно уходит[18]. В положенное время мертвая Дзерасса рождает в склепе великую и бессмертную Сатану, а также первого коня. Уастырджи подчас называли создателем нартов (Нарты 1989: 357). В случае с «неапольским» склепом мы видим явное совпадение многих деталей; интересно, однако, что здесь, видимо, были показаны разные моменты того же эпизода.

Волшебная плеть фигурирует, кроме Уастырджи, еще у бога—громовика (но его плеть — не бутафорская из войлока, а особая, извлекающая гром; аналогичная есть у Балумаина дардоязычных калашей: Йеттмар 1986: 375, прим. 134); войлочная упоминается также у одной из «забытых» богинь (речь о ней впереди). Но я не исключаю, что плеть (прежде всего — войлочная) — поздний атрибут в эпосе. Зато различные *жезлы* в них встречаются неоднократно.

8а. Встреча двух всадников, один из которых держит жезл, а другой делает жест поклонения

Этот сюжет известен только в греко-варварском исполнении, только в бассейне Кубани и только на серебряных сосудах. На известном изображении на ритоне из скифо-меотского Карагодеуашха бог слева стоит и держит в руке сравнительно *короткий жезл* (попытке «продлить» длину этого изделия и объявить его копьем противится хорошая сохранность этого участка изображения). Справа подъезжает второй всадник и поднимает руку в жесте приветствия. Фоном для встречи служит поле недавнего сражения с обезглавленными трупами (см, например, Блаватский 1974). За фигурой бога — зеленое Древо (рис. 4: *8*). Итак, как и у богини № 2, для этого персонажа характерны Древо и кони. Похоже, ту же сцену примерно три века спустя (но гораздо худшей сохранности, буквально состоящую из ряда обломков) видим на греко-сиракском канфаре из станицы Воздвиженской (рис. 4: *7*). Здесь оба всадника не стоят спокойно, а находятся в позе приостановки. Конного бога с таких сосудов еще М.И. Ростовцев справедливо, думается, связал с божеством, подобным Митре. В Пантикапее в это время в единичных случаях мы видим упрощенную схему данной композиции; при этом у всадника имеется жезл, он стоит на постаменте (Kiezeritzky,

[17] Кнут (разумеется, не войлочный) — важнейшее орудие уже у раннего Митры, в том числе — против врагов (см. в Михр-Яште: IX, 35, XXVIII, 113).

[18] Для божества — хранителя порядка и договора это понятно, т.к. по сюжету ранее Дзерасса согласилась за услугу совокупиться с ним, но затем обманула.

Watzinger 1909: No 683). В I в. н.э. эта кубанская иконографическая традиция прервалась. Нет реальных оснований думать, что здесь представлена инвеститура кочевого правителя; скорее, это адорация богу после победы над «неправым» врагом.

В связи с этим обратимся к другому мужскому персонажу в греко-сарматском искусстве, у которого в руках мы видим жезл. Это молодой мужчина, подъезжающий на коне в росписи погребального «склепа Анфестерия» 30-х годов I в. н.э. (рис. 3: *8*, 4: *9*). Моя версия, предложенная около 20 лет назад, основана на трактовке этого персонажа как главного героя Нартовского эпоса Сослана, приезжающего на Небесную равнину (в царство мертвых) в поисках волшебного «листа Аза», необходимого для следующей женитьбы, который встречает там богиню в золотом кресле — подательницу изобилия и неких сопровождающих ее могущественных «детей» (Нарты 1989: 156—158; Яценко 1995: 191). При этом необъясненной остается такая деталь, как короткий жезл в руках мужчины. Из текстов Сосланова цикла мы знаем, что герой часто пользовался разными волшебными предметами (получаемыми от небесных сил или захваченными у демонов). У одного из скифо-сарматских персонажей на территории Малой Скифии I в. н.э., вероятно, представлен очень длинный жезл (если это не копье)[19].

9. «Тихе Хрисалиска»

На рубеже н.э. в резиденции знатного боспорца Хрисалиска, погибшей от смут (она находилась у ст. Ахтанизовская на северо-востоке Таманского полуострова) на закладном камне видим вполне удивительную сцену: изображение стоящего у края крепостной стены (?) божества в явно варварской манере, сопровождаемое одной из древнейших на Боспоре сарматских тамг и комментируемое греческой надписью «Тихе Хрисалиска» (рис. 1: *2*). В правой руке — длинный жезл с разветвленным навершием и заостренным нижним концом (чрезвычайно похожие железные ритуальные жезлы использовали в это время знатные дамы из соседствовавшего с Азиатским Боспором влиятельного сарматского племени сираков: Яценко 2006: рис. 97), в левой — небольшой сияющий скипетр. Сама голова богини испускает лучи (вспомним, что в осетинскому нартовском эпосе тело и особенно лицо многих женщин божественного происхождения светится). Это первое изображением сарматского божества на Боспоре. Но почему богиня отождествляется с греческой Тихе? У греков это было божество случая (отсюда и ее имя), удачи и судьбы. В алано-осетинской традиции эти функции наиболее полно воплощались в понятии «фарн». Многие думают, что фарн не имел в иранском мире антропоморфных воплощений. Однако это не так: достаточно вспомнить сравнительно редкие кушанские монеты Хувишки с богом Фарро. Последний также стоит и опирается на длинный жезл, как и «Тихе Хрисалиска». Тихе исходно связана с водной стихией (она дочь таких водных божеств как Океан и Тефида); ср. в ранних частях Авесты (Яшт XIX, 51 сл.) о фарне, скрытом в глубине вод.

[19] В склепе-катакомбе 595 (1996 г.) в Усть-Альминском, в женском погребении 2 найден фрагментированный недавними грабителями деревянный сосуд длиной до 50 см со сливом. Он украшен по краю скульптурками: головой лошади, амфорой на подставке и 4 фигурками лошадей (?) (их после совершения обряда аккуратно срезали). Верх и скульптурки окрашены красным. Амфорка, была, видимо, сменной: рядом с нею была подставка (с идентичным пазом) с сидящим в кресле (?) мужчиной с длинным жезлом (?) в руке (Зайцев 2000: 298, 302—304; рис. 5: *1*, 6: *1*).

10. Бог — хозяин волков (?)

Мы знаем, что в алано-осетинской традиции и волки и их небесный хозяин (позже ассоциированный со св. Федором Тирским — осет. Тутыр) занимали совершенно особое место. Само происхождение героев-нартов (как и римлян) связано с волком (Абаев 1990б); древнее сармато-аланское название волка, по В.И. Абаеву, было varka. Волков называли «псами Тутыра». В образе волков (но состоящих из огня) были и космические чудовища хурхортӕ, постоянно угрожавшие солнцу (Чибиров 2008: 68—69). Душу умершего извлекает также существо в облике волка, дигор. йоджесӕг (Миллер 1992: 479). Заворачивание в волчью шкуру гарантировало улучшение даже самой тяжелой болезни (Чибиров 2008: 136). В августе осетины устраивали праздник в честь повелителя волков, а в начале Великого поста два дня посвящали ему (Уарзиати 1995: 51—54, 70—71, 95—96). Вообще в честь Тутыра держали самый строгий пост. Волки Тутыра часто выглядят не вполне обычными животными. Так, только они понимают секреты волшебства богини (Нарты 1989: 441), а величайший герой Сослан обязан закалиться в их молоке; их боятся демоны (Нарты 2019: 82—83, 159). Колдуны в осетинских сказках, как и знахари, летавшие во сне под Новый Год на волшебный небесный луг Курыс, часто принимали облик волков (Чибиров 1984: 25—36: 2008: 136).

При этом изображений собственно волков в сарматском искусстве разных периодов на удивление немного. А их хозяин, видимо, вообще не изображался. Обратим внимание на особую группу образов: это *крылатые волки*. В достоверных случаях они происходят из могил знатных как женщин (Кобяково, курган 10), так и мужчин (Беслан, курган 150). Все такие образы видим только в золоте, или вещи плакированы золотом и, за одним исключением, связаны со среднесарматской культурой I — начала II вв. (рис. 10: *5—8*): это изображения в полихромном сарматском зверином стиле. На пластине, найденной в конце XIX в. на Кубани, такой одиночный волк сидит (рис. 10: *5*), на флаконе из Кобяково сидят в ряд трое таких персонажей (рис. 10: *6*). Фалар из Гонио (Treister, Yatsenko 1998: 69—71; fig. 4) (рис. 10: *7*) найден в составе клада первой половины II в. у стен римской крепости Апсар, подвергшейся, видимо, нападению аланов в 135 г. Здесь крылатый волк вцепился в бок козлу с фантастическими чертами (язык оформлен как трилистник). Самыми поздними являются золоченые бляхи-накладки из Беслана (рис. 10: *8*): здесь такой монстр представлен с оскаленной пастью и «скребущими» передними лапами. Образ крылатого волка у сарматов явно генетически связан с аналогичными и синхронными изображениями могущественной «кочевой империи» Кангюй (многие сарматские группировки еще в начале III в. н.э., по данным китайских хроник, «сильно зависели» от нее). Основная группа таких кангюйских изображений сегодня выявлена вдоль реки Талас на восточной окраине державы (у нынешней горной границы Южного Казахстана и Северного Кыргызстана). Они представлены, главным образом, на петроглифах знаменитого Жалтыракташа, но в одном случае — и на штемпеле для мечения скота в крепости Бака-тобе. Недавно они системно описывались нами (Рогожинский, и др. 2022: 311—312; рис. 2) (рис. 10: *3—4*).

Однако наиболее интересное для нас сейчас изображение того же круга пока осталось не опубликованным. Оно найдено восточнее Таласа, у края Чу-Илийских гор, в одном из логов ущелья Алматы в 2018 г. моим давним соавтором А.Е. Рогожинским на одной из небольших отдельных вертикальных плоскостей и любезно предоставлено для предварительной, частичной публикации (рис. 10: *1—2*). Перед нами редчайший случай: все основные элементы гравированной композиции, видимо, сразу после совершения с нею некоего обряда, были тщательно заштрихованы сериями частых круговых движений. Особенно это касалось персонажа, сидящего перед крылатым волком. Однако, благодаря серии

качественных фото в разном освещении, можно получить, на мой взгляд, достоверную прорисовку первоначальной композиции. Слева лежит волк с обычными для кангюйцев миниатюрными Г-образными крыльями; задняя часть фигуры не окончена; под брюхом изображена тамга; в пасти видим небольшой круглый предмет. Перед волком сидит человек в островерхом колпаке и длинном кафтане (?). В руках он держит перед волком нечто вроде лука на прямоугольной «подставке». В последнюю воткнуты три стрелы. Замечу, что три волшебных стрелы, принадлежащие тому или иному богу, неоднократно упоминаются в осетинском нартовском эпосе (Нарты 1989: 255, 406, 426). Думаю, особенно тщательно заштрихованный антропоморфный образ («уничтоженный» после обряда) являет нам именно образ кангюйско-сарматского бога — Хозяина волков. Изображать его, видимо, было нельзя (кроме временного изображения для краткой церемонии в безлюдной местности, как это мы видим в Алмалы).

11. Богиня домашнего очага

Я согласен с мнением С.С. Бессоновой и И.Ю. Шауба о том, что важнейшая скифская богиня домашнего очага, «царица скифов» Табити не имела антропоморфного воплощения, и что различные изображения на греко-скифских бляшках с сидящей богиней и предстоящим юношей или с сидящей богиней перед алтарем и т.п. отношения к этому божеству не имеют (см., например: Шауб 2007: 84). Не имели антропоморфного воплощения и древнегреческая Гестия, и раннетюркское аналогичное женское божество («сорокоязыкая Мать-Огонь») и т.п. Однако это не значит, что, например, в осетинском нартовском эпосе мы не встретим устных, фольклорных описаний этого древнего божества, пусть и сильно искаженных кавказской историей осетин и христианизацией, что мы не обнаружим его следов. На первый взгляд, у осетин функции бывшей богини уже поделены между тремя *мужскими* божествами (Хуратхурон — огонь, Бындур — домашний очаг, Сафа — очажная цепь: см., например: Гатиев 1876). С другой стороны, полагают, что женский облик этой богини частично дошел до нас в виде местного варианта культа Богоматери (Мады Майрам) (Абаев 1990а: 109). Как считает Т.А. Гуриев, первоначальное имя сармато-аланской богини было сходно с индийской Типати (ср. скифская Табити), которое позже закономерно перешло в «Сафа» (отождествлен со св. Саввой) (Гуриев 1991: 151—155). Какие-то функции этой богини, думается, могли перейти и к эпической Сатане. Это бессмертная, дочь двух божеств, могущественная волшебница (среди прочего, она, как и дочь Солнца, имеет волшебное Небесное зеркало: Нарты 1989: 411, 417), находятся в тесных отношениях с мужскими божествами и т.п. В эпосе она превращена в заботливую и гостеприимную хозяйку, заботящуюся о благополучии нартовских семей. Однако в ряде текстов эпоса она выступает в роли Сафы, подчас имеет эпитет «излучающая тепло», «греющая светом» и т.п.

Весьма примечательным кажется мне редкий сюжет из цикла «Нарты и черная лисица», связанный с подвигами Урызмага. В нем много внимания уделено встрече Урызмага с некой очень могущественной женщиной, с которой он оказывает в конфликте. Однако она встречает его *в доме, у очага, и прежде всего, дает ему огонь*; во сне *у нее изо рта выпадают горящие угольки*; ее важный атрибут — волшебная войлочная плеть (которую мы знаем еще только у мужского божества Уастырджи). Она читает мысли посетителя, и перед ним, например, неожиданно появляется столик, полный еды (Нарты 1989: 40—441). Вероятно, похожее божество (его облик уже путается с другим женским персонажем) Сослан встречает на Небесной равнине, но в куда более благоприятных обстоятельствах. Это богиня-матрона на знакомом нам золотом троне, но владеющая уже упомянутым столиком с

неубывающей едой и т.п. (Нарты 1989: 158—159). Возможно, имя богини было запретным (в последнем сюжете ее не именуют «Одна женщина» и т.п.).

12. Бог Уатафарн

На Кубани была найдена золотая бусина II—I вв. до н.э. с греческой надписью—посвящением: «богу Уатафарну», то есть, если исходить из норм осетинского языка — «фарну спальни», Домовому (Миллер 1891). В позднесарматской культуре, на рубеже II—III вв. н.э. в районе устья Дона у нескольких взрослых знатных женщин (на Левобережье: Высочино VII, курган 17; Новоалександровка I, курган 20) или мужчин (на противоположном берегу: Валовый I, курган 25) обнаружены деревянные культовые пеналы, аналогичные раннесредневековым аланским из Мощевой Балки и этнографическим осетинским, которые так и назывались «Бинатыхицау», то есть «Домовой». Предполагается, что они могли вначале временно содержать т.н. «бусину счастья» (цикурайты фардыг), но в могилу они, в силу особенностей этого редкого и могущественного амулета, были положены пустыми или в них найдены другие предметы (см. подробнее: Яценко 2016: 40—41). По данным В.Ф. Миллера, бусина была одним из даров домовому. Замечу, что предмет с надписью в честь Домового тоже представляет собой бусину. Самого осетинского домового, по осетинским представлениям, увидеть в его «истинном» виде было невозможно (кроме как некоторым знахарям под Новый Год), обычно же он принимал различный облик (мужчины, женщины с клыками), в том числе животных (баран, лягушка и др.) (см., например: Миллер 1992: 437).

Заключение

Итак, мы рассмотрели, прежде всего, характер антропоморфизации и вероятную идентификацию девяти сарматских богов и богинь. Одни из них получили лишь мимолетное воплощение, другие имели два или даже три варианта иконографии (часть из которых была более ранней или упрощенной). Говорилось и о трех божествах (№№ 10—12), которые у сарматов не визуализировались в искусстве, но их облик в это время можно предполагать по другим источникам. При этом из 9 богов и богинь 4 (№№ 1, 4, 6, 9) получили свою иконографию без античного или персидского влияния (в двух случаях — и без центральноазиатского опыта: №№ 1, 9); у еще трех персонажей античный вклад отражает один из вариантов иконографии (№№ 5а, 7а, 8а). Центральноазиатское воздействие явственно в изображениях персонажей №№ 2а, 3, 6, 7. При этом визуализированных образов богинь в два раза меньше, чем богов (3 против 6). Большинство разработанных иконографических схем в раннесредневековом аланском (в первую очередь — кавказском) и в осетинском обществе продолжения не имело (кроме №№ 1, 4, 5—5а; последние, за исключением № 4, стали воплощаться на Северном Кавказе еще в поздней античности). Именно это последнее (прерывистость традиций изобразительного искусства) долго мешало идентификации этих образов. Действительно, период существования сарматских группировок (за исключением, пожалуй, сираков и ранних аланов в Предкавказье) был весьма кратким. Однако анализ устных описаний в алано-осетинской фольклорной традиции оказался достаточно результативным в этом плане. Во все периоды сарматской истории существовали две тенденции визуализации облика своих божеств: воплощение по собственному заказу сарматскими и оседлыми соседними греческими и варварскими

мастерами (преобладающий вариант) и сознательный подбор изображений с инокультурными божествами, отчасти соответствующими собственным.

Литература

Абаев В.И. 1982. *Нартовский эпос осетин*. Цхинвали: Ирыстон.

Абаев В.И. 1990а. Дохристианская религия алан. В: Абаев В.И. *Избранные труды. Религия, фольклор, литература*. Т. 1. Владикавказ: Ир, 102—114.

Абаев В.И. 1990б. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян. В: Абаев В.И. *Избранные труды. Религия, фольклор, литература*. Т. 1. Владикавказ: Ир, 302—325.

Акишев К.А. 1983. *Древнее золото Казахстана*. Алматы: Өнер.

Андиев Б.Ф., Андиева Р.Ф. 1960. Осетинский орнамент. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство.

Анфимов Н.В. 1987. *Древнее золото Кубани*. Краснодар: Краснодарское книжное издательство.

Бессонова С.С. 1975. Зображення Афіни за матеріалами Пивнічного Причорномор'я. *Археологія* 17, 23—38.

Бессонова С.С. 1983. *Религиозные представления скифов*. Киев: Наукова думка.

Блаватский В.Д. 1974. Сцена инвеститутры на карагодеуашхском ритоне. *СА* 1, 38—44.

Винокуров Н.И., Яйленко В.П. 2022. Третья эпитафия с городища Артезиан в Крымском Приазовье. *ПИФК* 3 (77), 95—134.

Власкин М.В., Ильюков Л.С. 1999. Погребение литейщика позднесарматской культуры. *Донская археология* 1, 50—56.

Габуев Т.А. 2005. *Аланский всадник. Сокровища князей I—XII веков. Каталог выставки*. Москва: ГМИНВ.

фон Галль Х. 1997. Сцена поединка всадников на серебряной чаше из Косики. *ВДИ* 2, 174—198.

Гатиев Б. 1876. Суеверия и предрассудки у осетин. *ССКГ* IX/3, 1—83.

Гущина И.И., Журавлев Д.В. 2016. *Некрополь римского времени Бельбек IV в Юго-Западном Крыму*. Ч. 2. Москва: Государственный исторический музей.

Гущина И.И., Засецкая И.П. 1989. Погребения зубовско-воздвиженского типа из раскопок Н.И. Веселовского в Прикубанье. В: Абрамова М.П. (ред.) *Археологические исследования на юге Восточной Европы*. Москва: ГИМ, 71—141 (Труды ГИМ 70).

Гиджрати Н.И., Наглер А.О. 1985. Сарматское погребение у сел. Комарово Моздокского района СО АССР (предварительная публикация). В: Кузнецов В.А. (ред.). *Античность и варварский мир*. Орджоникидзе: Северо-Осетинское издательство, 130—137.

Дзицойты Ю.А., 2005. Семь богов и семь миров в осетинской мифологии. *Известия Юго-Осетинского НИИ* XXXVII, 66—88.

Дзицойты Ю.А. 2017. *Вопросы осетинской филологии*. Т. 1. Цхинвал: Республика.

Дзуцев Ф.С., Малашев М.Ю. 2015. *Бесланский археологический комплекс раннеаланской эпохи (некоторые итоги исследования 1988—2014 гг.*). Владикавказ: Проект-Пресс.

Диатроптов П.Д. 1993. О мнимом изображении Бога Высочайшего из Танаиса. В: *Политика и идеология в древнем мире*. Москва: Альфа; МГОПИ, 40—55.

Железный век 2020: Алекссев А.Ю., Наврот М., А. Гасс А. и Пиотровский Ю.Ю. (ред.). 2020. *Железный век. Европа без границ. Первое тысячелетие до н.э*. Санкт-Петербург: Чистый лист.

Зайцев Ю.П. 2000. «Склеп жриц» Усть-Альминского позднескифского некрополя. В: Акимова Л.И., Кафишин А.Г. (ред.): *Жертвоприношение. Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней*. Москва: Языки русской культуры, 294—319.

Зайцев Ю.П. 2003. *Неаполь Скифский (II в. до н.э. — III в. н.э.)*. Симферополь: Универсум.

Засецкая И.П. 2011. *Сокровища кургана Хохлач. Новочеркасский клад*. Санкт-Петербург: Государственный Эрмитаж.

Иванчик А.И. 2008. Две надписи фиасов эллинистического времени из Танаиса. *ВДИ* 2, 57—72.

Йеттмар К. 1986. *Религии Гиндукуша*. Москва: Наука.

Калоев Б.А. 1973. *Материальная культура и прикладное искусство осетин. Альбом*. Москва: Наука.

Кобылина М.М. 1973. Пан на надгробной плите из Фанагории. *СА* 3, 174—182.

Кочиев К.К. 1998. Реликт дохристианской религии алан в Пшав-Хевсуретии (Иасхар / Асхар). *Известия Юго-Осетинского НИИ* XXXV, 113—124.

Кубарев В.Д. 1987. *Курганы Уландрыка*. Новосибирск: Наука.

Магомедов А.Х. 1974. *Общественный строй и быт осетин (XVII—XIX вв.)*. Орджоникидзе: Ир.

Марьяшев А.Н. 1979. Петроглифы Семиречья. В: Васильевский Р.С. (ред.). *Звери в камне*. Новосибирск: Наука, 211—229.

Миллер В.Ф. 1891. О сарматском боге Уатафарне. *Древности восточные* I/II (отдельный оттиск).

Миллер В.Ф. 1893. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках. *Материалы по археологии Кавказа* 3, 120—133.

Миллер В.Ф., 1992. *Осетинские этюды*. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований.

Минаева Т.М., 1971. *К истории алан Верхнего Прикубанья*. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство.

Мошкова М.Г. 1963. *Памятники прохоровской культуры*. Москва: АН СССР (САИ Д1-10).

Нарты 1989: Далгат У.Б. (ред.). 1989. *Нарты. Осетинский героический эпос*. Кн. 2. Москва: Наука.

Нарты 2019: Козырева Ж.Г. (ред.). 2019. *Нарты*: *Осетинский героический эпос*. Владикавказ: Проект-Пресс.

Очир-Горяева М.А. 2004. О возможном назначении парных бронзовых котлов у кочевников раннего железного века Евразии. В: Яблонский Л.Т. (ред.). *Археологические памятники раннего железного века Юга России*. Москва: ИА РАН, 166—178.

Плаева З.К. 2017. Охотничьи божества и обычаи Кавказа: параллели с осетинами. NARTAMONGÆ XII/1—2, 189—204.

Попова Е.А. 1987. Роспись склепа № 1 некрополя позднескифской столицы. *ВДИ* 2, 139—151.

Раевский Д.С. 2006. *Мир скифской культуры*. Москва: Языки славянских культур.

Ремпель Л.И. 1987. *Цепь времен*. Ташкент: Издательство им. Гафура Гуляма.

Рогожинский и др. 2022: Рогожинский А.Е, Сулайманова А.Т., Яценко С.А. 2022. О некоторых мифо-эпических сюжетах на позднеантичных петроглифах Тянь-Шаня. В: Молодин В.И. (ред.) *Изучение древней истории Северной и Центральной Азии: от истоков до современности». Тезисы международной научной конференции, посвященной 300-летию экспедиции Д.Г. Мессершмидта*. Абакан: Правительство Республики Хакасия, 309—313.

Руденко С.И. 1962. *Сибирская коллекция Петра* I. Москва; Ленинград: АН СССР.

Савостина Е.А. 1996. «Змееногая богиня» — «прорастающая дева» (двусторонний антропоморфный акротерий из Пантикапея). *Историко-археологический альманах* 2, 72—83.

Симоненко А.В., Лобай Б.И. 1991. *Сарматы Северо-Западного Причерноморья в I в. н.э. (погребения знати у с. Пороги*). Киев: Наукова думка.

Скрипкин А.С. 2013. *Археологическое наследие Волгоградской области*. Волгоград: Издатель.

Сокольский Н.И. 1975. Крепость аспургиан на Боспоре. *КСИА* 143, 21—30.

Сокровища 2004: Максименко В.Е., Коневская Т.И. (ред.). 2004. *Сокровища донских степей из собрания Ростовского областного музея краеведения*. Ростов-на-Дону: Центр-инфест.

Соломоник Э.И. 1959. *Сарматские знаки Северного Причерноморья*. Киев: АН УССР.

Сурво В. 2014. *Образцы вышивки и обрядовая семантика текстиля в традициях Карелии*. Хельсинки: Unigrafia.

Топрак-кала 1984: Рапопорт Ю.А., Неразик Е.Е. (ред.). 1984. *Топрак-кала. Дворец.* Москва: Наука.

Тракийски съкровища в България 1978: *Тракийски съкровища в България* [комплект открыток]. 1978. София: Фотоиздат.

Уарзиаты В.С. 1987. *Народные игры и развлечения у осетин*. Орджоникидзе: Ир.

Уарзиаты В.С. 1995. *Праздничный мир осетин*. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований.

Фалеева В.А. 1973. Женский персонаж в русской народной вышивке. В: Путилов Б.Н., Чистов К.В. (ред.). *Фольклор и этнография Русского Севера*. Ленинград: Наука, 119—132.

Чибиров Л.А. 1984. *Древнейшие пласты духовной культуры осетин*. Цхинвали: Ирыстон.

Чибиров Л.А. 2008. *Традиционная духовная культура осетин*. Владикавказ: Ир.

Шауб И.Ю. 2007. *Миф, культ и ритуал в Северном Причерноморье VII—IV вв. до н.э*. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ.

Шауб И.Ю., Яценко С.А. 2022. Меотский псалий с уникальным изображением. *Новый Гермес* XIV/1, 4—19.

Шер Я.А. 1980. *Петроглифы Средней и Центральной Азии*. Москва: Наука.

Шер Я.А. 1993. «Господин коней» на берегах Енисея. *ПАВ* 6, 17—22.

фон Штерн Э.Р., 1911. Несколько античных бронз из коллекции Одесского музея. *Записки Одесского общества истории и древностей* XXIX, 21—44.

Шургая И.Г. 1983. Изображения всадника и коня из Илурата. *КСИА* 174, 96—100.

Яценко С.А. 1986. Диадемы степных кочевников Восточной Европы в сарматскую эпоху. *КСИА* 186, 14—20.

Яценко С.А. 1992. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов. *Проблемы этнографии осетин* 2, 64—80.

Яценко С.А. 1995. О сармато-аланском сюжете росписи в пантикапейском «склепе Анфестерия». *ВДИ* 3, 188—194.

Яценко С.А. 1996. О переосмыслении некоторых образов античного искусства сармато-аланами (сер. I - сер.III вв. н.э.). В: Раев Б.А. (ред.). *Античная цивилизация и варварский мир (Тезисы докладов V археологического семинара)*. Новочеркасск: Музей истории донского казачества, 19—20.

Яценко С.А. 1999. О некоторых антропоморфных сюжетах номадов Европы V—IV вв. до н.э. В: Толочко П.П. (ред.). *Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья (к 100-летию Б.Н. Гракова)*. Запорожье: Запорожский национальный университет, 282—285.

Яценко С.А. 2000. Антропоморфные образы в искусстве ираноязычных народов Сарматии II—I вв. до н.э. *Stratum plus* 4, 251—272.

Яценко С.А. 2006. *Костюм древней Евразии (ираноязычные народы*). Москва: Восточная литература.

Яценко С.А. 2011. Сидящий мужской персонаж с сосудом в руке на сакской бронзовой «курильнице» из Семиречья. *История и археология Семиречья* 4, 48—66.

Яценко С.А. 2014. Региональные особенности сюжетов и бытовых реалий в монументальных поминально-погребальных памятниках Малой Скифии I—III вв. н.э. *МАИАСП* 6, 40—63.

Яценко С.А. 2015. Группы элиты у сарматов. В: Дашковский П.К. (ред.). *Элита в истории древних и средневековых народов Евразии.* Барнаул: Алтайский государственный университет, 86—98.

Яценко С.А, 2016. Некоторые проблемы археологического изучения погребальной обрядности. *Новое прошлое* 4, 31—48.

Яценко С.А. 2020. Несколько композиций со скифскими персонажами в греко-скифской и скифской торевтике IV — начала III вв. до н.э. *МАИАСП* 12, 369—402.

Яценко С.А. 2022. Сарматская богиня с двумя лошадьми. *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведние. Языкознание. Культурология»* 7/2 (в печати).

Яценко и др. 2022: Яценко С.А., Шевченко Е.Б., Усенко В.П. 2022. О серии каменных плит с сарматскими тамгами из Одесского археологического музея. *Stratum plus* 6 (в печати).

Gai Shanling. 1986. *Yinshan yanhua* (蓋山林。陰山岩画). *Petroglyphs in the Yinshan Mountains*. Beijing: Wenwu publishers.

georgia.europa-index.com: 1: Музеи Грузии. Батуми. URL: https://georgia.europa-index.com/muzei-batumi-gruziya/ (дата обращения 25.11.2022).

Kieseritzky G., Watzinger C. 1909. *Griechische Grabreliefs in Südrußland*. Berlin: G. Reimer.

museum-tanais.ru: 1: Археологический музей-заповедник «Танаис». URL: https://www.museum-tanais.ru/news/detskiy-i-semeynyy-prazdnik-den-bosporskogo-konya (дата обращения 25.11.2022).

Simonenko A.V., Marčenko I.I., Limberis N.Yu. 2008. *Römische importe in Sarmatischen und Maiotishen grabern zwichhen untere Donau und Kuban*. Mainz: Philipp von Zabern.

Treister M., Yatsenko S. 1998. About the Centers of Manufacture of Certain Series of Horse-Harness Roundles in «Gold-Turquoise Animal Style» of the 1st — 2nd Centuries AD. *Silk Road Art and Archaeology* 5, 51—106.

Yatsenko S.A. 2012. Essays on Anthropomorphic Images of Scythians. In: Рабаджиев К., Шалганова Т., Ганева-Маразова В., Стойчев Р. (eds.). *Изкуство & Идеология*. София: Университетско издателство «Св. Климент Орхидски», 63—79.

Yatsenko S.A. 2013. Tattoo System in the Ancient Iranian World. In: Della Casa P. (ed.). *Tattoos and Body Modifications in Antiquity. Proceedings of the sessions at the EAA annual meetings in The Hague and Oslo, 2010/11*. Zurich: Chronos Verl., 97—101.

References

Abaev, V.I. 1982. *Nartovskii epos osetin (Nart Epic of Ossetians)*. Tskhinvali: Iryston (in Russian)

Abaev, V.I. 1990a. In: Abaev, V.I. *Izbarnnye trudy (The Selected Works*). Vol. 1. Vladikavkaz: Ir, 102—114 (in Russian).

Abaev, V.I. 1990b. In: Abaev, V.I. *Izbarnnye trudy (The Selected Works*). Vol. 1. Vladikavkaz: Ir, 302—325 (in Russian).

Akishev, K.A. 1983. *Drevnee zoloto Kazakhstana (The Acneint Gold of Kazakhstan*). Almaty: Oner (in Russian).

Andiev, B.F., Andieva, R.F. 1960. *Osetinskii ornament (The Ossetian Ornaments*). Ordzhonikidze: Severo-Osetinskoe knizhnoe izdatel'stvo (in Russian).

Anfimov, N.V. 1987. *Drevnee zoloto Kubani (The Ancient Gold of Kuban*). Krasnodar: Krasnodarskoe knizhnoe izdatel'stvo (in Russian).

Bessonova, S.S. 1975. In *Arkheologiya (Archaeology)* 17, 23—38 (in Ukrainian).

Bessonova, S.S. 1983. *Religioznye predstavleniia skifov (The Religious Beliefs of Scyhtians*). Kiev: Naukova dumka (in Russian).

Blavatskiy, V.D. 1974. In *Sovetskaya arkheologiya (Soviet Archaeology)*, 1, 38—44 (in Rissian).

Vinokurov, N.I., Yailenko, V.P. 2022. In *Problemy istorii, folologii, kul'tury (Problems of History, Philology and Culture)*, 3 (77), 95—134 (in Russian).

Vlaskin, M.V., Iliukov, L.S. 1999. In *Donskaya arkheologiya (Don Archaeology)* 1, 50—56 (in Russian).

Gabuev, T.A. 2005. *Alanskii vsadnik. Sokrovishcha kniazei I—XII vekov. Katalog vystavki (The Alanian Horseman. The Princes' Trasures of the 1st — 12th centuries. The Exhibition Catalogue*). Moscow: Gosudarstvennyi muzei iskusstva narodov Vostoka (in Russian).

von Gall, H. 1997. In *Vestnik drevney istorii (Journal of Ancient History)* 2, 174—198 (in Russian).

Gatiev, B. 1876. In *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh (Collection of information about the Caucasian highlanders)* IX/3, 1—83 (in Russian)

Gushchina, I.I., Zhulavlev, D.V., 2016. *Nekropol' rimskogo vremeni Bel'bek IV v yugo-zapadnom Krymu (The Roman Time Necropolis Balbek IV in the South-Westen Crimea*). Pt. 2. Moscow: Gosudartvennyi istoricheskii muzei. (in Russian)

Gushchina, I.I., Zasetskaya, I.P. 1989. In: Abramova, M.P. (ed.). *Arkheologicheskie issledovaniia na iuge Vostochnoi Evropy (The Archaeological Studies in the South of Eastern Europe)*. Moscow: GIM, 71—141 (Proceedings of the State Historical Museum 70) (in Russian).

Gidjrati, N.I., Nagler, A.O. 1985. In: Kuznetsov, V.A. (ed.). *Antichnost' i varvarskii mir (Antiquity and the Barbarian World*). Ordzhnikidze: Severo-Osetinskoe izdatel'stvo, 130—137 (in Russian).

Dzitssoity, Yu.A. 2005. In *Izvestiya Iugo-Osetinskogo Nauchno-issledovatel'skogo instituta (Proceedings of the South Ossetian Scientific Research Institute)* XXXVII, 66—88 (in Russian).

Dzitssoity, Yu.A. 2017. *Voprosy oseitnskoi filologii (Problems of the Ossetian Phylology*). Vol. 1. Tskhinval: Respublika (in Russian).

Dzutsev, F.S., Malashev, M.Yu. 2015. *Beslanskii archeologicheskii kompleks rannealanskoi epokhi (nekotorye itogi issledovaniia 1988—2014 gg.) (Beslan Archaeological Complex of the Early Alanian Epoch (Some Results of the Excavations of 1988—2014 yy.).*Vladikavkaz: Proekt-Press (in Russian).

Diatroptov, P.D. 1993. In: *Politika i ideologiia v drevnem mire (The Policy and Ideology in the Ancient World*). Moscow: Alfa; MGOPI, 40—55 (in Russian).

Zheleznyy vek 2020: Alexeev, A.Iu., Navrot, M, Hass, A. (eds.). 2020. *Zheleznyi vek. Evropa bez franits. Pervoe tysiacheletie do n.e. (The Iron Age. Europe without Borders. The First Millennium BCE*). Saint Petersburg: Chistyi list (in Russian).

Zaitsev, Yu.P. 2000. In: Akimova, L.I., Kafishin, A.G. (eds.). *Zhertvoprinoshenie. Ritual v iskusstve I kul'ture ot drevnosti do nashikh dney (Sacrifice. The Ritual in Art and Culture from the Antiquity up till Nowadays*). Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury, 294—319 (in Russian).

Zaitsev, Yu.P. 2003. *Neapol' Skifskii (II v. do n.e. — III v. n.e.) (Neapolis Scytheon (the 2nd c. BCE — the 3rd c. CE*). Simferopol: Universum (in Russian).

Zasetskaia, I.P. 2011. *Sokrovishcha kurgana Khokhlach. Novocherkasskii klad (Treasures of Khokhlach Barrow. The Novocherkassk Treasure*). Saint Petersburg: Gosudarstvennyi Ermitazh (in Russian).

Ivantchik, A.I., 2008. In *Vestnik drevney istorii (Journal of Ancient History)* 2, 57—72 (in Russian).

Jettmar, K. 1986. *Religii Gindukusha (Religions of Hindukush)*. Moscow: Nauka (in Russian).

Kaloev, B.A. 1973. *Material'naia kul'tura i priklandnoe iskusstvo osetin. Al'bom (The Material Culture and the Applied Arts of Ossetians. Album)*. Moscow: Nauka (in Russian).

Kobylina, M.M. 1973. In *Sovetskaya arkheologiya (Soviet Archaeology)* 3, 174—182 (in Russian).

Kochiev, K.K. 1998. In *Izvestiia Iugo-Osetinskogo Nauchno-issledovatel'skogo instituta (Proceedings of the South Ossetian Scientific Research Institute)* XXXV, 113—124 (in Russian).

Kubarev, V.D. 1987. *Kurgany Ulandryka (The Barrows of Ulandryk*). Novosibirsk: Nauka (in Russian).

Magomedov, A.Kh. 1974. *Obshchestvennyi stroi i byt osetin (XVII—XIX vv.) (The Social Order and the Everyday Life of Ossetians (the 17th — 19th cc.)).* Ordzhonikidze: Ir (in Russian).

Mariashev, A.N. 1979. In: Vasilievskiy, R.S. (ed.). *Zveri v kamne (Animals of the Rocks*). Novosibirsk: Nauka, 211—229 (in Russian).

Milller, V.F. 1891. In *Drevnosti vostochnye (Oriental Antiquities)* I/II (article print) (in Russian).
Miller, V.F. 1893. In *Materialy po arkheologii Kavkaza (Materials on the archaeology of the Caucasus)* 3, 120—133 (in Russian).
Miller, V.F. 1992. *Osetinskie etiudy (The Osseitan Etudes).* Vladikavkaz: Severo-Osetinskii Institut gumanitarnykh issledovanii (in Russian).
Minaeva, T.M. 1971. *K istrii alan Verkhnego Prikubania (On the History of Alans in the Upper Kuban*). Stavropol: Stavropol'skoe knizhnoe izdatel'stvo (in Russian).
Moshkova, M.G. 1963. *Pamiatniki prokhorovskoi kul'tury (The Monuments of Prokhrovka Culture*). Moscow: AN SSSR (in Russian).
Narty 1989: Dalgat, U.B. (ed.). 1989. *Narty. Osetinskii geroicheskii epos (Narts. The Osetian Heroic Epic).* Bk. 2. Moscow: Nauka (in Russian).
Narty 2019: Kozyreva, Xh.G. (ed.). 2019. *Narty. Osetinskii geroicheskii epos (Narts. The Osetian Heroic Epic)*. Vladikavkaz: Proekt-Press (in Russian).
Ochir-Goiaeva, M.A. 2004. In: Yablonskiy, L.T. (ed.). *Arkeologicheskie pamiatniki rannego zheleznogo veka Yuga Rossii (The Archaeological Monuments of the Early Iron Age in the South of Russia*). Moscow: Institut arkheologii RAN, 166—178 (in Russian).
Plaeva, Z.K. 2017. In *NARTAMONGÆ* XII/1—2, 189—204 (in Russian).
Popova, E.A., 1987. In *Vestnik drevney istorii (Journal of Ancient History)* 2, 139—151 (in Russian).
Raevskiy, D.S. 2006. *Mir skifskoi kul'tury (World of the Scythian Culture*). Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur (in Russian).
Rempel, L.I. 1987. *Tsep' vremen (Tge Chain of Times*). Tashkent: Izdatel'stvo Gafura Guliama (in Russian).
Rogozhinskii et al. 2022: Rogozhinskii, A.E, Sulaimanova, A.T., Yatsenko, S.A., 2022. In: Molodin, V.I. (ed.). *Izuchenie drevney istorii Severnoy i Tsentral'noy Azii: ot istokov do sovremennosti. Tezisy dokladov mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (Study of the Ancient History of the Northern and Central Asia: from the Origin till the Nowadays. Abstracts of the International Conference*). Abakan: Khakassia Republic Government, 309—313 (in Russian).
Rudenko, S.I. 1962. *Sibirskaia kollektsiia Petra I (Siberian Collection of Peter I*). Moscow; Leningrad: AN SSSR (in Russian).
Savostina, E.A. 1996. In *Istoriko-arkheologichskii al'manakh (Historical and archaeological al'manac)* 2, 72—83 (in Russian).
Simonenko, A.V., Lobay, B.I. 1991. *Sarmaty Severo-Zapadnogo Prichernomoria v I v. n.e. (pogrebeniya znati u s. Porogi) (Sarmatians of the Norht-Wastern Black Sea Region (the Nobles Graves near Porogi Village)*. Kiev: Naukova dumka (in Russian).
Skripkin, A.S. 2013. *Arkheologisheskoe nasledie Volgogradskoy oblasti (The Archaeological Heritage of Volgograd Region*). Volgograd: Izdatel' (in Russian).
Sokolskiy, N.I. 1975. In *Kratkie soobshcheniia Instituta Archaeologii Academii nauk SSSR (Brief reports of the Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of the USSR)* 143, 21—30 (in Russian).
Sokrovishcha 2004: Maksimenko, V.E., Konevskaia, T.I. (eds.). 2004. *Sokrovishcha donskijh stepei in sobraniiia Rostovskogo oblastnogo muzeia kraevedenia (The Treasures of Don Steppes in the Collections of Rostov-on-Don Regional Museum*). Rostov-on-Don: Tsentr-infest (in Russian).
Solomonik, E.I. 1959. *Sarmatskie znaki Severnogo Prichernomoria (The Sarmatian Signs of the Northern Black Sea Region*). Kiev: AN USSR (in Russian).
Survo, V. 2014. *Obraztsy vyshivki i obryadovaia semantika tekstilia v traditsiiakh Karelii (The Samples of Embroidery and the Retial Semantics of Textiles in the Artifacts from Karelia*). Helsinki: Unigrafia (in Russian).
Toprak-kala 1984: Rapopopt, Yu.A., Nerazik, E.E. (eds.). 1984. *Toprak-kala. Dvorets (Toprak-kala. Palace*). Moscow: Nauka (in Russian).
Trakiiski skrovishcha v B'lgaria 1978*: Trakiiski skrovishcha v B'lgaria (Tracian Treasures in Bulgaria)* (postcards). Sofia: Photoizdat (in Bulgarian).
Uarziaty, V.S. 1987. *Narodnye igry i razvlecheniia u osetin (The Folk Games and Recreation of Ossetians*). Ordzhonikidze: Ir (in Russian).
Faleeva, V.A. 1973. In: Putilov, B.N., Chistov, K.V. (eds.). *Fol'klor i etnografiia Russkogo Severa* (*Folklor and Ethnology of the Russian North*). Leningrad: Nauka, 119—132 (in Russian).
Chibirov, L.A. 1984. *Drevneishie plasty dukhovnoy kul'tury osetin (The Earliest Layers in the Spiritual Culture of Ossetians*). Tskhinvali: Iryston (in Russian).
Chibirov, L.A. 2008. *Traditsionnaia dukhovnaia kul'tura osetin (The Traditioanal Sprirtual Culture of Ossetians*). Vladikavkaz: Ir (in Russian).

Schaub, I.Yu. 2007. *Mif, kul't i ritual v Severnom Prichernomorie VII—IV. do n.e. (Myth, Cult and Ritual in the North Pontic Area (7th — 4th centuries BCE*). Saint Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU (in Russian).

Schaub, I.Yu., Yatsenko, S.A. 2022. In *Novyy Germes (New Hermes)* XIV/1, 4—19 (in Russian).

Sher, Ya.A. 1980. *Petroglify Srednei i Tsentral'noi Azii (Petroglyps of Transoxiana and the Central Asia*). Moscow: Nauka (in Russian).

Sher, Ya.A. 1993. In *Peterburgskiy arkheologichaekiy vestnik (Petersburg Archaeological Bulletin)* 6, 17—22 (in Russian).

von Stren, E.R. 1911. In *Zapiski Odesskogo obshchetva istorii i drevnostey (Notes of the Odessa Society of History and Antiquities)* XXIX, 21—44 (in Russian).

Shurgaya, I.G. 1983. In *Kratkie soobshcheniia Instituta Archaeologii Academii nauk SSSR (Brief reports of the Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of the USSR)* 174, 96—100 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 1986. In *Kratkie soobshcheniia Instituta arkheologii Akademii nauk SSSR (Brief reports of the Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of the USSR)* 186, 14—20 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 1992. In *Problemy etnografii osetin (Problems of ethnography of Ossetians)* 2, 64—80 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 1995. In *Vestnik drevney istorii (Journal of Ancient History)* 3, 188—194 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 1996. In: Raev, B.A. (ed.). *Antichnaia tsivilizatsiia i varvarskii mir (Tezisy dokladov V arkheologicheskogo seminara) (The Civilization of Antiquity and the Barbarian World (Abstracts of the 5th Archaeological Seminar*)). Novocherkassk: Muzey istorii donskogo kazachestva, 19—20 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 1999. In: Tolochko, P.P. (ed.). *Problemy skifo-sarmatskoi archeologii Severnogo Privernomoria (Problems of the Scythian and Sarmatian Archaeology of the North Black Sea Region*). Zaporozhie: Zaporozhskiy natsional'nyi universitet, 282—285 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 2000. In *Stratum plus* 4, 251—272 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 2006. *Kostium drevney Evrazii (iranoiazychnye narody) (Costume of the Ancient Eurasia (the Iranian-Speaking Peoples)).* Moscow: Vostochnaia literatura. (in Russian).

Yatsenko, S.A. 2011. In *Istoriya i arkheologiya Semirechya (History and archeology of Semirechye)*, 4, 48—66 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 2014. In *Materialy po arkheologii i istorii antichnogo i srednevekovogo Prichernomor'ya (Proceedings in Archaeology and History of Ancient and Medieval Black Sea Region)* 6, 40—63 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 2015. In: Dashkovskiy, P.K. (ed.). *Elita v istorii drevnikh i srednevekovykh narodov Evrazii (Elite in the History of the Ancient and Medieval Peoples of Eurasia*). Barnaul: Altaiskiy gosudarstvennyi universitet, 86—98 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 2016. In *Novoe proshloe (The New Past)* 4, 31—48 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 2020. In *Materialy po arkheologii i istorii antichnogo i srednevekovogo Prichernomor'ya (Proceedings in Archaeology and History of Ancient and Medieval Black Sea Region)* 12, 369—402 (in Russian).

Yatsenko, S.A. 2022. In *Vestnik RGGU. Seria "Literaturovedenie. Iazykoznanie. Kul'turologiia*" *(Bulletin of the Russian State University for the Humanities. Series "Literary Studies. Linguistics. Culturology")* 7/2 (in print) (in Russian).

Yatsenko i dr. 2022: Yatsenko, S.A., Shevchenko, E.B., Usenko, V.P. 2022. In *Stratum plus* 6 (in print) (in Russian).

Gai Shanling. 1986. *Yinshan yanhua* (蓋山林。陰山岩画). *Petroglyphs in the Yinshan Mountains*. Beijing: Wenwu publishers.

georgia.europa-index.com: 1: Museums of Georgia. Batumi. Available at: https://georgia.europa-index.com/muzei-batumi-gruziya/ (accessed 25.11.2022).

Kieseritzky, G., Watzinger C. 1909. *Griechische Grabreliefs in Südrußland*. Berlin: G. Reimer.

museum-tanais.ru: 1: Archaeological Museum-Reserve "Tanais". Available at: https://www.museum-tanais.ru/news/detskiy-i-semeynyy-prazdnik-den-bosporskogo-konya (accessed 25.11.2022).

Simonenko et al. 2008: Simonenko, A.V., Marčenko, I.I., Limberis, N.Yu. 2008. *Römische importe in Sarmatischen und Maiotishen grabern zwichhen untere Donau und Kuban*. Mainz: Philipp von Zabern.

Treister, M., Yatsenko, S. 1998. About the Centers of Manufacture of Certain Series of Horse-Harness Roundles in "Gold-Turquoise Animal Style" of the 1st — 2nd Centuries AD. *Silk Road Art and Archaeology* 5, 51—106.

Yatsenko, S.A. 2012. Essays on Anthropomorphic Images of Scythians. In: Rabadzhiev, K., Shalganova, T., Ganeva-Marazova, V., Stoĭchev, R. (eds.). Izkustvo & Ideologiya. Sofiya: Universitet·sko izdatelstvo "Sv. Kliment Orkhidski", 63—79.

Yatsenko, S.A. 2013. Tattoo System in the Ancient Iranian World. In: Della Casa, P. (ed.). *Tattoos and Body Modifications in Antiquity. Proceedings of the sessions at the EAA annual meetings in The Hague and Oslo, 2010/11*. Zurich: Chronos Verl., 97—101.

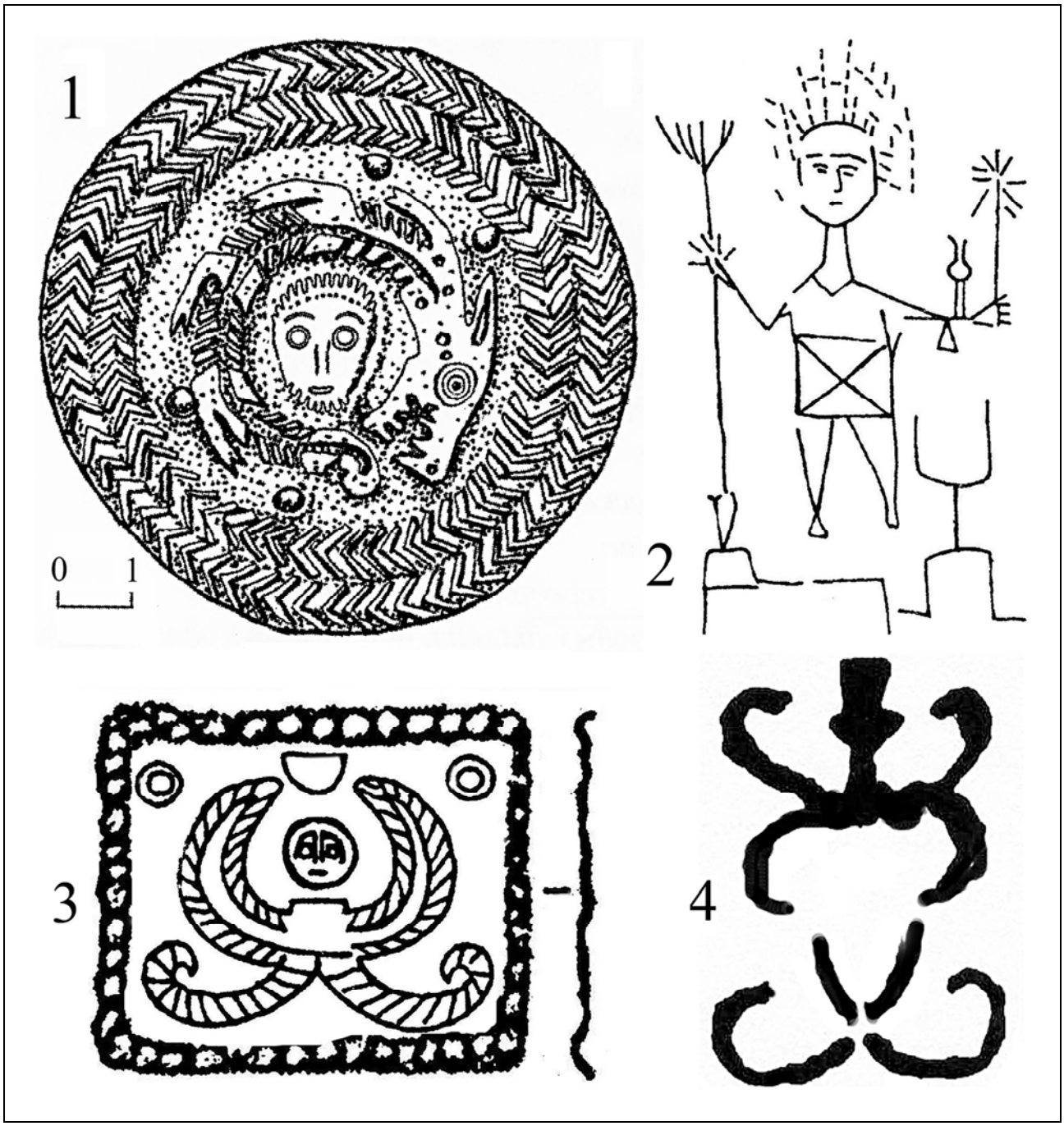

Рис. 1. Сцены с сарматскими божествами: *1* — Беслан, курган 186 (по Дзуцев, Малашев 2015: рис. 9: *1*); *2* — «Тихе Хрисалиска» (по Сокольский 1975: рис. 4); *3* — Комарово, бляшка (по Гиджрати, Наглер 1985: 137, рис., 17); *4* — Неаполь Скифский, росписи склепа 1 (совокупная реконструкция по Попова 1987).

Fig. 1. Scenes with Sarmatian deities: *1* — Beslan, barrow 186 (after Dzutsev, Malashev 2015: fig. 9: *1*); *2* — "Tyche of Chrysaliscos" (after Sokolskiy 1975: fig. 4); *3* — Komarovo, application (after Gidzhrati, Nagler 1985: 137); *4* — Neapolis Scythion, crypt 1 paintings (cumulative reconstruction after Popova 1987).

Рис. 2. Богиня с Мировым древом и животными или с листом Древа: *1—2* — Хохлач (*2* — реконструкция) (по Засецкая 2011: илл. 2, 5, 18); *3* — Кобяково, курган 10; *4* — Усть-Лабинская, курган 46 (основа: Засецкая 2011: илл. 34, 36, реконструкция автора); *5* — Бельбек IV, могила 81 (по Яценко 1992: рис. 2: *6*); *6—7* — Бельбек IV, могилы 81 и 101 (по Гущина, Журавлев 2016: табл. 49: *7*, 58: *3*); *8* — Елизаветинская 1, могила 19 (по Simonenko et al. 2008: taf. 193: *7*).

Fig. 2. The goddess with the World Tree and animals or with a Leaf of the Tree: *1—2* — Khokhlach (*2* — reconstruction) (after Zasetskaya 2011: figs. 2, 5, 18); *3* — Kobyakovo, barrow 10; *4* — Ust-Labinskaya, barrow 46 (based on: Zasetskaya 2011: fig. 34, 36, author' reconstruction); *5* — Belbek IV, grave 81 (after Yatsenko 1992: fig. 2: *6*); *6—7* — Belbek IV, graves 81 and 101 (after Gushchina, Zhuravlev 2016: pls. 49, 7; 58, 3); 8 — Elizavethinskaia 1, grave 19 (after Simonenko et al. 2008: taf. 193: *7*).

Рис. 3. Богиня в кресле с подъезжающим всадником и Мировым древом: *1* — Пазырык, курган 5 (по Засецкая 2011: илл. 133); *2* — Мерджаны (по Засецкая 2011: илл. 130); *3* — Мерджаны (по Яценко 2000: рис. 1: *2*); *4* — Галиче (по Тракийски съкровища в България 1978: № 19); *5* — Галичие (по Яценко 2000: рис. 1: *1*); *6* — Екатеринодар, около 1872 г. (фото Ю.А. Раева); *7* — Екатеринодар, около 1872 г. (по Яценко 1999: 283); *8* — «склеп Анфестерия» (по Засецкая 2011: илл. 131).

Fig. 3. Goddess in a chair with a horseman and a World Tree: *1* — Pazyryk, barrow 5 (after Zasetskaya 2011: fig. 133); *2* — Merdzhany (after Zasetskaya 2011: fig. 130); *3* — Merdzhany (after Yatsenko 2000: fig. 1: *2*); *4* — Galiche (after Trakiiski sokrovischa v Bulgaria 1978 No. 19); *5* — Galiche (after Yatsenko 2000: fig. 1: *1*); *6* — Ekaterinodar, ca. 1872 (photo by B.A. Raev); *7* — Ekaterinodar, ca. 1872 (after Yatsenko 1999: 283); *8* — “Anthesterios Crypt” (after Zasetskaya 2011: fig. 131).

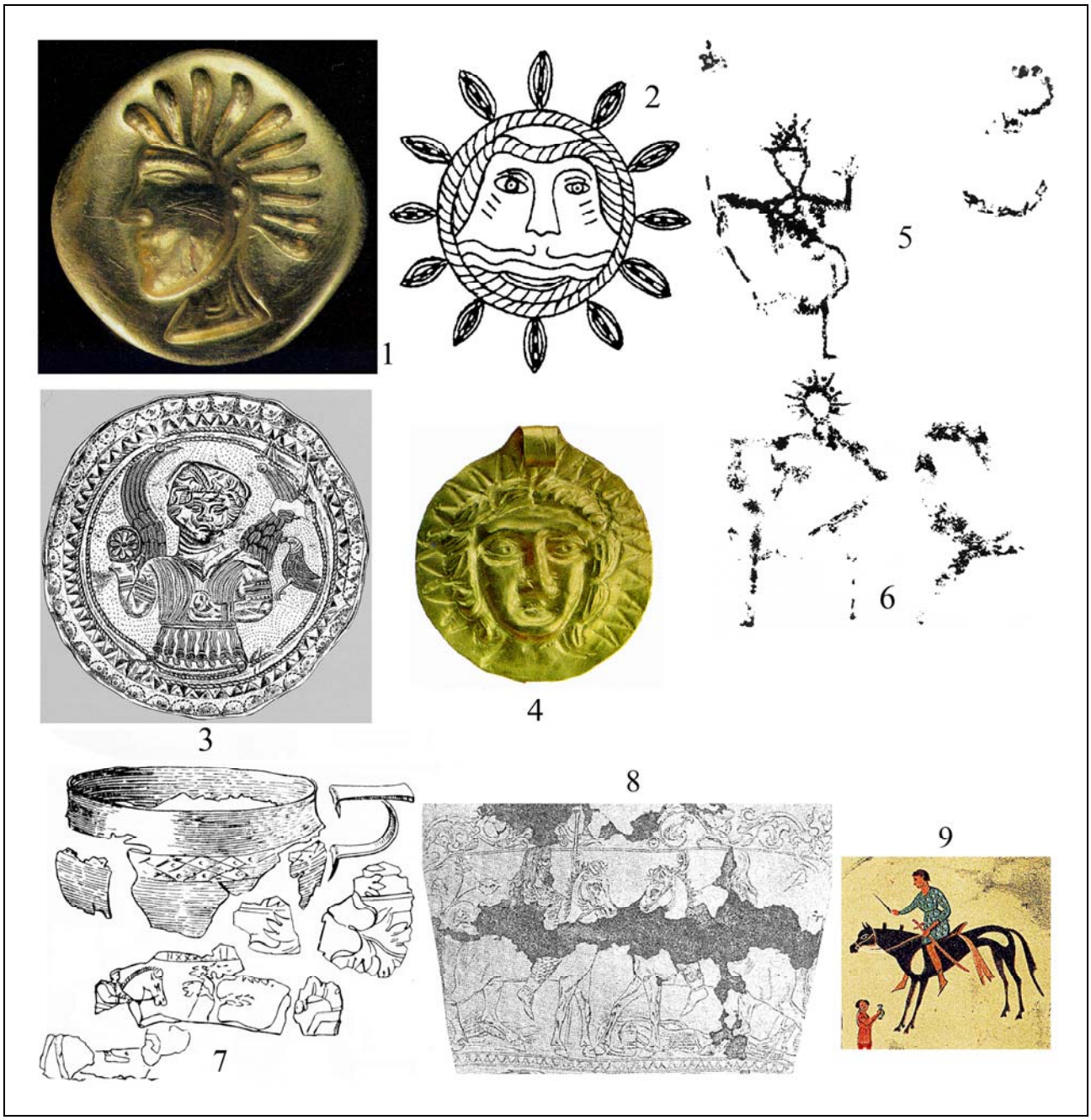

Рис. 4. Бог солнца (*1—4*)**, адорация конного бога** (*7—8*) **и всадник с жезлом** (*8—9*)**:** *1* — курган Иссык (по Акишев 1983: 103); *2* — Балаклея (по Яценко 2000: рис. 1: *5*); *3* — Янчокрак (по Засецкая 2011: рис. 43); *4* — хут. Элитный (Анфимов 1987: 200); *5—6* — Неаполь Скифский, склеп 1 (по Попова 1987: рис. 3—4); *7* — канфар из ст. Воздвиженской (по Гущина, Засецкая 1989: табл. IV: *50*); *8* — Карагодеуашх (по Шауб 2007: рис. 21); *9* — «склеп Анфестерия» (по Засецкая 2011: илл. 131).

Fig. 4.The Sun god (*1—4*)**, the adoration of the god-horseman** (*7—8*) **and the horseman with a rod** (*8—9*)**:** *1* — Issyk barrow (after Akishev 1983: 103); *2* — Balakleia (after Yatsenko 2000: fig. 1: *5*); *3* — Ianchokrak (after Zasetskaya 2011: fig. 43); *4* — Elitnyi (after Anfimov 1987: 200); *5-6* — Neapolis Scythion, crypt 1 (after Popova 1987: figs. 3—4); *7* — cantharos from Vozdvizhenskaia (after Gushchina, Zasetskaya, 1989: pl. IV: *50*); *8* — Karagodeuashkh (after Schaub 2007: fig. 21); *9* — “Anthesterios Crypt” (after Zasetskaya 2011: fig. 131).

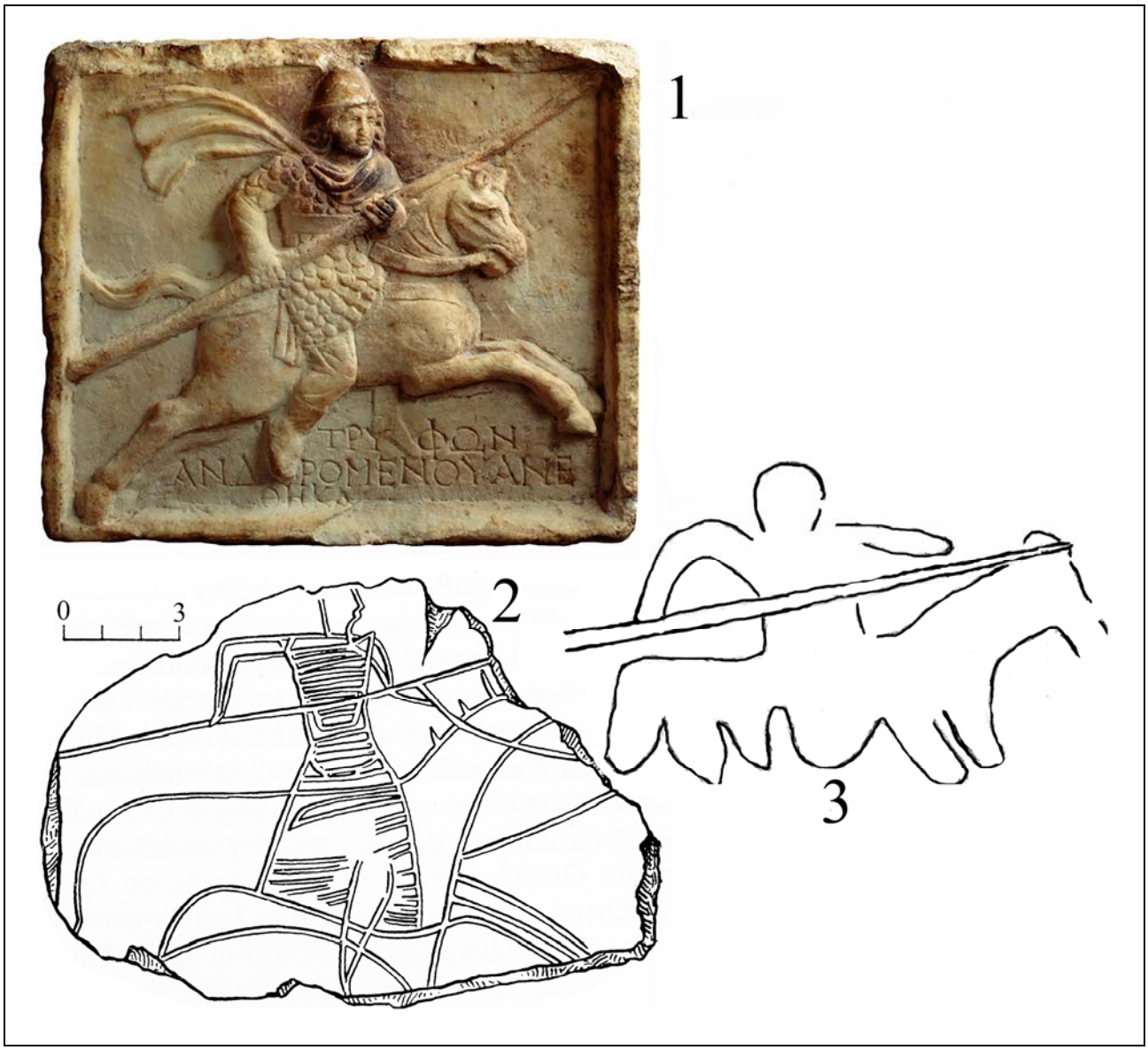

Рис. 5. Бог войны (?): *1* — рельеф Трифона, Танаис (по museum-tanais.ru: 1); *2* — Илурат (по Шургая1983: рис. 4); 3 — склеп у р. Гиляч (по Минаева 1971: рис. 2: *3*).

Fig. 5. The god of war (?): *1* — relief of Tryphon, Tanais (after museum-tanais.ru: 1); *2* — Ilurat (Shurgaya1983: fig. 4); *3* — the crypt at the Gilyach River (after Minaeva 1971: fig. 2: *3*).

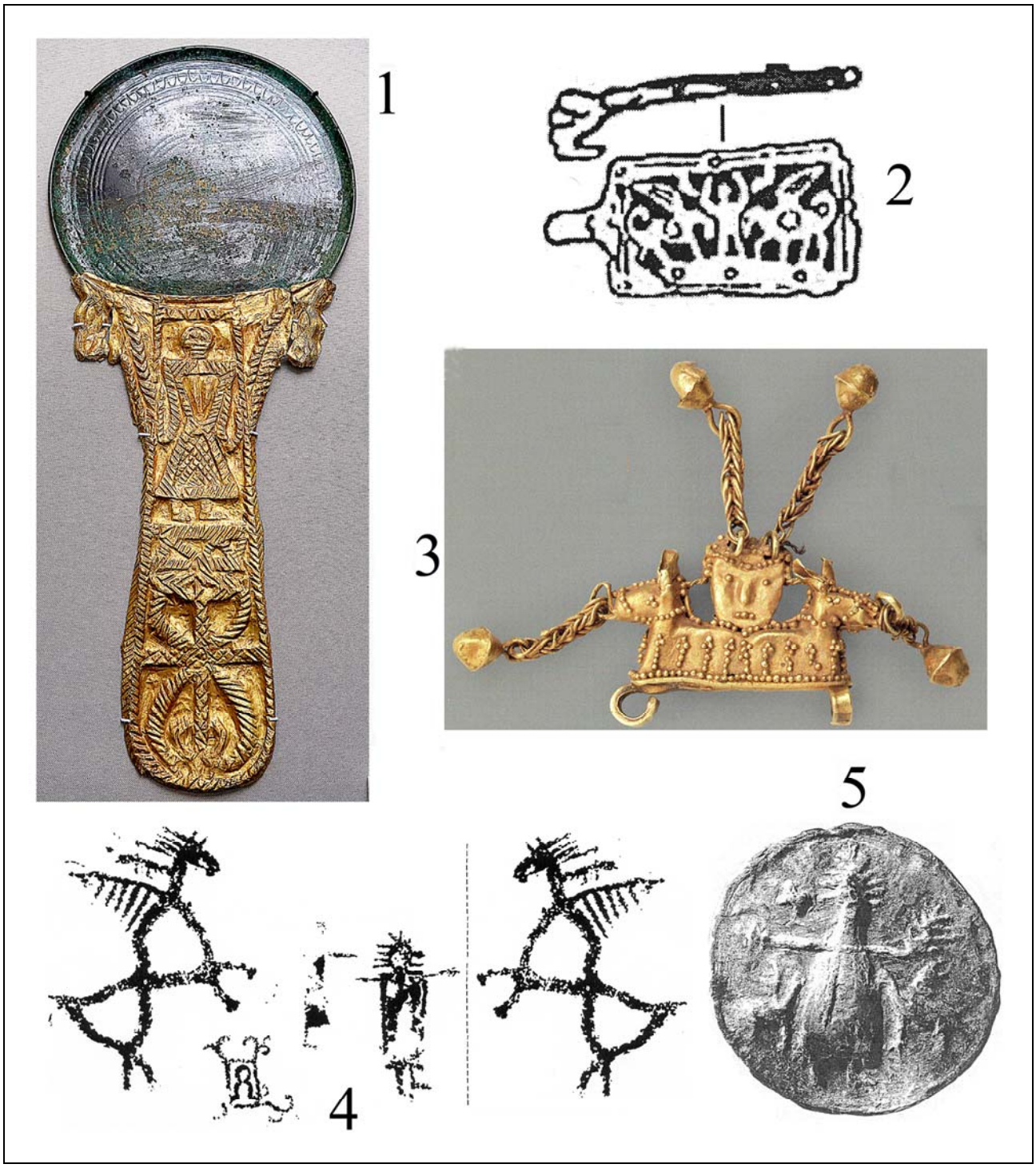

Рис. 6. Богиня с двумя лошадьми: *1* — Майеровский III, курган 4 (фото автора); *2* — Чистенькое (по Яценко 2015: рис. 5: *2*); *3* — Курджипс, впускное погребение (*по Засецкая 2011*: илл. 30); *4* — Неаполь Скифский, склеп 1 (реконструкция на основе: Попова 1987); 5 — Илурат (по Шауб 2007: рис. 25).

Fig. 6. Goddess with two horses: *1* — Mayerovskii III, barrow 4 (photo by the author); *2* — Chistenkoe (after Yatsenko 2015: fig. 5: *2*); *3* — Kurdzhips, second burial (after Zasetskaya 2011: fig. 30); *4* — Neapolis Scythion, crypt 1 (reconstruction based on: Popova 1987); *5* — Ilurat (Schaub 2007: fig. 25).

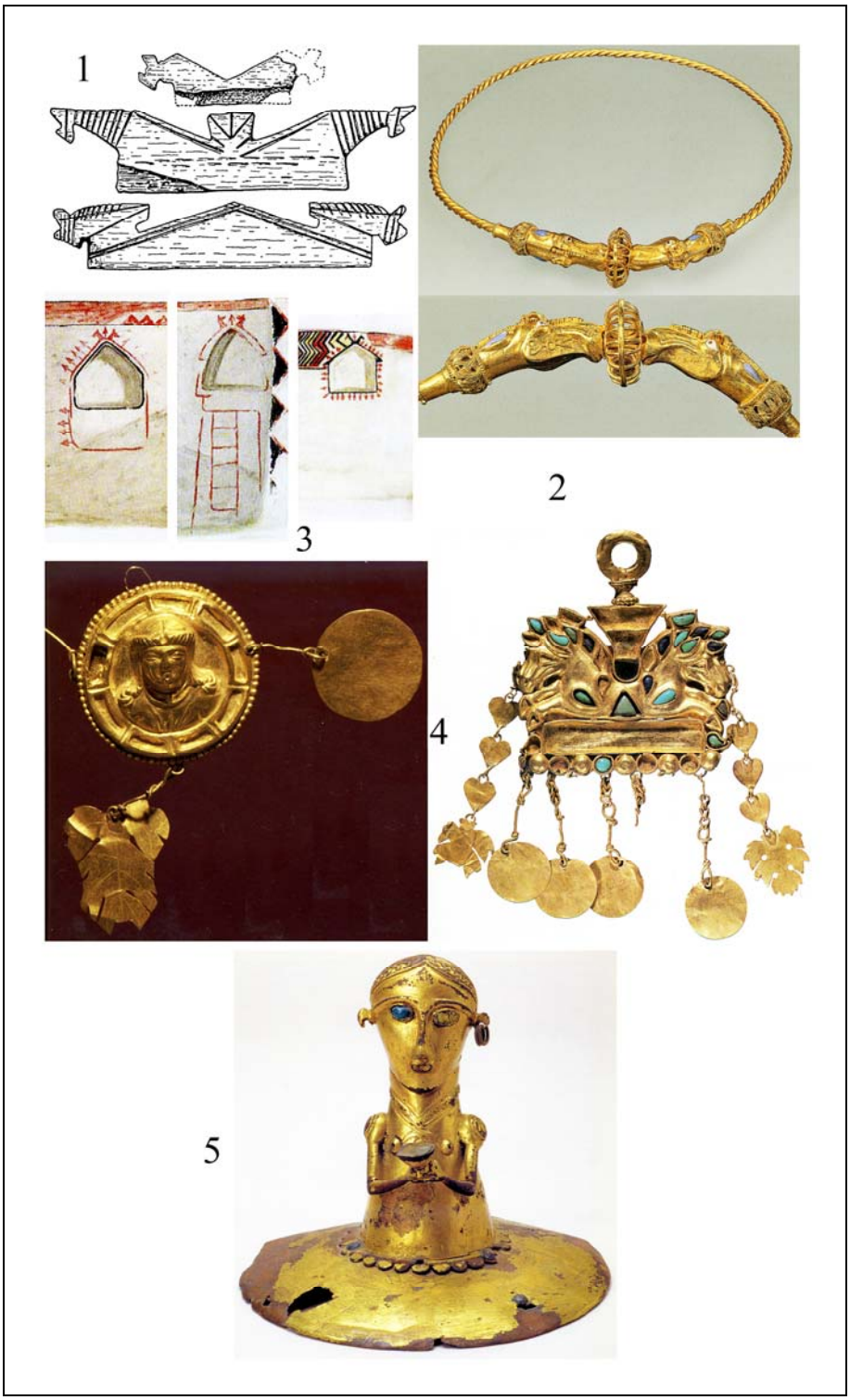

Рис. 7. Богиня с двумя лошадьми: геральдические пары лошадей и композиция из двух элементов: *1* — раннесарматские гребни (по Мошкова 1963: табл. 26); *2* — Пороги (по Засецкая 2011: илл. 51); *3* — Неполь Скифский, склеп 9 (по Яценко 2022: рис. 3); *4* — Тилля-тепе, могила 3 (по Sarianidi 1985: Cat. 3, Nos. 15: *50*); *5* — богиня на конском начельнике (по Габуев 2005, № 138).

Fig. 7. A goddess with two horses: heraldic pairs of horses and a composition with two elements: *1* — Early Sarmatian crests (after Moshkova 1963: pl. 26); *2* — Porogi (after Zasetskaya 2011: fig. 51); *3* — Neapolis Scythion, crypt 9 (after Yatsenko 2022: fig. 3); *4* — Tillya-tepe, grave 3 (after Sarianidi 1985: Cat. 3, Nos. 15: *50*); *5* — the goddess on a horse eve (after Gabuyev 2005, No. 138).

Рис. 8. Сидящий бог с сосудом в руках (*1—3, 5—6, 9, 11—12*: по Яценко 2011: рис. 1: *3—4, 7—9*): *1* — Соколова Могила; *2—3* — Кобяково, курган 10; *4* — Алитуб (по Сокровища 2004: 93); *5* — некрополь Фанагории; *6* — р. Кальмиус, 1986 г.; *7* — р. Кальмиус, 1896 г. (фото: Одесский археологичесикй музей, 1970-е гг.); *8, 10* — Иссыкский клад (фото О. Белялова); *9* — Иссыкский клад; *11* — Турфанский оазис; *12* — Хасанлу.

Fig. 8. A sitting god with a vessel in his hands (*1—3, 5—6, 9, 11—12*: after Yatsenko 2011: fig. 1: *3—4, 7—9*): *1* — Sokolova Mogila; *2—3* — Kobyakovo, barrow 10; *4* — Alytub (Treasures 2004: 93); *5* — necropolis of Phanagoria; *6* — Kalmius River, 1896 y; *7* — Kalmius River (photo: Odessa Archaeological Museum, 1970s); *8, 10* — Issyk Treasure (photo by O. Belialov); *9* — Issyk Treasure; *11* — Turfan Oasis; *12* — Hasanlu.

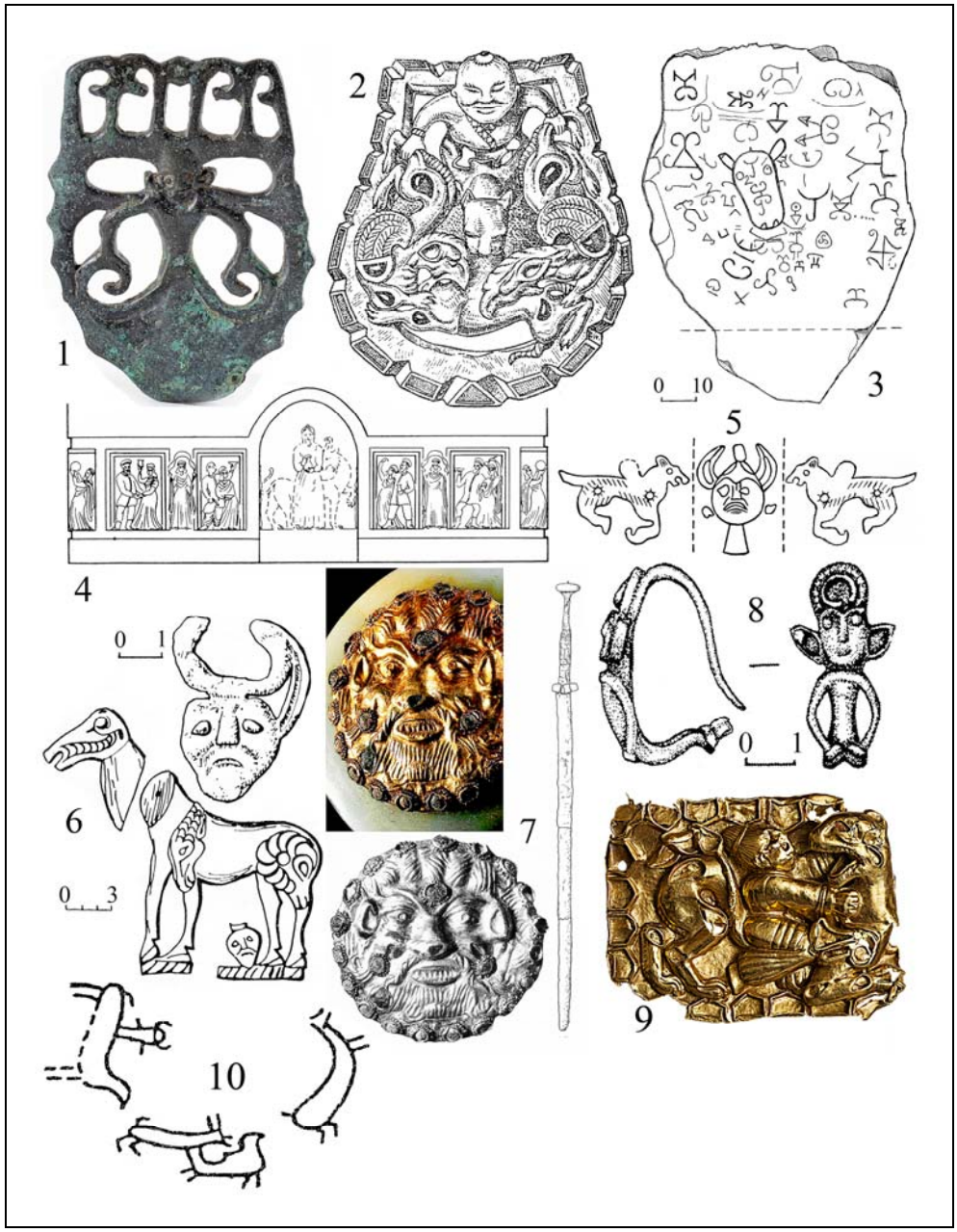

Рис. 9. Бог — хозяин животных с ушами копытного (*1, 3—8, 10*) и с барсом (*2, 9*): *1* — Тамань, 2007 г. (по Шауб, Яценко 2022: рис. 1); *2* — Пороги (по Симоненко, Лобай 1991: рис. 12: *1*); *3* — Кривой Рог (по Яценко и др. 2022: рис. 4); *4* — Топрак-кала, Зал танцующих масок (по Топрак-кала 1984: рис. 34); *5* — Ростов-на-Дону, курган 1983 г. (по Яценко 2015: рис. 5: *3*); *6* — Уландрык III, курган 4 (по Кубарев 1987: табл. LXII: *12—13*); *7* — Лебедевка (фото М.Г. Мошковой); *8* — канал Волга — Чограй, группа 37, курган 8 (рис. М.А. Очир-Горяевой); *9* — Кочковатка (фото автора); *10* — Заветное, могила 14 (по Яценко 1992 рис. 1: *3*).

Fig. 9. The Master of Animals with the ears of a hoof (*1, 3—8, 10*) and with leopard (*2, 9*): *1* — Taman, 2007 y. (after Schaub, Yatsenko 2022: fig. 1); *2* — Porogi (after Simonenko, Lobai 1991: fig. 12: *1*); *3* — Krivoi Rog (Yatsenko et al. 2022: fig. 4); *4* — Toprak-kala, Hall of Dancing Masks (after Toprak-kala 1984: fig. 34); *5* — Rostov-on-Don, barrow of 1983 y. (after Yatsenko 2015: fig. 5: *3*); *6* — Ulandryk III, barrow 4 (Kubarev 1987: pl. LXII: *12—13*); *7* — Lebedevka (photo by M.G. Moshkova); *8* — Volga—Chograi Canal, group 37, barrow 8 (drawing by M.A. Ochir-Goryaeva); *9* — Kochkovatka (photo by the author); *10* — Zavetnoe, grave 14 (after Yatsenko 1992: fig. 1: *3*).

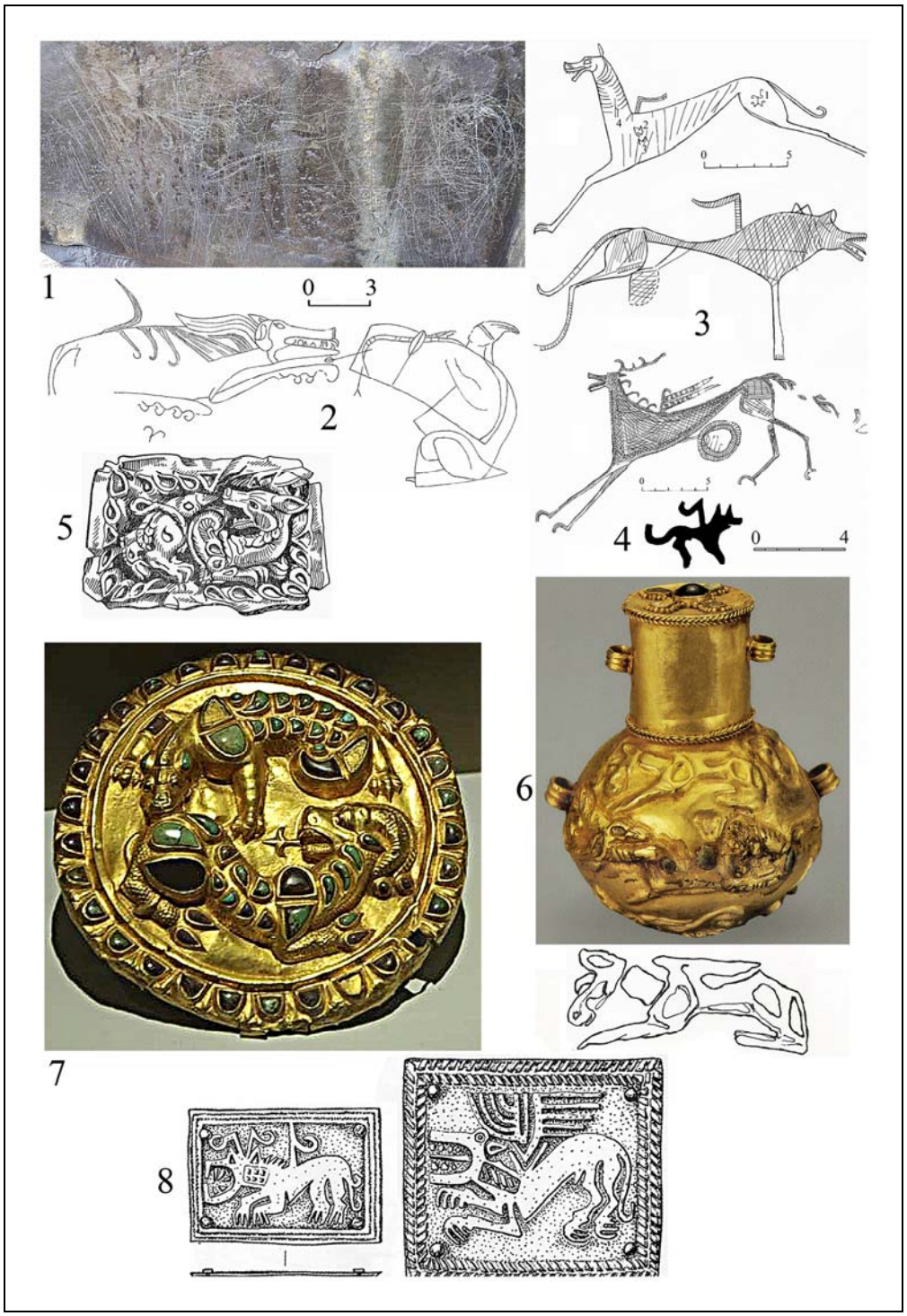

Рис. 10. Крылатые волки и их хозяин (?): *1* — Алмалы (фото А.Е. Рогожинского); *2* — Алмалы (рис. автора); *3* — Жалтыракташ; *4* — Бака-тобе (по Рогожинский и др. 2022: рис. 2); *5* — Кубань (по Руденко 1962: рис. 38); *6* — Кобяково, курган 10 (Засецкая 2011: илл. 61): *7* — клад из Гонио (georgia.europa-index.com: 1); *8* — Беслан, курган 150 (по Дзуцев, Малашев 2015: рис. 5: *2—3*).

Fig. 10. Winged wolves and their Master (?): *1* — Almaly (photo by A.E. Rogozhinskii); *2* — Almaly (drawing by the author); *3* — Zhaltyraktash; *4* — Baka-tobe (after Rogozhinskii et al. 2022: fig. 2); *5* — Kuban (after Rudenko 1962: fig. 38); *6* — Kobyakovo, barrow 10 (after Zasetskaya 2011: fig. 61): *7* — Gonio Treasure (georgia.europa-index.com: 1); *8* — Beslan, barrow 150 (after Dzutsev, Malashev 2015: fig. 5: *2—3*).

Рис.11. Некоторые греко-римские божества в культуре сарматов: *1* — комплект личин, Чугуно-Крепинка (по Simonenko et al. 2008: taf. 57: *1—3*); *2—3* — Бэс и Афина, Усть-Лабинская, курган 32 (по Simonenko et al. 2008: taf. 83: *2, 8*); *4* — Цемдолина, могила 9 (по Simonenko et al. 2008: taf. 62: *1*); *5* — Дионис и Афина, Северский курган (по Анфмов 1987: 176); *6* — Афродита и Эроты, Курджипс, впускное погребение (по Анфимов 1987: 212).

Fig. 11. Some Greek-Roman deities in the Sarmatian culture: *1* — set of disguises, Chuguno-Krepinka (after Simonenko et al. 2008: taf. 57: *1—3*); *2—3* — Bes and Athena, Ust-Labinskaya, barrow 32 (after Simonenko et al. 2008: taf. 83: *2, 8*); *4* — Tsemdolina, grave 9 (after Simonenko et al. 2008: taf. 62: *1*); *5* — Dionysus and Athena, Severskaya barrow (after Anfimov 1987: 176); *6* — Aphrodite and Erotes, Kurdzhips, second burial (after Anfimov 1987: 212).