

Г. В. Вертієнко

«НАД РОГАМИ — СИЛА ДОСКОНАЛОЇ ЗОВНІШНОСТІ» (до образу оленя у скіфському мистецтві)

У статті розглянуто проблему зображення гіпертрофованих рогів в оленів на витворах скіфського мистецтва через призму іранських уявлень щодо візуалізації воїнської категорії сили-ата, притаманної давньоіранському воїнському божеству Веретрагні.

Ключові слова: олень, бик, Яшти, скіфи, скіфське мистецтво.

Образ оленя в скіфському мистецтві неодноразово досліджували та інтерпретували скіфологи¹. Однак, поза увагою залишався сам давньоіранський термін **gaçažna*, яким ця дика тварина була позначена на мовному рівні. Спробуємо надолужити прогалину зупинившись на аналізі цього терміну та приділити окрему увагу такій характерній рисі скіфського оленя, як гіпертрофовані роги.

За етимологічним словником іранських мов В. С. Расторгуєвої та Д. І. Едельман, що ввібрав в себе відомі до 2000-х років етимології, «олень, лань» в дав.-іран. **gaçažna-*, **gaçašna-* або **gaçasna-* є двоскладовим словом, що утворилося об'єднанням **gau-* «бик» та основи **ažna-* від дієслівного кореня **¹až-* — «гнати, поганяти; вести», в похідних також «полювати» (ЭСИЯ I, с. 288—289; III, с. 207—208; Эдельман 2009, с. 49). Від першої основи *gau-* в давньоіранських діалектах утворилася не лише назва оленя, а й буйвола та вівці (Эдельман 2009, с. 46; ЭСИЯ III, с. 207—208).

При з'ясуванні семантики образів скіфського мистецтва спеціалісти нерідко звертаються

1. Неодноразово до цього образу зверталася С. С. Бессонова (напр.: Бессонова 2009, с. 33—36; Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009 с. 84—87; Бессонова, Сиволап, Сиволап 2014, с. 66—67).

до побудов В. І. Абаєва. Його історико-етимологічний словник осетинської мови зафіксував однозначність в розумінні першої частини слова *gaçažna-*, як «корова, бик», тоді як друга частина трактується не від дієслівного кореня *¹až-* — «гнати», а від основи **ažna-* — «коза, козел» (ИЭСОЯ II, с. 320; ЭСИЯ I, с. 292), що в подальшому викликало низку лінгвістичних зауважень (ЭСИЯ III, с. 208). Т. В. Гамкрелідзе та В. В. Іванов, приймаючи етимологію В. І. Абаєва, вважали, що форма «бик-козел» є наслідком табування назви цієї тварини, похідної від і.-с. лексем **el-*, **ol-*, через її велике культуро-ритуальне значення (Гамкрелідзе, Іванов 1984 с. 518—519). Водночас, дослідники вказують, що в частині іранських мов це слово зазнало повторного табування у вигляді форми скіф. *sāka-* (осет. *sag-*) — «сохатий, рогатий»² (ИЭСОЯ II, с. 320; III, с. 11—16; Гамкрелідзе, Іванов 1984, с. 519). Однак, факт подвійного табування назви цієї тварини навряд чи можливий. Найімовірніше, **gaçažna* не є продуктом табування більш ранньої назви.

Постає питання чи є основа *ažna-* другою частиною лише слова **gaçažna*? Виявилось, що ні, і вона також присутня в найменуванні вепра³ — праіран. **varāža-* «дикий кабан, вепр»

2. Характерно, що схожий евфемізм в осетинській мові застосовано для «вепра» ((*wæraz*) — *tusk'a* — «ікластий») (ИЭСИЯ III, с. 13).

3. Щодо образів оленя та вепра слід також згадати відомий сюжет про полювання юного царя Кіра з «Кіропедії» Ксенофонта (Хен. Сугор. I, IV, 7—9). Вдале полювання на оленя виступило своєрідною воїнською ініціацією Кіра, тоді як вбивство вепра вивело його у вищий ранг очільника воїнів (Михайлин 2005, с. 99—108; Вертієнко 2014, с. 277—278).



Рис. 1. Сцена полювання на золотій гюнівській пластині, IV ст. до н. е., МКУ, інв. № АЗС-2926, за (Reeder 2001, p. 255 (123))



Рис. 2. «Костромський олень», золота пластинка горита, кінець VII ст. до н. е., Ермітаж, інв. № 2498/1, за (Алексеев 2012, с. 64)

ав. *varāza*-. Цей факт вказує, що другу частину назв оленя та вепра слід виводити не від основи **aža*- «коза, козел», а від дієслівного кореня **1až*- «гнати, поганяти»¹.

Різниця в двох етимологіях полягає в тому, що за В. І. Абаєвим і вченими, що прийняли його трактовку, олень сприймається, як «бик» з ознаками козла, а за словником Расторгуєвої-Едельман, ця тварина набуває рис особливого «бика», на якого полюють у загінний спосіб. Таке полювання могло мати місце серед іраномовних кочівників, чому свідченням є зображення на гюнівській пластині² (рис. 1). С. С. Бессонова трактує сюжет цієї сцени як полювання на чарівного оленя біля світового дерева. При цьому, допускається можливість відображення в семантиці розглянутої сцени міфологічного циклу про божественного лучника та мисливця Аполлона-Гойтосира (Бессонова 1983, с. 117—118).

1. Іншими похідними словами від цієї основи є **ažana*- — «удар; хлист, пліть; палка для ударів», **-āža*- — «знаряддя, яким поганяють», **āža*- — «той, що поганяє, погонич» (ЭСИЯ I, с. 289—290).
2. Див також: Бессонова 1983, с. 117, рис. 34.

Якщо звернутися до корпусу Авести, то термін *gauuasna* — «олень» (AirWb, Kol. 510) вживаний лише в *Яшті* 10, 128.1³ в контексті опису дистанційної зброї (лука):

... *hazaṅrəm ʒanuarəitiṅam*⁴ *asti yō gauuasnahe snāiia jūa...*

... тисяча «струн» для лука, цебто з жил оленя тятиви...

Показово, що якщо за схожим пасажем в Рігведі (VI, 75, 11) при описі тятиви лука вживані коров'ячі сухожилля⁵, то за Молодшою Авестою вони вже з жил оленя.

При згадуванні «скіфського оленя» найбільш відомим та тиражованим зображенням є т. зв. костромський олень (кінець VII ст. до н. е.), який має виразні гіпертрофовані роги⁶ (рис. 2) (Алексеев 2012, с. 64). Деякі дослідники й досі вважають, що подібні пластини прикрашали щити (Раевский, Кулланда, Погребова 2016, с. 59) або ж припускають такий варіант імовірним (Канторович 2015, с. 72; 2015а, с. 90, прим. 12). Однак переконливою є точка зору А. Ю. Алексеева, що в декорі скіфського військового обладунку, судячи із зображень на монументальній скульптурі та специфіки кріплення до шкіряної поверхні, такі бляхи прикрашали саме горити (Алексеев 1996, с. 130—134; 2014, с. 69—74). Базуючись на висновках А. Ю. Алексеева, М. Л. Подольський запропонував реконструкцію розміщення подібних блях на горитах (Подольский 2010, с. 110—114; пор.: Алексеев 2014, с. 73). Отже, зв'язок оленя саме з луком та лучним обладунком виглядає обґрунтованим як з позицій археологічних (зображення на стелах), практичних (специфіка кріплення), так і має лінгвістичне підтвердження у *Яшті* 10, 128 (жили оленя — матеріал для виготовлення тятиви)⁷.

Втім, ці факти не пояснюють гіпертрофованості рогів оленя в мистецтві скіфів⁸ (Раевский, Кулланда, Погребова 2016, табл. I—VII) (рис. 3) (Раевский, Кулланда, Погребова 2016, табл. II). Для інтерпретації їхньої семантики, можливо, слід звернутися до когнітивних і лінгвістичних даних щодо образу оленя в іраномовних народів. Відомо, що в осетинській

3. Тут і далі переклади Яштів надані за рукописом E1 (Kotwal, Hintze 2008).

4. Щодо цього терміну див.: Вертієнко 2016, с. 50.

5. В перекладі Т. Я. Єлизаренкової: «Она одевается у орла. Антилопа — её зуб. Подпоясанная коровьями (сухожилиями) летит она, когда (её) выпускают» (Елизаренкова 1999, с. 176).

6. Добірку аналогій див.: Раевский, Кулланда, Погребова 2016, табл. I.

7. Див. також: Вертієнко 2016, с. 50.

8. В цьому ж контексті є показовими епітети оленя в осетинському: «сторогий» та «вісімнадцятирогий» (ИЭСОЯ III, с. 11—12). В. І. Абаєв звертає увагу, що саме стільки відростків (9 пар) мають роги оленів на низці скіфських зображень (ИЭСОЯ III, с. 11).

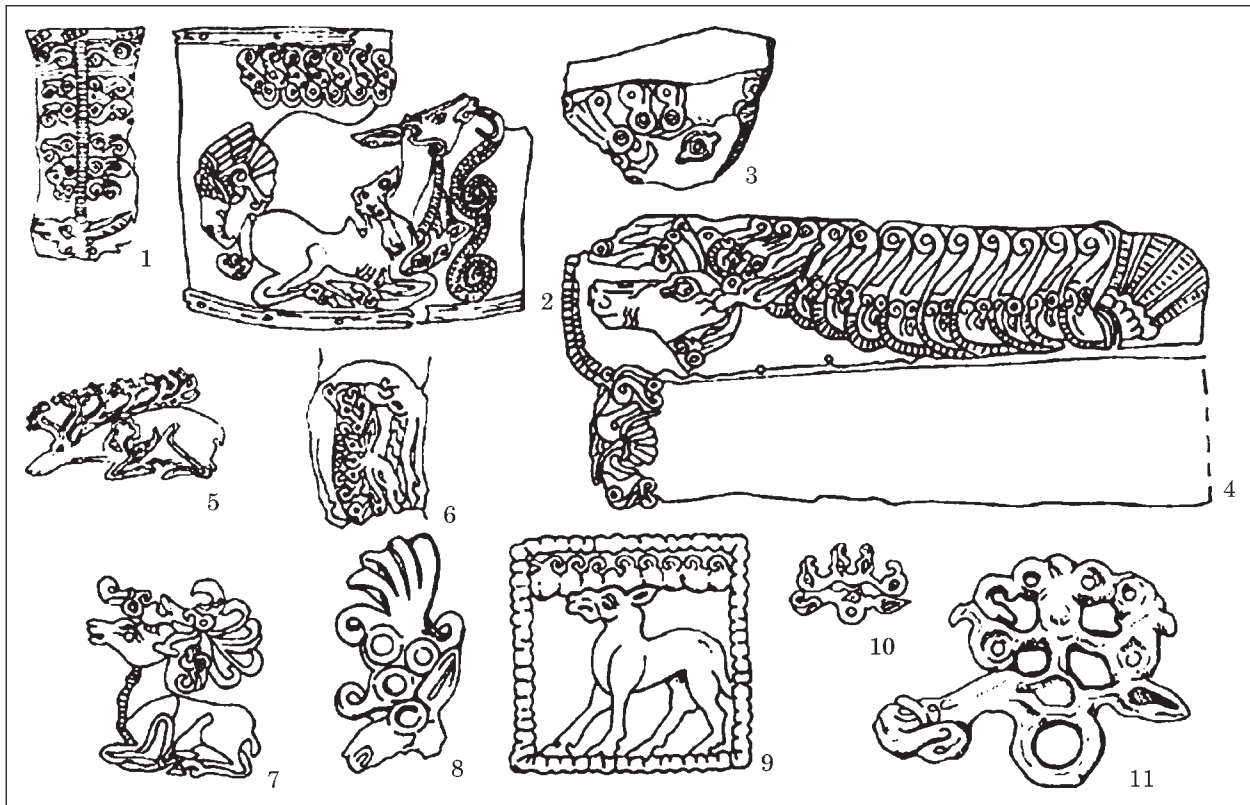


Рис. 3. Зразки гіпертрофованих зображень рогів оленя в мистецтві скіфів, за (Раевский, Кулланда, Погребова 2016, табл. II): 1 — Журовка, курган 401, обклашка посудини, золото; 2 — Іллічево, обклашка посудини, золото; 3 — Більське городище, ливарна форма; 4 — Єлизаветинський курган 1, обклашка піхов, золото; 5 — Аксютинці, пластина, золото; 6 — Новопривільне, зруйнований курган, ікло кабана; 7 — Ак-Мечеть, обклашка посудини, золото; 8 — Семибратній, курган 4, вуздечкова бляха, бронза; 9 — Уляп, курган 5, ритуальний комплекс, бляха, золото; 10 — Шалущка, вуздечкова низка, бронза; 11 — Уляп, курган 8, підвіска, бронза

культури олень має дві базові конотації. З одного боку, олень — високопрестижна тварина для полювання (ІЭСОЯ III, с. 11—12), а з іншого, різноманітні традиційні порівняння людини (чоловіка) з оленем вказують на наявність в цього індивіда **сили, відваги, хвацькості, доброї вдачі** тощо (ІЭСОЯ III, с. 11) ¹.

Ймовірно, що такі порівняння мають більш глибоке коріння і сягають давньоіранського пласту, пов'язаного з військими культурами, що зафіксовані лише в молодоавестійських текстах. Уже доведено, що ці тексти містять в собі архаїчні елементи, кристалізація яких припадає на першу половину I тис. до н. е. тобто цей процес є синхронним часу формування скіфського звірино-стилю. У мистецтві осілих іраномовних народів цього часу образ військового божества не отримав виразної візуалізації (Вертієнко 2017, с. 8—9). Саме військове середовище формувало естетичні та семантичні принципи скіфського мистецтва (Мелюкова 1989, с. 101), а зооморфні сюжети здебільшого прикрашали

предмети озброєння та кінського спорядження (Кантарович 2014, с. 50), відповідно, закономірність в його сюжетах образу військового божества ² є закономірним явищем ³.

Звертає на себе увагу давньоіранське поняття *ama-* ('Kraft, Stärke, Macht' — «сила, міцність, міць») (AirWb, Kol. 140—141), що наскрізно проходить через 14-й *Яшт*, який присвячено давньоіранському військовому божеству Веретрагні. Ця «сила» з'являється з першими трьома його інкарнаціями (Вітром, Биком та Конем) та концентрується над головами тварин.

В *Яшті* 14, 2⁴, при перерахуванні абстрактних сутностей, що з'являються з першою іпостасю військового божества, третьою після *хварени* (*x'arəna-*) та зцілення (*baδšaza-*) наводиться *сила (ama-)*:

... *vātahe kəhrpa daršiiōiš srīrahe mazdaδātahe vōhu x'arənō mazdadātəm*

2. Див.: Бессонова 1983, с. 48—49.

3. Так, С. С. Бессонова припускає, що меч з Великої Білозерки міг бути жертвоприношенням богу війни, оскільки має на піхвах зображення кабана — однієї з іпостасей іранського бога війни (Бессонова 1984, с. 9, 10).

4. Див. також: Вертієнко 2015а, с. 49—50.

1. Варто згадати, що у схожих контекстах у слов'янській традиції для підкреслення міцного здоров'я та сили людини використовувалося порівняння з «биком» (наприклад: «здоров, як бик», «сильний, як бик»).

Варіанти перекладу *Ялти* 14, 7.1

Джерело	Переклад
Kotwal, Hintze 2008, p. 414 (fol. 351v)	... <i>Yim upaire sruuie sañat amō hutaštō huraobō</i> ...
Spiegel 1864, p. 104	...above whom by his hoofs floated Strength the well-created, beautiful ...
Darmesteter 1883, p. 233	...upon whose horns floated the well-shapen Strength, and Victory, beautiful of form ...
Harlez 1881, p. 508	...sur les sabots duquel reposait la force bien constituée, à la belle taille ...
Wolff 1910, S. 259	...über dessen beiden Hörnern der schöngebaute schöngewachsene Ama sichtbar...
Соколова 2005, с. 361	...Над его обоими рогами был виден Ама прекрасный, прекрасноликий ...
Malandra 1983, p. 83	...on whose horns was mounted well-built, handsome Strength ...
Рак 1997, с. 343	...Таким, что над рогами Вздymались Мощь и Сила ...
Pirart 2006, p. 163	...au-dessus des cornes d'or duquel montait la force offensive, bien forgee et bien developpee ...

*baraṭ xʷarəñō mazdađātəm baēšazəm uta amātsa*¹...
... в подоби *Вітру* потужного, гарного, *Маздою* створеного, *благу хварену*, *Маздою створену*, *приніс хварену*, *Маздою створену*, *зцілення* і *також силу* ...

Можливо, лише ця інкарнація, що сама по собі є уособленням атмосферного явища і не матеріалізована, на відміну від інших втілень Веретрагни, має властивість переносити такі абстрактні сутності як *хварена*, *зцілення* та *сила*.

В *Ялти* 14, 3 показовим є заміна імені божества епітетом «Найсильніший» (*amauuastəm-*) і далі Веретрагна звертаючись до Заратуштри говорить про шість якостей (сила, відважність, благодать, милість, користь, цілющість), в яких він найуспішніший. Першою називається сила-*ama*:

... *āat ahmāi*² *amauuastəm*³
*ama aṃi*⁴ *amauuastəm*⁵ *vərəθra*⁶ *aṃi vərəθrauuastəm*
xʷarəna aṃi xʷarənaṃuhasətəm
*Yāna*⁷ *aṃi Yānauuastəm*⁸ *saoka*⁸ *aṃi saokauuastəm*⁸ *baēšaza*
aṃi baēšaziiđātəm...

... так цьому⁹ Найсильніший (мовив):

силою є найсильніший, **відважністю** є найвідважніший,

1. Термін *ama-* тут використаний з енклітичним сполучником (AirWb, Kol. 563, 570; Соколов 1964, с. 10; Эдельман 2009, с. 77).
2. *ahmāi* — «цей» (одн. ч. р. дав. в.), вказівний займенник ближнього ряду (Чунакова 2008, с. 94, 168).
3. *amauuastəm* — найвищий ступінь прикметників, що утворюється додаванням закінчення *təma-* (Skjærvø 2007, p. 113).
4. *ah* — «бути» (Чунакова 2008, с. 95; Соколов 1964, с. 217—218).
5. *ama aṃi amauuastəm* — ці три слова в тексті були випадково (?) пропущенні, а потім дописані у вертикальній приписці на полях (див.: Kotwal, Hintze 2008, p. 413 (fol. 350v); Вертієнко 2013, с. 35, мал. 1).
6. AirWb, Kol. 1420; Skjærvø 2003, p. 113.
7. AirWb, Kol. 1285.
8. AirWb, Kol. 1549.
9. Тобто, Заратуштри.

благодаттю є найблагодатніший, **милістю** є наймилостивіший,
користю є найкорисніший, **цілющістю** є найбільш цілющий...

При описі другої інкарнації — Бика в *Ялти* 14, 7.1¹⁰, який виступає носієм сили-*ama*, при чому ця сила розміщується над його рогами та характеризується сталими епітетами *hutaštō huraobō*:

... *gəuš kəhrpa aršānahe srīrahe zarañiō Yim upaire sruuie sañat amō hutaštō huraobō* ...

... в подоби Бика гарного, золоторогого, над рогами якого бовваніла

Сила досконалої зовнішності ...

Наведемо деякі варіанти перекладу цього місця в *Ялти* 14 у таблиці.

Той факт, що в осілих іранців бик — найшпанованіша тварина, а в середовищі кочовиків скіфського часу культ бика не отримав відповідної сакралізації в мистецтві, можливо, свідчить, що саме олень перейняв на себе сакральні функції бика¹¹. Відсутність образу оленя серед втілень воїнського іранського божества Веретрагни за Молодшою Авестою пояснюється тим, що цей текст був сформульований в середовищі саме осілих іранців. Той факт, що сила-*ama* за текстом 14-го *Ялти* має «досконалу зовнішність» (*hutaštō huraobō*), наводить на думку, що традиція зображення оленів з гіпертрофованими рогами в скіфському

10. Див. також: Вертієнко 2015а, с. 50.

11. Зазначимо, що зображення тварин-еквівалентів (бик / олень) не мало статусу взаємовиключення у скіфському мистецтві. Зокрема, у Братолубівському кургані (МКУ, інв. № З-4116: Золото... 1991, с. 318, 366—369, кат. 120d) було знайдено золотий конус, на якому у сценах пматування, поміж інших зооморфних персонажів, фігурують олень і бик (Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009, с. 32 і наст.; с. 48—49, рис. 10; с. 52, рис. 10а; фото 1—13). Аналогії до доволі рідкісної сцени пматування бика хижаком див.: Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009, с. 59—60; Кантарович 2015а, с. 518—521.

мистецтві може бути рефлексом уявлень щодо візуалізації воїнської категорії сили-*ата*.

Окрім Бика і наступне втілення воїнського божества в *Яшті* 14, 9.1¹. Кінь схожим чином є носієм сили-*ата*, в якого вона розміщується над чолом:

... *aspāhe kāhrpa aourušahe srīrahe zairigaošahe zaraniō aībīdānahe ȳm upairi aīnikām sanaṭ amō hutaštō huraodō*...
... в подоби Коня білого, гарного, жовтовухого, золотого-вузничного, над чолом якого бовваніла Сила до-сконалої зовнішності...

Оскільки кінь, на відміну від бика, рогів не має, то в нього сила-*ата* знаходиться безпосередньо над чолом². Але при цьому зазначимо, що алтайські кочівники скіфського часу зближали образи коня та оленя (Черемисин 2008, с. 68 і наст.)³. Перш за все, привертає увагу знахідка у Першому Пазирицькому кургані шкіряного декоративного вбрання (маски) для голови коня у вигляді рогів оленя (морала) (Грязнов 1950, с. 38, рис. 16; с. 84, рис. 38; табл. XXIII; Черемисин 2008, с. 112, табл. XXI). Д. В. Черемисин вбачає у подібних діях бажання надати жертвенним тваринам більше сакральне значення, оскільки в і.-е. мовах вихідним значенням слова «дикий» було «божий» (Черемисин 2008, с. 74). У тюркських народів Саяно-Алтаю жертвни або присвячені божеству тварини, а також тварини, задіяні в космологічних уявленнях (кінь, бик, баран і козел) позначалися одним терміном *идик* (Потапов 1977, с. 169, 174; 1978, с. 32). Ми не можемо бути впевненими, що тотожність *кінь / олень* мала універсальний характер, втім зазначимо, що у культовій практиці тюркських народів Саяно-Алтаю *бура*, небесний кінь шаманів, вбачався як дика рогата тварина (марал або дикий козел), а надання коню рис дикого оленя зафіксоване в етнографії та фольклорі й інших тюркомовних народів (Черемисин 2008, с. 69; див. також: Потапов 1977, с. 164—178).

Після демонстрації божественних втілень в тексті *Яшту* в 14, 29.1 (=14, 31.1; 14, 33.1) надається опис якостей, які отримав від Веретрагни Заратуштра:

... *ahmāi daḍaṭ vərəθraγnō ahuraδātō ərazōiš xā bāzuiā aōjō tanuiō vīspaiiā druuatātəm tanuiō vīspaiiā vazdīuara aom ca sukəm*...

... Цьому⁴ надав Веретрагна, Ахурою створений: мошонці⁵ джерела⁶, руках⁷ міцності⁸, тілу⁹

1. Див. також: Вертієнко 2015а, с. 50—51.
2. Слід зазначити, що чоло вважається сакральною частиною в уявленнях багатьох кочових народів (Терлецкий 2009, с. 141).
3. Ми вдячні С. С. Бессоновій, яка звернула нашу увагу на цей матеріал і відповідну бібліографію.
4. Тобто, Заратуштрі.
5. AirWb, Kol. 352; пор., однак: Pirart 2006, р. 168, fn. 46.
6. AirWb, Kol. 531.
7. AirWb, Kol. 955.
8. AirWb, Kol. 39.
9. AirWb, Kol. 633.



Рис. 4. Реконструкція головного вбрання, прикрашеного золотими бляшками у формі оленів з кургану 100 біля с. Синявка, кінець VII — початок VI ст. до н. е., МКУ, інв. № 238—239, за (Reeder 2001, р. 150 (43))

всьому здоров'я¹⁰, тілу всьому витривалість¹¹ та зір¹²...

Показово, що всі ці якості є складовими частинами повноцінного чоловічого здоров'я. Зазначимо, що у сучасному зороастризмі текст 14-го *Яшту* (*Бахрам-Яшту*) рецитують при ритуалі *Тандорості* (*tandorostī*) — «Здоров'я тіла» (Boyce 1977, р. 209—210; Choksy, Kotwal 2005, р. 238), а також здебільшого використовується при молитвах задля зцілення від хвороб або невдач (Boyce 1977, р. 259). Звертає увагу, що, поперше, опис отримання якостей у наведеному фрагменті (14, 29.1) починаються знизу і доходять до рівня очей, але не піднімаються до чола і зони над ним, де, як зазначалося, на прикладі зооморфних втілень Веретрагни, концентрується сила-*ата*. Це можна пояснити тим, що Заратуштра жрець, і не може отримати суто воїнську якість (*ата-*), яка не личить йому за саном. Водночас *ата-* — це не тільки абстрактна категорія і божественна сутність, а й «рушійна сила» та «енергія», яка є невід'ємною якістю воїна.

Згадаємо, що, як зазначалося, полювання на оленя в іранській традиції виступало частиною воїнської ініціації¹³, тобто символічно

10. AirWb, Kol. 782.
11. AirWb, Kol. 1391.
12. AirWb, Kol. 1582.
13. Див. прим. 3.

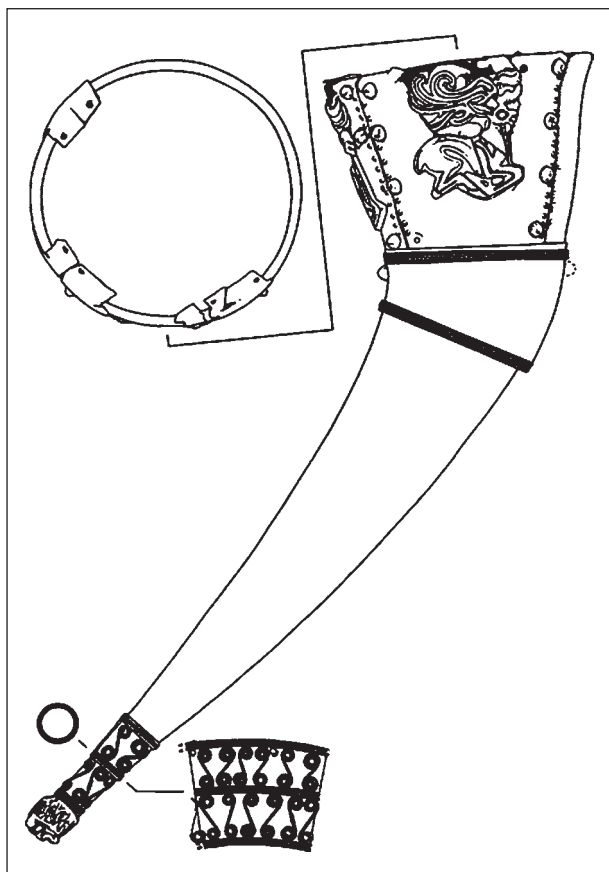


Рис. 5. Ритон з Братолобівського кургану, друга чверть IV ст. до н. е., МКУ, за (Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009, с. 83, рис. 13)

ця тварина була максимально наближеною до воїнського страту. Взаємопов'язаність оленя з силою-ата, можливо, знайшла матеріальне відтворення також у тих місцях, де розміщувалися його зображення на скіфських витворах. Зокрема, звертає на себе увагу головне вбрання¹, прикрашене золотими бляшками у формі оленів з кургану 100 біля с. Синявка на Черкащині (рис. 4) (Reeder 2001, р. 150 (43)). Зображення тварини, що уособлювали силу-ата, у цьому випадку буквально розміщуються над чолом.

Пластини із зображеннями оленя також нерідко прикрашали дерев'яні чаші², подібні золоті пластини були оздобою двох ритонів: з Братолобівського кургану³ (рис. 5) (Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009, с. 83, рис. 13; Бессонова 2009, с. 31, рис. 1) та кургану 13 біля с. Велика Знамянка (Золото степу 1991, с. 318;

1. Реконструкція Л. С. Ключко.

2. На їхнє ритуальне призначення неодноразово вказували дослідники (Манцевич 1966, с. 23—38; Коголькова 2000, р. 61—64; Королькова 2003, с. 28—59; Бессонова 2009, с. 33—36; див. також: Вертієнко 2015, с. 99—100).

3. Див. докладніше: (Кубышев, Бессонова, Ковалев 2009, с. 84 і наст.; фото 24—26; Бессонова 2009, с. 30—38).

383 (кат. 120c); Reeder 2001, р. 243—244 (116)). Можна припустити, що (ритуальний?) напій, який пили с посуду, прикрашеного такими зображеннями, мав на меті наділення воїна силою-ата.

Резюмуючи вищесказане, стисло окреслимо наші спостереження.

Іранська назва «оленя» **gaçažna-* є компундом і поєднує основу **gau* — «бик» і основу **ažna-*, утворену від дієслівного кореня **1až-* — «гнати, поганяти; вести». Це вказує на належність оленя і бика до одного класу тварин у картині світу іранських народів. Відповідно, у скіфському мистецтві, як і у мові, візуальний образ оленя, ймовірно, виступав семантичним еквівалентом образу бика, враховуючи незначну поширеність зображень останнього. За 14-м *Яштом* Молодшої Авести бик виступає як одне із втілень воїнського божества Веретрагні, причому за текстом над його рогами локалізується сила-ата (*Яшт* 14, 7). Аналіз застосування терміну *ата* — в 14-му *Яшті* показує, що ця «сила» є якістю, притаманною воїнському божеству та воїнам. Інтерполяція цих даних на скіфські зображення (формування цього тексту і мистецтва звіриного стилю відбувалися синхронно) може пояснювати причину зображення гіпертрофованих рогів в оленів, що можуть в цьому випадку символізувати силу-ата, яка розташовується над чолом. Відповідно, витвори і предмети з такими зображеннями могли мати на меті наділення їхніх власників цієї силою і залучення їх до воїнського божества.

ЛІТЕРАТУРА

Алексеев, А. Ю. 1996. О так называемых «нащитных эмблемах» скифской эпохи. В: Пиотровский, Ю. Ю. (ред.). *Между Азией и Европой. Кавказ в IV—I тыс. до н. э.* Санкт-Петербург: Государственный Эрмитаж, с. 130-134.

Алексеев, А. Ю. 2012. *Золото скифских царей в собраниях Эрмитажа.* Санкт-Петербург: Государственный Эрмитаж.

Алексеев, А. Ю. 2014. Большие бляхи в виде животных — украшения скифских горитов. *История оружия. Альманах*, 10, с. 69-74.

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

Бессонова, С. С. 1984. О культуре оружия у скифов. В: Черненко, Е. В. (ред.). *Вооружение скифов и сарматов.* Киев: Наукова думка, с. 3-21.

Бессонова, С. С. 2009. Ритон из Братолобовского кургана (к вопросу о датировке центрального захоронения). В: Бессонова, С. С. (ред.). *Эпоха раннего железа. Сборник научных трудов к 60-летию С. А. Скорого.* Киев, Полтава: Археологія, с. 30-38.

Бессонова, С. С., Сиволап, М. П., Сиволап, Л. Г. 2014. Налобная золотая пластина IV в. до н. э. из Поросья. *Музейні Читання. Матеріали наукової конференції «Ювелірне мистецтво: погляд крізь віки», Київ, Музей історичних коштовностей України, 18—20 листопада 2013 р.* Київ, с. 63-85.

Вертієнко, Г. В. 2013. Священні втілення Веретрагні в *Яшті* 14. В: Петрова, Ю. І., Приймаченко,

В. В. (ред.). *Polyphonia Orientis: мова, література, історія, релігія. До ювілею В. С. Рибалкіна*. Київ: Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, с. 33-51.

Вертиєнко, А. В. 2014. Образ вепря в иранской традиции — нарратив и визуализация. *Stratum plus*, 3, с. 271-280.

Вертиєнко, Г. В. 2015. *Іконографія скифської есхатології*. Київ: Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАНУ.

Вертиєнко, Г. В. 2015а. «Хто серед безтілесних божеств найбільш озброєний?» (втілення Веретрагни за 14-м *Яштом*). *Археологія і давня історія України*, 2 (15): Старожитності раннього залізного віку, с. 48-54.

Вертиєнко, А. В. 2016. «Лук Митрь»: информативність авестийських джерел для археологічних досліджень. В: Балахванцев, А. С., Кулланда, С. В. (ред.). *Кавказ і степь на рубежі епохи позньої бронзи і раннього заліза. Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої пам'яті Марии Николаевны Погребовой, Москва, 25—27 апреля 2016 г.* Москва: Інститут востоківедення РАН, с. 49-54.

Вертиєнко, Г. В. 2017. Визуалізація образу воїнського божества в иранському світі. *XXI Сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції, м. Київ, 17—18 листопада 2017 р.* Київ, с. 8-9.

Гамкрелідзе, Т. В., Иванов, В. В. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*. Тбилиси: ТБГУ, 1—2.

Грязнов, М. П. 1950. *Первый Пазырыкский курган*. Ленинград: Наука.

Елизаренкова, Т. Я. (пер., ред. и сост.). 1999. *Ригведа. Мандалы V—VIII*. Москва: Наука.

Золото степу. 1991. Київ, Шлезвіг: ІА НАНУ, Археологічний музей.

Канторович, А. Р. 2014. Скифский звериный стиль Восточной Европы и категории украшаемых зверей. *Феномен Більського городища — 2014*, с. 49-52.

Канторович, А. Р. 2015. Восточноевропейский скифский звериный стиль и предметы скифского вооружения. В: Лукьяшко, С. И. (ред.). *Война и военное дело в скифо-сарматском мире: материалы Международной научной конференции, посвященной памяти А. И. Мелюковой, Кагальник, 26—29 апреля 2014 г.* Ростов-на-Дону, с. 69-73.

Канторович, А. Р. 2015а. *Скифский звериный стиль Восточной Европы: классификация, типология, хронология, эволюция*. Диссертация д-ра ист. наук. Москва.

Королькова, Е. Ф. 2003. Ритуальные чаши с зооморфным декором в культуре ранних кочевников. *Археологический сборник Государственного Эрмитажа*, 36, с. 28-59.

Кубышев, А. И., Бессонова, С. С., Ковалев, Н. В. 2009. *Братолюбовский курган*. Киев: ІА НАНУ.

Манцевич, А. П. 1966. Деревянные сосуды скифской эпохи. *Археологический сборник Государственного Эрмитажа*, 8, с. 23-38.

Мелюкова, А. И. 1989. Скифское искусство звериного стиля. В: Рыбаков, Б. А. (ред.). *Археология СССР. Степи Европейской части СССР в скифо-сарматское время*. Москва: Наука, с. 100-103.

Михайлин, В. Ю. 2005. *Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции*. Москва: Новое литературное обозрение.

Подольский, М. Л. 2010. *Зверь, который был сам по себе, или Феноменология скифского звериного стиля*. Санкт-Петербург: ЭлекСис.

Потапов, Л. П. 1977. Конь в верованиях и эпосе Саяно-Алтая. В: Путилов, Б. Н. (ред.). *Фольклор и этнография: связь фольклора с древними представлениями и обрядами*. Ленинград: Наука, с. 164-178.

Потапов, Л. П. 1978. К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманизма. В: Окладников, А. П. (ред.). *Этнография народов Алтая и Западной Сибири*. Новосибирск: Наука, с. 3-36.

Раевский, Д. С., Кулланда, С. В., Погребова, М. Н. 2016. *Визуальный фольклор. Поэтика скифского звериного стиля*. Москва: Інститут востоківедення РАН.

Рак, И. В. (сост., ред., прим., справ.). 1997. *Авеста в русских переводах (1861—1996)*. Санкт-Петербург: Нева, РХГИ.

Соколов, С. Н. 1964. *Язык Авесты (учебное пособие)*. Ленинград: ЛГУ.

Соколова, В. С. 2005. *Авеста. Опыт морфологической транскрипции и перевод*. Санкт-Петербург: Наука.

Терлецкий, Н. С. 2009. Некоторые атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения (к вопросу о функциях и символизме туга). *Центральная Азия: Традиция в условиях перемен*, II, с. 112-149.

Черемисин, Д. В. 2008. *Искусство звериного стиля в погребальных комплексах рядового населения Пазырыкской культуры: семантика звериных образов в контексте погребального обряда*. Новосибирск: ИАЭ СО РАН.

Чунакова, О. М. 2008. *Хрестоматия по авестийскому языку*. Санкт-Петербург: СПбГУ.

Эдельман, Д. И. 2009. *Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Лексика*. Москва: Наука.

Boyce, M. 1977. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Oxford: Clarendon Press.

Choksy, J. K., Kotwal, F. M. 2005. Praise and Piety: Niyāyišns and yašts in the History of Zoroastrian Praxis. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 68, 2. p. 215-252.

Darmesteter, J. 1883. *The Zend-Avesta*, II: The Sīrōzahs, Yasts, and Nyāyis. Oxford: Clarendon Press. Sacred Books of the East, 23.

de Harlez, C. 1881. *Avesta. Livre Secr  du Zoroastrianisme*. Paris: Maisonneuve. Bibliothèque Orientale, V.

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

Korolkova, E. 2000. Ritual Vessels of the Nomads. In: Aruz, E. (ed.). *The Golden Deer of Eurasia. Scythian and Sarmatian Treasures from the Russian Steppes. The State Hermitage, Saint-Petersburg, and the Archaeological Museum, Ufa*. New York: Metropolitan Museum of Art, p. 61-64.

Malandra, W. W. 1983. *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pirart,  . 2006. *Guerriers d'Iran. Traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tistriya, Miθra et Vrθragna*. Paris: L'Harmattan.

Reeder, E. D. (ed.). 2001. *L'Or des Rois Scythes*. Paris: Réunion des Musées Nationaux.

Skjærvø, P. O. 2003. *An Introduction to Young Avestan*. Harvard.

Spiegel, Fr. 1864. *Avesta. The Religious Books of the Parsees*. Hertford: Stephen Austin, I—III.

Wolff, Fr. 1910. *Avesta. Die Heiligen Bücher der Parsen*. Strassburg: Karl J. Trübner.

REFERENCES

Alekseyev, A. Yu. 1996. O tak nazyvayemykh «nashchitnykh emblemakh» skifskoy epokhi. In: Piotrovskiy, Yu. Yu. (ed.). *Mezhdru Aziyey i Evropoy. Kavkaz v IV—I tys. do n. e.* Sankt-Peterburg: Gosudarstvennyy Ermitazh, s. 130-134.

Alekseyev, A. Yu. 2012. *Zoloto skifskikh tsarey v sobranii Ermitazha*. Sankt-Peterburg: Gosudarstvennyy Ermitag.

Alekseyev, A. Yu. 2014. Bolshiye blyakhi v vide zhivotnykh — ukrasheniya skifskikh goritov. *Istoriya oruzhiya. Almanakh*, 10, s. 69-74.

Bessonova, S. S. 1983. *Religioznye predstavleniya skifov*. Kiev: Naukova dumka.

Bessonova, S. S. 1984. O kul'te oruzhiya u skifov. In: Chernenko, E. V. (ed.). *Vooruzhenie skifov i sarmatov*. Kiev: Naukova dumka, s. 3-21.

Bessonova, S. S. 2009. Riton iz Bratolyubovskogo kurgana (k voprosu o datirovke tsentral'nogo zakhoroneniya). In: Bessonova, S. S. (ed.). *Epokha rannego zheleza. Sbornik nauchnykh trudov k 60-letiyu S. A. Skorogo*. Kiev, Poltava: Arheologija, s. 30-38.

Bessonova, S. S., Sivolap, M. P., Sivolap, L. G. 2014. Nalobnaya zolotaya plastina IV v. do n. e. iz Poros'ya. *Muzeyni Chitannya. Materialy naukovoy konferentsii «Yuvelinne mistetstvo: poglyad kriz viky»*, Kyiv, *Muzey istorichnikh koshovnostey Ukrainy, 18—20 lystopada 2013 r.* Kyiv, s. 63-85.

Vertiienko, H. V. 2013. Svyashchenni vtilyennya Veretragni v Yashti 14. In: Petrova, Yu. I., Priymachenko, V. V. (ed.). *Polyphonia Orientis: mova, literatura, istoriya, religiya. Do yuvileyu V. S. Ribalkina*. Kyiv: Institut skhodoznavstva im. A. Yu. Krims'kogo NAN Ukrainy, s. 33-51.

Vertiienko, H. V. 2014. Obraz veprya v iranskoj traditsii — narrativ i vizualizatsiya. *Stratum plus*, 3, s. 271-280.

Vertiienko, H. V. 2015. *Ikonografiya skifskoyi eskhatalogyi*. Kyiv: Institut skhodoznavstva im. A. Yu. Krims'kogo NAN Ukrainy.

Vertiienko, H. V. 2015a. «Khto sered beztilenikh bozhestv naybilsh ozbroyneni?» (vtilyennya Veretragny za 14-m Yashtom). *Arkheologiya i davnya istoriya Ukrainy*, 2 (15): Starozhitnosti rannego zaliznogo viku, s. 48-54.

Vertiienko, A. V. 2016. «Luk Mitry»: informativnost avestyskikh istochnikov dlya arkheologicheskikh issledovaniy. In: Balakhvantsev, A. S., Kullanda, S. V. (ed.). *Kavkaz i step na rubezhe epokhi pozdney bronzy i rannego zheleza. Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy pamyati M. N. Pogrebovoy*, Moskva, 25—27 aprelya 2016 g. Moskva: Institut vostokovedeniya RAN, s. 49-54.

Vertiienko, H. V. 2017. Vizualizatsiya obrazu voynskogo bozhestva v iranskomu sviti. *XXII Skhodoznavchi chitannya A. Krims'kogo. Tezi dopovidey mizhnarodnoy naukovoy konferentsii, m. Kyiv, 17—18 lystopada 2017 r.* Kyiv, s. 8-9.

Gamkrelidze, T. V., Ivanov, V. V. 1984. *Indoyevropeyskiy yazyk i indoyevropeysky. Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskyy analiz prayazyka i protokultury*. Tbilisi: TbilGU, 1—2.

Gryaznov, M. P. 1950. *Pervyy Pazyrykskiy kurgan*. Leningrad: Nauka.

Elizarenkova, T. Ya. (per., red. i sost.). 1999. *Rigveda. Mandaly V—VIII*. Moskva: Nauka.

Zoloto stepu. 1991. Kyiv, Schlezvig: IA NANU, Arkheologichniy muzey.

Kantorovich, A. R. 2014. Skifskiy zverinyy stil Vostochnoy Evropy i kategorii ukrashayemykh verey. *Fenomen Bil'skogo gorodishcha — 2014*, s. 49-52.

Kantorovich, A. R. 2015. Vostochnoyevropeyskiy skifskiy zverinyy stil i predmety skifskogo vooruzheniya. In: Luk'yashko, S. I. (ed.). *Voyna i voyennoye delo v skifo-sarmatskom mire: materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy pamyati A. I. Melyukovoy (Kagalnyk, 26—29 aprelya 2014 g.)*. Rostov-na-Donu, s. 69-73.

Kantorovich, A. R. 2015a. Skifskiy zverinyy stil Vostochnoy Evropy: klassifikatsiya, tipologiya, khronologiya, evolyutsiya. Dissertatsiya d-ra ist. nauk. Moskva.

Korolkova, E. F. 2003. Ritualnyye chashi s zoomorfnyim dekorom v kulture rannikh kochevnikov. *Arheologicheskii sbornik Gosudarstvennogo Ermitazha*, 36, s. 28-59.

Kubyshev, A. I., Bessonova, S. S., Kovalev N. V. 2009. *Bratolyubovskiy kurgan*. Kiev: IA NANU.

Mantsevich, A. P. 1966. Derevyannyye sosudy skifskoy epokhi. *Arheologicheskii sbornik Gosudarstvennogo Ermitazha*, 8, s. 23-38.

Melyukova, A. I. 1989. Skifskoye iskusstvo zverinogo stilya. In: Rybakov, B. A. (ed.). *Arkheologiya SSSR. Stepi Evropeyskoy chasti SSSR v skifo-sarmatskoye vremya*. Moskva: Nauka, s. 100-103.

Mikhaylin, V. Yu. 2005. *Tropa zverinykh slov: Prostranstvenno orientirovannyye kul'turnyye kody v indoyevropeyskoy traditsii*. Moskva: Novoye literaturnoye obozreniye.

Podolskiy, M. L. 2010. *Zver, kotoryy byl sam po sebe, ili Fenomenologiya skifskogo zverinogo stilya*. Sankt-Peterburg: ElekSis.

Potapov, L. P. 1977. Kon v verovaniyakh i epose Sayano-Altaya. In: Putilov, B. N. (ed.). *Folklor i etnografiya: suyz folklor a drevnimi predstavleniyami i obryadami*. Leningrad: Nauka, s. 164-178.

Potapov, L. P. 1978. K voprosu o drevnetyurkskoy osnove i datirovke altayskogo shamanizma. In: Okladnikov, A. P. (ed.). *Etnografiya narodov Altaya i Zapadnoy Sibiri*. Novosibirsk: Nauka, s. 3-36.

Rayevskiy, D. S., Kullanda, S. V., Pogrebova, M. N. 2016. *Vizualnyy folklor. Poetika skifskogo zverinogo stilya*. Moskva: Institut vostokovedeniya RAN.

Rak, I. V. (sost., red., prim., sprav. razd.). 1997. *Avesta v russkikh perevodakh (1861—1996)*. Sankt-Peterburg: Neva, RHGI.

Sokolov, S. N. 1964. *Yazyk Avesty (uchebnoye posobiye)*. Leningrad: LGU.

Sokolova, V. S. 2005. *Avesta. Opyt morfologicheskoy transkriptsii i perevod*. Sankt-Peterburg: Nauka.

Terletskiy, N. S. 2009. Nekotoryye atributy musulmanskiikh mest palomnichestva i pokloneniya (k voprosu o funktsiyakh i simbolizme tuga). *Tsentralnaya Aziya: Traditsiya v usloviyakh peremen*, II, s. 112-149.

Cheremisin, D. V. 2008. *Iskusstvo zverinogo stilya v pogrebalnykh kompleksakh ryadovogo naseleniya Pazyrykskoy kultury: semantika zverinykh obrazov v kontekste pogrebalnogo obryada*. Novosibirsk: IAE SO RAN.

Cpunakova, O. M. 2008. *Khrestomatiya po avestiyskomu yazyku*. Sankt-Peterburg: SPbGU.

Edel'man, D. I. 2009. *Sravnitel'naya grammatika vostochnoiranskikh yazykov. Leksika*. Moskva: Nauka.

Boyce, M. 1977. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Oxford: Clarendon Press.

Choksy, J. K., Kotwal, F. M. 2005. Praise and Piety: Niyayisns and yafts in the History of Zoroastrian Praxis. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 68, 2, p. 215-252.

Darmesteter, J. 1883. *The Zend-Avesta, II: The Sirôzahs, Yasts, and Nyâyis*. Oxford: Clarendon Press. Sacred Books of the East, 23.

de Harlez, C. 1881. *Avesta. Livre Secr  du Zoroastrisme*. Paris: Maisonneuve. Bibliothèque Orientale, V.

Kotwal, F. K., Hintze, A. 2008. *The Khorda Avesta and Yaft Codex E1. Facsimile Edition*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Korolkova, E. 2000. Ritual Vessels of the Nomads. In: Aruz, E. (ed.). *The Golden Deer of Eurasia. Scythian and Sarmatian Treasures from the Russian Steppes. The State Hermitage, Saint-Petersburg, and the Archaeological Museum, Ufa*. New York: Metropolitan Museum of Art, p. 61-64.

Malandra, W. W. 1983. *An Introduction to Ancient Iranian Religion. Readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pirart,  . 2006. *Guerriers d'Iran. Traductions annotées des textes avestiques du culte zoroastrien rendu aux dieux Tistriya, Mi ra et Vr ragna*. Paris: L'Harmattan.

Reeder, E. D. (ed.). 2001. *L'Or des Rois Scythes*. Paris: Réunion des Mus es Nationaux.

Skjærvø, P. O. 2003. *An Introduction to Young Avestan*. Harvard.

Spiegel, Fr. 1864. *Avesta. The Religious Books of the Parsees*. Hertford: Stephen Austin, I—III.

Wolff, Fr. 1910. *Avesta. Die Heiligen Bücher der Parsen*. Strassburg: Karl J. Trübner.

H. V. Vertiienko

«ABOVE THE HORNS IS THE POWER OF PERFECT APPEARANCE» (to the Image of Deer in Scythian Art)

The article deals with the problem of depicting hypertrophied horns of deer in the works of Scythian art through the prism of Iranian representations of visualization of the military category of *ama*-power inherent in the Ancient Iranian military deity Verethragna. The Iranian name of a «deer» **gauzažna* — is a compound and combines the stem **gau-* «bull» and the stem **ažna-*, formed from the verbal root **ʾaž-* «to drive, lead». This indicates the belonging of a deer and a bull to one class of animals in the world view of the Iranian peoples. Accordingly, in Scythian art, as in a language, the visual image of a deer probably served as the semantic equivalent of the image of a bull, given the insignificant prevalence of the latter's images. According to the *Yasht* 14 of the Young Avesta, the bull

acts as one of the embodiments of the military deity Verethragna and in the text above the horns the *ama*-power is localized (*Yt* 14, 7). The analysis of the use of the term *ama-* in the *Yasht* 14 shows that this «power» is a feature inherent exclusively to the military deity and the worriers. The interpolation of these data to Scythian art (the formation of this text and the art of the animal style occurred synchronously) can explain the reason for the image of hypertrophied horns of a deer, which can in this case symbolize the *ama*-power that is located above the brow. Accordingly, works and objects with such images could have as their goal the allotment of their owners with this power and familiarization with the military deity.

Keywords: deer, bull, *Yashts*, Scythians, Scythian art.

Одержано 22.01.2018

ВЕРТИЄНКО Ганна Володимирівна, кандидат історичних наук, науковий співробітник відділу Євразійського степу Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, вул. М. Грушевського 4, Київ, 01001, Україна, vertana77@gmail.com.

VERTIIENKO Hanna, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher, A. Yu. Krymskyi Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of Ukraine, M. Hrushevskogo str. 4, Kyiv, 01001, Ukraine, vertana77@gmail.com.