

Ю. Б. Полидович

ГРЕБЕНЬ ИЗ ГАЙМАНОВОЙ МОГИЛЫ И СКИФСКИЙ МИФ О ЗМЕЕБОРЧЕСТВЕ

Статья посвящена анализу изображений на костяном гребне из кургана IV в. до н. э. Гайманова Могила. На основании сравнений иранского мифа, скифского генеалогического сказания и изобразительных памятников, ключевым из которых является гребень, предлагается вариант реконструкции скифского мифа о змееборчестве.

Ключевые слова: Гайманова Могила, скифы, миф о змееборчестве, Таргитай, Колаксай, Йима, Тразтаона.

В 1969—1970 гг. Северо-Рогачикской экспедицией ИА АН УССР под руководством В. И. Бидзили возле с. Балки Васильевского р-на Запорожской обл. был раскопан один из больших скифских курганов IV в. до н. э. — Гайманова Могила (Бидзиля, Полин 2012). Среди находок в этом кургане выделяются фрагменты костяного изделия с гравированными изображениями, происходящими из Южной гробницы 4.

Южная женская гробница 4, как и другие погребальные комплексы, оказалась ограбленной, многие предметы в процессе ограбления были сдвинуты со своего места и разломаны. В заполнении входной ямы и камеры, на разных глубинах были найдены фрагменты костяных пластин (Бидзиля, Полин 2012, с. 156—158), из которых уже в процессе реставрации удалось собрать две большие пластины полукруглой формы и две узкие — трапециевидной (Яковенко 1976; Яковенко, Бидзиля 1979, с. 457) (рисунок: 1—2).

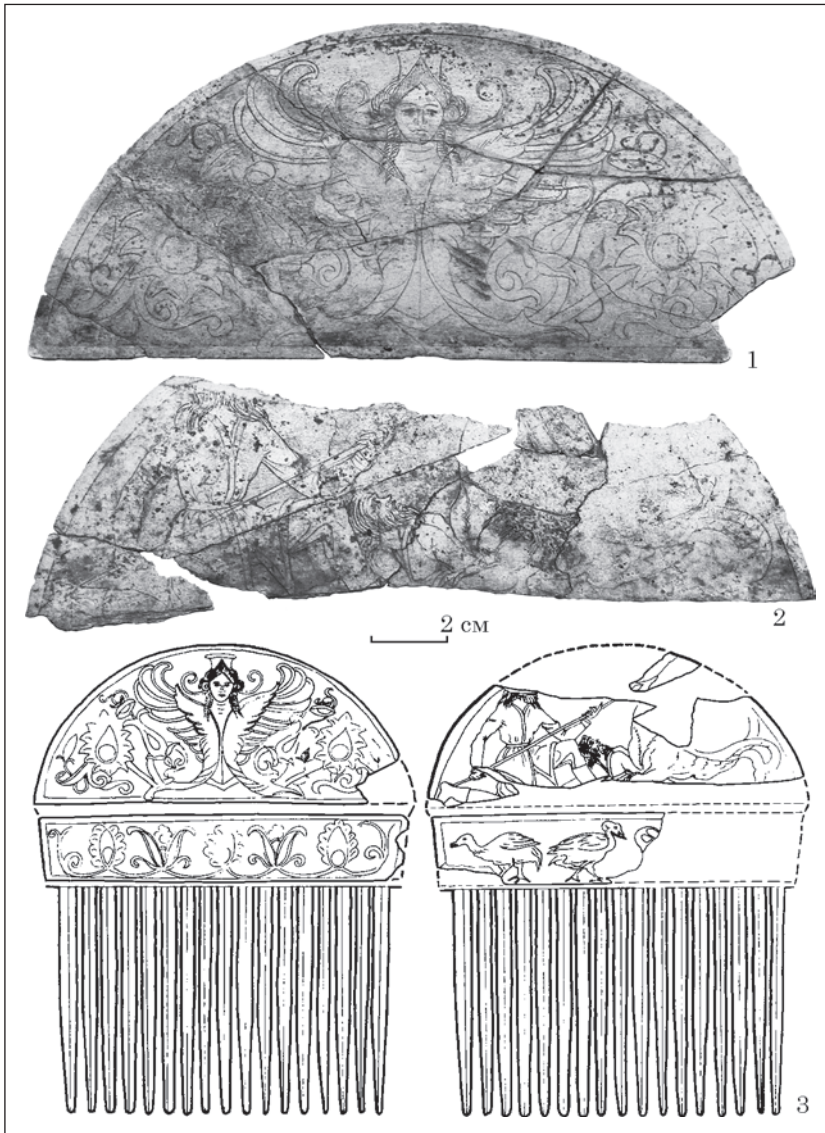
Изучение пластин позволило Э. В. Яковенко предположить, что все четыре пластины являются частями костяного гребня (Яковенко 1976; Яковенко, Бидзиля 1979). Эта реконструкция

(рисунок: 3) была безоговорочно принята всеми исследователями.

Данный гребень относится к группе односторонних гребней-расчёсок, известных по находкам в Степном Причерноморье, Прикубанье, Лесостепном Подонье, на Северном Кавказе и в восточных регионах Евразии (Манцевич 1950, с. 217—223; Грач 1986, с. 78—79; Черненко 1994, с. 210; Фиалко 1999, с. 255; Полин 2014, с. 126, 128; Панковский, Синика 2017; др.). Подобные гребни в Северном Причерноморье появляются ещё в VII—VI вв. до н. э., но большинство из них происходит главным образом из погребений второй половины V — IV вв. до н. э. (Фиалко 1999; Полин 2014, с. 128).

По своей структуре гаймановский гребень полностью соответствует трёхчастным скифским гребням, состоящим из крупных зубцов, среднего орнаментированного фриза и спинки (ручки) (Грач 1986, с. 81—82; Бидзиля, Полин 2012, с. 480). Большинство данных гребней изготовлены из одного куска кости или рога¹ (моноклитные), в то время как гаймановский является составным. Скорее всего, резные пластины, являвшиеся декоративным дополнением, были приклеены к моноклитной основе (костяной или деревянной), выполнявшей главную функцию (Грач 1986, с. 78; реконструкция: Бидзиля, Полин 2012, рис. 730). Об этом свидетельствует обратная сторона пластин с шершавой поверхностью, на которой острым предметом была нанесена крупная перекрёстная сетка (Бидзиля, Полин 2012, с. 479, 480, 483, 486, рис. 727; 734; 740: 1; 741: 1). По такому же принципу, по

1. О сырье, из которого изготавливались гребни, см. подробнее: (Панковский, Синика 2017, с. 346—347).



Гребень из кургана Гайманова Могила: 1—2 — пластины-накладки верхней части (спинки) гребня (по: Бидзиля, Полин 2012, рис. 727; 734); 3 — реконструкция гребня (по: Яковенко, Бидзиля 1979, рис. на с. 463—464)

всей видимости, изготавливались и другие составные скифские гребни «царской серии»: из 2 Семибратнего кургана в Прикубанье, кургана Куль-Оба в Крыму, кург. 11 группы Частых курганов и кург. 32/32 у с. Мастюгино в Среднем Подонье (Грач 1986, с. 78—81).

ИЗОБРАЖЕНИЯ НА ПЛАСТИНАХ

Согласно реконструкции, предложенной Э. В. Яковенко (рисунок: 3), гребень был декорирован четырьмя резными пластинами: двумя полукруглыми (длина основания 10,1 см, наибольшая высота 4,5 см) и двумя узкими трапециевидными (длина до 10 см, ширина 1,8 см), расположенными попарно с одной и другой стороны изделия (Яковенко 1976; Яковенко, Бидзиля 1979, с. 457—459; см. подробное описание: Бидзиля, Полин 2012, с. 158—161, 479—481, 483—484, 485—486, кат. 293, 295, 297). Предложенное соединения сюжетов на полукруглых и узких пластинах было убедительно аргументировано и условно выделены стороны А-а и Б-б.

Лицевая сторона каждой пластины предварительно полировалась, затем наносился рисунок. Все пластины по краю окаймлены гладкой полосой шириной до 2 мм, очерченной резной линией. Рисунки чёткие, выполнены уверенно, вероятно, без предварительной разметки. Рисунок на всех пластинах был отненён красной краской, сохранившейся во многих местах.

В центре полукруглой пластины «А» изображено крылатое женское божество (рисунок: 1, 3). Округлое лицо с тонко проработанными чертами показано в обрамлении пышной причёски: волосы подняты вверх, а с обеих сторон на плечи спадают по два закрученных локона. Над высоким лбом остроконечным уголком возвышается диадема. На голове — высокий головной убор, напоминающий калаф. В обе стороны от головы отходят длинные ленты, закрученные спиралевидно (детали причёски или головного убора?). Уши прикрыты крупными круглыми украшениями. Шея массивная с тремя поперечными складками. Фигура в центральной части как бы прикрыта полу-

кружиями, которые в верхней и средней части превращаются в широкие крылья, серповидно изогнутые вверху. В нижней части полукружия закручиваются и оканчиваются широким раструбом, из которого «вырастают» два извивающиеся побега: на одном расположен крупный цветок арацеи и бутон, на втором — многокомпонентный цветок. Фигура божества внизу окаймлена полосой, изогнутой уголком.

На узкой пластине «а», сохранившейся почти полностью, нанесен растительный орнамент с чередующимися цветами (рисунок: 3).

Всё пространство полукруглой пластины «Б» заполнено сюжетным рисунком (рисунок: 2, 3): сценой сражения двух скифов с фантастическим существом. К сожалению, пластина сохранилась не полностью и не все детали изображения понятны. Правую сторону композиции занимает существо с передними хищными лапами с длинными когтистыми пальцами, массивной передней частью туловища и задней — длинной, змеевидной, покрытой чешуей и оканчивающейся рыбьим хвостом. Изображение головы и особенности воспроизведения тела монстра не сохранились. Под лапами существа находится бородастый и длинноволосый мужчина в скифской одежде. Его рот раскрыт, голова запрокинута, он как бы смотрит на монстра снизу. Расположение тела этого персонажа не понятно, поскольку нижняя часть пластины, где оно было воспроизведено, не сохранилась. Левую часть пластины занимает фигура второго мужчины, противостоящего чудовищу. Он воспроизведён стоящим на правом колене, согнутая левая нога выставлена вперёд. В руках воин сжимает копьё, которое направлено в сторону головы или шеи монстра. Мужчина также изображён с длинными волосами и бородой. Одет в куртку характерного скифского типа и широкие штаны, заправленные в сапожки-скифики; подпоясан широким поясом.

Узкая пластина «б» сохранилась частично (рисунок: 3). На ней изображены утки (гуси), обращённые головами в разные стороны. Сохранились две полные фигуры и одна частичная, а всего их, судя по всему, было четыре.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИЗОБРАЖЕНИЙ НА ПЛАСТИНАХ

Таким образом, композиция на гребне чётко делится на условно «женскую» (пластины А-а) и условно «мужскую» (пластины Б-б) стороны, что является очень необычным для оформления гребней, изображения на которых почти всегда посвящены только одной теме.

«Мужская» тема представлена сюжетом борьбы с неким фантастическим существом (рисунок: 2, 3).

Данное существо (как и другие подобные ему) часто определяют как гиппокампа (Яковен-

ко, Бидзиля 1979, с. 458—459, 460; Мелюкова 1981, с. 36—37, 40—44; Грач 1986, с. 81; Охотников, Островерхов 1989, с. 65—66; Бабенко 2005, с. 123—124; Шауб 2011, с. 131; др.). Но это не верно, поскольку определение «гиппокампа» взято из древнегреческой мифологии (ἵπποκάμπος — морской конь) и иконографии, согласно которой это фантастическое существо имеет переднюю часть коня и заднюю — змеи с рыбьим хвостом. Более сложным вариантом является крылатый гиппокамп (Полидович 2015, с. 124). Вероятно, на основе данной иконографии в скифо-античном искусстве появились изображения иного класса существ, имеющих переднюю часть хищного зверя, туловище и хвост «морского чудовища» и «грифоньи» крылья (Мелюкова 1981, с. 42; Бабенко 1999, с. 87). Такие существа представлены на серии бронзовых наверший из Краснокутского кургана, Водославовки, Тилигульского лимана, Гардовецкого леса, на золотых пластинках из Александропольского кургана, «Никопольских курганов», Большой Близницы, Бабиной Могилы, Соболевой Могилы и др. (Мелюкова 1981, с. 42—43; Полин 2016; Полидович 2015, с. 125—127; др.). Как и крылатые гиппокампы, они воплощают в себе соединение черт животных трёх разных стихий: воды, земли и воздуха, — но при этом представляют противоположную сущность — хищного зверя. Таких существ в мифологической литературе принято условно называть драконами (Чеснов 1986). И это название (дракон или драконоподобное чудовище) вполне приемлемо и к определению существ, известных по изображениям на предметах скифо-античной торевтики (Безсонова 1977, с. 17—18; Полин 2016; Полидович 2015, с. 124—129; др.).

Таким же существом является и чудовище, изображённое на гаймановском гребне (Яковенко, Бидзиля 1979, с. 460; Безсонова 1977, с. 17—18; Бидзиля, Полин 2012, с. 483—484; Вертиченко 2015, с. 29—30). К сожалению, сохранность пластины не позволяет полностью представить его внешний вид. С. С. Бессонова предположила, что чудовище имело голову хищного зверя и крылья, подобные грифоньим (Безсонова 1977, с. 17). При этом не исключено, что у чудовища было несколько голов. Такими, как правило, являются драконовидные чудовища в мифологии и фольклоре разных индоевропейских народов, например, Ажи-Дахака в Авесте (*Яшт* 5, 29, 34; 19, 37, 46). В скифском искусстве также известно изображение чудовища с несколькими (двумя) головами, включённое в контекст сцены, скорее всего, подразумевающей сражение — на золотой пластине конского налбника из кург. 1 у с. Волковцы (раскопки 1897 г.) в Поднепровской левобережной Лесостепи (Безсонова 1977, с. 11—15; Полидович 2015, с. 127; 2017).

С. С. Бессонова, вслед за Э. В. Яковенко, интерпретировала изображение на гребне как

сцену из скифского героического эпоса (Бессонова 1977, с. 18—19; Бессонова 1983, с. 19—20). По мнению исследовательницы, на гаймановской пластине воспроизведены два последовательных эпизода, совмещённые в одном изображении¹: убийство чудовищем человека и месть чудовищу со стороны героя. Вероятной параллелью является сюжет из иранской мифологии², согласно которому авестийский герой Траэаона отомстил дракону Ажи-Дахака за смерть Йимы. В скифской же традиции, по мнению С. С. Бессоновой, данный сюжет, возможно, был связан с циклом сказаний о Колаксае, а на гребне изображена сцена гибели героя (Бессонова 1983, с. 19—20). А. В. Вертиенко поддержала ключевые моменты в трактовке изображения, предложенной С. С. Бессоновой, но предложила свой вариант соотношения персонажей: «При сопоставлении скифа, который погибает, с Йимой, а “чудовища” — с Ажи-Дахакой оказывается, что скиф с копьем будет никто иной как Траэаона, которому, как доказывал Д. С. Раевский, в скифской мифологии соответствует Таргитай» (перевод наш — Ю. П.) (Вертиенко 2015, с. 31). Тем самым исследовательница ввела в скифское мифологическое повествование образ Йимы, а изображение на гребне интерпретировала как одну из иллюстраций общеиранского мифа о гибели первого умершего (Йимы) (Вертиенко 2015, с. 26—27; 31, 32, 39—40, 165).

К сожалению, нам не известен собственно скифский миф о змееборчестве. В общем же контексте восприятия скифов как одного из иранских народов (см. одно из последних исследований: Кулланда 2016) и обоснованности привлечения иранских параллелей к изучению скифской культуры (Раевский 1977; 1979; 1985; Бессонова 1983; Вертиенко 2015; др.), предположение о соотношении иранского мифа о победе над Ажи-Дахакой и изображения на «мужской» стороне гаймановского гребня вполне обосновано. Оно, в первую очередь, основано на соответствии сюжетной канвы: гибель первого героя, торжество чудовища, месть и победа над чудовищем второго героя.

Но в соотношении персонажей иранского мифа и скифского (известного, в первую очередь, по легенде о происхождении скифов: *Herod. IV, 5—7*³) возникли значительные раз-

ночтения. Так, скифским вариантом общеарийского божества Йимы / Йамы, согласно предположению Д. С. Раевского, является Тагимасад, бог которому, согласно Геродоту (*Herod. IV, 59*), поклонялись только скифы царские (Раевский 1977, с. 122—123). С. С. Бессонова сделала акцент на типологическом сходстве Йимы и Колаксае (Бессонова 1983, с. 18—19). Тогда как, по мнению К. А. Акишцева (1984, с. 83) и Ю. Н. Бойко (1990, с. 59), Йиме соответствует Таргитай. А. В. Вертиенко ввела Йиму в контекст реконструируемого скифского мифа как самостоятельного персонажа и предложила соотносить с ним скифские изображения со сценами гибели героя в противостоянии с хищными существами (Вертиенко 2015, с. 25—27, 31, 32, 165).

По мнению некоторых исследователей, авестийский Траэаона соотносится со скифским Таргитаем (Molé 1952, с. 455—463; Раевский 1977, с. 81—86; Бессонова 1983, с. 16—17; др.). Как отметил Д. С. Раевский, в отношении Таргитая определяющим мотивом является не то, что он — первочеловек (поскольку «героев, первоначально выступающих в такой роли, иранская мифология знает несколько»), а «мотив рождения у него трёх сыновей, младший из которых, победив в ритуальном испытании, получает от отца верховную власть над скифами» (Раевский 1977, с. 81). Кроме того, образы скифского и иранского персонажей исследователь соотносит и по другим мотивам: связь с быками, змееборчество, связь с водной стихией, пространственная характеристика родной земли, ономастические соответствия и другие⁴.

Безусловно, скифская мифологическая генеалогия первопредков, которую мы знаем благодаря Геродоту, гораздо короче, чем иранская, известная как по древним (Авеста), так и по более поздним (пехлевийские тексты и «Шахнаме» Фирдоуси) источникам. И найти соответствия между ними довольно сложно, что, собственно, и вызвало такой разбой мнений. На наш взгляд, одной из важных точек соприкосновения является история Колаксае (*Herod. IV, 5, 1—2*). Он — младший из трёх братьев, богоизбранный родоначальник паралатов, царей и воинов, обладатель небесных золотых даров, отец трёх сыновей. Одним из ключевых моментов является передача власти своим сыновьям и раздел страны на три части: «Так как земли у них было много, то Колаксай разделил ее,

1. А. В. Вертиенко также обратила внимание на несоразмерность фигур скифов: погибающий герой показан меньшим по размеру и как бы более отдалённым от зрителя. Подобный приём использован и в композиции рельефа из Трёхбратнего кургана (Вертиенко 2015, с. 30).

2. *Ясна* 9, 8; *Яшт* 5, 34; 14, 40; 17, 34 (Вертиенко 2015, с. 31).

3. Учитываются данные только скифской легенды, поскольку эллинская (понтийская) легенда имеет иной характер. Разделяя мнение о том, что в данной версии легенды прослеживается несколько

местных мифологических мотивов (Граков 1950, с. 8—9; Раевский 1977, с. 19—80; Русева 1990, с. 51), в то же время поддерживаем точку зрения антиковедов об эллинском её характере. См. подробно: Русева 1990, с. 44; 1991.

4. Многие из этих мотивов связаны с греческим Гераклом и фактически «механично» перенесены Д. С. Раевским на образ Таргитая вследствие соединения двух легенд о происхождении скифов. См. прим. 3 пред. стр. и 4 на след. стр.

по рассказам скифов, на три царства между своими тремя сыновьями. Самым большим он сделал то царство, где хранилось золото»¹ (*Herod. IV, 7, 2*). Данный эпизод фактически совпадает с историей Траэгаоны (среднеперс. Фертон; фарси Феридун), который также имел трёх сыновей. Эта история известна уже по среднеперсидским источникам (*Бундахишн* 31, 4—12; 34, 6; *Денкарт VII* 1, 28) и подробно описана в поэме Фирдоуси «Шахнаме». Феридун также делит мир на три части, в каждом из которых определяет на царствование одного из сыновей (*Шахнаме*, 2897—2900). Из них младшему, Иреджу, достаётся центральная часть: «Иран и Страна копыеносных бойцов, / Престол и венец миродержных отцов»² (*Шахнаме*, 2817—2818), изоморфная скифскому «царству, где хранилось золото». Спустя время старшие сыновья Сельма и Тур восстают против воли отца и убивают Иреджу. В скифском сказании не известен данный конфликт, поскольку рассказ Геродота заканчивается на разделе страны, но, по всей видимости, именно он стал основой изобразительного сюжета, воспроизведённого на золотом конусовидном предмете из кургана Передериева Могила (подробное обоснование возможности сопоставления скифского и иранского сказаний и их соответствия изображению см.: Полидович 2019).

Таким образом, если Колаксай соотносится с Траэгаоной / Феридуном, то Таргитая, в таком случае, можно сопоставить с Йимой (среднеперс. Джем; фарси Джемшид).

Напомним, что согласно Геродоту, «первым появился на этой земле, бывшей в те времена пустынной, человек по имени Таргитай» (*Herod. IV, 5, 1—2*). Йима же — первый земной правитель, каковым он предстаёт в некоторых ранних частях Авесты³ (*Видевдат* 2; *Яшт* 13, 130). В данной ситуации, мотив первого человека сопоставим с мотивом первого царя, поскольку оба они включены в генеалогическое повествование о происхождении верховной власти и являются своеобразной точкой начала отсчёта.

Йима в ранней иранской традиции известен, прежде всего, как царь «золотого века», герой-созидатель и цивилизатор (Авеста 1997,

с. 75—76). Таргитая, несмотря на минимум информации о нём, также можно представить как культурного героя (Хазанов 1975, с. 41; Раевский 1977, с. 55—56⁴; Бессонова 1983, с. 12—13), что, по всей видимости, отражено и в его имени (Ταργίταος), которое чаще всего трактуется как «Долгомошный» или «Преодолевающий силой» (см. обзор мнений: Вертиенко 2015, с. 31; Куланда 2016, с. 92—93). В «Шахнаме» одним из мироустроительных деяний Джемшида (авест. Йима) является разделение человеческого общества на социальные группы (*Шахнаме*, 847—880). В скифском сказании основателями родов-сословий становятся сыновья первого человека Таргитая (*Herod. IV, 6*). Оба эти мотива взаимосвязаны, если учесть, что в мифологии представления о создании социума претерпели значительные изменения с течением времени и под влиянием общего развития общества (см. подробно: Полидович 2019). И, возможно, тем самым снимается одна из главных нестыковок в возможном соотношении образов Йимы и Таргитая. Ведь согласно ранней иранской традиции, Йима не имел детей, а отцом Траэгаоны был Атвий (*Ясна* 9, 7). Тогда по ключевым мотивам (первый человек / царь; культурный герой; основатель социальной структуры общества) иранский Йима / Джемшид соотносится именно с Таргитаем.

Однако в скифском предании в передаче Геродота полностью отсутствует главный мифологический сюжет о поражении правителя и воцарении чудовища, которого затем убивает приемник «престола». И это существенное его отличие от иранского мифа. Можно лишь предположить, что Геродот по какой-то причине преднамеренно опустил из повествования мифологические элементы, оставив главную событийно-генеалогическую канву. Или же его информаторы изложили «краткую» версию, в которой отсутствовали эпизоды змееборчества, поскольку главный акцент делался на происхождении скифов и царской власти, её легитимности (см. подробнее об этом: Раевский 1977, с. 161; Бессонова 1983, с. 12—13). Изобразительные же памятники, прежде всего, гаймановский гребень, свидетельствуют, что такие эпизоды не только присутствовали в скифском повествовании, но и были актуальными.

1. Здесь и далее перевод текста Геродота по: (Доватур, Каллистов, Шишова 1982).

2. Здесь и далее перевод Ц. Б. Бану-Лахути по: (Фирдоуси 1957).

3. В других авестийских текстах при перечислении легендарных царей Йима упоминается третьим в династии первозаконников Парадата (после Хаошьянхи и Тахма-Урупи). В зороастрийской ортодоксии эпохи Сасанидов функции первого праведника, а в поздней традиции — и первого царя, полностью отходят к первозданному человеку Гайомарту (авест. Гайа Мартан). Поздние источники называют Джемшида уже четвёртым по счёту земным правителем (Авеста 1997, с. 76; Рак 1998, с. 157).

4. Следует заметить, что Д. С. Раевский, характеризуя Таргитая, как культурного героя, во многом переносит на него черты, свойственные эллинскому Гераклу, основываясь на двух легендах (скифской и понтийской) о происхождении скифов. Отдавая дань устоявшейся традиции соотношения или даже слияния образов Таргитая и Геракла, которая укрепилась в скифологии (Граков 1950; Артамонов 1961, с. 78—79; Раевский 1977, с. 55—58; Бессонова 1983, с. 13—16; др.), всё же считаем её ошибочной. См. об этом: Русяева 1991, с. 100—102.

В кругу известных скифских памятников гаймановский гребень — уникальный. Только изображение на упоминавшемся выше конском налбнике из кург. 1 у с. Волковцы говорит о противостоянии воспроизведённых персонажей — героя в «львином шлеме» (?) и двухголового чудовища. Во всех остальных случаях противником героя выступает иной персонаж: грифон или кошачий хищник, — который вполне мог соотноситься с мифическим драконовидным чудовищем (Граков 1950, с. 12—18; Раевский 1985, с. 164—165; Вертієнко 2015, с. 27—29). Тем самым, скифская изобразительная традиция позволяет говорить о бытовании сюжетов змеборчества, в которых противник героя может иметь облик различных хищных зверей, которые воспринимались как равнозначные (синонимичные).

Но вопрос — кто из известных героев скифского мифа / эпоса был змеборцем — остаётся открытым. Ведь таковыми могли почитать как богов (в данном случае существовало, что среди них Геродот называет и змеборца Геракла, впрочем, не приводя его скифского имени: *Herod.* IV, 59; подробно об этом: Бессонова 1983, с. 44—45), так и героев, в частности первоцарей. Характерно, что в иранской традиции практически все древние цари прославили себя как борцы с различными драконами, змеями, дэвами. В скифском сказании, возможно, некий намёк на змеборчество содержится в священных дарах, которые по воли богов достаются Колаксайю: чаша — как символ напитка, дающего силу герою перед битвой; секира — как оружие победы; плуг с ярмом — как предметы, при помощи которых герой, используя поверженного противника, завершает обустройство мира, прорывая русла рек, проливы и т. п.¹ Можно предположить, что предметы, входившие в состав «даров», являлись не только объектами будущего поклонения (что воплощается в учрежденном им или, скорее всего, уже его потомками празднестве: *Herod.* IV, 7), но и атрибутами самого Колаксайя. По всей видимости, они были даны герою как предметы для свершения различных подвигов и защиты скифской земли, в чём, собственно, и состоит главное предназначение правителя.

Но мог ли быть Колаксай персонажем, воспроизведённым на гаймановском гребне, если принять, согласно изложенной интерпретации, «дары» как атрибуты змеборца? Одно из несоответствий в данном случае состоит в том, что, согласно Геродоту, золотые предметы «упали сброшенные на землю» «во время их [т. е. Липоксайя, Арпоксайя и Колаксайя] правления». В рассказе Геродота отсутствует трагический мотив прерывания наследования власти, здесь всё как будто происходит постепенно, сыновья

сменяют своего отца: сначала это сыновья Таргитая, затем — Колаксайя. Но из повествования совершенно «выпала» информация о судьбе Таргитая и о том, каким стал мир (скифская земля) во время его жизни. Фраза «во время их правления» (ἐπί τοῦτων ἀρχόντων) как раз говорит о том, что дальнейшие события происходят, когда Таргитая уже нет рядом с ними. Естественно, в данном мифологическом повествовании заложены свои особенности (Хазанов 1975, с. 39). И эта фраза в нашем понимании, скорее всего, должна звучать так: «в то время, когда их отца уже не было с ними, и они вели самостоятельную жизнь». Согласно Авесте, Траэаона на момент, когда он становится на путь борьбы с Ажи-Дахака и приносит жертву Ардвиг-Суре, совершает это «в четырёхугольной Варне»² (*Яшт* 5, 33), т. е. находясь на своей родине и вполне открыто. Не исключено, что трагические моменты истории юности Траэаоны (Феридуна), известные уже по поздним источникам (например: *Шахнаме*, 1471—1605), были добавлены в более позднее время и их происхождение требует отдельного изучения.

Таким образом, на наш взгляд, есть основания говорить, что сюжет, воспроизведённый на большой «мужской» пластине гаймановского гребня, коррелируется с известной версией скифского сказания и фактически дополняет её. Хотя нельзя исключать и того, что в данном случае изображены иные персонажи, имён которых мы не знаем.

Вероятно, каким-то образом акцентирует сцену сражения изображение на узкой пластине водоплавающих птиц (уток или гусей) (рисунок: 3). Э. В. Яковенко (Яковенко, Бидзиля 1979, с. 461) убедительно соединила две данные пластины в единую композицию «мужской» стороны гребня, приведя в качестве аналогии изображение на большом серебряном ритоне из кургана Карагодеуашх (Виноградов 1993, с. 66, 67, рис. 3). В последнем случае, фриз из водоплавающих птиц находится под сценой инвеституры (?).

На «женской» стороне гаймановского гребня изображён мифологический персонаж (рисунок: 1, 3), которого принято называть *Rankenfrau* или «прорастающей девой» (Бидзиля, Полин 2012, с. 479), поскольку нижняя её часть, как правило, превращается в различные растительные побеги. В случае «превращения» нижней части в длинные змеиные шеи с головами фантастических существ, такой персонаж традиционно называют «змееной богиней». Данному образу, позаимствованному, судя по всему, из античной изобразительной традиции, посвящен обширный круг литературы (см., напр.: Артамонов 1961, с. 64—70; Бессонова 1983, с. 93—98; Вахтина 2005, с. 361—373;

1. Подробное рассмотрение этого вопроса — тема отдельного исследования.

2. Здесь и далее переводы И. С. Стеблин-Каминского по: (Авеста 1997).

Ustinova 2005, p. 64—79; Буйских 2006, с. 127—145; Трейстер 2001, с. 149—154; Журавлёв, Новикова, Шемаханская 2014, с. 102—110; Вертиченко 2015, с. 31—32; Бабенко 2017, с. 36—37; др.). Выделено два иконографических типа данного образа (растительный и животный), которые ещё подразделяются на шесть групп (Станов 2013, с. 128). Каждая из них, не исключено, воплощает разных божественных персонажей или же один, но в его сущностном многообразии. В данном случае, на гребне представлен персонаж с крыльями, заменяющие руки. Подобный образ известен по изображениям на золотых фигурных пластинках из кургана Куль-Оба (Piotrovsky, Galanina, Grach 1986, pl. 207) и коллекции Музея исторических драгоценностей Украины (Музей 2004, с. 62, 379, кат. 31), длинных пластинах-украшениях головных уборов из Куль-Обы и кург. 8 Песочинского могильника, подвесках серёжек из курганов у сс. Буторы, Тягинка, Марьяновка (Бабенко 2005, с. 122—123; 2017, с. 36—37, рис. 4—5). О том, какой персонаж был воплощён в образе *Rankenfrau* высказывалось множество различных мнений (см. критический обзор: Журавлёв, Новикова, Шемаханская 2014, с. 102—110). Однако изображения данной группы связаны именно со скифскими комплексами, и, следовательно, этот образ был знаком и понятен скифам, скорее всего, воспринимаясь ими как воплощение одной из местных богинь. Судя по иконографии, эта богиня была связана с растительным миром, небесной сферой (впрочем, крылья могут быть универсальным символом божества) и, по всей видимости, с водной стихией. О последнем говорит присутствие рядом с божеством водного фантастического существа как это изображено на длинных пластинах из Куль-Обы и Песочинского могильника (Бабенко 2017, с. 37, рис. 4—5). Это позволяет соотнести изображения крылатой *Rankenfrau* с образом богини Апи, чьё имя восходит к иранскому *āp-* / *ap-* ‘вода’ или **ap-īā* ‘водная’ (Кулланда 2016, 48), а также ввести её в круг персонажей, которые соотносятся с иранской Ардвиг-Сури Анахитой (Бессонова 1983, с. 36—37; Шауб 2007, с. 94; Кулланда 2016, 48—49). Показательной является характеристика Ардвиг-Суры, данная во многих авестийских гимнах, как например: «*Ей, Ардвиг полноводной, / Широкой и целебной; / Молись враждебной дэвам / ... / Молись растящей жито, / Молись кормящей стадо, / Ей, множащей богатства / И ширящей именья...*» (Яшт 5, 1).

Обращает на себя внимание, что Ардвиг-Сура названа «*враждебной дэвам*» (Яшт 5, 1). К ней же обращаются главные иранские герои Хаосьянха Парадата, Йима, Траэаона, Кэрсаспа, Кави-Усан и другие, прося воинской удачи, силы и возможности сражаться и побеждать различных врагов, прежде всего, колдунов, дэвов, чудовищ (в том числе Ажи-Дахака) (Яшт

5). В частности, Траэаона, обращаясь к Ардвиг-Сури, просит: «*Такую дай удачу, / Благая Ардвиг-Сура, / Чтоб одолел я Змея / Трёхглавого Дахаку...*» (Яшт 5, 34).

Исходя из общего контекста изображений на гаймановском гребне, можно вполне обосновано предположить, что скифам также были свойственны представления о женской богине, которая «*Всегда тому, кто верно / Свершает возлияния, / Дающая удачу*» (Яшт 5, 23, 27, 35 и др.), т. е. способность победить враждебных для людей существ.

ВЫВОДЫ

Составной костяной гребень, найденный в женской гробнице 4 кургана Гайманова Могила, представляет собой уникальный предмет, который позволяет дополнить наши относительно скудные представления о скифской мифологии. Изображения на нём достаточно полно представляют миф о змеборчестве, который практически не известен по дошедшим до наших дней нарративным источникам, но в своих основных чертах соотносится с иранским мифом. Изобразительный ряд представлен на четырёх пластинах, каждая из которых воплощает ту или иную часть мифологического сказания. Исходя из доминирующих полукруглых пластин, располагавшихся на спинке гребня, изображения можно условно разделить на «*мужские*» и «*женские*».

На большой пластине с «*мужской*» стороны гаймановского гребня изображено скифское повествование о змеборчестве с последовательно развивающимся сюжетом, воплощённом в одном рисунке: поражение одного героя — торжество змея / дракона — месть и победа второго героя. Можно предположить, что персонажи данной сцены — это Таргитай и Колаксай, известные по скифскому генеалогическому сказанию в передаче Геродота. Данные скифские герои соотносятся с иранскими Йимой / Джемшидом и Траэаоной / Феридуном.

На большой пластине с «*женской*» стороны воспроизведена богиня, чей иконографический образ почти полностью позаимствован из античной традиции, но которая воспринималась скифами, по всей видимости, как богиня Апи, равнозначная иранской Ардвиг-Сури Анахите. Общий контекст изображений, позволяет предположить, что скифам были знакомы иранские молитвы-обращения к данной богине с просьбой даровать удачу в борьбе с враждебными существами. Одним из первых, кому Апи / Ардвиг дала такую удачу и был Колаксай / Траэаона, отомстивший за смерть Таргитая / Йимы и победивший «*змея*» / Ажи-Дахаку.

Гребень, безусловно, был важным ритуальным и статусным атрибутом. Его нахождение в женском погребении позволяет поставить

вопрос о том, что знатная особа, которой он принадлежал, имела отношение к культуре богини, предположительно выражавшемся как в неких ритуальных действиях, так и во внешнем облике супруги скифского властителя определённого ранга (ср. с упоминавшимися выше длинными пластинами, украшавшими женский головной убор, из кургана Куль-Оба и Песочинского могильника).

ЛИТЕРАТУРА

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

Акишев, А. К. 1984. *Искусство и мифология саков*. Алма-Ата: Наука.

Артамонов, М. И. 1961. Антропоморфные божества в религии скифов. *Археологический сборник Государственного Эрмитажа*, 2, с. 57-87.

Бабенко, Л. И. 2005. *Песочинский курганный могильник скифского времени*. Харьков: Райдер.

Бабенко, Л. И. 2017. Два монетных сюжета на изделиях греко-скифской торевтики. *Археологія і давня історія України*, 2, с. 30-39.

Безсонова, С. С. 1977. Образ собако-птаха у мистецтві Північного Причорномор'я скіфської епохи. *Археологія*, 23, с. 11-24.

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

Бидзиля, В. И., Полин, С. В. 2012. *Скифский царский курган Гайманова Могила*. Киев: Скиф.

Бойко, Ю. Н. 1990. Храм города Гелона. *Советская этнография*, 3, с. 52-65.

Буйских, А. В. 2006. Sofa-капителли из Херсонеса: к проблеме стилистических заимствований. *Боспорские исследования*, XI, с. 127-145.

Вахтина, М. Ю. 2005. Греческое искусство и искусство Европейской Скифии в VII—IV вв. до н. э. В: Марченко, К. К. (ред.). *Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху*. Санкт-Петербург: Алтейя, с. 297-399.

Вертієнко, Г. В. 2015. *Іконографія скіфської есхатології*. Київ: Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського.

Виноградов, Ю. А. 1993. О ритонах из кургана Карагодеуашх. *Петербургский археологический вестник*, 6, с. 66-71.

Граков, Б. Н. 1950. Скифский Геракл. *Краткие сообщения ИИМК*, XXXIV, с. 7-18.

Грач, Н. Л. 1986. Гребень и ожерелье из кургана Куль-Оба (две реконструкции). В: Грач, Н. Л. (ред.). *Античная торевтика*. Ленинград: Государственный Эрмитаж, с. 75-90.

Доватур, А. И., Каллистов, Д. П., Шишова, И. А. 1982. *Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты. Перевод. Комментарий*. Москва: Наука.

Журавлёв, Д. В., Новикова, Е. Ю., Шемаханская, М. С. 2014. *Ювелирные изделия из кургана Куль-Оба в собрании Исторического музея*. Москва: ГИМ.

Кулланда, С. В. 2016. *Скифы: язык и этногенез*. Москва: РФСОиН.

Манцевич, А. П. 1950. Гребень и фиала из кургана Солоха. *Советская археология*, XIII, с. 217-238.

Мелюкова, А. И. 1981. *Краснокутский курган*. Москва: Наука.

Музей... 2004. *Музей історичних коштовностей України. Альбом-каталог*. Київ: Мистецтво.

Островерхов, А. С., Охотников, С. Б. 1989. О некоторых мотивах звериного стиля на памятниках из собрания Одесского археологического музея. *Вестник древней истории*, 2, с. 50-67.

Панковский, В. Б., Синика, В. С. 2017. Роговой гребень из скифского погребения у с. Глинное. *Stratum plus*, 3, с. 343-359.

Полидович, Ю. Б. 2015. Образы фантастических животных в искусстве народов скифского мира. *Донецкий археологический сборник*, 19, с. 85-142.

Полидович, Ю. Б. 2017. Изображение противостояния героя с чудовищем на налобнике из Волковцев и некоторые особенности декора конской узды скифского времени. *Записки отдела нумизматики и торевтики Одесского археологического музея*, III, с. 179-183.

Полидович, Ю. Б. 2019. Сцены сражения на золотом конусе из Передериевой Могилы и скифский миф о Колаксае. *Stratum plus*, 3, в печати.

Полин, С. В. 2014. *Скифский Золотобалковский курганный могильник V—IV вв. до н. э. на Херсонщине*. Киев: Олег Филюк.

Полин, С. В. 2016. Александропольский дракон. В: Маріна, З. П. (ред.). *Археологія та етнологія півдня Східної Європи*. Дніпро: Ліра, с. 278-287.

Раевский, Д. С. 1977. *Очерки идеологии скифосакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии*. Москва: Наука.

Раевский, Д. С. 1985. *Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тысячелетия до н. э.* Москва: Наука.

Рак, И. В. 1998. *Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм)*. Санкт-Петербург: Журнал Нева — Летний Сад.

Русяева, А. С. 1990. Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации. В: Зубарь, В. М. (ред.). *Обряды и верования древнего населения Украины*. Киев: Наукова думка, с. 40-60.

Русяева, А. С. 1991. Понтийская легенда о Геракле: вымысел и реальность. В: Генинг, В. Ф. (ред.). *Духовная культура древних обществ на территории Украины*. Киев: Наукова думка, с. 96-115.

Стоянов, Р. В. 2013. Rankenfrau с маской Силена: к вопросу о контексте находок. *III «Анфимовские чтения» по археологии Западного Кавказа*, с. 128-132.

Трейстер, М. Ю. 2001. Серебряный рельеф с образом «Rankenfrau» из Крыма. *Херсонесский сборник*, XI, с. 149-154.

Фиалко, Е. Е. 1999. Костяные гребни из скифских памятников. В: Толочко, П. П. (ред.). *Проблемы скифо-сарматской археологии Северного Причерноморья (К 100-летию со дня рождения Б. Н. Гракова)*. Запорожье: ЗапГУ, с. 254-259.

Фирдоуси 1957. *Шахнаме*. 1: От начала поэмы до сказания о Сохрабе. Москва: Наука.

Хазанов, А. М. 1975. *Социальная история скифов*. Москва: Наука.

Черненко, Е. Е. 1994. Гребни у скифов. В: Яровой, Е. В. (ред.). *Древнейшие общности земледельцев и скотоводов Северного Причерноморья V тыс. до н. э. — V в. н. э.* Тирасполь: Типар, с. 210.

Чеснов, Я. В. 1986. Дракон: метафора внешнего мира. В: Жуковская, Н. Л. (ред.). *Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии*. Москва: Наука, с. 59-72.

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

Шауб, И. Ю. 2011. Морские монстры в религиозно-мифологических представлениях боспорян и скифов. В: Вахтина, М. Ю. (ред.). *Боспорский феномен. Население, языки, контакты*. Санкт-Петербург: Нестор-История, с. 131-137.

Яковенко, Э. В. 1976. Гравированные костяные пластины из «Гаймановой Могилы». В: Пиотровский, Б. Б. (ред.). *Международная конференция античников социалистических стран «Эйрене»*. Ереван, с. 534-536.

Яковенко, Э. В., Бидзиля, В. И. 1979. Гравированные костяные пластины из «Гаймановой Могилы». *Проблемы античной истории и культуры: Доклады XIV Международной конференции античников социалистических стран «Эйрене»*, 2, с. 457-464.

Molé, M. 1952. Le partage du monde dans la tradition iranienne. *Journal Asiatique*, 240, p. 455-463.

Piotrovsky, V., Galanina, L., Grach, N. 1986. *Scythian Art. The legacy of the Scythian world: mid- 7th to 3rd century BC*. Leningrad: Aurora.

Rolle, R. 1991. Haar- und Barttracht der Skythen. В: Толочко, П. П., Мурзин, В. Ю. (ред.). *Золото степи. Археология Украины*. Київ; Шлезвіг, с. 115-129.

Ustinova, Yu. 2005. Snake-Limbed and Tendril-Limbed Goddesses in the Art and Mythology of the Mediterranean and the Black Sea. In: Braund, D. (ed.). *Scythians and Greeks. Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire*. Exeter: Exeter University, p. 64-79, 194-200.

REFERENCES

Avesta 1997. *Avesta v russkikh perevodah (1861—1996)*. Rak, I. V. (ed.). Sankt-Peterburg: Zhurnal Neva; RHGI.

Akisev, A. K. 1984. *Iskusstvo i mifologiya sakov*. Alma-Ata: Nauka.

Artamonov, M. I. 1961. Antropomorfnye bozhestva v religii skifov. *Arkheologicheskii sbornik Gosudarstvennogo Ermitazha*, 2, s. 57-87.

Babenko, L. I. 2005. *Pesochinskii kurgannyi mogil'nik skifskogo vremeni*. Harkov: Raider.

Babenko, L. I. 2017. Dva monetnyh syuzheta na izdeliyah greko-skifskoi torevtiki. *Arkheologiya i davnia istoriia Ukrainy*, 2, s. 30-39.

Bezsonova, S. S. 1977. Obraz sobako-ptaha u mystetstvi Pivnichnogo Prychornomor'ia skifskoi epohy. *Arheologiya*, 23, s. 11-24.

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

Bidzilia, V. I., Polin, S. V. 2012. *Skifskii tsarskii kurgan Gaimanova Mogila*. Kiev: Izdatelskii dom «Skif».

Boiko, Yu. N. 1990. Khram goroda Gelona. *Sovetskaya etnografiia*, 3, s. 52-65.

Buiskih, A. V. 2006. Sofa-kapiteli iz Hersonesa: k probleme stilisticheskikh zaimstvovaniia. *Bosporskie issledovaniia*, XI, s. 127-145.

Vahatina, M. Yu. 2005. Grecheskoie iskusstvo i iskusstvo Evropeiskoi Skifii v VII—IV vv. do n. e. In: Marchenko, K. K. (ed.). *Greki i varvary Severnogo Prichernomoria v skifskuiu ehpoju*. Sankt-Peterburg: Aleteia, s. 297-399.

Vertienko, G. V. 2015. *Ikonografiia skifskoi eskhatologii*. Kyiv: Instytut skhodoznavstva im. A. Yu. Krymskogo.

Vinogradov, Yu. A. 1993. O ritonah iz kurgana Karagodeuashkh. *Peterburgskii arheologicheskii vestnik*, 6, s. 66-71.

Grakov, B. N. 1950. Skifskii Gerakl. *Kratkie soobshcheniia IIMK*, XXXIV, s. 7-18.

Grach, N. L. 1986. Greben i ozherele iz kurgana Kul-Oba (dve rekonstrukcii). In: Grach, N. L. (ed.). *Antichnaya torevtika*. Leningrad: Gosudarstvennyi Ehrmitazh, s. 75-90.

Dovatur, A. I., Kallistov, D. P., Shishova, I. A. 1982. *Narody nashei strany v «Istorii» Gerodota. Teksty. Perevod. Kommentarii*. Moskva: Nauka.

Zhuravliov, D. V., Novikova, E. Yu., Shemahanskaia, M. S. 2014. *Yuvelirnye izdeliia iz kurgana Kul-Oba v sobranii Istoricheskogo muzeia*. Moskva: GIM.

Kullanda, S. V. 2016. *Skify: iazyk i ehtnogenez*. Moskva: RFSoIn.

Mancevich, A. P. 1950. Greben' i fiالا iz kurgana Soloha. *Sovetskaiia arheologiya*, XIII, s. 217-238.

Meliukova, A. I. 1981. *Krasnokutskii kurgan*. Moskva: Nauka.

Muzei... 2004. *Muzei istorychnyh koshtovnostei Ukrainy. Albom-katalog*. Kyiv: Mistetzttvo.

Ostroverkhov, A. S., Okhotnikov, S. B. 1989. O nekotorykh motivakh zverinogo stilia na pamiatnikakh iz sobraniia Odesskogo arheologicheskogo muzeia. *Vestnik drevnei istorii*, 2, s. 50-67.

Pankovskii, V. B., Sinika, V. S. 2017. Rogovoi greben iz skifskogo pogrebeniia u s. Glinnoe. *Stratum plus*, 3, s. 343-359.

Polidovich, Yu. B. 2015. Obrazy fantasticheskikh zhyvotnykh v iskusstve narodov skifskogo mira. *Doneztkii arheologichnyi zbirnyk*, 19, s. 85-142.

Polidovich, Yu. B. 2017. Izobrazhenie protivostoiania gerovia s chudovishchem na nalobnike iz Volkovcey i nekotorye osobennosti dekora konsoi uzdy skifskogo vremeni. *Zapiski otdela numizmatiki i torevtiki Odesskogo arheologicheskogo muzeia*, III, s. 179-183.

Polidovich, Yu. B. 2019. Sceny srazheniya na zolotom konuse iz Perederievoi Mogily i skifskii mif o Kolaksae. *Stratum plus*, 3, v pechati.

Polin, S. V. 2014. *Skifskii Zolotobalkovskii kurgannyi mogil'nik V—IV vv. do n. e. na Khersonshchine*. Kiev: Oleg Filiuk.

Polin, S. V. Aleksandropolskii drakon. In: Marina, Z. P. (ed.). *Arheologiya ta etnologiya pivdnia Skhidnoi Evropy*. Dnipro: Lira, 2016, s. 278-287.

Raevskii, D. S. 1977. *Ocherki ideologii skifo-sakskikh plamien. Opyt rekonstrukcii skifskoi mifologii*. Moskva: Nauka.

Raevskii, D. S. 1985. *Model mira skifskoi kultury. Problemy mirovozzreniia iranoyazychnykh narodov evraziiskikh stepei I tysiacheletia do n. e*. Moskva: Nauka.

Rak, I. V. 1998. *Mify drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)*. Sankt-Peterburg: Zhurnal Neva — Letnii Sad.

Rusyaeva, A. S. 1990. Ideologicheskie predstavleniia drevnih grekov Nizhnego Pobuzhvia v period kolonizatsii. In: Zubar, V. M. (ed.). *Obriady i verovaniia drevnego naseleniia Ukrainy*. Kiev: Naukova dumka, s. 40-60.

Rusyaeva, A. S. 1991. Pontiiskaia legenda o Gerakle: vymysel i realnost. In: Gening, V. F. (ed.). *Dukhovnaia kultura drevnih obshchestv na territorii Ukrainy*. Kiev: Naukova dumka, s. 96-115.

Stoianov, R. V. 2013. Rankenfrau s maskoi Silena: k voprosu o kontekste nahodok. In: Pavlenko, T. A., Skhatum, R. B., Ulitin V. M. (ed.). *III «Anfimovskie chteniia» po arheologii Zapadnogo Kavkaza*. Krasnodar: Vika-Print, s. 128-132.

Treister, M. Yu. 2001. Serebryannyi relief s obrazom «Rankenfrau» iz Kryma. *Hersoneskii sbornik*, XI, s. 149-154.

Fialko, E. E. 1999. Kostiane grebni iz skifskikh pamyatnikov. In: Tolochko, P. P. (ed.). *Problemy skifo-sarmatskoi arheologii Severnogo Prichernomoria (K 100-letiiu so dnia rozhdeniia B. N. Grakova)*. Zaporozhe: Zaporozhskii gos. universitet, s. 254-259.

Firdousi 1957. *Shahname*. T. 1: Ot nachala poehmy do skazaniya o Sohrabe. Per. s iran. Moskva: Nauka.

Hazanov, A. M. 1975. *Socialnaia istoria skifov*. Moskva: Nauka.

Chernenko, E. E. 1994. Grebni u skifov. In: Yarovoi, E. V. (ed.). *Drevneishie obshchnosti zemledelcev i skotovodov Severnogo Prichernomoria V tys. do n. e. — V v. n. e*. Tiraspol: IPP «Tibar», s. 210.

Chesnov, Ya. V. 1986. Drakon: metafora vneshnego mira. In: Zhukovskaia, N. L. (ed.). *Mify, kul'ty, obriady narodov zarubezhnoi Azii*. Moskva: Nauka, s. 59-72.

Shaub, I. Yu. 2007. *Mif, kult, ritual v Severnom Prichernomorie (VII—IV vv. do n. e.)*. Sankt-Peterburg: SPbGU.

Shaub, I. Yu. 2011. Morskie monstry v religiozno-mifologicheskikh predstavleniyakh bosporyan i skifov. In: Vakhtina, M. Yu. (ed.). *Bosporskii fenomen. Naselenie, yazyki, kontakty*. Sankt-Peterburg: Nestor-Istoriya, s. 131-137.

Yakovenko, E. V. 1976. Gravirovannye kostyanye plastiny iz «Gaimanovoi Mogily». In: Piotrovskii, B. B. (ed.). *Mezhdunarodnaia konferentsiia antichnikov socialisticheskikh stran «Eirene»*. Erevan: AN Arm. SSR. 534-536.

Yakovenko, E. V., Bidzilia, V. I. 1979. Gravirovannye kostianye plastiny iz «Gaimanovoi Mogily». *Problemy antichnoi istorii i kultury: Doklady XIV Mezhdunarodnoi konferencii antichnikov socialisticheskikh stran «Eirene»*, 2, s. 457-464.

Molé, M. 1952. Le partage du monde dans la tradition iranienne. *Journal Asiatique*, 240, p. 455-463.

Piotrovsky, B., Galanina, L., Grach, N. 1986. *Scythian Art. The legacy of the Scythian world: mid- 7th to 3rd century BC*. Leningrad: Aurora.

Rolle, R. 1991. Haar- und Barttracht der Skythen. In: Tolochko, P. P., Murzin, V. Yu. (eds.). *Zoloto stepu. Arkheolohiia Ukrainy*. Kyiv; Shlezviih, s. 115-129.

Ustinova, Yu. 2005. Snake-Limbed and Tendril-Limbed Goddesses in the Art and Mythology of the Mediterranean and the Black Sea. In: Braund, D. (ed.). *Scythians and Greeks. Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire*. Exeter: Exeter University, p. 64-79, 194-200.

Yu. B. Polidovych

THE COMB FROM THE HAYMANOVA MOHYLA AND THE SCYTHIAN MYTH OF A HERO FIGHTING A DRAGON

The article is devoted to the analysis of images on the bone comb from the Haymanova Mohyla mound (IV century BC). The images on it quite fully represent the myth of a Hero fighting a dragon, which is not known from narrative sources.

The first large plate (the «male» side of the comb) depicts a battle scene with a consistently developing plot: the defeat of one hero — the triumph of the

dragon — revenge and the victory of the second hero. It can be assumed that the characters in this scene are Targitaos and Kolaxais, known from the story of Herodotus. These Scythian heroes relate to Iranian *Yima* (Jamshid) and *Θραῖταονα* (Fereydun).

The goddess is reproduced on the second large plate (the «female» side of the comb). Her iconographic image was borrowed from the ancient Greek Art, but it was perceived by the Scythians, probably as the goddess *Api* (Απι), equivalent to the Iranian goddess *Aredvi Sura Anahita*. The general context of the images suggests that the Scythians were familiar with the Iranian prayers to this goddess with a request to bestow good luck in the fight against hostile creatures.

The comb was certainly an important ritual and status attribute.

Keywords: Haymanova Mohyla mound, Scythian myth, Targitaos, Kolaxais, Jamshid, Fereydun, Aredvi Sura Anahita.

Одержано 13.03.2019

ПОЛІДОВИЧ Юрій Богданович, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник, філіал Національного музею історії України — Музей історичних коштовностей України, вул. Лаврська 9, Київ, 010151, Україна, yurkop@ukr.net.

POLIDOVYCH Yurii Bogdanovich, Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher, National Historical Museum of Ukraine, branch Museum of Historical Treasures of Ukraine, Lavrska st. 9, Kiev, 01015, Ukraine, yurkop@ukr.net.