

## ХВОСТАТІ ПЕРСОНАЖІ МІФОЛОГІЇ ДОБИ РАННЬОЇ БРОНЗИ

*Розглянуто зображення хвостатих антропоморфних істот, які вирізьблено на стелах з сіл Керносівка (Дніпропетровська обл.) та Федорівка (Полтавська обл.). Встановлено, що у міфології степового населення доби бронзи значне місце посідали антропоморфні божества із звірячими рисами, найсуттєвішою з яких вважався хвіст. Цей пласт уявлень про богів є більш архаїчним, ніж той, що його зафіксовано «Різведою».*

Проблема реконструкції релігійно-міфологічних уявлень населення, яке за доби ранньої бронзи мешкало на території степової України, привертала увагу багатьох дослідників. У процесі розробки цієї проблематики використовували різноманітні джерела — прояви курганної архітектури, окремі компоненти поховального обряду<sup>1</sup>, різні категорії поховального інвентарю (посуд<sup>2</sup>, «скипетри»<sup>3</sup>, «фетиши»<sup>4</sup>, «флейти»<sup>5</sup> тощо). Помітне місце займають антропоморфні стели, яких нині відомо понад 300. Серед стел доби ранньої бронзи є вкрай схематизовані, де позначено лише голову у вигляді виступу, та більш складні, які мають зображення обличчя, рук, ступень, хребта, ребер, а також різних речей — зброї, інсигнії влади, прикрас тощо. Складних стел знайдено вже понад 20, тобто вони становлять близько 7% усіх антропоморфних монументів<sup>6</sup>. Ареал ранньобронзових стел Східної Європи досить широкий. Вони відомі від низьзя Дону на сході до Подунав'я на заході. Найінформативнішими та водночас і найбільш загадковими є стели із зображеннями. Саме їх найчастіше використовують для вивчення релігійно-міфологічних уявлень степового населення. Розгляду цих стел присвячено багато праць<sup>7</sup>, у яких, зокрема, проаналізовано малюнки, вирізьблені на монументах. Втім одна з категорій зображень ще майже не привертала уваги. Це малюнки хвостатих антропоморфних істот у складі певних сюжетних композицій.

Згадані зображення відомі нам лише на двох стелах. На стелі з с. Керносівка (Дніпропетровська обл.) з лівого боку бачимо повернену на 90° відносно вісі монумента еротичну сцену, у якій беруть участь дві антропоморфні істоти. Істота, що стоїть ззаду, має хвіст (рис. 1, 1)<sup>8</sup>. На фронтальній площині стели є ще одна сцена, де вирізьблено людину з хвостом, яка має у руці щось на зразок палиці. Поряд з нею — дві тварини (рис. 1, 3)<sup>9</sup>. Ця сцена, на відміну від першої, не досить зрозуміла. Тварини трактувалися Л.П. Криловою як собаки, з якими полює персонаж<sup>10</sup>, а Д.Я. Телегіним — як об'єкт полювання<sup>11</sup>. З погляду Л.С. Клейна, на стелі відтворено собак, яких арії пов'язували із потойбічним світом, а отже, у складі композиції підкреслено приналежність до цього світу й хвостатого персонажа<sup>12</sup>.

Хвостату антропоморфну істоту зображено на стелі з с. Федорівка (Полтавська обл.). У центрі фронтальної поверхні монумента розміщений персонаж з хвостом. Поряд вирізьблено тварину (рис. 1, 2)<sup>13</sup>. На думку О.Б. Супруненка, сцену можна розглядати як зображення поклоніння чоловіка небесному коню, пов'язаному з сонцем<sup>14</sup>.

Перш ніж звернутися до згаданих хвостатих персонажів, слід торкнутися питання про культурну атрибуцію стел, на яких їх вирізьблено. На жаль, обидва монументи було знайдено поза комплексами. Питання щодо датування та культурної належності стел із зображеннями має свою історію<sup>15</sup>. Дотепер збереглася думка, що творцями стел доби ранньої бронзи були носії кемі-обінської культури, а ямники лише руйнували вівтарі попередників та використовували стели для перекривання могил<sup>16</sup>. Дійсно, частина стел походить з території Криму й може належати до кемі-обінської культури<sup>17</sup>. Більшість стел Північного Причорномор'я, а також стел із сіл Федорівка та Керносівка, знайдено дуже далеко від кемі-обінського ареалу. Тому більш доречною ми вважаємо гіпотезу про належність монументів із зображеннями до ямної культури<sup>18</sup>. З ямних поховань, щоправда, походять майже виключно стели найпростішого типу, але інколи у цих комплексах трапляються й стели з малюнками. Найважливіша знахідка цього роду — монумент з типового ямного поховання кургану Крестова Могила

(Одеська обл.), на якому вирізняється обличчя людини, дуже подібне за обрисами до «обличчя» Керносівського ідола, а також руки, пояс, хребет, ребра<sup>19</sup>. Існує чимало доказів, що стела з с. Федорівка попервах стояла на ямному кургані<sup>20</sup>.

Таким чином, хвостаті істоти, відтворені на стелах, є проявами релігійно-міфологічних уявлень носіїв ямної культури. Ці персонажі найчастіше трактувалися як шамани, служителі культу<sup>21</sup>. Мініатюрність подібних зображень, з погляду Д.Я. -Телегіна, мала підкреслювати велич володаря, якому присвячувалася стела<sup>22</sup>. Аналогії цим хвостатим істотам немає ані в ямній, ані в інших степових культурах доби бронзи півдня Східної Європи. Значною мірою це можна пояснити лише тим, що для східноєвропейських степових культур того часу не були притаманні ані антропоморфні зображення на кераміці й інших виробках, ані антропоморфна пластика. Проте зазначимо, що на пам'ятках східніших територій чимало хвостатих персонажів трапляється серед петрогліфів. Зокрема, хвостата антропоморфна істота спостерігається на петрогліфах у Монголії (Тебш<sup>23</sup>, Хавцгайт<sup>24</sup>, Чулуут<sup>25</sup>), Приамур'ї (Сакачі-Алян<sup>26</sup>), Саянах (Отрал-Саргол<sup>29</sup>), Гірському Алтайі (Каракол<sup>30</sup>, Єлангаш<sup>31</sup>, Калбак-Таш<sup>32</sup>, Куйлю<sup>33</sup>), Кизилкумах (Букантау<sup>34</sup>), Тянь-Шані (Саймали-Таш<sup>35</sup>, Арпаузень<sup>36</sup>), Північному Пригніньшанні (Тамгали<sup>37</sup>, Теректи<sup>38</sup>) тощо.

Зображення хвостатих персонажів серед петрогліфів (рис. 2; 3) можуть бути як поодинокі, так і у складі сюжетних композицій. Наприклад, є серія зображень хвостатих антропоморфних істот в оточенні тварин (биків, коней, цапів, хижаків). Деякі композиції можна трактувати як сцени полювання (рис. 3, 3, 4). Є батальні сцени, де озброєні хвостаті істоти б'ються між собою або з антропоморфними істотами без хвостів. Інколи гурт хвостатих істот показаний мовби у танку. Трапляються персонажі, згруповані попарно (рис. 2, 4, 6). Такі сцени можна трактувати як танок чи двобій. До такої пари подекуди входить і персонаж без хвоста<sup>39</sup>. Трапляються еротичні композиції, у тому числі злягання хвостатого персонажа з биком (рис. 3, 6, 7). Отже, серед петрогліфів спостерігається не лише хвостатий персонаж, а й ті сюжетні композиції, які вирізьблено на ямних стелах.

Петрогліфи з хвостатими антропоморфними істотами дослідники датують енеолітом<sup>40</sup>, другою половиною III тис. до н. е.<sup>41</sup>, кінцем III — початком II тис. до н. е.<sup>42</sup>, добою бронзи (окуньовським часом)<sup>43</sup>, серединою II тис. до н. е.<sup>44</sup>, кінцем бронзи — початком раннього заліза<sup>45</sup>. Датувати кожне конкретне зображення дуже важко, але є два хронологічні «репери», які дають змогу якимось локалізувати традицію відтворення персонажів з хвостами у часі. *Перший «репер»* — поховання 2 кургану 2 з Караколу (Гірський Алтай), здійснене у кам'яному ящику з розписом на плитах. На одній з плит є два малюнки хвостатих істот<sup>46</sup>. Каракольські поховання, щоправда, важко датувати через недостатню дослідженість того феномена, який отримав назву «каракольська культура». Пам'яток цієї культури нині відомо ще небагато, і якісь речі для датування у них відсутні. З погляду В.Д. Кубарєва, каракольські поховання слід віднести до початку II тис. до н. е.<sup>47</sup>. В.І. Молодін, синхронізуючи каракольські комплекси з окуньовською культурою, датував їх серединою — другою половиною II тис. до н. е.<sup>48</sup>. Іншої думки щодо часу існування окуньовської культури дотримується І.П. Лазарєтов, синхронізуючи її з катакомбними культурами Східної Європи, а ка-

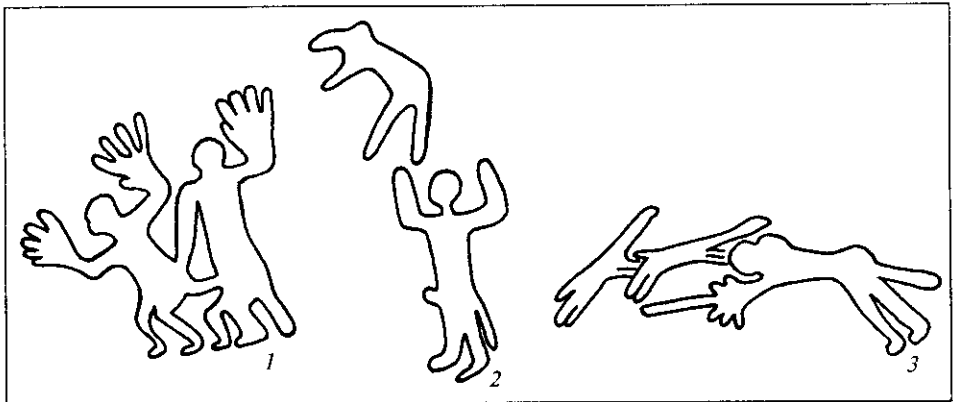


Рис. 1. Зображення хвостатих персонажів на стелах ямної культури: 1, 3 — с. Керносівка; 2 — с. Федорівка



Рис. 2. Хвостаті персонажі у наскельному мистецтві: 1, 3 — Тамгали; 2 — Єлангаш; 4, 6 — Саймали-Таш; 5 — Калбак-Таш; 7 — Арпаузен

ракольську культуру, у свою чергу, — з ранніми окуньовськими похованнями <sup>49</sup>. За О.О. Окладніковою, виконані фарбою малюнки з Караколу слід датувати кінцем III — початком II тис. до н. е. <sup>50</sup>. Зазначимо, що поховання 2 кургану 2 з караколу було впускним у курган афанасівського часу <sup>51</sup>, тобто мають рацію дослідники, які відносять каракольську культуру до постафанасівського (окуньовського) часу.

Другий «репер» — хвостаті істоти, які стоять на колісницях (рис. 2, 7). Малюнки колісниць на петрогліфах Центральної Азії датуються серединою — другою половиною II тис. до н. е. <sup>52</sup>.

Отже, якась частина петрогліфів Азії із зображеннями хвостатих персонажів є більш пізньою, ніж малюнки на ямних стелах, а якась може бути синхронною їм. Нижню дату існування петрогліфів із хвостатими істотами поки що неможливо з'ясувати. Втім у цьому зв'язку заслуговує на увагу гіпотеза стосовно міграції на схід до Алта, Туви та Мінусінської улоговини «протохарів» — індоєвропейського населення, яке принесло міфи про сонцеголових та бикоголових богів. Це населення деякі дослідники пов'язують з афанасівською культурою <sup>53</sup>. Безперечні аргументи на користь того, що каракольці були індоєвропейцями, відсутні, але наявність сонцеголових богів у каракольському «пантеоні», певно, свідчить про формування останнього під індоєвропейським (афанасівським?) впливом. Не можна виключати й того, що хвостатість деяких істот з каракольських плит — також афанасівський вплив. Сучасне ж датування афанасівської культури — III тис. до н. е. <sup>54</sup>.



Рис. 3. Хвостаті персонажі у наскельному мистецтві: 1, 3 — Хавцгайт; 2, 6 — Тамгали; 4 — Чулуут; 5 — Куйлю; 7 — Теректи

Таким чином, якщо припускати спорідненість ямного та афанасівського населення, а, отже, й вірогідну тотожність їхніх релігійно-міфологічних уявлень (до речі, сама наявність зображень хвостатих істот на величезній території від Дніпра до Монголії може бути аргументом на користь цієї тотожності), то цілком припустимо розглядати хвостаті істоти ямних стел, з одного боку, та петрогліфів Азії, з іншого, як прояв певних спільних міфів. Більш того, численні петрогліфи дозволяють розширити коло джерел: вони демонструють значно більшу різноманітність сюжетів, ніж ямні монументи.

Хвостаті істоти петрогліфів найчастіше тлумачаться дослідниками як замасковані у шкури тварин жерці, шамани, учасники ритуалів<sup>55</sup> або воїни<sup>56</sup>. Персонажі, намальовані на каракольських плитах, були трактовані В.Д. Кубаревим як актори у звірячому вбранні, які зображують боротьбу червоних «духів» з чорними «демонами» — боротьбу добра й зла, світла й темряви<sup>57</sup>. Істоти з хвостами були чорними. Інколи припускається, що деякі з малюнків є втіленнями богів, зокрема Бога Сонця (рис. 2, 1)<sup>58</sup>, Громовержця (рис. 3, 2)<sup>59</sup>. О.Ю. Кузьміна зіставила окремі сюжети з хвостатими персонажами й давньогрецькі свята на честь Діоніса. У цих святах брали участь актори у вбранні з хвостами та шкіряними фалами, зображуючи сатирів<sup>60</sup>. Ми більше схильні вважати істот із хвостами міфологічними персонажами, спираючись на припущення, згідно з яким наскельні малюнки ілюструють міфи<sup>61</sup>. Проте навіть якщо хвостаті істоти — замасковані учасники ритуалів, вони все одно втілюють певні образи міфології — якихось божеств, які полювали, билися, злягалися. Чи не знайдемо ми залишки цих міфів у пізніших традиціях, зокрема епічній?

Індоевропейська належність носіїв ямної культури нині майже не викликає за-

перечень у дослідників. Є підстави й для конкретнішої атрибуції населення ямної культури, а саме як носія мов індоіранської гілки<sup>62</sup>. Тому хвостатих міфологічних істот слід насамперед шукати в індоіранській традиції. Дослідники, які вивчають релігійно-міфологічні уявлення степового населення доби бронзи, часто звертаються до «Рігведи». Проте у нашому випадку то було б не зовсім доречним, тому що «Рігведа» фіксує міфологію середини — другої половини II тис. до н. е.<sup>63</sup>, тобто більш пізнього часу, ніж час існування ямників. Втім, у «Рігведі» хвостатих персонажів нам і не вдалося відшукати. Певно, у часи, коли складалась ця індоарійська пам'ятка, боги з хвостами вже пішли «у сутінки», звільнивши місце богам цілком антропоморфним. І все ж таки хвостаті істоти в індоіранських текстах знайти можна.

В епічній традиції іранських та тюркських народів (у останніх — під впливом іранців) існує образ діва. Найчастіше він постає як негативний персонаж — волохата потвора, яка має кабанячі ікла, роги, хвоста. Проте у фольклорі збереглися й деякі риси діва як культурного героя. Зокрема, діви будують людям житло, саме вони навчили грамоті першоцаря іранців Тахмураса. В «Авесті» головний антипод Ахурамазди — «девотема» (дів дівів) Ангроманью, який спирається на збіговисько дівів. Дів як уособлення сил зла — це образ, який виник внаслідок розповсюдження зороастризму. У попередні часи діви були божествами. Відголоски цього можна знайти не тільки в іранців, а й в інших індоєвропейців — «Divus» («бог») латинів, «Зевс» греків, «дивная краса» (тобто «божественная краса») росіян, — ці слова походять від спільного кореня із словом «дів». У санскриті «дева» — світло, а богів своїх індуси звали «дева». Образ діва, який зафіксували казки та героїчний епос, бере початок у міфологічному мисленні стародавніх іранців. Це так званий образ-стандарт, тобто такий, який пережив світоглядну атмосферу, що його породила. І хоча цей світогляд канув у небуття, образ продовжує жити у мистецтві<sup>64</sup>.

Хвостаті істоти ямних стел та петрогліфів зближуються з дівами фольклору іранців передусім наявністю хвоста. Втім персонажі петрогліфів інколи, на додачу до хвоста, мають і роги (рис. 2, 2) або підкреслену волохатість (рис. 2, 3). Отже, такі зооморфні риси, як хвіст, роги, волохатість, які у зороастризмі, ісламі та християнстві стали використовувати для змальовування нечистої сили, в уявленнях степового населення доби бронзи були притаманні богам, зокрема богу Сонця. У пізніші часи боги втрачають ці риси, але деякі другорядні божества можуть їх і зберегти. Згадаймо хоча б Пана та сатирів грецької міфології. Цікавими у такому зв'язку є й хвостаті «вартові», яких закликали на допомогу російські мисливці у XIX ст.<sup>65</sup>

Багато в чому спорідненим діву іранців є один з персонажів слов'янського фольклору — Кощій. У східнослов'янських казках цей образ дуже розповсюджений, але його, що у нашому випадку є дуже важливим, немає у фольклорі Західної Європи. Він відсутній і у традиції західних та південних слов'ян (єдиний виняток — одна польська казка)<sup>66</sup>. Кощій не має ані хвоста, ані рогів. Зазначимо, що він, на відміну від діва, ніколи детально не описується. І все ж, подібність Кощія до діва вражає.

Кощій, як і дів, — літаючий персонаж. Обоє, налітаючи, мов вихор або хмара, викрадають жінку, відносять до свого палацу, намагаються схилити до співжиття. І дів, і Кощій оточують цю жінку розкошами, але вона не втрачає надії визволитися<sup>67</sup>. Дів викликає дощ, сніг, град, грім. Політ Кощія також супроводжується громом та градом<sup>68</sup>. Дів та Кощій можуть перетворювати ворогів на каміння<sup>69</sup>. Обоє мають гострий нюх. Обом належить фраза: «Людським духом пахне!»<sup>70</sup>. І дів, і Кощій збирають у своєму палаці багатство<sup>71</sup>.

Викрадена Кощієм жінка хитрощами дізнається, де знаходиться його смерть. Те саме робить жінка, яка живе з дівом<sup>72</sup>. Смерть Кощія знаходиться у яйці, яке — у качці, а та — у зайці, а заєць — у скрині. Смерть діва знаходиться у пташках або у склянній посудині, котру, як і яйце, треба розбити. Посудину ж проковтнув голуб, який сидить у скрині<sup>73</sup>. Згадана скриня захована у далекій місцевості. Герой довго дістається туди, долаючи перешкоди. В обох випадках здобути смерть супротивника герою допомагають якісь помічники<sup>74</sup>. Нарешті яйце (посудину) розбито, Кощій або дів конає, герой забирає жінку, а на додачу — скарби супротивника<sup>75</sup>.

Деякі з перелічених рис та сюжетних ходів притаманні й іншим негативним персонажам казок, наприклад змію, але у повному наборі ми знайдемо їх лише у казках про Кощія та діва. Певні спільні риси Кощій має з персонажем грецької міфології Аїдом, володарем підземного світу<sup>76</sup>, проте найближче Кощій все ж стоїть до діва іранської традиції, хоча й не має зооморфних рис. Сюжет про боротьбу героя з

дівом (Кошцієм) за жінку, який містить мотив пошуку смерті супротивника, захованої у посудині (яйці), є лише у іранців та слов'ян. Зооморфні риси викрадача жінки, притаманні діву, дають змогу припускати, що іранський варіант може бути більш архаїчним. Вірогідно припустити, враховуючи усе викладене, що зазначений сюжет не є спільноіндоевропейським, а має іранське походження. Давні пращури слов'ян, що мешкали на околицях іранського світу Північного Причорномор'я, саме в іранців могли запозичити цей сюжет. Вони лише деформували його, змінивши деякі деталі (з'явилося яйце) та антропоморфізувавши образ діва.

Слід зазначити, що хвостаті істоти не є щось притаманне виключно індоевропейській міфології. Зображення хвостатих персонажів трапляються, наприклад, серед петрогліфів Австралії<sup>77</sup>. Можна згадати й широковідоме палеолітичне зображення «чаклуна» з печери «Три брати». Ймовірно, такі міфологічні істоти — надкультурне явище. Вони виникали незалежно у релігійно-міфологічних системах різних народів, але здебільшого поступово витіснялися богами без зооморфних рис. У носіїв ямної культури хвости мають не тільки герої сюжетних сцен, вирізьблених на стелах. У деяких випадках й сам головний персонаж, якого втілено у монументі, має щось на зразок хвоста, наприклад на стелах з Керносівки<sup>78</sup>, Булахівки<sup>79</sup>, Натальївки<sup>80</sup> та деяких інших. С.Ю. Новицький вважав, що це не хвіст, а куприк, який витинається через виснаженість персонажа. З погляду автора, куприк та інші ознаки виснаженості — випнуті хребет та ребра — відбивають ідею аскези. Далі дослідник посилається на зображення Будди й зазначає, що ідея аскези має глибокі корені у давньоіндійській міфології<sup>81</sup>. З цим важко погодитися. Боги «Рігведи» до аскетизму аж ніяк не схильні. Та й арії ведичних часів вели зовсім не аскетичне життя. Це був буйний народ, який любив хмільні напої, музику, запальні ігри<sup>82</sup>. Персонажі «Рігведи» дивляться на світ очима чоловіка, аристократа, інтелектуала, який був неприборканим у пристрастях, чванькуватим, дозволяв собі панібратство з богами, тому що розумів, що вони втрачуть силу, якщо їх не підкріпляти жертвоприношеннями та хвалою<sup>83</sup>. На різницю у світосприйманні часів ведів та упанішад звертав увагу Ш.А. Данге: «Брахман<sup>84</sup> ведів насолоджується життям — їсть, п'є, танцює та розважається. Брахман упанішад знаходиться за межами відчуттів і навіть розуму, поза усяких емоцій; їжа, питво, радість для нього заборонені, й тільки через цю заборону та піст його можна досягнути!»<sup>85</sup>. Та навіть у ранніх упанішадах голодування засуджується. У «Чхондог'я-упанішаді» (VIII—VII ст. до н. е.) розповідається про сина мудреця, який голодував 15 днів й дійшов до того, що не міг сприймати настанови батька. Той вимовив з цього приводу промову, в якій, зокрема, було сказано: «... з шістнадцяти твоїх частин лишилася тільки одна частина, й, покривши її їжею й розпаливши, ти можеш тепер з її допомогою досягнути веди. Тому що, любий, складається з їжі...»<sup>86</sup>. Лише з часів джайнізму (з VI ст. до н. е.) аскетизм прийняв суворі форми<sup>87</sup>. Таким чином, навряд чи є підстави припускати думку, що у індоаріїв доби бронзи міг існувати розвинений аскетизм. Скоріш за все, хребет та ребра, зображені на стелах, підкреслюють демонійність, зв'язок із потойбічним світом<sup>88</sup>. Цікавою у цьому зв'язку є аналогія з вбранням сибірських шаманів. На ньому зображувався скелет, що символізувало причетність до потойбічного буття<sup>89</sup>. Випнутість ребер — стійкий стереотип, який в іконографії багатьох культур підкреслював демонійність. Наприклад, можна послатися на зображення богині Калі (середньовічна Індія)<sup>90</sup>. Часто з випнутими ребрами й хребетом, що переходить у хвіст, малювали диявола<sup>91</sup>. Так зображено й «спину» деяких ямних стел. І знов повернемося до Кошція. Згідно з найбільш вірогідною гіпотезою, ім'я цього персонажа походить від кістки й означає виснаженого худого чоловіка<sup>92</sup>. Саме так найчастіше і зображують Кошція художники, які ілюструють казки. Отже, у цьому випадку випнуті ребра також можуть бути ознакою приналежності до потойбічного світу. Зв'язок Кошція з цим світом фіксують і деякі інші його риси<sup>93</sup>, та й фраза: «Людським духом пахне!» теж свідчить на користь того, що Кошцій — потойбічна істота<sup>94</sup>.

Якщо підсумувати викладене, то можна дійти такого припущення. У міфології степового населення доби бронзи, зокрема у носіїв ямної культури, значне місце посідали антропоморфні божества із звірячими рисами. Цей пласт уявлень про богів є більш архаїчним, ніж той, що його зафіксувала «Рігведа», де боги вже цілком антропоморфні, хоча й можуть перевтілюватися у тварин та асоціюватися з ними. Поступові зміни у релігійно-міфологічних уявленнях призвели до того, що старий пантеон перетворився на нечисту силу. В такому вигляді хвостаті персонажі продовжують існувати у традиції іранців.

- <sup>1</sup> Ковалева И.Ф. Социальная и духовная культура племен бронзового века (по материалам Левобережной Украины). — Днепропетровск, 1989. — С. 39—42; Новицкий Е.Ю. Элементы древнейшей индоевропейской идеологии в погребальном обряде ямной культуры на территории Полтавской области // Охорона і дослідження пам'яток археології Полтавщини. — Полтава, 1990.
- <sup>2</sup> Лычко С.Н. К вопросу о семантике орнамента на сосудах из погребений ямной культуры // Древнейшие скотоводы степей юга Украины. — Киев, 1987. — С. 54—58.
- <sup>3</sup> Кубышев А.И., Нечитайло А.Л. Кремневый скипетр Васильевского кургана // Новые памятники ямной культуры степной зоны Украины. — Киев, 1988. — С. 113—117.
- <sup>4</sup> Ковалева И.Ф. Антропоморфные фетиши в погребениях ямной культуры Поднепровья // Проблемы археологии Поднепровья. — Днепропетровск, 1995. — С. 78—95.
- <sup>5</sup> Иванова С.В. Об утилитарно-магических функциях одной из категорий инвентаря ямной культуры // Проблемы исследования памятников археологии Северского Донца. — Луганск, 1990.
- <sup>6</sup> Телегін Д.Я. Вартові тисячоліть. — К., 1991. — С. 11—12.
- <sup>7</sup> Історіографію див.: Новицкий Е.Ю. Монументальная скульптура древнейших земледельцев и скотоводов Северо-Западного Причерноморья. — Одесса, 1990. — С. 7—20.
- <sup>8</sup> Крылова Л.П. Керносовский идол (стела) // Энеолит и бронзовый век Украины. — К., 1976. — С. 42. — Рис. 4, 1, 2.
- <sup>9</sup> Там же. — С. 40. — Рис. 2.
- <sup>10</sup> Там же. — С. 40.
- <sup>11</sup> Телегін Д.Я. Вказ. праця. — С. 16.
- <sup>12</sup> Клейн Л.С. Грекоарии в Северном Причерноморье // Україна — Греція: досвід дружніх зв'язків та перспективи співробітництва. — Маріуполь, 1996. — С. 21.
- <sup>13</sup> Супруненко А.Б. Антропоморфная стела эпохи раннего металла из Полтавской области // СА. — 1991. — № 3. — Рис. 2.
- <sup>14</sup> Там же. — С. 156.
- <sup>15</sup> Історіографію цього питання див.: Новицкий Е.Ю. Указ. соч. — С. 11—16.
- <sup>16</sup> Телегін Д.Я. Вказ. праця. — С. 27—28. Критику цього погляду див.: Андросов А.В. К вопросу об антропоморфных изваяниях и курганной архитектуре энеолита — бронзового века // Проблемы исследования памятников археологии Северского Донца. — Луганск, 1990. — С. 43—45.
- <sup>17</sup> Критику спроб розширити ареал кемі-обінської культури поза межі Криму див.: Генинг В.В. К вопросу о «кеми-обинских» погребениях Степного Поднепровья // Актуальные проблемы историко-археологических исследований. — Киев, 1987.
- <sup>18</sup> Новицкий Е.Ю. Монументальная скульптура... — С. 20.
- <sup>19</sup> Гудкова А.В. Курган ямной культуры Крестовая могила в низовьях Днестра // Древности причерноморских степей. — Киев, 1993. — С. 24. — Рис. 3, 1, 2.
- <sup>20</sup> Супруненко А.Б. О Федоровском идоле и кургане // Охорона і дослідження пам'яток археології Полтавщини. — Полтава, 1990. — С. 81, 85—86.
- <sup>21</sup> Крылова Л.П. Указ. соч. — С. 44; Супруненко А.Б. Антропоморфная стела... — С. 156.
- <sup>22</sup> Телегін Д.Я. Вказ. праця. — С. 15.
- <sup>23</sup> Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. — Л., 1980. — Табл. 37, 2; 107, 2.
- <sup>24</sup> Окладников А.П. Петроглифы Монголии. — Л., 1981. — Табл. 91, 7; 93, 4; 95, 5; 99, 1.
- <sup>25</sup> Новгородова Э.А. Мир петроглифов Монголии. — М., 1984. — Рис. 27; 28.
- <sup>26</sup> Окладников А.П. Лики древнего Амура. — Новосибирск, 1968. — С. 36.
- <sup>27</sup> Археология СССР. Эпоха бронзы лесной полосы СССР. — М., 1987. — Рис. 138, 18.
- <sup>28</sup> Шер Я.А. Петроглифы Центральной Азии. — М., 1980. — Рис. 63.
- <sup>29</sup> Дэвлет А.М. Петроглифы на кочевой тропе. — М., 1982. — Табл. 9.
- <sup>30</sup> Кубарев В.Д. Древние росписи Каракола. — Новосибирск, 1988. — Рис. 21; 56.
- <sup>31</sup> Окладников А.П., Окладникова Е.А., Запорожская В.Д., Скорынина Э.А. Петроглифы долины реки Елангаш. — Новосибирск, 1979. — Табл. 8, 5; 10; 56, 1; 84, 1.
- <sup>32</sup> Кубарев В.Д. Антропоморфные хвостатые существа Алтайских гор // Антропоморфные изображения. — Новосибирск, 1987. — Рис. 1, 3; 5, 1; 8, 1.
- <sup>33</sup> Маточкин Е.П. К расшифровке петроглифов грота Куйлю // Семантика древних образов. — Новосибирск, 1990. — Рис. 1.
- <sup>34</sup> Шер Я.А. Указ. соч. — Рис. 28.
- <sup>35</sup> Там же. — Табл. VI, 10. — Рис. 34; 37; 107, 9, 10, 13, 15; 108.
- <sup>36</sup> Медоев А.Г. Гравюры на скалах. — Алма-Ата, 1979. — Рис. 15; 29.
- <sup>37</sup> Максимова А.Г., Ермолаева А.С., Марьяшев А.Н. Наскальные изображения урочища Тамгалы. — Алма-Ата, 1985. — С. 12; 14. — Рис. 3; 5; 14—16; 18; 20; 21; 29; 74.
- <sup>38</sup> Медоев А.Г. Указ. соч. — Рис. 17; 18.
- <sup>39</sup> Подібні пари є серед зображень на стелах (Новицкий Е.Ю. Об одной группе изображений на стелах эпохи раннего металла // Охранные историко-археологические исследования на юго-западе Украины. — Одесса; Запорожье, 1990. — С. 27—34).
- <sup>40</sup> Новгородова Э.А. Указ. соч. — С. 57.
- <sup>41</sup> Кубарев В.Д. Древние росписи... — С. 96.

- <sup>42</sup> Там же. — С. 102ю
- <sup>43</sup> Дзвлет М.А. Петроглифы Улуг-Хема. — М., 1976. — С. 22—23.
- <sup>44</sup> Кубарев В.Д. Антропоморфные хвостатые существа... — С. 164.
- <sup>45</sup> Окладников А.П. Петроглифы Монголии... — С. 82.
- <sup>46</sup> Кубарев В.Д. Древние росписи... — Рис. 21.
- <sup>47</sup> Кубарев В.Д. Загадочные росписи Каракола // Природа. — 1987. — № 8. — С. 58.
- <sup>48</sup> Молодин В.И. Проблемы бронзового века Горного Алтая // Эпоха камня и палеометалла азиатской части СССР. — Новосибирск, 1988. — С. 53.
- <sup>49</sup> Лазаретов И.П. К вопросу о компонентном составе окуневской культуры // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. — Барнаул, 1994. — С. 53.
- <sup>50</sup> Окладникова Е.А. Тропую Когульдея. — Л., 1990. — С. 105—106.
- <sup>51</sup> Кубарев В.Д. Древние росписи... — С. 9, 11, 23—24.
- <sup>52</sup> Шер Я.А. Об одном из «великих переселений народов»? // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. — Барнаул, 1994. — С. 42—44.
- <sup>54</sup> Посредников В.А. О ямных миграциях на восток и афанасьевско-протохорская проблема // Донецкий археол. сборник. — 1992. — Вып. 1. — С. 9.
- <sup>55</sup> Голенухин Ю.Н. Вопросы классификации и духовный мир древнего земледельца по петроглифам Саймалы-Таша // Первобытное искусство. — Новосибирск, 1971. — С. 184, 190; Новгорова Э.А. Мир петроглифов... — С. 57; Максимова А.Г., Ермолаева А.С., Марьяшев А.Н. Указ. соч. — С. 10—12.
- <sup>56</sup> Кубарев В.Д. Антропоморфные хвостатые существа... — С. 161—162.
- <sup>57</sup> Кубарев В.Д. Древние росписи... — С. 115—118.
- <sup>58</sup> Кузьмина Е.Е. Древнейшие скотоводы от Урала до Тянь-Шаня. — Фрунзе, 1986. — С. 119—120.
- <sup>59</sup> Медоев А.Г. Указ. соч. — Рис. 40.
- <sup>60</sup> Кузьмина Е.Е. Указ. соч. — С. 122.
- <sup>61</sup> Шер Я.А. Петроглифы... — С. 258.
- <sup>62</sup> Сафронов В.А. Индоевропейские прародинны. — Горький, 1989. — С. 204—205. Клейн Л.С. Указ. соч. — С. 20.
- <sup>63</sup> Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I—IV. — М., 1989. — С. 435—437.
- <sup>64</sup> Короглы Х.Г. Взаимодействие эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. — М., 1983. — С. 26—27, 38—41.
- <sup>65</sup> Формозов А.А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. — М., 1980. — С. 60—61.
- <sup>66</sup> Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. — Л., 1974. — С. 217.
- <sup>67</sup> Короглы Х.Г. Указ. соч. — С. 41; Новиков Н.В. Указ. соч. — С. 195, 198, 203.
- <sup>68</sup> Короглы Х.Г. Указ. соч. — С. 37; Новиков Н.В. Указ. соч. — С. 201.
- <sup>69</sup> Короглы Х.Г. Указ. соч. — С. 48; Новиков Н.В. Указ. соч. — С. 199.
- <sup>70</sup> Короглы Х.Г. Указ. соч. — С. 47; Новиков Н.В. Указ. соч. — С. 201.
- <sup>71</sup> Короглы Х.Г. Указ. соч. — С. 44, 47; Новиков Н.В. Указ. соч. — С. 193.
- <sup>72</sup> Короглы Х.Г. Указ. соч. — С. 45; Новиков Н.В. Указ. соч. — С. 203—206.
- <sup>73</sup> Короглы Х.Г. Указ. соч. — С. 44—45; Новиков Н.В. Указ. соч. — С. 207—208.
- <sup>74</sup> Короглы Х.Г. Указ. соч. — С. 45; Новиков Н.В. Указ. соч. — С. 209.
- <sup>75</sup> Короглы Х.Г. Указ. соч. — С. 42, 45, 48; Новиков Н.В. Указ. соч. — С. 209—210.
- <sup>76</sup> Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. — М., 1987. — С. 323—324.
- <sup>77</sup> Чернолуцкая Е.Н. О семантике антропоморфных изображений в наскальном искусстве австралийцев // Антропоморфные изображения. — Новосибирск, 1987. — Рис. 3.
- <sup>78</sup> Крылова Л.П. Указ. соч. — С. 43. — Рис. 3, 4.
- <sup>79</sup> Ковалева И.Ф. Социальная и духовная культура... — С. 43. — Рис. 8, 2.
- <sup>80</sup> Новицкий Е.Ю. Монументальная скульптура... — Рис. 23, 9.
- <sup>81</sup> Там же. — С. 104—105.
- <sup>82</sup> Бэшем А. Чудо, которым была Индия. — М., 1977. — С. 45.
- <sup>83</sup> Лелеков Л.А. Термин «Арья» в древнеиндийской и древнеиранской традициях // Древняя Индия. Историико-культурные связи. — М., 1982. — С. 159.
- <sup>84</sup> У цьому контексті під брахманом розуміється община.
- <sup>85</sup> Данге Ш.А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. — М., 1975. — С. 66.
- <sup>86</sup> Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. — М., 1980. — С. 59.
- <sup>87</sup> Там же. — С. 84—89; Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. — М., 1981. — С. 73, 75—76.
- <sup>88</sup> Клейн Л.С. Указ. соч. — С. 21.
- <sup>89</sup> Басилов В.Н. Избранники духов. — М., 1984. — С. 111.



<sup>90</sup> Эрман В.Г. Индуистская мифология // Мифы народов мира. — М., 1991. — Т. 1. — Рис. на с. 540.

<sup>91</sup> Токарев С.А. Дьявол // Мифы народов мира. — М., 1991. — Т. 1. — Рис. на с. 417.

<sup>92</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. — М., 1955. — Т. 2. — С. 101.

<sup>93</sup> Рыбаков Б.А. Указ. соч. — С. 323—325.

<sup>94</sup> Пропп В.Я. Русская сказка. — Л., 1984. — С. 182.

Одержано 03.03.97

В.В. Цимиданов

## ХВОСТАТЫЕ ПЕРСОНАЖИ МИФОЛОГИИ ЭПОХИ РАННЕЙ БРОНЗЫ

Рассмотрены изображения персонажей с хвостами на антропоморфных изваяниях ямной культуры из сел Керносовка (Днепропетровская обл.) и Федоровка (Полтавская обл.). Аналогичные изображения встречаются среди петроглифов Центральной Азии. Анализ этих изображений и вероятные аналогии позволяют интерпретировать хвостатых персонажей как архаические божества иранской мифологии. При сопоставлении образов иранского и славянского фольклора обнаруживаются следы влияния иранской мифологии на славянскую эпическую традицию.

V.V. Tsymidanov

## CAUDATE CHARACTERS OF THE MYTHOLOGY OF THE EARLY BRONZE AGE

The author considers the images of caudate characters present on anthropomorphic sculptures of the pit culture, which were found at the villages of Karnosivka and Fedorivka. Analogous images are met among petroglyphs of Central Asia. The analysis of these images and probable analogies enable one to interpret the caudate characters as archaic deities of the Iranian mythology. The comparison of images of the Iranian and Slavic folklores reveals the traces of influence of the Iranian mythology on the Slavic epic tradition.

Д.М. Дудко

## ЯЗИЧНИЦЬКА СЕМАНТИКА БУШСЬКОГО РЕЛЬЄФУ

Статтю присвячено інтерпретації наскельного рельєфу, відкритого 1883 р. В.Б. Антоновичем біля с. Буша на Подністров'ї.

Вже понад століття у вітчизняній науці дискутується питання щодо датування і семантики наскельного рельєфу, відкритого 1883 р. В.Б. Антоновичем біля с. Буша на Подністров'ї. Одні дослідники вважають його слов'янською язичницькою пам'яткою давньоруських або ще раніших часів, інші — пізньосередньовічною християнською <sup>1</sup>.

Рельєф зображує людину (скоріше жінку), що молиться навколішки перед деревом, на якому сидить півень; за спиною людини на невеликому пагорбі — олень. Жодних суто християнських мотивів тут немає. О.О. Формозов зіставляв сюжет рельєфу то з псалмом 41, 2 («Ім же образом желает олень на источники водныя, аще жаждает душа моя к тебе, Боже», то з легендою про святого Остафія Плакідку, що зустрів на полюванні чудесного оленя з хрестом між рогами <sup>2</sup>. Проте олень на рельєфі не має

© ДУДКО Д.М., 2001