

О. А. Белопольська

СИМВОЛ МЕТАЛЕВОГО КАЗАНА У СКІФСЬКОМУ ПОХОВАЛЬНОМУ РИТУАЛІ КРІЗЬ ПРИЗМУ ЕТНОАНАЛОГІЇ

В історіографії панує традиція розглядати скіфський бронзовий казан як маркер соціуму. У статті пропонується звернутися до методу етнографічних аналогій. Поєднання етноаналогій та археологічного контексту в інтерпретації дозволяє побачити нові сакральні символи і пояснити ритуальну необхідність депоновання казана у похованнях скіфів.

Ключові слова: археологічна інтерпретація, етноаналогія, металевий казан, поховання, скіфська культура, символічне значення.

Металеві казани як одна з характерних рис скіфської культури мають розлогу історіографію досліджень. Від введення артефактів до наукового дискурсу, як окремих так і у складі археологічних комплексів чи музейних колекцій, систематизації знахідок у типологічній структурі¹, все більшої уваги дослідників привертало питання соціокультурного значення казана у скіфському суспільстві.

Серед тих, хто звертав увагу на соціокультурний вектор символіки казана відмітимо Т. А. Кузнецову (2008; 2018), Ю. В. Болтрика та О. Є. Фіалко (2010а; 2010b), О. В. Ромашко (2015а; 2015b; 2017). Підґрунтям для цього безумовно є добре відома фахівцям письмова згадка Геродота (Herod. IV, 81), в якій цар Аріант закликає кожного скіфа зробити внесок у вигляді вістря стріли для створення великого казана, що розташовується в центрі скіфської держави — місцині Ексампей². Цей ка-

зан стає «символом чисельності населення <...>, в реальному житті саме він міг об'єднувати певне коло осіб, що куштували жертвовну їжу, як кажуть, “з одного казана”, і, виходячи з цього, він міг бути також і символом (маркером) розміру соціуму» (Кузнецова 2008, с. 174).

Так, за казаном закріплюється імідж «символу влади», «соціального індикатора», «індикатора суб'єкта <...>, пов'язаного з обрядовими церемоніями, можливо, хранителя культури традиції» (Боковенко 1990, с. 169), «сакрального предмета скіфів» (Джумабекова, Базарбаева 2017, с. 114), «хроноіндикатора пам'яток скіфської культури» (Ромашко 2017).

Сприяло такому розумінню і те, що казан, трактується «як атрибут поховальних комплексів» (Боковенко 1990, с. 166), особливо царських, в яких, за Т. М. Кузнецовою (2018, с. 47), одночасно було депоновано відразу декілька посудин: Солоха — 4 (3 + 1), Чортотлик — 4 (3 + 1), Бердянський — 3 (2 + 1).

Значна більшість поховань зберігає лише сліди перебування в них казанів у вигляді розрубаних кісток тварин з окислами або окислених слідів від ніжки казана. Чи були ці поховання пограбовані, як традиційно вважається, або ж посудини було «вилучено» з могили як символу соціуму для подальшого використання (Кузнецова 2008, с. 185), контекст цих поховань наразі до уваги не береться.

Археологічною базою для соціально спрямованої інтерпретації стає наявність у похованнях казанів п'яти груп, сформованих за обсягом посудини, які відносять до різних соціальних страт (Ромашко 2015а). Дискусію з цього приводу з надзвичайно розробленою доказовою базою зафіксовано в низці робіт (Кузнецова 2008; Ромашко 2015b; Кузнецова 2018). Важливість цих

1. С. В. Деміденко (1995) виокремлює лише два актуальних на той час напрями досліджень казанів — типологічний і технологічний.

2. Доречно згадати спроби прорахувати приблизний обсяг цього казана і таким чином дізнатися розмір скіфського війська (Марченко, Щеглов 1989; Петрук 2005).

досліджень важко недооцінити. Однак, вузький фокус на соціальному аспекті життєвого циклу артефакту (Белопольська 2017) сприяє ігноруванню глибинних пластів інформації, які маніфестуються у депонуванні під час поховального ритуалу, хоча посудина поза побутовим контекстом автоматично набуває сакральну-ритуальну знаковість (Байбурін 1981, с. 215).

Відомо, що у ритуальній практиці, як чітко відпрацьованої та канонізованої традиції, випадковість участі речей майже виключено (Островський 2018, с. 54). Тож, у статті буде досліджене сакральне значення, або «ритуальний архетип» (термін за Балакін 1998), металевого казана скіфської культури, відтворене у поховальному ритуалі.

Письмовим підґрунтям для розуміння функції казана як у побуті, так і в ритуальній сфері, є опис Геродота, в якому згадується варіння жертвового м'яса в казані або шлунку тварини (Herod. IV, 61), а також розрахунок харчової цінності раціону скіфського війська, що харчувалося з казанів різних обсягів відповідно до розміру військового загону (Грицюк 2009). Залучення до інтерпретації міждисциплінарних методів (окрім математично-статистичних, маємо на увазі міфологічні та етнографічні джерела) — практика відносно нова і поки позбавлена чітко розробленої методологічної бази (Белопольська 2018). Спираючись на засади компаративної міфології, запропоновані Ж. Дюмезілем (Дюмезиль 1976, с. 17), джерелом етноаналогій для скіфського матеріального комплексу стала культура осетинів (див. наприклад: Джумабекова, Базарбаева 2017, с. 115), або, відповідно до кочового побуту, культура інших номадичних суспільств (Гаврилюк 1999, с. 241). Етнографічна аналогія стала основною засадою для інтерпретації петрогліфів писаниць — Боярської, Кизил-Кайя, на острові Тус-Кол — з точки зору побутового використання казана, в тому числі для приготування п'янок чи наркотичних напоїв з молока або м'ясної їжі (Боковенко 1981, с. 47, Ермоленко 1989; 1998; Дэвлет, Дэвлет 2005, с. 305—309). Низка дослідників намагається співвіднести символіку казанів іраномовних номадів раннього залізного віку та тюркомовних кочовиків середньовіччя (Джумабекова, Базарбаева 2017, с. 115; Мурзин 2015, с. 68). Багату на етноаналогії археологічну реконструкцію урало-східного культурного лиття та використання бронзових виробів (в тому числі казана) здійснив Ю. В. Балакін (1998).

Переведення речі до категорії померлої слугує основною для етноаналогій, якими дослідники намагаються порівняти спалення чи псування одягу покійного, зрізання гудзиків, розбивання питної чаші чи створення отворів у казанку в поховальному ритуалі населення Сибіру та Півночі (кетів, долганів, хакасів та евенків) та навмисну деформацію казанів у похованнях ранніх кочовиків (Бейсенов, Джумабекова 2017, с. 35—36).

Утім, відсутність методики, безсистемне залучення до аналогії даних, ігнорування суттєвих у загальному контексті факторів та звуження поля можливих варіацій значною мірою впливає на хід дослідження та його результати. Тому особливе місце у вирішенні поставленого питання посідає опрацювання теорії етнографічних аналогій, які би найточніше відповідали скіфському археологічному контекстові.

Наукове підґрунтя застосування методу етнографічних аналогій, або етноаналогій, в археологічній інтерпретації завдячує західним дослідникам, зокрема Р. Ешеру (Ascher 1961). Теоритизацію та практикування методу підхопили Г. Кларк (Clark 1957), Л. Бінфорд (Binford 1962), П. Ватсон (Watson 1980), Р. Гоулд (Gould 1978, 1989), Я. Ходдер (Hodder 1982), Е. Вайлі (Wylie 1985), К. Ренфрю (Renfrew, Bahn 1991) тощо. Частіше аналогію в археологічній інтерпретації застосовували для відтворення способу господарства, соціального устрою, технології виготовлення знарядь праці тощо. Втім, етнографія як багате джерело для аналогій, стала рушійним компонентом в інтерпретації нематеріальних структур (David 1992, р. 334—335): наприклад, в реконструкції стародавніх суспільств на основі концепції культурно-господарських типів, запропонованій Л. Л. Залізником (1990), у відтворенні культури північного оленя у стародавніх мисливців Н. Р. Михайлової (2017). Розвитку етноархеології як самостійної галузі на пострадянському просторі сприяли роботи М. А. Томілова (1999), О. В. Кузнецова (2006), І. В. Палагути (2011).

«Аналогію можна вважати подібністю, але не кожна подібність є аналогією» (Gentner, Jeziorski 1990, р. 2) — ця фраза характеризує прагнення теоретиків розробити дієву методологічну базу для міцних або більш точних та обґрунтованих аналогій. Така база мала б виключити типові помилки старої аналогії¹ — суб'єктивізм як надмірний вплив особистого досвіду дослідника, етноцентризм як вплив етнографічних традицій народу результат дослідження, а також уніформитаріанізм (англ. uniformitarianism), або уніформізм — явище, за яким культури автоматично вважаються повністю відповідними суто за декількома показниками (Gould 1989, р. 4; Hodder 1982, р. 13).

Такі помилки могли бути викликані, перед усім, природою застосування етноаналогій. По-перше, це наявність сучасної культури-відповідника (Gould 1978, р. 254). У випадку зі скіфськими казанами, як вже зазначалось, єдиним прямим історичним відповідником вважають осетинів (хоча сам артефакт використовується багатьма іншими народами). По-друге, основа етноаналогії — існування в етнографічній та археологічних культурах артефактів чи

1. Р. Ешер називав новою аналогію такою, що є науково обґрунтованою.

явищ, подібних за формою, завдяки чому вони вважаються подібними і за функціональністю (Watson 1980, р. 55). Дійсно, металевий казан у ранніх номадів і сучасних народів — подібний за формою і, звісно, за функцією — приготування їжі або напоїв.

Тож, опрацьована теоретична база етноаналогій дозволяє значно розширити джерело інтерпретацій, скорегувати наявні гіпотези та виокремити нові символи.

Пошук адекватного етнографічного аналога для сфери застосування казана у ранніх номадів передбачає збільшення кількості потенційних моделей (за Р. Ешером) або точок зіткнення між джерелом та предметом (за Н. Девідом та К. Крамер). Якщо культури не мають подібного прямого історичного зв'язку, аналогії слід ґрунтувати на подібних природних явищах, технологіях виробництва і типі господарювання (Asher 1961, р. 323; David, Cramer 2001, р. 47—48; Hayter 1994, р. 39, 42).

Так, визначивши предмет дослідження археологічну металеву посудину для приготування їжі, що використовується в культурі скотарів-кочовиків, маємо додати до пошуку такі параметри як (а) наявність та використання металевого казана, (б) скотарський напрям господарювання, (в) подібні природні умови відповідника — степ чи лісостеп, (г) можливі спільні кордони чи ареал для міжкультурного зв'язку.

Потенційними етнографічними моделями було обрано регіон Кавказу (як ареал тісних міжкультурних контактів прямого історичного відповідника — осетинів — та сусідських скотарських культур), Середню Азію (як територію кочових скотарських культур), Західний Сибір (як один з ареалів автентичних вірувань і традицій скотарських народів, скіфської культури зокрема).

Виявлені етноаналогії підтверджують три сфери непобутового застосування казана. Окрім вже згаданої функції символічного об'єднання соціуму, поширеної на Кавказі та в Середній Азії в основному в соціально-обрядових діях, символ сакральності казана реалізується в магічних та поховальному ритуалах.

Відмітимо цікаві деталі використання етнографічних казанів у магічних ритуалах хантів, адигів, осетинів, селькупів, кетів (Алексеевко 1967, с. 175; Пелих 1972, с. 285; Жускаев 1981, с. 137; Кулемзин, Лукина 1992, с. 42, 45; Нефляшева 2002, с. 460). По-перше, казани у магічних діях використовувались для приготування їжі — туші тварин у більшості випадків слід розрубати та зварити. По-друге, ефективність ритуалу забезпечується участю усього суспільства. По-третє, такі казани як вотивні підношення треба закопати в землю (як у кетів) по кордону території, лишити на місці ритуалу (як в адигів) або пустити по воді (як у башкирів), таким чином забезпечуючи завершеність ритуалу (Кулемзин, Лукина 1992, с. 42; Не-

фляшева 2002, с. 460; Маннапова, Маннапов 2011, с. 416—420).

Мета магічних ритуалів за участю казана полягала в задобренні духів, проханні про захист та зцілення, відродженні промислових тварин. Казан, закопаний із підношенням, сприймався як портал у нижній світ, що дозволяє подивитись на казан в контексті некросистеми під новим кутом, з точки зору його безпосереднього зв'язку із потойбіччям. При розгляді казана як порталу або його індикатора, особливу увагу слід приділяти деформації артефакту — навмисній чи випадковій, аж до втрати функціональності, що простежується етнографічно: крізь отвори дух померлих переходив у потойбіччя, тоді як духи хвороб вийти звідти до людей не могли — портал було закрито казаном (Алексеевко 1967, с. 175; Пелих 1972, с. 285; Жускаев 1981, с. 137; Кулемзин, Лукина 1992, с. 42; Балакин 1998, с. 90; Кулемзин 2004, с. 35; Маннапова, Маннапов 2011, с. 416—420).

Традицію лишати казани на святилищах чи місцях проведення ритуалів зафіксовано не лише етнографічно. Подібна практика зустрічається і на скіфському археологічному матеріалі у Північному Причорномор'ї (Ромашко 2015b, с. 107).

Цікаво, що ритуальний казан зі святилища у с. Кременівка значно поступається у якості виготовлення казанам із поховань — означений казан невеликий, модель для виплавки — груба, нараховується кілька неохайних заплат (Гершкович, Ромашко 2013, с. 67, рис. 5: 3). Втім, стверджувати важливість депоновання «якісних» казанів у похованнях або необхідність використання в ритуалі саме цього казана підстав немає.

Широко відомі етнографічні випадки використання казана в якості поховального інвентарю. Як відмічають етнографи, часто казан навмисно деформували аби умертвити річ, тобто перевести артефакт у категорію мертвих. Це було необхідно для переходу предмета за своїм господарем в інший світ (Алексеевко 1967, с. 199; Пелих 1972, с. 61, 87).

Утім, існує інше пояснення необхідності перебування казана у похованні, яке тісно пов'язане з доісторичними уявленнями та міфологічними сюжетами. Зокрема, тулуб казана, завдяки, в першу чергу своїй формі, а також здатності вмістити інгредієнти і бути емкістю, в якій відбувається їхня трансформація в нову субстанцію (в даному випадку — страви, придатної для споживання), поєднує посудину із материнським лоном. Таким чином, казан долучається до семантичного ряду «утроба матері — люлька для новонародженого — казан». Для того, аби померлий зміг перейти до нового життя, його тіло необхідно було помістити у семивушний казан і гойдати як у люльці три дні (Косарев 2003, с. 11, 184; Степанова 2007). Зауважимо, що, за О. В. Ромашко, форма тулуба

казана символізувала форму шлунку, який, за свідченням Геродота, скіфи використовували для варіння (Ромашко 2015b, с. 104—105). Існують і думки, що форма тулубу походить від форми грибів, які використовувалися для приготування наркотичних речовин у казані (Ермоленко 1998, с. 111).

Таким чином, в етнографічному трактуванні функції казана у похованні спостерігається дуальність — це або особиста річ померлого, або символ сакральної ідеї переродження. В обох варіантах прийнятним є навмисне псування казана, що пов'язане або з переведенням артефакту у категорію померлого, або є вотивним підношенням на «прикордонній» території.

Навмисно деформовані казани скіфської культури відмічають лише у курганах Келермеського могильника. А от браковані казани зустрічаються частіше. Мова йде про дрібні отвори у днищі, зламані ніжки або ручки. В більшості випадків час та умови появи подібних дефектів наразі невідомі, не виключено, що вони з'явилися вже після депонування і стверджувати остаточно про навмисне депонування зламаної посудини обґрунтованих підстав немає. Виняток — окремо депонована нижня частина казана у похованні кургану Кара-Тюбе та казан з поховання біля с. Долинське (Болтрик 1993, с. 191, рис. 5; Болтрик, Фіалко 2010b, с. 249).

Навмисну деформацію казанів з Келермесу Т. А. Кузнецова співвідносить із загибеллю групи владних скіфів (Кузнецова 2008, с. 185). О. В. Ромашко вважає, що артефакти поганої якості або старі депонували з померлим навмисно як такі, що непридатні для утилітарного використання (Ромашко 2015b, с. 110).

Згадаємо особливість поховального обряду, притаманну савромато-сакським племенам. С. В. Деміденко зауважує, що іноді казани знаходили у тайниках, влаштованих безпосередньо під похованням, а також фіксує випадки як навмисної деформації, так і повного розбиття посудини на частки, які розкидали по дну могильної ями (Деміденко 2008, с. 52—53). Відмічений дослідниками вотивний або сакральний характер депонування артефактів у тайниках (Болтрик, Фіалко 2001, с. 169) підкреслює важливість символізму казана. Відмічається і ритуальне розбиття казанів в похованнях раннього залізного віку, досліджених на території Казахстану (Бейсенов, Джумабекова 2017).

Соціально-обрядові дії, в яких, за даними етнографії, беруть участь казани, в основному мають характер сімейних, родових, общинних заходів. Наприклад, в обряді сватання, весілля, народження дитини (входження дитини до соціуму) казан виступає в ролі родового захисника або символу роду (Алексеєнко 1967, с. 164; Гадло 1998, с. 47; Кулемзин 2004, с. 131; Лхагвасурэн 2009, с. 175). Без казана не обходиться на святах та урочистостях — і мова вже не про приготування їжі в посудині, а про

її об'єднуючу роль у самих традиціях. Така символіка, вірогідно, більш пізня і походить з об'єднання суспільства навколо єдиного казана фізично, на побутовому рівні.

Слід зазначити, що вищезгадані суспільні ритуали орієнтуються на живих членів громади, той час як головними особами скіфського поховального ритуалу є померлі. Поєднувати і співвідносити бінарні опозиції «живе — померле» не є доречним, хоча гіпотеза щодо казана як маркера належності померлого до скіфського суспільства має логічне підґрунтя (Ромашко 2015b, с. 106).

Викладений вище матеріал доводить, що метод етноаналогій відкриває нові перспективи для експлікації того пласта інформації, який раніше, за визначенням Я. Ходдера, був би обмежений суто описом «артефакт ритуального характеру, як це зазвичай роблять» (Hodder 1982, р. 159). Або ж, як видно з історіографії, казани зі скіфських поховань інтерпретувалися з точки зору побутової функціональності в соціально-культурному контексті, а це в цілому обмежувало уявлення як про сутність речі у житті давніх суспільств, так і про конкретні світоглядні компоненти народу. Особливо гостро це стосується полісемантичних артефактів, символічне значення яких часто ігнорується, хоча розуміння символу є важливим для будь-якої культурної традиції (Renfrew, Bahn 1991, р. 369). А зрозуміти символ, в свою чергу, неможливо без детального аналізу контексту.

Контекст скіфських поховань, в яких було знайдено казан або його сліди, неодноразово потрапляв у поле зору дослідників (Кузнецова 2008; 2018; Ромашко 2015b; 2017). Та деякі деталі контексту депонування казана у похованнях лишилися поза належної уваги і потребують перегляду.

По-перше, депонування казану(-ів) у похованнях лише з метою підкреслити владу померлого за життя, позначивши кількістю посудин та їхнім обсягом зв'язок із підлеглими, суперечить постулату про високу вартість та цінність артефакту, який часто акцентується колегами.

По-друге, відмітимо, що у згаданих вище спробах інтерпретувати казан як соціальний маркер не достатня увага приділяється локалізації посудини у похованні. Т. М. Кузнецова, окрім деяких загальних особливостей відповідно до сторін світу, систему розташування казанів не виявила (Кузнецова 2008, с. 179). В загальному дослідження функції казана О. В. Ромашко робить підрахунки, які підтверджують зв'язок казана із потойбіччям: «59,5 % казанів так чи інакше маркують вхід до гробниці, в якій знаходився померлий» (Ромашко 2015b, с. 111). У своїй інтуїтивній, без методологічного залучення міждисциплінарних методів, інтерпретації, дослідниці вдається наблизитися до вотивної сутності подібного явища.

Основні археологічні особливості депонування казана у похованнях (фізичний стан та кіль-

кість артефакту, розмір, локалізація у гробниці з померлим, у дромосі та камері господарчого призначення), у поєднанні з етноаналогіями, можуть бути інтерпретовані наступним чином.

Фізичний стан казанів, використаних у скіфських похованнях, побіжно згадувався вище. Навмисна деформація, нетипова для Північного Причорномор'я, однак є характерною для Волго-Уральського межиріччя та Жетису. Використання казанів у магічних ритуалах, пов'язаних із хтонічними істотами, особливо міцно поєднує артефакт із потойбіччям саме у похованні. Розбиття чи деформація казана є актом остаточного закриття порталу у нижній світ. Що саме спричинило такий жорсткий і відносно рідко вживаний захід — на матеріальному комплексі простежити неможливо. Можемо припустити, що «запечаткування» порталу, як досить архаїчний ритуал, могло бути викликано особливими соціальними чинниками як то епідемія чи різке погіршення природно-побутових умов.

Депонування казанів поганого фізичного стану підкреслює, що ці посудини були у вжитку та не виготовлялись безпосередньо для поховання.

Питання кількості та розміру казанів, використаних у поховальному ритуалі, слід розглядати у тісному взаємозв'язку з їхньою локалізацією.

Так, три казани в одному приміщенні було знайдено у ніші С кургану Солоха, які, за підрахунками О. В. Ромашко, позначають належність представникам трьох різних скіфських соціальних страт (Ромашко 2015а, с. 93). Царська приналежність головного поховання у Солосі ні в кого не викликає сумнівів, а серед невтрачених казанів подібне потрійне розташування є унікальним. Число три, як відомо, є сакральним у багатьох етносів. Етнографічно це досить чітко простежується у весільному ритуалі осетинів: три пироги, три трикутних пироги, три вершника, три кола навколо вогнища, три удари ножом по ланцюгу, який тримав казан над вогнищем тощо. Символічно, що саме потрійне обходження навколо вогнища перекриває злим духам доступ до оселі (Абаева 2013, с. 145, 148, 178, 179). Три — це структура всесвіту, що реалізується у трьох етапах існування — зародженні, розвитку та занепаді (Абаева 2013, с. 179, Даулет, Шаймерденова, Даулетова 2014, с. 65, Флигинских 2016, с. 212). Тож, три казана в одній камері — символ термальності світобудови (верхній, середній та нижній світи), що реалізується в усьому часовому континуумі (минулому, теперішньому, майбутньому).

Поховальний ритуал скіфів засвідчує депонування двох казанів в одній камері в курганах Чортомлик, Бердянський, Гайманова Могила, Великий Рижанівський курган тощо. Відмічають, що за обсягами такі казани могли належати різним соціальним стратам (Ромашко 2015а,

с. 93). У призмі соціокультурних досліджень таку традицію інтерпретують, як «існування більш крупних об'єднань, ніж «номи» (Кузнецова 2018, с. 318) і, відповідно, необхідність позначати владу над цими об'єднаннями двома посудинами. А. П. Манцевич зазначала, що жертвними посудинами могли бути лише великі казани, тоді як маленькі депонувались як особиста річ померлого (Манцевич 1987, с. 98).

У народній традиції непарне число два пов'язане з похованням. В осетинів, зокрема, два позначає втрату третього компоненту світобудови (Абаева 2013, с. 178), що логічно співвідноситься з похованням представника скіфської еліти.

Та дуальність двійки на скіфському археологічному матеріалі розділяє свої компоненти не лише за розміром, а й за змістом: все свідчить на користь того, що більший і менший казани в одній камері символізували щось своєрідне й конкретне. Символ влади — особиста річ — зв'язок із потойбіччям — перекриття порталу — захист соціуму — потойбічна трапеза — через недостатність досліджень саме цього аспекту опозицію значень поки що не виокремлено.

Найпоширенішим є участь у скіфському поховальному ритуалі одного казана. Присутність казана (теж найчастіше одного) в камері господарчого призначення разом з іншим побутовим начинням (виделки, щипці для м'яса, підноси з кістками від напутньої їжі, амфори, сковорідки тощо), здавалось, не мало викликати сумнівів щодо господарського призначення казана. І це засвідчують постійні знахідки у ньому кісток порубаних туш тварин, тоді як знахідки порожніх казанів — поодинокі (Ромашко 2015b, с. 105). Втім, археологічно засвідчені остеологічні рештки напутньої їжі і поза казаном — на дерев'яних підносах або підлозі (наприклад, Центральна гробниця Скіфської Могили, господарська ніша Товстої Могили — поруч з казаном; Мастюгіно к. 3 та к. 5 між п. 2 і п. 3; Капулівка к. 2, к. 9, к. 13 п. 1, п. 2) (Манцевич 1973, с. 34, 40; Тереножкин и др. 1973, с. 115, 119, 121, 124; Мозолевский 1979, с. 112; Скорый, Хохоровски 2005—2009, с. 246) доводять, що казан як посудина не є обов'язковим атрибутом для ритуальної трапези у похованні, а має інше значення. Подібну ідею знаходимо у Т. М. Кузнецової, яка, посилаючись на письмову згадку Геродота про приготування м'яса у шлунках, підкреслювала, що казани не були обов'язковою посудиною для приготування жертвної їжі (Кузнецова 2018, с. 46—47).

За даними етнографії у проведенні магічного ритуалу казан був одним з найголовніших учасників — навколо нього збиралась громада або разом приготувати обрядову їжу, яку потім також куштували суспільно, або ж закопували посудини з трапезою у визначених місцях.

Що ж, окрім особистої речі для користування у потойбіччі разом зі світою, тоді символізували казани у камерах господарчого характеру?

Враховуючи археологічний контекст — оточення побутовим начинням, наповнені рештками тваринної їжі, а також залучаючи етноаналогії, можна припустити, що побутовий набір, зібраний у єдиному приміщенні, був своєрідним підношенням підземним духам чи божествам, яких боялися, зв'язок з якими був найбільш тісний саме у поховальному комплексі. Втім, спираючись на поточні результати етноаналогій, остаточно заперечувати, що казан та інший господарчий інвентар мав використовуватися померлим у потойбічній трапезі разом із вбитими супроводжуваними особами, не слід. На користь цього свідчать міфологічні сюжети. Саме наявність розрубаних кісток тварин у казані, згідно грецьким, кетським, кельтським, скандинавським міфам, передбачає відродження тварин, зокрема для нескінченного потойбічного бенкету, який здійснюється за безпосередньою участю казана.

Цікавою буде інтерпретація депонування казанів у дромосах. Наприклад, к. 10 п. 4 біля с. Мала Лепетиха (Євдокимов, Данилко, Могилов 2012, с. 81, рис. 4). Дромос, як буферна зона між світом живих там померлих, поєднує вхід до усього поховального комплексу безпосередньо з могилою. Казани, що депонували у дромосі біля входу в поховальну камеру, по-перше, ідентифікують вхід до могили як наближеного до потойбіччя простору. По-друге, згідно з етноаналогіями, казани не тільки розмежовують кордони між світами, а й захищають їх. По-третє, рештки м'яса жертвних тварин у посудинах передбачають роль казанів (як і їхнього наповнення) як вотивних дарів хтонічним силам.

Тож, методологічне обґрунтоване залучення етнографічних аналогій відкриває нові кути зору для інтерпретації сакральної символіки казана. Поширене використання казана саме у скіфському поховальному ритуалі підкреслює його зв'язок із потойбічним світом. Основні археологічні критерії інтерпретації — кількість посудин, їхня локація та фізичний стан — у поєднанні з етнографічними аналогіями дозволяють виокремити нові символи посудини, що виходять за рамки соціально-орієнтованої інтерпретації. Знахідки таких вартісних артефактів як бронзові казани у скіфських похованнях пояснюються ключовою функцією казана у ритуально-обрядовій діяльності скіфів, яка зокрема реалізується у похованні, де й може бути простежена на матеріальному комплексі. Депоновані казани мають не тільки маркувати кордони між світами, а й оберігати їх. Захист скіфського населення від хронічних сил відбувається й через вотивне підношення їжі тваринного походження, яке забезпечується за допомогою казана.

Автор висловлює щире подяку Ю. В. Болтрику за можливість здійснювати багатоаспектні та міждисциплінарні дослідження металевих посудин доби раннього заліза під його керівництвом.

ЛІТЕРАТУРА

- Абаева, Ф. О. 2013. *Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика)*. Владикавказ.
- Алексеев, Е. А. 1967. *Кеты. Историко-этнографические очерки*. Ленинград: Наука.
- Байбури, А. К. 1981. Семиотический статус вещей и мифология. *Материальная культура и мифология*, 37, с. 215-226.
- Балакин, Ю. В. 1998. *Урало-сибирское культовое литье в мифе и ритуале*. Новосибирск: Наука.
- Бейсенов, А. З., Джумабекова, Г. С. 2017. О древнем ритуале порче предметов, используемом в обряде погребения кочевников. *Волжская археология*, 2 (20), с. 28-46.
- Белопольська, О. А. 2017. Культурна біографія артефакту: скіфський казан. *Матеріум. Археологічні студії*, 67, с. 65-70.
- Белопольська, О. А. 2018. Аналогія в археологічній інтерпретації на прикладі металевих казанів ранніх номадів. В: Сминтина, О. В. *Археологія, етнологія та охорона культурної спадщини Південно-Східної Європи*. Одеса: Одеський національний університет І. І. Мечникова, с. 149-156.
- Бокоренко, Н. А. 1981. Бронзовые котлы эпохи ранних кочевников в Азиатских степях. В: Троицкая, Т. Н. (ред.). *Проблемы западносибирской археологии. Эпоха железа*. Новосибирск: Наука, с. 42-52.
- Бокоренко, Н. А. 1990. Скифские бронзовые котлы Северного Причерноморья (к проблеме выделения культурных типов). В: Ждановский, В. А., Марченко, И. И. (ред.). *Древние памятники Кубани (материалы семинара)*. Краснодар, с. 166-174.
- Болтрик, Ю. В. 1993. Курган Кара-Тюбе. *Древности степного Причерноморья и Крыма*, 4. Запорожье, с. 183-197.
- Болтрик, Ю. В., Фіалко, О. Є. 2001. Тайники у поховальній традиції скіфів. *Музейні читання: Матеріали наукової конференції грудень 2001*, Київ, с. 169-172.
- Болтрик, Ю. В., Фіалко, Е. Е. 2010а. Посуда из скифских погребальных комплексов Рогачикского курганного поля. *Stratum plus*, 3, с. 289-323.
- Болтрик, Ю. В., Фіалко, Е. Е. 2010б. Скифские курганы на р. Тащенак в Северо-Западном Приазовье. *Материалы та дослідження з археології Східної України*, 10, с. 220-257.
- Гаврилюк, Н. А. 1999. *История экономики Степной Скифии в VI—III вв. до н. э.* Харьков: ПТФ.
- Гадло, А. В. 1998. *Этнография народов Средней Азии и Закавказья: традиционная культура*. Санкт-Петербург: СПбУ.
- Гершкович, Я. П., Ромашко, О. В. 2013. Скіфські святилища Ареса: археологічні дані та свідчення Геродота. *Археологія*, 1, с. 61-75.
- Грицюк, В. М. 2009. *Військо скіфів (озброєння, організація, війни та воєнне мистецтво)*. Чернівці: Місто.
- Даулет, Ф. Н., Шаймерденова, Г. Г., Даулетова, Г. О. 2014. «Сакральные числа» в казахской, русской и китайской лингвокультуре. *Вестник Казахского национального университета. Серия востоковедения*, 4 (70), с. 64-70.
- Демиденко, С. В. 1995. Основные направления изучения литых котлов ранних кочевников. *Проблемы археологии, древней и средневековой истории Украины: Тезисы докладов, 1—3 марта 1995*, Харьков, с. 48-51.
- Демиденко, С. В. 2008. *Бронзовые котлы древних племен Нижнего Поволжья и Южного Приуралья (V в. до н. э. — III в. н. э.)*. Москва: ЛКИ.

- Джумабекова, Г. С., Базарбаева, Г. А. 2017. О символике металлических котлов в культуре кочевников. *Самарский научный вестник*, 6, 2 (19), с. 114-117.
- Дэвлет, Е. Г., Дэвлет, М. А. 2005. *Мифы в камне: Мир наскального искусства России*. Москва: Алетейа.
- Дюмезиль, Ж. 1976. *Осетинский эпос и мифология*. Москва. Исследования по фольклору и мифологии Востока.
- Євдокимов, Г. Л., Данилко, Н. М., Могилев, О. Д. 2012. Скіфський курган 10 біля с. Мала Лепетиха у Нижньому Подніпрів'ї. *Археологія*, 2, с. 72-97.
- Ермоленко, Л. Н. 1989. К вопросу о назначении «скифских» котлов (на материалах Центральной Азии). В: *Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения)*: Тезисы всесоюзной археологической конференции. Кемерово, II, с. 83-86.
- Ермоленко, Л. Н. 1998. О ритуальных сосудах для сакральных напитков у древних кочевников (сосуды на поддоне). *Вопросы археологии Казахстана*, 2, с. 110-115.
- Жускаев, С. 1981. «Атинаг» — праздник у осетин перед начатием сенокоса и жатвы. В: Чибиров, Л. А. *Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах*. Цхинвали: Иррыстон, с. 136-139.
- Залізник, Л. Л. 1990. Реконструкція первісних суспільств за їх господарсько-культурним типом. *Археологія*, 4, с. 3-12.
- Косарев, М. Ф. 2003. *Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам*. Москва: Ладога-100.
- Кузнецов, О. В. 2006. Процессуальная археология и этноархеология охотников-собираателей. *Этнографическое обозрение*, 5, с. 134-149.
- Кузнецова, Т. М. 2008. Социальные индикаторы в погребальном обряде скифов (бронзовые котлы). *Материалы и исследования по археологии России*, 10: Проблемы современной археологии. Сборник памяти В. А. Башилова, с. 173-198.
- Кузнецова, Т. М. 2018. Скифские цари и номархи — «держатели котлов». *Stratum plus*, 3, с. 17-55.
- Кулемзин, В. М. 2004. *О Хантыйских шаманах*. Тарту: Эстонский Литературный Музей.
- Кулемзин, В. М., Лукина, Н. В. 1992. *Знакомьтесь: ханты*. Новосибирск: Наука.
- Лхагвасурэн, И. 2009. Свадебные обряды алтайских урянхайцев. *Этнографическое обозрение*, 1, с. 164-178.
- Маннапова, Г. Д., Маннапов, М. М. 2011. Обряд вызывания дождя «Ямгыр теләү» по полевым материалам 2010 г. В: *Духовная культура народов России*. Материалы заочной Всероссийской научной конференции, приуроченной 75-летию д. ф. н. Ф. А. Надршиной. Уфа: Гилем, с. 416-420.
- Манцевич, А. П. 1973. Мастюгинские курганы. По материалам собрания Государственного Эрмитажа. *Археологический сборник*, 15, с. 12-26.
- Манцевич, А. П. 1987. *Курган Солоха. Публикация одной коллекции*. Ленинград: Искусство.
- Марченко, К. К., Щеглов, О. М. 1989. До Геродота VI, 81. *Археологія*, 3, с. 117-121.
- Михайлова, Н. Р. 2017. *Культ оленя у стародавніх мисливців Європи та Північної Азії*. Київ: Стилос.
- Мозолевський, Б. М. 1979. *Товста Могила*. Київ: Наукова думка.
- Мурзин, В. Ю. 2015. О погребениях скифских номархов. В: Дашковский, П. К. (ред.). *Элита в истории древних и средневековых народов Евразии*. Барнаул: Алтайский государственный университет, с. 61-71.
- Нефляшева, Н. А. 2002. Цветовая традиция в абхазо-адыгской культуре. В: Ханаху, Р. А. (ред.). *Мир культуры адыгов*. Майкоп: Адыгея, с. 458-465.
- Островский, А. Б. 2018. Истоки перманентной сакральности чисел. В: Альбедиль, М. Ф., Савинов, Д. Г. (ред.). *Цикличность: динамика культуры и сохранение традиции*, Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии РАН, с. 53-70.
- Палагута, И. В. 2011. Этноархеология и изучение древнего гончарства. В: *Археология Казахстана в эпоху независимости: итоги, перспективы*. Материалы международной научной конференции посвященной 20-летию Независимости Республики Казахстан и 20-летию Института археологии им. А. Х. Маргулана Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан. Алматы, III, с. 185-191.
- Пелих, Г. И. 1972. *Происхождение селькупов*. Томск: ТомГУ.
- Петрук, В. І. 2005. Великий священний казан царя Аріанга. *Історичний журнал*, 3, с. 110-116.
- Ромашко, А. В. 2015а. Метрические характеристики металлических котлов и социальное положение их «держателей» в скифском обществе. *Вестник Омского университета. Серия: Исторические науки*, 1, с. 90-95.
- Ромашко, О. В. 2015б. Функціональне призначення казанів у побуті й культовій практиці скіфських племен. *Гуманітарний журнал*, 1—2, с. 103-114.
- Ромашко, О. В. 2017. Металеві казани як один з хроноіндикаторів пам'яток скіфської культури. *Древности*, 15, с. 71-87.
- Скорый, С. А., Хохоровски, Я. 2005—2009. Аристократический курган Скифская Могила вблизи Мотронинского городища (Украинская Правобережная Лесостепь). *Stratum plus*, 3, с. 234-276.
- Степанова, О. Б. 2007. *Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе*. Автореферат диссертации к. и. н. Музей антропологии и этнографии РАН.
- Тереножкин, А. И., Ильинская, В. А., Черненко, Е. В., Мозолевский, Б. Н. 1973. Скифские курганы Никопольщины. В: Ильинская, В. А., Тереножкин, А. И. (ред.). *Скифские древности*. Киев: Наукова думка, с. 113-186.
- Томилов, Н. А. 1999. Этноархеология: новое направление российской науки. *Вестник Омского государственного университета*, 2, с. 5-9.
- Флигинских, Е. Е. 2016. Символика чисел в суевериях обрядов перехода народов разных семей: русского, английского и марийского. *Вестник Башкирского университета*, 21 (1), с. 211-216.
- Ascher, R. 1961. Analogy in Archaeological Interpretation. *Southwestern Journal of Anthropology*, 17 (4), p. 317-325.
- Binford, L. R. 1962. Archaeology as anthropology. *American Antiquity*, 28 (2), p. 217-225.
- Clark, G. 1957. *Archaeology and society. Reconstructing the prehistoric past*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press.
- David, N. 1992. Integrating Ethnoarchaeology: a subtle realist perspective. *Journal of Anthropological Archaeology*, 11, p. 330-359.
- David, N., Cramer, C. 2001. *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge: Cambridge University.
- Gentner, D., Jeziorski, M. 1990. *Historical shifts in the use of analogy in science*. Illinois. Center for the Study of Reading Technical Report, 498.

Gould, R. A. 1978. Beyond Analogy in Ethnoarchaeology. In: Gould, R. A. (ed.). *Explorations in Ethnoarchaeology*. New Mexico: University of New Mexico, p. 249-293.

Gould, R. A. 1989. Ethnoarchaeology and the Past: our search for the «real thing». *Fennoscandia archaeologica*, VI, p. 3-22.

Hodder, I. 1982. *Reading the Past: An introduction to anthropology for archaeologists*. London: Batford Ltd.

Hayter, M. H. 1994. Hunter-gatherers and the Ethnographic Analogy: Theoretical Perspectives. *Totem*, 1 (1), p. 39-49.

Renfrew, C., Bahn, P. 1991. *Archaeology: Theories, Methods and Practice*. London: Thames and Hudson.

Watson, P. J. 1980. The Theory and Practice of Ethnoarchaeology with Special Reference to the Near East. *Paléorient*, 6, p. 55-64.

Wylie, A. 1985. The Reaction Against Analogy. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 8, p. 63-111.

REFERENCES

Abayeva, F. O. 2013. *Obryadovyy svadebnyy tekst osetin (leksika. semantika. simbolika)*. Vladikavkaz.

Alekseyenko, E. A. 1967. *Kety. Istoriko-etnograficheskiye ocherki*. Leningrad: Nauka.

Bayburin, A. K. 1981. Semioticheskiy status veshchey i mifologiya. *Materialnaya kultura i mifologiya*, 37, s. 215-226.

Balakin, Yu. V. 1998. *Uralo-sibirskoye kultovoye litye v mife i rituale*. Novosibirsk: Nauka.

Beysenov, A. Z., Dzhumabekova, G. S. 2017. O drevnem ritualne porche predmetov. ispolzuyemom v obryade pogrebeniya kochevnikov. *Volzhskaya arkheologiya*, 2 (20), s. 28-46.

Bielopolska, O. A. 2017. Kulturna biohrafia artefaktu: skifskiy kazan. *Magisterium. Arkheolohichni studii*, 67, s. 65-70.

Bielopolska, O. A. 2018. Analohiia v arkheolohichnii interpretatsii na prykladi metalevykh kazaniv rannikh nomadiv. In: Smyntyna, O. V. *Arkheolohiia, etnolohiia ta okhorona kulturnoi spadshchyny Pivdenno-Skhidnoi Yevropy*. Odesa: Odeskiy natsionalnyi universytet I. I. Mechnykova, s. 149-156.

Bokovenko, N. A. 1981. Bronzovyye kotly epokhi rannikh kochevnikov v Aziatskikh stepyakh. In: Troitskaya, T. N. (ed.). *Problemy zapadnosibirskoy arkheologii. Epokha zhelezazha*. Novosibirsk: Nauka, s. 42-52.

Bokovenko, N. A. 1990. Skifskiy bronzovyye kotly Severnogo Prichernomor'ia (k probleme vydeleniya kulturnykh tipov). In: Zhdanovskiy, V. A., Marchenko, I. I. (ed.). *Drevniye pamyatniki Kubani (materialy seminar)*. Krasnodar, s. 166-174.

Boltrik, Yu. V. 1993. Kurgan Kara-Tyube. *Drevnosti stepnogo Prichernomor'ia i Kryma*, 4, s. 183-197.

Boltyk, Yu. V., Fialko, O. Ye. 2001. Tainyky u pokhvalnii tradytsii skifiv. *Muzeini chytannia: Materialy naukovoi konferentsii hruden 2001*, Kyiv, s. 169-172.

Boltrik, Yu. V., Fialko, E. E. 2010a. Posuda iz skifskikh pogrebalnykh kompleksov Rogachikskogo kurgannogo polya. *Stratum plus*, 3, s. 289-323.

Boltrik, Yu. V., Fialko, E. E. 2010b. Skifskiy kurgany na r. Tashchenak v Severo-Zapadnom Priazovye. *Materialy ta doslidzhennia z arkheolohii Skhidnoi Ukrainy*, 10, s. 220-257.

Gavrilyuk, N. A. 1999. *Istoriya ekonomiki Stepnoy Skifii v VI—III vv. do n. e.* Kharkov: PTF.

Gadlo, A. V. 1998. *Etnografiya narodov Sredney Azii i Zakavkazia: traditsionnaya kultura: Uchebnoye posobiye*. Sankt-Peterburg: SPbU.

Hershkovych, Ya. P., Romashko, O. V. 2013. Skifskiy sviatylshcha Aresa: arkheolohichni dani ta svidchennia Herodota. *Arkheolohiia*, 1, s. 61-75.

Hrytsiuk, V. M. 2009. *Viisko skifiv (ozbroiennia, orhanizatsiia, viiny ta voienne mystetstvo)*. Chernivtsi: Misto.

Daulet, F. N., Shaymerdenova, G. G., Dauletova, G. O. 2014. «Sakralnyye chisla» v kazakhskoy, russkoy i kitayskoy lingvokulture. *Vestnik Kazakhskogo natsionalnogo universiteta. Seriya vostokovedeniya*, 4 (70), s. 64-70.

Demidenko, S. V. 1995. Osnovnyye napravleniya izucheniya litykh kotlov rannikh kochevnikov. *Problemy arkheologii.*

drevney i srednevekovoy istorii Ukrainy. Tezisy dokladov, 1—3 marta 1995, Kharkov, s. 48-51.

Demidenko, S. V. 2008. *Bronzovyye kotly drevnikh plemen Nizhnego Povolzhia i Yuzhnogo Priuralia (V v. do n. e. — III v. n. e.)*. Moskva: LKI.

Dzhumabekova, G. S., Bazarbayeva, G. A. 2017. O simvolike metallicheskiy kotlov v kulture kochevnikov. *Samarskiy nauchnyy vestnik*, 6, 2 (19), s. 114-117.

Devlet, E. G., Devlet, M. A. 2005. *Mify v kamne: Mir naskalnogo iskusstva Rossii*. Moskva: Alyteya.

Dyumezil, Zh. 1976. *Osetinskiy epos i mifologiya*. Moskva. Issledovaniya po folkloru i mifologii Vostoka.

Yevdokymov, H. L., Danylko, N. M., Mohylov, O. D. 2012. Skifskiy kurhan 10 bilia s. Mala Lepetykha u Nyzhnomu Podniprov'ii. *Arkheolohiia*, 2, s. 72-97.

Ermolenko, L. N. 1989. K voprosu o naznachenii «skifskikh» kotlov (na materialakh Tsentralnoy Azii). In: *Problemy arkheologii skifo-sibirskogo mira (sotsialnaya struktura i obshchestvennyye otnosheniya)*: Tezisy vsesoyuznoy arkheologicheskoy konferentsii. Kemerovo, II, s. 83-86.

Ermolenko, L. N. 1998. O ritualnykh sosudakh dlya sakralnykh napitkov u drevnikh kochevnikov (sosudy na poddome). *Voprosy arkheologii Kazakhstana*, 2, s. 110-115.

Zhuskayev, S. 1981. «Atinag» — prazdnik u osetin pered nachatiyem senokosa i zhatvy In: Chibirov, L. A. *Periodicheskiy pechat Kavkaza ob Osetii i osetinakh*. Tskhinvali: Iryston, s. 136-139.

Zalizniak, L. L. 1990. Rekonstruktsiia pervisnykh suspilstv za yikh hospodarsko-kulturnym typom. *Arkheolohiia*, 4, s. 3-12.

Kosarev, M. F. 2003. *Osnovy yazycheskogo miroponimaniya: Po sibirskim arkheologo-etnograficheskim materialam*. Moskva: Ladoga-100.

Kuznetsov, O. V. 2006. Protsessualnaya arkheologiya i etnoarkheologiya okhotnikov-sobirateley. *Etnograficheskoye obozreniye*, 5, s. 134-149.

Kuznetsova, T. M. 2008. Sotsialnyye indykatory v pogrebalnom obryade skifov (bronzovyye kotly). *Materialy i issledovaniya po arkheologii Rossii*, 10: Problemy sovremennoy arkheologii. Sbornik pamyati V. A. Bashilova, s. 173-198.

Kuznetsova, T. M. 2018. Skifskiy tsari i nomarkhi — «derzhateli kotlov». *Stratum plus*, 3, s. 17-55.

Kulemzin, V. M. 2004. *O Khantyskiykh shamanakh*. Tartu: Estonskiy Literaturnyy Muzey.

Kulemzin, V. M., Lukina, N. V. 1992. *Znakomtes: khanty*. Novosibirsk: Nauka.

Lkhagvasuren, I. 2009. Svadebnyye obryady altayskiykh uryankhaytsev. *Etnograficheskoye obozreniye*, 1, s. 164-178.

Mannapova, G. D., Mannapov, M. M. 2011. Obryad vyzyvaniya dozhdya «Yamgyr teleu» po polevym materialam 2010 g. In: *Dukhovnaya kultura narodov Rossii. Materialy za ochnoy Vserossiyskoy nauchnoy konferentsii. priurochennoy 75-letiyu d. f. n. F. A. Nadrshinoy*. Ufa: Gilem, s. 416-420.

Mantsevich, A. P. 1973. Mastuyuginskiye kurgany. Po materialam sobraniya Gosudarstvennogo Ermitazha. *Arkheologicheskii sbornik*, 15, s. 12-26.

Mantsevich, A. P. 1987. *Kurgan Solokha. Publikatsiya odnoy kolleksii*. Leningrad: Iskusstvo.

Marchenko, K. K., Shcheglov, O. M. 1989. Do Herodota VI, 81. *Arkheolohiia*, 3, s. 117-121.

Mykhailova, N. R. 2017. *Kult olenia u starodavnikh myslyvtsev Yevropy ta Pivnichnoi Azii*. Kyiv: Stylos.

Mozolevskiy, B. M. 1979. *Tovsta Mohyla*. Kyiv: Naukova dumka.

Murzin, V. Yu. 2015. O pogrebeniyakh skifskikh nomarkhov. In: Dashkovskiy, P. K. (ed.). *Elita v istorii drevnikh i srednevekovykh narodov Evrazii*. Barnaul: Altayskiy gosudarstvennyy universitet, s. 61-71.

Neflyasheva, N. A. 2002. Tsvetovaya traditsiya v abkhazadygskoy kulture. In: Khanakhu, R. A. (ed.). *Mir kultury adygov*. Maykop: Adygeya, s. 458-465.

Ostrovskiy, A. B. 2018. Istoki permanentnoy sakralnosti chisel. In: Albedil, M. F., Savinov, D. G. (ed.). *Tsiklichnost: dinamika kultury i sokhraneniye traditsii*. Sankt-Peterburg: Muzey antropologii i etnografii RAN, s. 53-70.

Palaguta, I. V. 2011. Etnoarkheologiya i izucheniye drevnego goncharstva. In: *Arkheologiya Kazakhstana v epokhu nezavisimosti: itogi, perspektivy*. Materialy mezhd-

unarnodnoy nauchnoy konferentsii posvyashchennoy 20-letiyu Nezavisimosti Respubliki Kazakhstan i 20-letiyu Institutu arkheologii im. A. Kh. Margulana Komiteta nauki Ministerstva obrazovaniya i nauki Respubliki Kazakhstan. Almaty, III, s. 185-191.

Pelikh, G. I. 1972. *Proiskhozhdeniye selkupov*. Tomsk: TomGU.

Petruk, V. I. 2005. Velykiy sviashchennyi kazan tsaria Arianta. *Istorychnyi zhurnal*, 3, s. 110-116.

Romashko, A. V. 2015a. Metricheskiye kharakteristiki metallicheskikh kotlov i sotsialnoye polozheniye ikh «derzhateley» v skifskom obshchestve. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya: Istoricheskiye nauki*, 1, s. 90-95.

Romashko, O. V. 2015b. Funktsionalne pryznachennia kazaniv u pobuti y kultovii praktytysi skifskyykh plemen. *Humanitarnyi zhurnal*, 1—2, s. 103-114.

Romashko, O. V. 2017. Metalevi kazany yak odyn z khronoindikatoriv pam'iatok skifskoi kultury. *Drevnosti*, 15, s. 71-87.

Skoryy, S. A., Khokhorovski, Ya. 2005—2009. Aristokraticheskii kurgan Skifskaya Mogila vblizi Motroninskogo gorodishcha (Ukrainskaya Pravoberezhnaya Lesostep). *Stratum plus*, 3, s. 234-276.

Stepanova, O. B. 2007. *Traditsionnoye mirovozzreniye selkupov: predstavleniya o krugovorote zhizni i dushe*. Avtoreferat dissertatsii k. i. n. Muzei antropologii i etnografii RAN.

Terenozhkin, A. I., Ilnskaya, V. A., Chernenko, E. V., Mozolevskiy, B. N. 1973. Skifskiy kurgany Nikopolshchiny. In: Ilnskaya, V. A., Terenozhkin, A. I. (ed.). *Skifskiy drevnosti*. Kiev: Naukova dumka, s. 113-186.

Tomilov, N. A. 1999. Etnoarkheologiya: novoye napravleniye rossiyskoy nauki. *Vestnik Omskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2, s. 5-9.

Fliginskikh, E. E. 2016. Simvolika chisel v suyeveriyakh obryadov perekhoda narodov raznykh semey: russkogo, angliyskogo i mariyskogo. *Vestnik Bashkirskogo universiteta*, 21 (1), s. 211-216.

Ascher, R. 1961. Analogy in Archaeological Interpretation. *Southwestern Journal of Anthropology*, 17 (4), p. 317-325.

Binford, L. R. 1962. Archaeology as anthropology. *American Antiquity*, 28 (2), p. 217-225.

Clark, G. 1957. *Archaeology and society. Reconstructing the prehistoric past*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press.

David, N. 1992. Integrating Ethnoarchaeology: a subtle realist perspective. *Journal of Anthropological Archaeology*, 11, p. 330-359.

David, N., Cramer, C. 2001. *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge: Cambridge University.

Gentner, D., Jeziorski, M. 1990. *Historical shifts in the use of analogy in science*. Illinois. Center for the Study of Reading Technical Report, 498.

Gould, R. A. 1978. Beyond Analogy in Ethnoarchaeology. In: Gould, R. A. (ed.). *Explorations in Ethnoarchaeology*. New Mexico: University of New Mexico, p. 249-293.

Gould, R. A. 1989. Ethnoarchaeology and the Past: our search for the «real thing». *Fennoscandia archaeologica*, VI, p. 3-22.

Hodder, I. 1982. *Reading the Past: An introduction to anthropology for archaeologists*. London: Batford Ltd.

Hayter, M. H. 1994. Hunter-gatherers and the Ethnographic Analogy: Theoretical Perspectives. *Totem*, 1 (1), p. 39-49.

Renfrew, C., Bahn, P. 1991. *Archaeology: Theories, Methods and Practice*. London: Thames and Hudson.

Watson, P. J. 1980. The Theory and Practice of Ethnoarchaeology with Special Reference to the Near East. *Paléorient*, 6, p. 55-64.

Wylie, A. 1985. The Reaction Against Analogy. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 8, p. 63-111.

O. A. Bielopolska

SYMBOLIC MEANING OF METAL CAULDRON IN SCYTHIAN BURIAL PRACTICE FROM ETHNOANALOGY PERSPECTIVE

As historiography shows, sociocultural aspect is the main perspective commonly analyzed in the interpretation of symbolic meaning of Scythian bronze cauldrons. The deposition of such vessels is typical to burials: average barrows of ordinary members of society as well as unique wealthy graves of Scythians with high social status. The hypothesis of sacral symbolic meaning of a cauldron in social perspective is primarily based on some passages by Herodotus (IV, 61 and IV, 81). These written sources merge with general context of archaeological findings — cauldrons are associated with rich grave goods.

Number of scholars made some successful attempts to calculate the size of Scythian cauldrons, correlate it with a reconstructed nomadic food-value and archaeological context (such as high of the mound and grave goods). Therefore, the cauldrons became a definite marker in Scythian society stratification study. But such viewpoint does not explain the urgent need to deposit Scythian bronze vessels during the burial ritual.

The article introduces ethnoanalogy as a method, vital for interpretation of spiritual and ideological nature of artifacts. It is underlined that the approach in choosing analogies in ethnography should be structured and calibrated in order to escape scholar's personal influence on results and to broaden the range of possible meanings.

Earlier researches failed to find constant features of the cauldron agency in Scythian burial practice and thus to interpret them. The author states that a cauldron possesses certain characteristic features in every case of Scythian burial practice. Such peculiarities include the disposition (namely the main chamber, dromos and household premises), quantity in one grave, quality of a vessel.

Strictly correlated with archaeological data, ethnoanalogy reveals that cauldron's agency in Scythian burial practice is strongly connected with the Otherworld (votive offerings, border guard), and this symbolic meaning is realized in the concrete context of depositions.

Keywords: archaeological interpretation, ethnoanalogy, bronze cauldron, burials, Scythian culture, symbolic meaning.

Одержано 08.06.2019

БЕЛОПОЛЬСЬКА Ольга Андріївна, магістр історії, Національний музей історії України, вул. Володимирська, 2, Київ, 02000, Україна.

BIELOPOLSKA Olha, Master of History, National Museum of Ukrainian History, Volodymyrska Str., 2, Kyiv, 02000, Ukraine.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2812-0955>, e-mail: olha.bielopolska@gmail.com.