

НЕКОТОРЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ЭТНОГРАФИИ И ФОЛЬКЛОРЕ БАШКИР К РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ САРМАТ, СВЯЗАННЫХ С ЗЕРКАЛОМ

В.Г. Котов

ON SOME PARALLELS IN BASHKIRS' ETHNOGRAPHY AND FOLKLORE WITH THE SARMATIAN RITUAL PRACTICES CONNECTED WITH A MIRROR

V. Kotov

Ключевые слова: сарматская культура, погребальный обряд, зеркала, этнография башкир, фольклор башкир

В статье рассматриваются особенности культового отношения к зеркалам в скифо-сарматском мире. На раннем этапе скифской традиции зеркала имеют декор, характеризующий их как предметы «шаманского» культа. Среди ранних кочевников по количеству зеркал выделяются памятники сарматской общности. Зеркала встречаются в погребениях женщин, мужчин и детей. В среднесарматское время часть зеркал в погребениях была разбита или повреждена. В позднесарматское время и в раннем средневековье распространяется большое количество зеркал-амулетов. Оформление некоторых зеркал имеет космическую символику. На золотых бляшках имеется сцена с изображением женщины с зеркалом и юноши с сосудом в руках.

Среди кочевых народов наибольшая концентрация мотивов, связанных с культовым отношением к зеркалу, прослеживается в башкирской традиции. В башкирском фольклоре зеркало используется как средство физического «перехода» в потусторонний мир. С помощью зеркала герой видит прошлое, настоящее или будущее. В башкирской этнографии зафиксированы случаи помещения в могилу фрагмента зеркала. У башкир зеркало является табуированным предметом: в него запрещено смотреть детям, для взрослых существует строгая регламентация его использования, запрещено ронять и повреждать зеркала. Весь этот комплекс является проявлением «сарматского» следа в традиционной культуре башкир.

Keywords: Sarmatian culture, burial rites, a mirror, Bashkir ethnography, Bashkir folklore

The article discusses key peculiarities of mirror cult in Scythian-Sarmatian world. At early developmental stages of Scythian tradition mirrors were usually decorated by ornaments revealing their function as objects of «shaman's» cult.

Amongst all nomadic sites archaeological monuments of Sarmatian population stand out by the number of mirrors discovered in men's, women's and children's burial grounds. During the Middle Sarmatian period some part of them was broken or damaged. Later in Sarmatian times and Early Middle Ages mirror-amulets became widely spread. Some of them were decorated using cosmic and space-related patterns. Images of mirrors can also be found on different items of that period. For instance, there are golden plaques depicting a scene of a woman holding a mirror and a young man with a jar in his hands.

In comparison with other nomadic populations, the Bashkirs are distinguished by the greatest number of rituals related to a mirror. In their folklore this object is used as a means of physical transition to the other world. With the help of mirror one can see present, past and future events. Bashkir ethnography knows a number of cases when mirror fragments were placed in the graves. Presently, the Bashkir people treat any mirror as a taboo-item: children are forbidden to look in it, while adults follow strict rules of its use. It's not approved to drop a mirror as well as to damage it. All these prescriptions act like a manifestation of «Sarmatian» footprint in the traditional culture of the Bashkirs.

Мой уважаемый коллега и дорогой друг Геннадий Николаевич Гарустович должен был отметить свой 60-летний юбилей. В итоге своего 40-летнего пути в науке Г.Н. Гарустович стал

признанным авторитетом в ряде областей археологии: им были опубликованы фундаментальные обобщающие монографии по эпохе средневековья, многочисленные статьи по бронзовому

и раннему железному векам. Много внимания им было уделено проблемам духовной культуры средневекового населения Урало-Поволжского региона и связи археологического материала с фольклором башкирского народа. Этот труд является данью памяти замечательного человека и крупного ученого.

В мифологических представлениях многих народов зеркало выступает в качестве волшебного предмета: например, в японской традиции зеркало было связано с богиней солнца и являлось символом императорской власти, древние римляне также использовали зеркала в качестве магического средства, китайская богиня молнии Дянь-му с помощью зеркал вызывала молнии, Эрлик-хан вершит загробный суд с помощью зеркала, в котором видит прегрешения людей, в нартском эпосе зеркало имеет сходную функцию: Сатана с помощью зеркала видит все, что происходит на земле [Мифологический словарь, 1991. С. 35-36, 97, 388, 487, 639]. В чеченских и ингушских сказках зеркало может перенести в нижний мир или же выполнить любое желание [Сказки и легенды..., 1983. С. 126, 169]. В качестве магического средства зеркало широко использовалось в Китае и Японии [Хазанов, 1964. С. 101-102]. Из китайской мифологии зеркало вошло в традицию северного буддизма, а оттуда было заимствовано сибирскими шаманистами [Там же. С. 90-91]. Среди народов Средней Азии большую роль оно играло в обрядовой практике таджиков [Там же. С. 103].

Археологические данные о культовом использовании зеркал

В археологии Северной Евразии находки зеркал, прежде всего, ассоциируются с памятниками сарматского круга. А.М. Хазанов отмечал, что «в погребениях ни одной другой археологической культуры зеркала не встречаются так часто, как в сарматских», причем в сарматских погребениях зеркала находят, как правило, фрагментированными или поврежденными [Там же. С. 89]. Это дало основание утверждать ряду исследователей, что именно у сармат более всего выражен культовый характер использования этих предметов [Хазанов, 1964; Скрипкин, 1990; Коробкова, 2003; Клепиков, 2002; Савельев, 2006. С. 34; Вагнер, 2012].

В сарматских памятниках зеркала выделяются своим явно сакральным значением, которое изменялось с течением времени. А.М. Хазановым было отмечено, что в савроматских памятниках (VI-V вв. до н.э.) зеркала попадают редко, но уже встречаются намеренно разбитые экземпляры. В ряде погребений были зафиксиро-

рованы случаи нахождения зеркал в составе ритуальных комплексов, совместно с каменными жертвенниками [Федоров, 2001. С. 34-36]. В раннесарматское время (IV-I вв. до н.э.) большинство зеркал были умышленно разбиты или повреждены, иногда в могиле присутствует половинка зеркала или его небольшой обломок. Причем, зафиксированы случаи, когда кусочки от одного зеркала присутствуют в разных могилах, как, например, в курганном могильнике Чумарово в Южной Башкирии (раскопки М.В. Страдубцева, 2015 г.)¹. Они встречаются не только в женских, но и в детских, а также и в мужских погребениях, причем отмечена ассоциация зеркала с оружием [Хазанов, 1964. С. 94; Вагнер, 2012. С. 173].

В среднесарматский период (I-II вв. н.э.) зеркало становится больше атрибутом домашних культов и чаще встречается в женских могилах. В погребениях увеличивается количество целых зеркал, появляются зеркала с различными изображениями, которые, вероятно, являлись амулетами [Вагнер, 2012. С. 173-174]. В это время разбитые зеркала появляются в могилах за пределами сарматской территории: в мавзолее и некрополе Неаполя Скифского, в Пантикапее, Танаисе, а также в подбойных и катакомбных погребениях Средней Азии, что может означать, по мнению А.М. Хазанова, проникновение на эти территории сармат или же их идеологии [1964. С. 94-95]. В приморском Дагестане в погребениях I в. до н.э. – III в. н.э. появление разбитых зеркал являются одним из свидетельств сарматского присутствия среди местного населения [Смирнов, 1952. С. 89].

Для позднесарматского периода характерно уменьшение количества разбитых зеркал в погребениях Урало-Поволжского региона, широко распространяются восточные формы зеркал, в том числе орнаментированные с солярной символикой, многие из них стали носить как подвески-обереги (рис. 1, 5). Вместе с тем, количество фрагментированных зеркал возрастает в могилах Танаиса и Пантикапея, также в большом количестве они зафиксированы в погребальных памятниках гуннов и дунайских племен Центральной Европы [Хазанов, 1964. С. 94-95]. В эпоху раннего средневековья охранительная функция зеркал ярко проявилась в салтово-маяцкой культуре, где зеркала присутствуют в качестве амулетов и оберегов в могилах всех половозрастных групп, что является непосредственным продолжением позднесарматской традиции [Там же].

А.М. Хазанов считал ритуал помещения в могилу разбитых зеркал и их фрагментов сарматским маркером и ключом к пониманию культового отношения к зеркалам у сармат [Хазанов, 1964. С. 91]. Дать объяснение, почему в

¹ Доклад, прочитанный М.В. Стародубцевым на заседании Археологического общества РБ 2 апреля 2016 г.

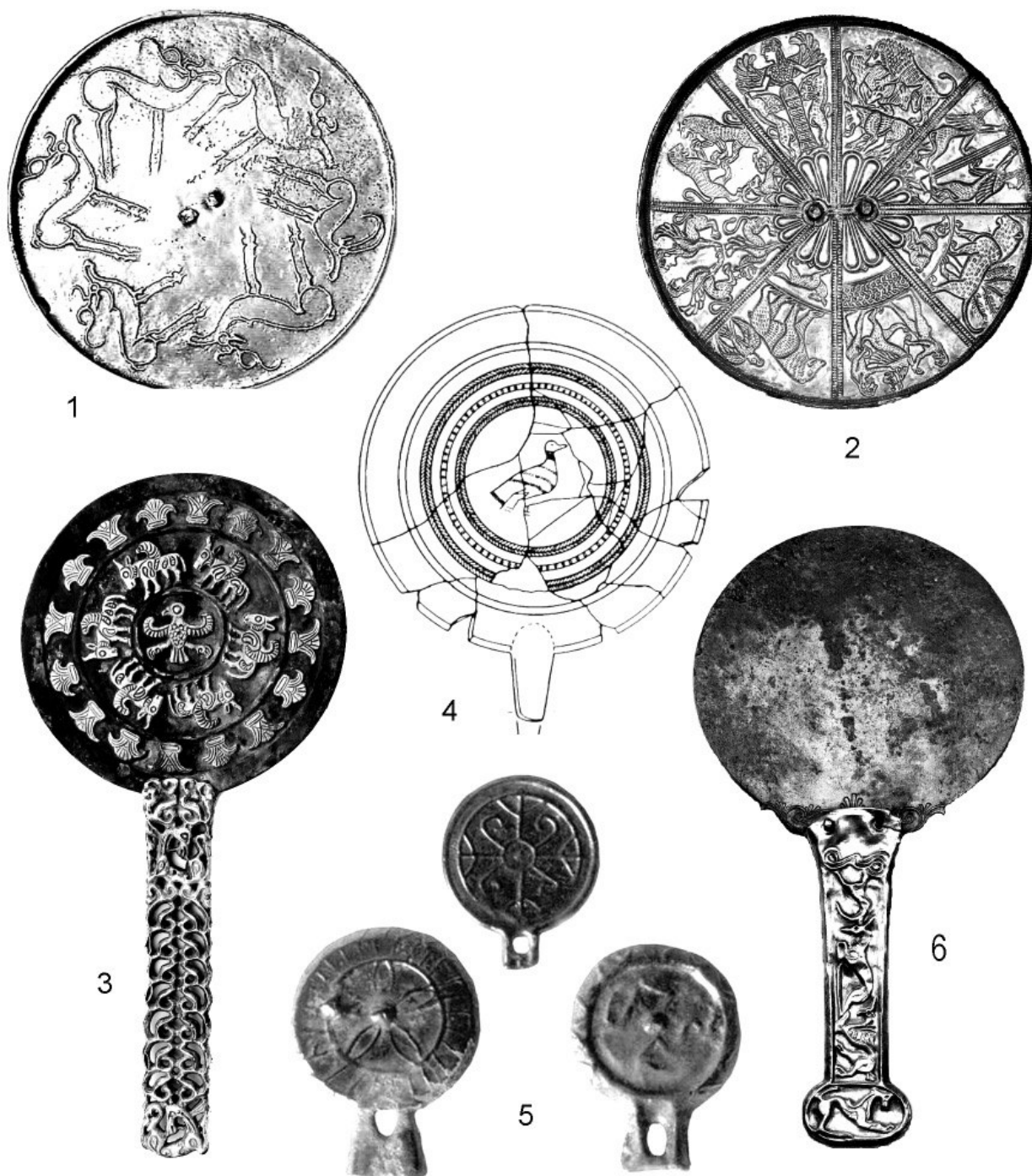


Рис. 1. Находки зеркал в погребениях ранних и средневековых кочевников: 1 – бронзовое зеркало из Усть-Бухтармы на Алтае VIII-VII вв. до н.э. (по Алексею, Корольковой, 2002); 2 – серебряное с позолотой зеркало из Четвертого Келермесского кургана, Закубанье VII в. до н.э., раскопки Д.Г. Шульца (по Алексею, 2012); 3 – серебряное зеркало из Филипповского могильника, кург. 1, Оренбургская обл., раскопки Л.Т. Яблонского (по Яблонскому, 2015); 4 – бронзовое зеркало из курганного могильника Каскажол, плато Устюрт, раскопки В.Н. Ягодина (по Ягодину, 1978); 5 – бронзовые зеркала позднесарматского периода; 6 – бронзовое зеркало с золотой рукояткой из кург. Куль-Оба, Северное Причерноморье, IV в. до н.э., раскопки П. Дюбрюкса

Fig. 1. Findings of mirrors in the burials of early and medieval nomads: 1 – a bronze mirror from Ust-Bukhtarma in Altai of the VIII-VII centuries BC (after Alekseev, Korolkova, 2002); 2 – a silver and gilded mirror from the Fourth Kelermes mound, TranscKuban area of the 7th century BC, excavations of D.G. Schulz (after Alekseev, 2012); 3 – a silver mirror from the Philippovka burial ground, mound. 1, Orenburg region, excavations of L.T. Yablonsky (after Yablonsky, 2015); 4 – a bronze mirror from the mound burial ground Kaskazhol, Ustyurt plateau, excavations of V.N. Yagodin (after Yagodin, 1978); 5 – bronze mirrors of the late Sarmatian period; 6 – a bronze mirror with a golden handle from the mounds of Kul-Oba, Northern Black Sea Region, IV c. BC, excavations of P. Dubrucks

могилы клали поврежденными именно зеркала, попытался Б.А. Литвинский. Он считал, что «в зеркале якобы воплощалась душа умершего, и разламывание зеркала символически отражало смерть человека» [Литвинский, 1964. С. 100]. Это предположение по ряду причин может быть принято только отчасти. Во-первых, зеркала находят далеко не в каждом погребении. Во-вторых, повреждению подвергались и предметы вооружения, в частности, мечи и кинжалы [Савельев, 2016]. В-третьих, душа может воплощаться в любом предмете личного обихода, особенно в тех, которые были изготовлены самим погребенным (например, в камне, ноже, музыкальных инструментах, щипчиках и пр. [см.: БНТ. Т. 3. С. 96, 195, 284; Т. 4. С. 329], но повреждение этих предметов не получило массового характера.

Семантика изображений на зеркалах

Декор на зеркалах ранних кочевников в виде шестилепестковых розетт появляется с конца VI—начала V вв. до н.э., а в IV—III вв. до н.э. он стал дополняться изображениями птиц, рыб и животных [Трейстер, 2012. С. 130]. Как ответ на тот исключительный интерес, который проявляли ранние кочевники Южного Урала к подобным изделиям, в IV в. до н.э. стали поставляться торговцами индийские зеркала-погремушки с декорированными обратными сторонами [Трейстер, 2012. С. 133].

Этнографы установили, что для человека мифологической эпохи украшение вещей означало наделение их свойствами и чертами «характера»: «...свойства вещей (в том числе и практические) непосредственно зависят от того, что на них изображено или что они сами изображают» [Байбурин, 1989. С. 68, 69]. Бронзовые зеркала, и так обладающие в силу своих необычных свойств высоким семиотическим статусом, имеющие зачастую декорированные ручки и обратные стороны дисков, приобретали универсальное знаковое значение [Там же. С. 86].

О символическом восприятии зеркал в среде ранних кочевников Южного Урала многое может рассказать декор некоторых из них. Ярким свидетельством высокого сакрального значения зеркал в жизни ранних кочевников являются экземпляры с многофигурными композициями на обратной поверхности. Одним из таких примеров является бронзовое зеркало VIII-VII вв. до н.э. из Усть-Бухтармы на Алтае с изображениями 5 оленей и 1 горного козла в аржанском стиле, которые, по мнению Л.С. Марсадолова, имеют календарную символику [Марсадолов, 1982] (рис. 1, 1). На другом конце скифского мира, на Кавказе, в 4 Келлермесском кургане VII в. до н.э. было найдено

уникальное серебряное зеркало с загадочными многофигурными сценами, возможно, отражающими древнеиранскую картину мира [Алексеев, 2012. С. 108-109] (рис. 1, 2). Единственной в своем роде является находка бронзового зеркала в сарматском погребении IV в. до н.э. из курганного могильника Каскажол на плато Устюрт, на обратной стороне которого были выгравированы орнамент в виде вписанных одна в другую окружностей и изображение утки в центре круга [Ягодин, 1978. С. 85] (рис. 1, 4). Эта композиция является прямой иллюстрацией мифологеме *зеркало=небесное светило=центр мира=озеро с водоплавающей птицей*.

Замечательным примером такого рода является серебряное зеркало из кургана 1 курганного могильника Филипповка 1, доисследованного в 2013 г. Л.Т. Яблонским. Зеркало было украшено по внешнему поясу розетками цветов лотоса, в среднем помещены крылатые быки, в центральном круге изображены хищная птица, ручка выполнена в виде двух оленей с ветвистыми рогами [Яблонский, 2015. С. 37, рис. 12] (рис. 1, 3). Автор находки считает, что в центре *птица-симург*, и в целом, эта композиция «отражает представления древних иранцев о трехчастной структуре мира» [Там же. С. 37]². Иконография изображений крылатых быков под фризом из лотосов находит прямую аналогию в изображении крылатых быков в Сузах (V в. до н.э.), а также на ряде других изображений из Ирана [Forgotten Empire, 2006. P. 96, 98. Fig. 78; 84] (рис. 1, 4). Очевидно, само зеркало было сделано в Иране в V в. до н.э., в то время как ручка была приделана местным мастером. Аналогичная ажурная ручка имеется на зеркале из погребения 2 кургана 14 могильника Филипповка 1 [Пшеничнюк, 2012. Рис. 128, 2]. Сходная ситуация, когда ручка сделана на сто лет позже самого диска присутствует на зеркале из кургана Куль-Оба, причем ручка зеркала близка по форме и декору рукоятям мечей. По мнению А.Ю. Алексеева, это связано с восприятием зеркала как «магического» оружия [Алексеев, 2012. С. 176-177] (рис. 1, 6). У ранних кочевников зеркала с подобными изображениями фантастических птиц не обнаружены. Возможно, представители элиты сарматского населения Южного Урала были знакомы с этим персонажем индоевропейской мифологии, но для них он не имел того первостепенного по важности сакрального значения как другие образы (олень, конь, баран, грифон и др.).

В фольклоре народов Северной Евразии, в числе других проявлений духовной культуры иранского мира, сохранились образы фантастической птицы Самруг-Симург-Семаргл

² Вместе с зеркалом в погребении 2 кургана 1 Филипповского 1 могильника было найдено золотое украшение с изображениями птиц-сенмурвов [Яблонский, 2015. С. 37. Рис. 11].

[Лелеков, 1992. С. 436-437; Шапарова, 2003. С. 491-492]. В богатырских сказках многих народов часто встречается гигантская птица-людоедка *Самруг*, *Семере*, *Самрикуш*, *Каракус*, *Каракуш*, *Езтырнак*, которая обитает на вершине огромного дерева, произрастающего на острове или горе посреди озера или моря. Периодически, обычно раз в год, на птенцов этой птицы нападает змей-аждаха. Герой спасает птенцов, убивает змея, за что благодарная птица помогает ему (обычно выносит из подземного мира на белый свет). Вся совокупность этих образов (остров, гора, дерево, в корнях его змей, а на вершине огромная птица) однозначно соотносится с символикой *центра мира* в башкирской мифологии и мифологии индоевропейских народов [Котов, 2000. С. 103-104]. Очевидно, эти образы вместе со сказочными сюжетами были принесены на Южный Урал иранцами или народами, находившимися под культурным влиянием иранского мира в эпоху раннего железа, время сложения тесных культурных связей народов на пространстве от Тихого океана до Атлантики [Березкин, 2009. С. 370].

Исходя из этих мифологических представлений, диск филипповского зеркала должен восприниматься как образ мифического *центра мира* или небесной солнечной страны, где в центре находится мифическая птица Семере/Самрау/Симург. Ручка зеркала, сделанная сарматским мастером, тоже должна нести такой же или сходный символический смысл. На ней изображены два оленя с вывернутыми крупами, расположенные по двум ее концам. На крупах и лопатках оленей имеются каплевидные вставки. Роскошные рога животных оформлены в виде S-видных завитков. Все это находит аналогии с оленями из филипповских курганов, ставших визитной карточкой южно-уральского региона [Пшеничнюк, 2012]. К ветвистым рогам верхнего оленя прикреплен диск зеркала, что напоминает мифический образ космической оленихи/лосихи, несущей на рогах солнце. Подобный образ оленя, на рогах которого прикреплено солнце, встречается на петроглифах Центральной Азии [Дэвлет М.А., 1982. С. 30. Табл. 8; Новгородова, 1984. Рис. 28; Баркова, 1999. С. 99; Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А., 2005. С. 102, 163]. В этом солярном мифе, который в наиболее полном виде сохранился у сибирских народов, обычно описывается два оленя, что связано с ассоциацией их с двумя созвездиями – Большой и Малой Медведицы [Анисимов, 1959. С. 11-15]. Рога нижнего оленя имеют семь уровней, которые подпирают другого оленя, могут иметь, наряду с декоративным, также и символическое значение. Эти огромные рога напоминают дерево с ветвями.

В мифологии большинства сибирских народов «связь образа лося-оленя с солнцем – один из древних элементов космологических представлений» [Там же. С. 13-14]. Одновременно общесибирским является космологический олень-лось в качестве образа среднего мира или вселенной [Там же. С. 20, 22; Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А., 2005. С. 169]. В частности, у нивхов в варианте космологического мифа образ небесной хозяйки вселенной ассоциируется то с сучковатым шестом для подвешивания котла над очагом вселенной – *texxей*, то с космическим деревом – гигантской лиственницей, или же с рогатым существом, на ветвистых рогах у которого висят небесные светила – солнце и луна [Анисимов, 1959. С. 27-30].

О том, что мифологический образ «космического оленя» был достаточно широко известен среди кочевников бронзового и раннего железного веков свидетельствуют наскальные изображения Центральной Азии, Южной Сибири и Алтая: «Известны фигуры копытных с ирреальными древовидными рогами, на концах которых помещался солярный символ – круг с расходящимися лучами. Рога бывают трактованы в виде древесных стволов с отходящими от них отростками ветвей. В отдельных случаях они напоминают своим видом лестницу, по которой шаман, согласно представлениям сибирских аборигенов, мог подниматься в верхний мир. Известно изображение оленя с рогами, растущими прямо из туловища, между ними представлена антропоморфная фигура, как бы поднимающаяся вверх по рогам, служащим для нее чем-то вроде лестницы» [Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А., 2005. С. 163]. Обращает на себя внимание то, что наиболее значимым элементом в оформлении образа «космического оленя» являлись рога: в одном случае они имели солярную символику, в другом – образ дерева, в третьем – форму лестницы. Это отметил А.И. Мартынов: «Рога у многих изображенных на петроглифах животных непропорционально велики. Это целые деревья с отростками, мало похожие вообще на рога. Своими размерами они, как правило, значительно превосходят туловище самого животного, изображенное обычно очень схематически» [Мартынов, 1987. С. 23].

На уральских писаницах неолита-энеолита представлены композиции, в составе которых изображены фигуры лосей/оленей, ассоциированные с солярным знаком и все они находятся под дугой с отростками, причем в некоторых случаях оленей преследует антропоморфный персонаж. Этот сюжет является «уральским» вариантом солярного мифа «космической охоты», где вместо медведя/человека Манги выступал хозяин нижнего мира, похитивший солнце и сол-

нечных оленей и преследующий их после бегства из-под земли/горы [Котов, 2004].

На западной окраине сибирского мира, в фольклоре гайнинских башкир сохранились проявления космологической мифологии, одним из элементов которой является ассоциация оленя с солнцем. В мифологическом эпосе «Урал-батыр» змей Заркум хочет приобрести способность превращаться в человека, проглотив особого оленя. Необыкновенность оленя заключается в том, что у него рога с 12 отростками, что подразумевает определенный возраст оленя (12 лет), а значит и определенный временной цикл [БНЭ, 1977. С. 296]. Возможно, число 12 обозначает солнечный год, а сам олень является воплощением солнечного оленя. Способность оленя ежегодно сбрасывать рога вызывает ассоциацию с вегетативным циклом дерева. Это явилось причиной появления образа космического оленя, связанного с мировым деревом. Поэтому четкое указание в эпосе на то, что олень должен иметь рога с двенадцатью отростками мы можем понимать и как дерево с двенадцатью ветками [Котов, 2006. С. 121]. В башкирском фольклоре год устойчиво представляется как огромное дерево (понимаемой как Мировое дерево), имеющее двенадцать больших веток [Аминев, 2005. С. 73-74].

В этой связи, большое значение имеет мифологическое предание о первопредках Айне и Гайне, существующее в трех вариантах. В нем присутствуют сходные с сибирским мифом мотивы: два брата похищают у хтонического хозяина солнце, они вешают солнце *на рога белого оленя*, их преследует хозяйка или хозяин нижнего мира (старуха Толуа или дракон), они уходят от погони и возвращают деву-солнце на небо, затем братья устанавливают порядок в движении солнца, Гайна становится родоначальником башкирского племени [БНТ. Т. 2. №129-131; Котов, 2006. С. 176-177, 296]. В башкирских сказках также присутствует ассоциация оленя с солнцем, например, в сказке «Кыран батыр» описывается олень, укравший солнце и несущий его на своих рогах [БНТ. Т. 3. С. 261]. Самое интересное, что этот миф был проиллюстрирован в эпоху неолита-энеолита на уральских писаницах, в частности, на Скале Зеньковской [Котов, 2012. С. 13].

В башкирской богатырской сказке дорогу к деве Солнцу может указать лось, но только тогда, когда его рога сравниваются с вершинами елей [БНТ. Т. 3. С. 365]. Здесь мы видим проявления мифологического мотива, связанного с темой подъема героя по рогам космического оленя-лося в небесную страну солнца.

В еще одной башкирской сказке, повествующей о путешествии в страну Солнца, герой может оживить девушку только с помощью золотого *зеркала*, которое было спрятано *под раскиди-*

стым дубом на берегу моря. Юноша обнаруживает зеркало, взбирается по этому дубу на небо, где находит в золотом дворце любимую девушку и исцеляет ее [Там же. С. 364-365]. В последней сказке представляется не случайным ассоциация зеркала и подъема по (мировому) дереву на небо в страну Солнечного царя и возрождения солнечной девы.

Исходя из этого круга мифологических ассоциаций, сохранившихся на востоке и западе сибирского мира, мы можем понять семантику филипповского зеркала: диск означал мифическую небесную страну солнца, а ручка обозначала космических оленей, один из которых на своих рогах несет «солнце», а другой мог символизировать вселенское дерево [Баркова, 1999. С. 100]. В таком случае, следует предположить, что ручка филипповского зеркала символизировала собой в мифо-поэтическом восприятии ранних кочевников *Мировое Древо* или *космическую ось*. В кочевом обществе, где господствовали мифологические представления, данное зеркало без сомнения обладало медиативными функциями и являлось атрибутом шаманского культа.

Образ скифской «богини» и ее связь с зеркалом

Также важную информацию о ритуальной роли зеркала в жизни ранних кочевников дают иконографические материалы. В частности, на золотых бляшках из Куль-Обы, Чертомлыка, Мелитопольского кургана изображена богиня, сидящая на троне и держащая в руке зеркало, а перед ней стоит с ритонном в руках молодой воин (рис. 2, 3). Подобные сцены обнаружены на терракотах кушанского времени в Средней Азии. Они свидетельствуют о том, что зеркало являлось атрибутом некоего женского божества [Хазанов, 1964. С. 93]. Было высказано несколько трактовок содержания этой сцены, таких как: «души царя, вкушающей перед богиней напиток бессмертия», «вручение власти скифскому царю», «приобщение юноши-миста к божеству», «воплощение ритуального бракосочетания царя со скифской богиней Табити, царицей скифов» [Алексеев, 2012. С. 226]. В.К. Федоров высказал оригинальную трактовку этих изображений, как сцены, в которой герой опьяняется священным напитком, чтобы затем, прикоснувшись к «бронзовому зеркалу героев», увеличить свою мощь [Федоров, 2001. С. 35].

В данных трактовках не учтены важные детали. В этой сцене каждый из персонажей совершают два разных действия: сидящая на троне женщина с покрывалом на голове держит в левой руке перед собой круглое зеркало; перед ней стоит с рогом у рта скиф, рост которого говорит о его юном возрасте, причем согнутая в колене правая нога и согнутая в локте левая рука



Рис. 2. Изображения «скифской богини»: 1 – бронзовое зеркало с золотой ручкой из кургана Майеровский, Волгоградская обл., II-I вв. до н.э., раскопки Н.Б. Скворцова (по Скворцов, Скрипкин, 2008); 2 – навершие в виде скифской богини из Александропольского кургана (Луговая могила), Приднепровье, IV в. до н.э., основа железо, золото, серебро (по Алексееву, 2012); 3 – золотая бляшка из Чертомлыкского кургана, Приднепровье, IV в. до н.э., раскопки И.Е. Забелина (по Алексееву, 2012); 4 – фрагмент золотой обкладки ритона из кургана Мерджаны, Прикубанье, конец IV – III вв. до н.э., раскопки К.Спира (по Артамонову, 1966); 5 – золотая пластина от женского головного убора из кургана Карагодеуашх, Прикубанье, IV в. до н.э., раскопки Е.Д. Фелицина (по Алексееву, 2012)

Fig. 2. Images of the “Scythian goddess”: 1 – a bronze mirror with a gold handle from the Meyerovsky barrow, Volgograd region, II-I centuries BC, excavations of N. Skvortsov (according to Skvortsov, Skripkin, 2008); 2 – top in the form of a Scythian goddess from the Alexandropol mound (Meadow grave), the Dnieper, IV century BC, the base is iron, gold, silver (after Alekseev, 2012); 3 – a gold plaque from the Chertomlyksky barrow, the Dnieper, IV century BC, excavations of I. Zabelin (after Alekseev, 2012); 4 – a fragment of the golden lining of a rhyton from the barrow of Merjan, Kuban, late IV – III centuries BC, excavations of K. Spiro (after Artamonov, 1966); 5 – a gold plate from a female head-dress from the Karagodeuashkh mound, Kuban, IV century BC, excavations of E.D. Felitsin (according to Alekseev, 2012)

подчеркивают, что он находится в движении, в отличие от статичной и величественной позы женского персонажа (рис. 2, 3). Все говорит о различном иерархическом статусе этих персонажей. Вместе с тем, нельзя утверждать, что женщина является богиней, поскольку вся сцена производит впечатление приземленной. Кроме того, в фольклоре кочевых народов антропоморфные персонажи обычно имеют заземленные характеристики добрых или злых колдунов-провидцев. Об этом может свидетельствовать сцена на золотой пластинке из кургана Мерджаны в Прикубанье (рис. 2, 4). Здесь изображена сходная женская персона, сидящая на «троне» с сосудом в правой руке, слева от нее дерево, справа столб с черепом копытного животного (коня?) и всадник

с рогом в руке. «Трон» обычно воспринимается как атрибут царей или богов [Засецкая, 2009. С. 216]. Между тем, столб с черепом «коня» указывает на то, что действие происходит в некоем священном центре, а сама женщина – это жрица в этом святилище. Главным в данной сцене является получение всадником священного напитка. Это может быть напиток бессмертия, усиливающая вода или же экстатический напиток, с помощью которого герой получал возможность перенестись в «потусторонний мир». Последнее более вероятно для сцены на золотых бляшках, где юному герою предположительно *скифская царица/жрица с помощью зеркала показывает его будущую судьбу.*

Следует отметить, что в скифо-сарматской мифологии присутствует образ «скифской» богини. Одним из таких примеров – навершие из Александропольского кургана IV в. до н.э. в Приднепровье (рис. 2, 2). Навершие сделано из железной ажурной пластины, которая обложена на лицевой стороне золотым и на оборотной – серебряным листом. Размер пластины 10×12 см, на ней изображена «богиня» с горизонтально распростертыми крыльями. На крыльях по три серебряных заклепки, одна заклепка на лбу и по одной на ногах. У антропоморфной фигуры двумя концентрическими кругами с углублением в центре показаны женские груди. На голове платок и плоская шапочка. Обозначены пояс и параллельными линиями изображены складки длинной юбки. Женщина восседает и опирается руками на двух животных, изображенных строго в профиль, судя по отростку на лбу, скорее всего, «оленях». У животных глаз образован серебряной заклепкой. На каждой из двух ног у животного также по серебряной заклепке. Ряд заклепок идет также и по основанию. А.Ю. Алексеев полагает, что эти заклепки служили для скрепления покрытия с железной основой [Алексеев, 2012. С. 262]. По нашему мнению, их количество избыточно, а, главное, они расположены и сконцентрированы в строго символических местах (на крыльях, на лбу, ногах, обозначают глаза животных). Они, скорее всего, являются элементами этого символического изображения «крылатой» богини, едущей на двух оленях. Наличие крыльев у богини указывает на ее *небесную* ипостась. Также и золотые олени в скифской и сарматской традиции воспринимаются как мифологические символы солнца или солнечного божества [Кузьмина, 1977], а также созвездий Малой и Большой Оленихи (Малой и Большой Медведицы) в «сибирском» *солярном* мифе «Космической охоты» [Котов, Исмагил, 2013]. Серебряные заклепки тогда могут обозначать *звезды* на телах «небесных» персонажей.

Еще один образ «небесной» богини входит в состав многофигурной композиции на треугольной золотой пластине от головного убора знатной женщины из кургана Карагодеуашх IV в. до н.э. в Прикубанье. Композиция имеет трехчастную структуру: в верхней части изображена в полный рост женщина в длинном хитоне, с непокрытой головой, в среднем ярусе помещена колесница, запряженная двумя конями, и возничий с такой же прической и в таком же хитоне, как и у верхней фигуры. Эта сцена отделена от нижней ярусом, внутри которого два противопоставленных грифона передними лапами упираются в некий сосуд. На нижней композиции в центре сцены изображена женщина в богатых одеждах и в высоком колпаке, она вручает рог

молодому человеку в скифской запашной одежде, за ней стоят две женщины в покрывалах на голове, слева молодой скиф с сосудом в руках (рис. 2, 5). А.Ю. Алексеев полагает, что на пластине фигура наверху является богиней, внизу же на троне восседает местная Великая богиня и нижняя сцена иллюстрирует «обряд приобщения к божеству» [Алексеев, 2012. С. 234].

В своем анализе изображений на этой пластине мы исходим из того, что здесь отражена троичная схема мироздания. В верхнем секторе женщина в греческом хитоне – это богиня, причем, *Небесная богиня*. В среднем ярусе также присутствует божество, правящее *колесницей*, возможно, это тот же самый персонаж. Об этом говорит сходство до мельчайших деталей прически, лица и одежды: на хитоне тот же вырез и складки. Основываясь на том, что колесницей правит *небесная богиня*, это изображение можно воспринимать как *солнечную колесницу*. Тем более, что конь в мифологической традиции скифов и сармат также выступал в качестве солярного символа [Кузьмина, 1977]. Оба сектора являются символическим образом небесной сферы, которая отграничена от самого нижнего (земного) еще одним ярусом. На этом третьем, нижнем, ярусе «неба» крылатые грифы держат или охраняют сосуд с волшебным напитком. Нижняя сцена – это иллюстрация «земной» жизни, на котором раскрывается сцена вкушения молодым скифом, а, возможно, одновременно и знатной сарматкой (царицей?) ритуального напитка в ходе некоего ритуального коллективного действия. Об этом говорит то, что молодые мужчины по обеим сторонам от знатной женщины тоже *сидят*, значит, они по своему социальному статусу равны между собой, в то время как за «царицей» две женщины стоят и, очевидно, прислуживают остальным. Это указывает на то, что это не «приобщение к божеству», а какое-то пиршество. Не исключено, что здесь изображен свадебный ритуал. Сходство головного убора у изображенной на пластине женщины с головным убором погребенной может указывать на то, что в нижнем секторе присутствует сцена из ее жизни. Нет ничего удивительного в том, что жизнь «царицы», выполняющей также и функции жрицы, была ассоциирована с небесным божеством.

Исходя из этого, можно сделать вывод, что в скифо-сарматской мифологии присутствовал образ небесно-солнечного божества, правящего «солнечной колесницей», запряженной двумя конями или двумя «солнечными» оленями. О глубиной древности этой мифологемы может свидетельствовать описание крылатого солнечного коня с золотыми рогами в Ригведе [РВ, I, 163. С. 198-199] и символическое погребение XV-XIV вв. до н.э. с повозкой, запряженной оленями

у г. Ханлар в Азербайджане [Гуммель, 1992; Питровский, 1992], а также погребения коней в масках с оленьими рогами в могильниках Пазырык, Туэкта, Берел, Башадыр и др. [Руденко, 1953; Баркова, 1999]. Образ лошади в маске с рогами был зафиксирован среди петроглифов в окрестностях пос. Бесоба в Северном Приаралье, что демонстрирует, по мнению В.А. Новоженова, то, что он стал неким магическим символом и эпохальным свидетельством перехода от почитания одного символа (оленя) к другому (коня) [Новоженов, 2016. С. 168].

Из женского захоронения в курганном могильнике Майеровский (Волгоградское Заволжье) происходит интересное зеркало, датированное, как и все погребение, концом II-I вв. до н.э. [Скворцов, Скрипкин, 2008. С. 107-108]. Важно, что в могиле был найден целый набор предметов (бронзовые и золотые колокольчики, гребень, 2 курильницы, костяной амулет, золотая гривна), характеризующие женщину как сарматскую жрицу [Там же. С. 98-103].

Сам диск зеркала сделан из бронзы и украшен концентрическими кругами. Массивная ручка была сделана из дерева и обложена золотым листом. Изображения на ее поверхности делят ее на две части (рис. 2, 1). В верхней половине, в узкой прямоугольной рамке помещена фигура человека в юбке треугольной формы, тело также треугольное, голова полукруглая, руки вдоль тела. Авторы публикации предполагали, что это фигура катафрактария, одетого в длинный защитный костюм [Там же. С. 102], но это не согласуется с отсутствием какого-либо вооружения у данного персонажа. Больше оснований считать этот персонаж женским. По бокам этой фигуры в разные стороны повернуты изображения голов коней, от которых идет вниз в виде веревочного жгута конская узда, которую держит в руках человек. Поперечная линия, поддерживаемая двумя вертикальными полосами, может обозначать повозку или колесницу. Он стоит на перемычке, состоящей из двух линий, между которыми зигзаг. В нижней половине изображен *крест*, образованный в отличие от других изображений, линиями, орнаментированными косыми крестами. От центра крестообразной фигуры выходят в горизонтально-зеркальной проекции по две изгибающиеся вовнутрь полосы, орнаментированные косой насечкой. В верхней половине полосы имеют «рожки» и на концах раздваиваются, что напоминает головы фантастических животных с открытой пастью. Внизу полосы загибаются вовнутрь, напоминая лапы животных, упирающихся в вертикальный столб. Н.Б. Скворцов и А.С. Скрипкин осторожно предположили, что изогнутые полосы напоминают драконов [Там же]. В таком случае, это мифологический образ двух змеев-

драконов, обвивающих столб – символ мирового древа, который хорошо известен по мифологии и сказочному фольклору многих народов Евразии [Иванов, 1974. С. 83; Топоров, 1991. С. 398].

Мировое дерево иногда воспринималось как зеркально растущие из одного корня два ствола с ветвями, напоминающими внешне букву «Ж»: этот символ присутствует в китайской мифологии и письменности, на бубнах сибирских шаманов [Иванов, 1974. С. 120] и на сосудах саргатской культуры [Матвеева, 2000. С. 233]. Образ мирового древа или столба/коновязи в мифопоэтическом сознании соединял подземный мир, землю и небесную сферу, и ассоциировался с понятием пути или восхождения на небо [Иванов, 1974]. Содержание всей композиции можно понять, опираясь на интерпретацию женской фигуры. Исходя из того, что женский персонаж, правящий конями/оленьями или колесницей – это символ *небесного божества*, то же самое можно сказать и об описываемой выше фигуре. Образ столба, обвитого змеями-драконами должен символизировать нижнюю половину мироздания, а точнее, наземный мир, земную поверхность и подземный мир. В целом, эта композиция символизирует собой картину универсума: *нижний, средний и небесный* миры. Соответственно ручка обладала *медиативной* символикой, и являлось моделью мироздания, где сам диск воспринимался как символ солнца и/или неба.

Таким образом, семантический анализ изображений на декорированных зеркалах показывает, что все они отражают космологические воззрения ранних кочевников, причем сам диск зеркала ассоциировался с небесным светилом, солнцем, и/или с небесным миром в целом. Оформление рукоятки зеркала могло дополнять этот образ, но зачастую несло и самостоятельное значение, будучи элементом этой картины мира. Рукоять зеркала, подобно рукояти шаманского бубна, оформлялась в соответствии с представлениями о способности шамана уподобляться оленю-птице и передвигаться в верхнем мире [Алексеевко, 1981. С. 173]. Это подтверждает универсальную знаковую функцию бронзовых зеркал, и максимально усиливает их медиативную роль в ритуале [см.: Байбурин, 1989. С. 86].

Лучше понять значения зеркала в духовной культуре ранних кочевников можно прибегнув к комплексному анализу археологических, фольклорных и этнографических источников.

Зеркало в башкирском фольклоре

По археологическим данным мы можем получить только предполагаемые данные о том значении, которое придавалось ранними кочевниками зеркалам. Эту информацию можно почерпнуть в фольклоре ряда народов, очевидно,

испытывавших в прошлом культурное воздействие кочевых этносов. В башкирском фольклоре и этнографии присутствует ряд мотивов, отражающих культовое отношение к зеркалам. Причем их разнообразие выделяют башкир среди других народов. Между тем, у башкир уже были выявлены отдельные проявления мировоззрения ранних скотоводов и ранних кочевников. Так, например, в башкирских эпосах, сказках и преданиях сохранились реликты представлений ранних кочевников о культе меча, известном в литературе как «культ Ареса» [Котов, Савельев, 2008]. В духовной культуре сармат оружие и зеркало имеют какую-то общую основу, поскольку в основном для них была характерная умышленная порча перед помещением в погребения [Хазанов, 1964. С. 92].

В башкирских богатырских и волшебных сказках зеркало всегда выступает как волшебный предмет. Чаще оно упоминается в ряду других необыкновенных даров (брусок, гребень), которые спасают героя от преследования его противника, превращаясь в непроходимые препятствия: брусок – в горы, гребень – в густой лес или мост, а зеркало – в озеро [БНТ. Т. 3. С. 342; БНТ. Т. 4. С. 50, 94, 104-105]³. В этой мифологеме, которая широко распространена в сказочном фольклоре Евразии, интересна стойкая ассоциация зеркала с озером. Это, очевидно, связано с общими характеристиками данных явлений: зеркало и вода озера имеют яркий блеск, вода также обладает свойством отражения. Вместе с тем, надо учитывать тот факт, что в традиционном обществе сказочный текст задавал определенный код восприятия того или иного предмета. Неслучайно, в башкирских загадках зеркало неоднократно ассоциировано с озером [БНТ. Т. 7. С. 368].

Озеро в мировосприятии тюркских народов является одним из символов центра мира, наряду с горой и деревом [Традиционное..., 1988. С. 32; Сагалаев, 1991. С. 60]. Одна из важнейших характеристик мифологического центра – рождение, возникновение новой жизни, как отражения акта первотворения [Традиционное..., 1988. С. 25]. С другой стороны, вода и водоем у северных и тюркских народов Сибири воспринимается как символ нижнего мира [Там же. С. 23; Сагалаев, 1991. С. 41]. Следует учитывать еще одну общую характеристику зеркала и водной поверхности с потусторонним, нижним миром – это «нарочитая «неправильность», зеркальность, перевернутость многих параметров» в подземном мире [Традиционное..., 1988. С. 97].

В башкирском эпосе «Урал-батыр» главный герой совершает полет на волшебном посохе

на вершину Мировой горы, здесь он находит *источающее яркий свет* необыкновенное озеро с неподвижной водой, берега которой устланы *серебром*, на поверхности его плавает необыкновенная птица – дева Айхылыу – дочь Луны [БНЭ, 1977. С. 321]. Анализируя это описание, само собой напрашивается, с одной стороны, сравнение озера с *зеркалом*, а с другой, – с *Луной* [Котов, 2006. С. 164]. В одном из вариантов башкирского эпоса «Заятуляк и Хыухылыу» дочь подводного властелина, чтобы откупиться от Заятуляка предлагает ему дорогие для нее личные вещи и, в том числе, «*лунное зеркало*» [Галеева, 2013. С. 218]. Эта мифологема присутствует и в сказочном фольклоре башкир, например, в волшебной сказке «Санай-батыр» описывается озеро, блестящее словно *зеркало*, на котором плавала утка-оборотень, умеющая разговаривать по-человечески [БНТ. Т. 4. №71]. Возможно, иллюстрацией к этому космологическому образу является зеркало с изображением утки из курганного могильника Каскажол на плато Устюрт [Ягодин, 1978. С. 85] (рис. 1, 4).

В уральской традиции, у обских угров и селькупов, зеркала, круглые серебряные диски и блюда подвешивались на священное дерево как символы Солнца и Луны [Чернецов, 1947. С. 123; Сагалаев, 1991. С. 114]. Не случайно, что для позднесарматских и раннесредневековых зеркал-амулетов был характерен солярный орнамент на обратной стороне диска [Хазанов, 1964. С. 95; Литвинский, 1964. С. 103]. Кетские шаманы при жизни накапливали и хранили различные металлические предметы, которые они делали сами или же это были случайные находки старинных вещей, причем им приписывались роли покровителей или главных помощников шамана: среди них были антропоморфные, зооморфные фигуры, бронзовые *зеркала* и бляхи [Алексеенко, 1981. С. 172]. Сходные представления зафиксированы и у нганасан: существовало поверье, что предметы (*койка*) из ритуального комплекта какого-либо шамана сами являлись его духами-помощниками или же обладали свойствами шамана. Центральным объектом почитания являлся *металлический диск-зеркало*. Зеркало кормили, ему приписывали шаманские способности, фактически оно замещало шамана – его называли *койка-шаман*. Одновременно металлическое зеркало воспринималось нганасанами как само солнце (маленькое солнце или Солнце-дочь) и как его символ, а также как символ домашнего очага, тепла, света. Нганасаны верили, что зеркала и металлические диски в тундру «падают с неба». Обнаружить этот предмет мог только шаман,

³ В фольклоре других народов в мотиве «Чудесное бегство» в качестве волшебных предметов, превращающихся в непреодолимые препятствия, могут выступать другие предметы и препятствия [Сказки и легенды..., 1983. С. 182; Осетинские народные сказки, 1973. С. 86, 133].

он же мог передать находку другому человеку для усиления его благополучия и удачливости, причем обращение с зеркалом или металлическим диском для непосвященных предполагало соблюдения определенных правил и запретов [Грачева, 1981. С. 162-164].

Во многом сходные представления о зеркале этнографы фиксируют у тувинских шаманов. Шаманское зеркало – *кузунгу ээрен* – считалось самым могущественным из шаманских фетишей, без которого сильный шаман не мог камлать. Зеркало вешалось на самое почетное место в юрте, при этом никто, кроме шамана, не смел прикасаться к нему. Оно считалось «небесным» даром, который каждый шаман искал и сам его находил. За *кузунгу* ухаживали – ежедневно утром зеркало «кормили» свежим чаем для усиления его свойств. Особо ценились бронзовые зеркала с барельефными изображениями на обратной стороне 12 фигур животных зодиакального цикла. Такое зеркало использовалось для лечения больных и для гадания [Кенин-Лопсан, 1987. С. 56-62]. Аналогичный культовый предмет «кюсэн-гэ» использовали и якутские шаманы [Там же. С. 157; Алексеев Н.А., 1984. С. 146].

Таким образом, в мировосприятии урало-алтайских народов зеркало ассоциировалось с Солнцем, светом, домашним очагом, семейным благополучием, и в шаманской практике занимало одно из центральных мест, являясь вещественным шаманом – *посредником* между людьми и миром духов.

В башкирских сказках также описывается необычное использование зеркал, которое может пролить свет на отношение к нему в далеком прошлом. Так в сказке «Исмай» богатырь за хорошую работу получает от царя дэвов необыкновенные дары: коня, меч и зеркало. В трудную минуту Исмай посмотрел в зеркало и тут же оказался в стране дэвов. Царь дэвов вновь одаривает его волшебными дарами, среди которых есть также и зеркало. Он объясняет молодому человеку для чего и как им пользоваться: «- Если скажешь, где захочется тебе быть и разобьешь это зеркало, то сразу там и окажешься» [БНТ. Т. 3. С. 104].

В этой сказке зеркало выступает как средство «перехода» в потусторонний мир, то есть как «шаманский» атрибут. Причем, весьма важной может быть и такая деталь как *разбивание* зеркала. Это экстремальное и конечное для дальнейшего использования этого предмета действие зафиксировано во многих сарматских погребениях Урало-Поволжья [Хазанов, 1964; Вагнер, 2012. С. 173; Клепиков, 2002. С. 71; Пшеничнюк, 1983. С. 112; Савельев, 2006. С. 99]. Традиция поме-

щения разбитых зеркал в погребения прекращается в эпоху раннего средневековья. Между тем, в башкирской культуре она дожила до недавнего времени. Факт помещения в могилу фрагментированного зеркала был зафиксирован башкирским этнографом З.Г. Аминевым в д. Идельбаево Баймакского района Башкортостана: в могилу была положена одна половинка зеркала, а другая – на могильный холмик⁴. Аналогичный обряд был отмечен в с. Саитбаба Гафурийского района Башкортостана⁵.

Сходные представления о зеркале как средстве «перехода в иные миры» имеется в осетинском фольклоре. В сказке «Матара, сын Даудая» герой получает в дар от черта волшебное зеркало, переворачивает его и земля переворачивается вверх дном: Матара оказался на своей родине, а черт провалился в седьмой подземный мир [Осетинские..., 1973. С. 258]. Обращает на себя внимание ритуально-мифологическая ассоциация зеркала с *мирозданием* и, проистекающая из этого, *медиативная функция* этого предмета.

В башкирском фольклоре зеркало обладало разнообразными волшебными функциями. В одной богатырской сказке зеркало используется противниками героя как *оружие* для его убийства: стоит только в него взглянуть, как оба глаза вылезут и лопнут [БНТ. Т. 3. С. 148]. В башкирской сказке «Газ-батыр» зеркало также является волшебным средством, с помощью которого человек и конь становятся невидимыми [БНТ. Т. 4. С. 348]. В сказке «Царевич Салимьян» герой по огромному дубу забирается на небо в Солнечную страну, излечивает царевну с помощью золотого зеркала и женится на ней [БНТ. Т. 3. С. 363-365]. Чаше присутствует волшебное зеркало, в котором можно увидеть то, что пожелаешь, а также то, что было прежде [БНТ. Т. 3. С. 354; БНТ. Т. 4. С. 31-32, 279]. В башкирском варианте общетюркского эпоса «Куз-Курпач» (версия Т. Беляева) юный батыр в пещерном жилище *шаманки* Мяскай видит в большом зеркале свое будущее, и будущее своего народа, и это знание, в конечном итоге, полностью изменило его жизнь [БНТ. Т. 1. С. 303-310].

Этот эпизод является одним из важнейших в дальнейшем путешествии героя, определившем его избранничество, поэтому он заслуживает особого рассмотрения. Сначала Мяскай отворяет с помощью заклинаний медную дверь с тремя замками, закрывающую вход в пещеру, заводит батыра в притвор пещеры и оставляет там его. Шаманка переодевается в черное платье и черное покрывало и с помощью курильницы окуривает пять раз притвор и батыра, завязывает ему глаза и

⁴ Информатор Х.Ф. Нигматуллин, 1947 г.р.

⁵ Информатор Х.Х. Кунакулова, 1986 г.р. Автор выражает благодарность З.Г. Аминева и Х.Х. Кунакуловой за представленную информацию.

только после этого заводит вовнутрь пещеры. Батыр повторяет за ней некое заклинание и ему она развязывает глаза. Мяскай поставила его в середине пещеры лицом к зеркалу, поставила рядом с ним медную чашу с таинственной водой. Она обошла юношу три раза и, подняв руки кверху, произнесла заклинание. Тотчас ударил гром, гора и пещера потряслись, чудесная вода в чаше взволновалась, и батыр упал на колени. Шаманка под страхом смерти запретила Кузкурпячу оглядываться, и далее он в зеркале видит свою будущую суженную, своего сына, внуков и будущее башкирского народа. По завершении данного прорицания опять ударил гром, сотряслись стены, чаша с водой опрокинулась, волшебное зеркало упало на пол и разбилось [Там же].

Интересно, что описание жилища колдуньи-прорицательницы (4 горы, образующие квадрат, ориентированный по сторонам света, вход с востока, озеро с птицами в центре площадки), живущей вместе с псом, из шерсти которого сыпалась пшеница, совпадает с символикой космоса иранских (и отчасти урало-алтайских) народов, а также лесостепного населения Приуралья в эпоху раннего железа [Котов, 2010. С. 46]. Кроме того, в этом обряде присутствуют шаманские атрибуты, хорошо известные в сарматской культуре: курительницы, чаша с необыкновенным напитком, волшебное зеркало. Сюжет этого эпизода башкирского эпоса напоминает сцену на золотых скифских бляшках с изображением жрицы с зеркалом и стоящим перед ней юношей, пьющим из рога (рис. 2, 3).

Сцена в эпосе «Кузкурпяч» красноречиво свидетельствует о том, что зеркало воспринималось предками современных башкир как «*шаманский*» атрибут. В башкирских сказках зеркало – это также средство «*проникновения*» в иной мир – мир дэвов, мир прошлого или будущего, то есть это сакральный предмет для выполнения жреческих функций. Функция зеркала как средства «*перехода*» в иные миры подкреплялась рядом его характеристик, как то: свойство отражения или «создания» образов, воспринимаемое человеком традиционного общества, как перемещение души человека внутрь зеркала; с этим свойством также связано представление о наличии пространственной «глубины» у, казалось бы, плоского предмета (см. башкирскую загадку: «Спереди густо, позади пусто»: [БНТ. Т. 7. С. 368]); круглая форма и яркий блеск металлической полированной поверхности, ассоциирующей зеркало с солнцем или луной [Там же], являвшимися в мифологических представлениях традиционных народов «центральными», осевыми объектами дневного и ночного неба – двух половин мироздания. Ассоциация зеркала с озером в сказочном фольклоре – это еще один

элемент представлений о нем, как явлении, символизирующем центр мироздания, связывающем человека с нижним миром. Как мифологический символ космической оси и центра мира зеркало обладало источником некоей волшебной силы или продуцирующей энергии (см. легенду о создании зеркала-оружия из мужского семени: [Хазанов, 1964. С. 93]). В башкирской традиции существуют многочисленные запреты, связанные с зеркалом: существует запрет ребенку до трех лет смотреться в зеркало, иначе долго не будет говорить; запрещено долго смотреться в зеркало – черт заколдует; нельзя ночью смотреться в зеркало; в спальне не должно быть зеркала, так как оно забирает силу человека; не рекомендуется вешать зеркало напротив двери – это может отпугнуть ангелов; нельзя ронять зеркало – будет неприятность, а если зеркало разобьется, то будет беда или несчастье [Ахмадрахимова, 2013. С. 213-214]. Все эти запреты в своей основе имеют представление о зеркале как о некоем опасном предмете, связанном с *потусторонним* миром.

Это «осевое», медиативное начало в восприятии зеркал, поддерживаемое фольклором и ритуалами, было причиной столь распространенного культового отношения к этим предметам на всем протяжении их существования в традиционной культуре многих народов. В этом, кстати, и сходство зеркал с мечами, которые также воспринимались в ритуальной практике скифо-сарматского мира как мифологический «центр мира» и «мировая ось», а также как средство «перехода» в иной мир [Котов, Савельев, 2008]. Отсюда становится понятным факт повреждения в погребениях исключительно зеркал и мечей: они являлись вместилищем души и одновременно средством «перехода» между мирами, нашим миром и потусторонним миром предков, поэтому разрушение этого средства было необходимым условием окончательного перехода души в загробный мир и предотвращения возвращения покойника в мир живых. В последующем и разбивание зеркала стало ассоциироваться с «переходом» в потусторонний мир (см. башкирскую сказку «Исмай») или же со смертью близких людей – поверье, которое существует у многих народов Евразии до настоящего времени [Литвинский, 1964. С. 99].

Особо следует остановиться на том, что зеркало являлось медиатором между миром живых и миром мертвых. С этим комплексом представлений, по-нашему мнению, связана практика помещения в могилу фрагмента зеркала. Тот факт, что в соседних могилах находят фрагменты одного и того же зеркала, говорит о том, что кусочки зеркал хранились у родственников. Это может свидетельствовать о существовании у сармат представлений о возможности коммуникации

между живыми и умершими родственниками и о возможности «узнавания» и «соединения» их в загробном мире с помощью половинок этого зеркала (см. представления китайцев о зеркале: [Литвинский, 1964. С. 99]).

Выводы

Зеркало как явление человеческой культуры получило широкое распространение в эпоху раннего железа. Очевидно, в эту эпоху и сформировался комплекс связанных с ним мифологических представлений. Зеркало как предмет обладает рядом необычных свойств, которые стали основой для его ассоциации с определенными космологическими символами. Яркий металлический блеск и круглая форма напоминали человеку традиционной культуры Солнце или Луну, а в некоторых случаях – образ озера. Последнее в мифопоэтическом сознании могло совмещаться в единый синкретический образ Луны-озера. Отражательные свойства зеркала стали причиной перенесения на этот предмет способности человека удваивать пространство. Это, с одной стороны, стало причиной восприятия зеркала как некоего «образа мира» (см. характер оформления ряда зеркал), а с другой стороны, оно воспринималось как посредник – медиатор между этим и потусторонним миром (средство проникновения в прошлое, настоящее и будущее или же как канал проникновения в потусторонние миры).

Медиативная природа и космологическая символика зеркал наделяли в сознании людей

традиционной культуры эти предметы необыкновенной магической силой двойственной природы: зеркала обладали как функцией оберега, так и грозного магического оружия. Данные археологии, этнографии и фольклора повсеместно свидетельствуют о чрезвычайно высоком символическом статусе зеркал в традиционной культуре и, в ряде случаев, даже как о шаманском атрибуте [Федоров, 2001. С. 37]. Последнее не исключает практического использования зеркал в повседневной жизни древнего и средневекового населения.

В скифо-сарматском мире Южный Урал и Поволжье выделяются тем, что в культуре сарматских племен присутствовал целый комплекс сакральных проявлений по отношению к зеркалам как предметам с волшебными свойствами. В эпоху средневековья, в культуре ряда народов фиксировались сходные с сарматами культовые проявления по отношению к зеркалам, при этом возобладало восприятие их как амулетов и оберегов. Также следует отметить, что на фоне других *скотоводческих* народов степной зоны Евразии, только в фольклоре башкир имеются разнообразные свидетельства культового отношения к зеркалам. Они во многом перекликаются с теми, что мы видим у сармат. Это может указывать на присутствие «сарматского» следа в мировоззрении башкир этнографического времени. Природа этого явления пока не ясна, и требует дальнейшего комплексного изучения с привлечением смежных дисциплин (фольклористики, языковедения, этнографии и пр.).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Алексеев А.Ю. Золото скифских царей в собрании Эрмитажа. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2012. 272 с.

Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.

Алексеев Е.А. Шаманская нарта (косуля) у кетов // Материальная культура и мифология (Сб. МАЭ. Т. XXXVII) / Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1981. С. 169-178.

Аминев З.Г. Космогонические воззрения древних башкир. Уфа: Башлингвоцентр, 2005. 140 с.

Анисимов А.Ф. Космогонические представления народов Севера. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. 106 с.

Ахмадрахимова О.В. Предметные реалии в башкирском эпосе «Заятуляк и Хыухылу» (на примере зеркала) // Актуальные проблемы современного литературоведения и литературы, фольклористики и археологии: к 85-летию академика АН РБ, проф. Г.Б. Хусаинова. Материалы

Междунар. науч.-практ. конф. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013. С. 212-215.

Байбурун А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1989. С. 63-88.

Баркова Л.Л. Конская маска из Первого Пазырыкского кургана // АСГЭ. Вып. 34. СПб., 1999. С. 97-101.

Березкин Ю.Е. Мифы Старого и Нового Света – Из Старого в Новый Свет: Мифы народов мира. М.: АСТ: Астрель, 2009. 448 с.

БНТ. Т. 1: Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос / Сост. М.М. Сагитов. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1987. 544 с.

БНТ. Т. 2: Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды / Сост. Ф.А. Надршина. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1987. 576 с.

БНТ. Т. 3: Башкирское народное творчество. Т. 3. Богатырские сказки / Сост. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1988. 448 с.

БНТ. Т. 4: Башкирское народное творчество. Т. 4. Волшебные сказки. Сказки о животных /

- Сост. Ф.А. Надршина. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1987. 512 с.
- БНТ. Т. 7: Башкирское народное творчество. Т. 7. Пословицы, поговорки. Приметы. Загадки / Сост. Ф.А. Надршина. Уфа: Китап, 1993. 464 с.
- БНЭ: Башкирский народный эпос / Сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов. М.: Наука, 1977. 518 с.
- Вагнер Е.В.* История изучения сарматских бронзовых зеркал // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4. История. №1(21). 2012. С. 168-176.
- Галева А.Ш.* Образ водяной красавицы Хыухылыу в башкирском эпосе «Зятуляк и Хыухылыу» // Актуальные проблемы современного литературоведения и литературы, фольклористики и археографии: к 85-летию академика АН РБ, проф. Г.Б. Хусаинова. Материалы Междунар. науч.-практ. конф. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013. С. 216-221.
- Грачева Г.Н.* Культурный комплект нганасан // Материальная культура и мифология (Сб. МАЭ. Т. XXXVII) / Отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1981. С. 153-168.
- Гуммель Я.И.* Раскопки к юго-западу от Ханлара в 1941 г. // ВДИ. №4. 1992. С. 5-12.
- Дэвлет М.А.* Петроглифы на кочевой тропе. М.: Наука, 1982. 128 с.
- Дэвлет М.А., Дэвлет Е.Г.* Мифы в камне: Мир наскального искусства России. М.: Алетей, 2005. 472 с.
- Засецкая И.П.* Новые детали декора диадемы из кургана Хохлач // Нижневолжский археологический вестник. 2009. Вып. 10. С. 212-224.
- Иванов В.В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *asva* – «конь» // Проблемы истории языков и культуры народов Индии / Отв. ред. Г.А. Зограф, В.Н. Топоров. М.: Наука, 1974. С. 75-138.
- Кенин-Лопсан М.Б.* Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987. 164 с.
- Клепиков В.М.* Сарматы Нижнего Поволжья в IV-III вв. до н.э. Волгоград: Изд-во Волгоградского гос. ун-та, 2002. 216 с.
- Коробкова Е.А.* О семантическом значении зеркала в сарматской культуре // Нижневолжский археологический вестник. 2003. Вып. 6. С. 103-108.
- Котов В.Г.* Южноуральский пласт индоарийской мифологии // Этносы и культуры на стыке Азии и Европы / Отв. ред. Ф.А. Шакурова. Уфа: Гилем, 2000. С. 84-109.
- Котов В.Г.* Солярные композиции на уральских писаницах // Изобразительные памятники: стиль, эпоха, композиции. Материалы тематич. науч. конф. СПб.: СПбГУ, 2004. С. 219-223.
- Котов В.Г.* Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. Уфа: Принт, 2006. 408 с.
- Котов В.Г.* Семантика пряслиц кара-абызской культуры раннего железного века Приуралья // УАВ. Вып. 10. 2010. С. 36-55.
- Котов В.Г.* Фольклор и археология: источники по древней истории предков башкир // Документы и материалы по истории башкирского народа (с древнейших времен до середины XVI в.) / Ред. Ф.Г. Хисаметдинова, А.В. Псянчин, В.В. Овсянников. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. С. 7-40, 261-268.
- Котов В.Г., Исмагил Р.* Семантика декорированного оружия ранних кочевников Евразии // УАВ. Вып. 13. 2013. С. 68-91.
- Котов В.Г., Савельев Н.С.* Феномен случайных находок клинкового оружия эпохи раннего железного века на Южном Урале // Случайные находки: хронология, атрибуция, историко-культурный контекст. Материалы тематич. науч. конф. Санкт-Петербург. 16-19 декабря 2008 г. СПб.: СПбГУ, 2008. С. 96-100.
- Кузьмина Е.Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы / Отв. ред. А.И. Тереножкин. Киев: Наукова думка, 1977. С. 96-119.
- Лелеков Л.А.* Симураг // Мифы народов мира: М.: Энциклопедия, 1991. С. 436-437.
- Литвинский Б.А.* Зеркало в верованиях древних ферганцев // СЭ. 1964. №3. С. 97-104.
- Марсадалов Л.С.* Зеркало из алтайской коллекции П.К. Фролова // Сообщения Государственного Эрмитажа. Вып. XLVII. Искусство, 1982. С. 30-33.
- Мартынов А.И.* О мировоззренческой основе искусства скифо-сибирского мира // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология / Отв. ред. А.И. Мартынов, В.И. Молодин. Новосибирск: Наука, 1987. С. 13-24.
- Матвеева Н.П.* Социально-экономические структуры населения Западной Сибири в раннем железном веке (лесостепная и подтаежные зоны). Новосибирск: Наука, 2000. 399 с.
- Мифологический словарь.* М.: Советская энциклопедия, 1991. 736 с.
- Новгородова Э.А.* Мир петроглифов Монголии. М.: ГРВЛ. 1984. 168 с.
- Новоженков В.А.* Петроглифы золотой степи: вид сверху // Археологическое наследие Сибири и Центральной Азии (проблемы интерпретации и сохранения): Материалы междунар. конф. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2016. С. 166-172.
- Осетинские народные сказки.* М.: Наука, 1973. 598 с.
- Пиотровский Б.Б.* Дополнение к статье Я.И. Гуммеля // ВДИ. №4. 1992. С. 12-15.

Пшеничнюк А.Х. Культура ранних кочевников Южного Урала. М.: Наука, 1983. 200 с.

Пшеничнюк А.Х. Курганный могильник Филипповка 1. Некрополь кочевой знати IV века до н.э. на Южном Урале. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. 280 с.

Ригведа. Мандалы I-IV. М.: Наука, 1989. 768 с.

Руденко С.И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1953. 402 с.

Савельев Н.С. Курган эпохи ранних кочевников Кушалыкуак-1 в восточных предгорьях хребта Иркендык // Южный Урал и сопредельные территории в скифо-сарматское время: Сб. статей к 70-летию Анатолия Харитоновича Пшеничнюка. Уфа: Гилем, 2006. С. 92-104.

Савельев Н.С. Мечи и кинжалы в культовой практике кочевников Южного Приуралья скифо-сарматского времени (пространственный анализ «случайных» находок) // Константин Федорович Смирнов и современные проблемы сарматской археологии. Материалы IX Междунар. науч. конф. «Проблемы сарматской археологии и истории». Оренбург: Изд-во ОГПУ, 2016. С. 241-253.

Сагалаев А.М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991. 154 с.

Сказки и легенды ингушей и чеченцев. Сост., пер., предисл. и примеч. А.О. Мальсагова. М.: Наука, 1983. 384 с.

Скворцов Н.Б., Скрипкин А.С. Погребение сарматской знати из Волгоградского Заволжья // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 9. 2008. С. 98-116.

Скрипкин А.С. Азиатская Сарматия. Проблемы хронологии и ее исторический аспект. Са-

ратов: Изд-во Саратовского университета, 1990. 299 с.

Смирнов К.Ф. Археологические исследования в Дагестане в 1948-1950 годах // КСИИМК. Вып. 45. 1952. С. 83-96.

Топоров В.Н. Древо мировое // Мифы народов мир. М.: Энциклопедия, 1991. С. 398-406.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Отв. ред. И.Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1988. 225 с.

Трейстер М.Ю. Бронзовые зеркала из Южного Приуралья: ближневосточные и южноазиатские импорты и местные подражания // Влияние ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V-III вв. до н.э.). Т. 1 / Ред. М.Ю. Трейстер, Л.Т. Яблонский. М.: ТАУС, 2012. С. 120-133.

Федоров В.К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья (II) // УАВ. Вып. 3. 2001. С. 21-46.

Хазанов А.М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов // СЭ. №3. 1964. С. 89-96.

Чернецов В.Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. 1947. Т. I. С. 113-134.

Шапарова Н.С. Краткая энциклопедия славянской мифологии. М.: Изд-во АСТ, 2003. 624 с.

Яблонский Л.Т. Находки в могильнике Филипповка 1 (Южный Урал) // Институт археологии: новые экспедиции и проекты / Ред. Н.А. Макаров. М.: ИА РАН, 2015. С. 35-37.

Ягодин В.Н. Сарматский курган на Устюрте // КСИА. Вып. 154. 1978. С. 83-88.

Forgotten Empire. The world of Ancient Persia. Ed. by J. Curtis and N. Tallis. London: the British Museum press, 2006. 272 p.

REFERENCES

Ahmadrahimova O.V. Predmetnye realii v bashkirskom ehpose «Zayatulyak i Hyuhylu» (na primere zerkala) [Subject realities of Bashkir epic poem "Zayatulyak and Hyuhylu" (on the example of a mirror)] // Aktual'nye problemy sovremennogo literaturovedeniya i literatury, fol'kloristiki i arheografii: k 85-letiyu akademika AN RB, prof. G.B. Husainova. Materialy Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. Ufa: IYaL UNC RAN, 2013. S. 212-215.

Alekseenko E.A. Shamanskaya narta (kossul) u ketov [Shaman's sledge (kossul) in Ket culture] // Material'naya kul'tura i mifologiya (Sb. MAE. T. XXXVII) / Отв. ред. B.N. Putilov. L.: Nauka, 1981. S. 169-178.

Alekseev A.U. Zoloto skifskih carej v sobranii Ermitazha [Gold of Scythian kings in Hermitage collection]. SPb.: Izd-vo Gos. Ermitazha, 2012. 272 s.

Alekseev N.A. Shamanizm tyurkoyazychnyh narodov Sibiri (opyt areal'nogo sravnitel'nogo issledovaniya) [Shamanism of Turkic-speaking populations in Siberia (an example of areal comparative research)]. Novosibirsk: Nauka, 1984. 233 s.

Aminev Z.G. Kosmogonicheskie vovzreniya drevnih Bashkir [Cosmogonic views of the ancient Bashkirs]. Ufa: Bashlingocentr, 2005. 140 s.

Anisimov A.F. Kosmogonicheskie predstavleniya narodov Severa [Cosmogonic views of Northern peoples]. M.-L.: Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1959. 106 s.

Bajburin A.K. Semioticheskie aspekty funkcionirovaniya veshchej [Semiotic aspects related to things' functioning] // Ehtnograficheskoe izuchenie znakovyh sredstv kul'tury / Отв. ред. B.N. Putilov. L.: Nauka, 1989. S. 63-88.

Barkova L.L. Korskaya maska iz Pervogo Pazyrykskogo kurgana [Horse-motif mask from the First Pazyryksky barrow] // ASGE. Vyp. 34. SPb., 1999. S. 97-101.

Berezkin Y.E. Mify Starogo i Novogo Sveta – Iz Starogo v Novyj Svet: Mify narodov mira [Myths of the Old World and New World – From the Old World to the New World: Myths of the World]. M.: AST: Astrel', 2009. 448 s.

BNE: Bashkirskij narodnyj ehpos [National epic poetry of the Bashkir people] / Sost. A.S. Mirbadaleva, M.M. Sagitov, A.I. Harisov. M.: Nauka, 1977. 518 s.

BNT. T. 1: Bashkirskoe narodnoe tvorcestvo T. 1. Epos [A collection of Bashkir folklore. Volume 1. Epic] / Sost. M.M. Sagitov. Ufa: Bashkirskoe kn. izd-vo, 1987. 544 s.

BNT. T. 2: Bashkirskoe narodnoe tvorcestvo. T. 2. Predaniya i legendy [A collection of Bashkir folklore. Volume 2. Tales and legends] / Sost. F.A. Nadrshina. Ufa: Bashkirskoe kn. izd-vo, 1987. 576 s.

BNT. T. 3: Bashkirskoe narodnoe tvorcestvo. T. 3. Bogatyrskie skazki [A collection of Bashkir folklore. Volume 3. Heroic fairy tales] / Sost. N.T. Zaripov. Ufa: Bashkirskoe kn. izd-vo, 1988. 448 s.

BNT. T. 4: Bashkirskoe narodnoe tvorcestvo. T. 4. Volshebnye skazki. Skazki o zhiivotnyh [A collection of Bashkir folklore. Volume 4. Animal fairy tales] / Sost. F.A. Nadrshina. Ufa: Bashkirskoe kn. izd-vo, 1987. 512 s.

BNT. T. 7: Bashkirskoe narodnoe tvorcestvo. T. 7. Poslovicy, pogovorki. Primety. Zagadki [A collection of Bashkir folklore. Volume 2. Proverbs, sayings, riddles and lores] / Sost. F.A. Nadrshina. Ufa: Kitap, 1993. 464 s.

Chernetsov V.N. K voprosu o proniknovenii vostochnogo serebra v Priob'e [On the question of the origin of oriental silver in Priobye] // TIE. T. I. M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1947. S. 113-134.

Devlet M.A. Petroglify na kochevoj trope [Petroglyphs of nomadic trails]. M.: Nauka, 1982. 128 s.

Devlet M.A., Devlet E.G. Mify v kamne: Mir naskal'nogo iskusstva Rossii. [Myths entwined in stone: The Rock Art of Russia]. M.: Aletejya, 2005. 472 s.

Fedorov V.K. O funkcional'nom naznachenii tak nazyvaemyh «savromatskih zhertvennikov» Yuzhnogo Priural'ya (II) [On the function of so-called "Sarmatian sacrificial altars" of Southern Cis-Urals (II)] // UAV. Vyp. 3. 2001. S. 21-46.

Forgotten Empire. The world of Ancient Persia. Ed. by J. Curtis and N. Tallis. London: the British Museum press, 2006. 272 p.

Galeeva A.Sh. Obraz vodyanoy krasavicy Hyuhlyu v bashkirskom ehpose «Zayatulyak i Hyuhlyu» [Image of water belle Hyuhlyu in Bashkir epic

poem "Zayatulyak and Hyuhlyu"] // Aktual'nye problemy sovremennogo literaturovedeniya i literatury, fol'kloristiki i arheografii: k 85-letiyu akademika AN RB, prof. G.B. Husainova. Materialy Mezhdunar. nauch.-prakt. konf. Ufa: IYal UNC RAN, 2013. S. 216-221.

Gracheva G.N. Kul'tovyy komplekt nganasan [Cult garments of Nganasan people] // Material'naya kul'tura i mifologiya (Sb. MAE. T. XXXVII) / Otv. red. B.N. Putilov. L.: Nauka, 1981. S. 153-168.

Gummel' Ya.I. Raskopki k yugo-zapadu ot Hanlara v 1941 g. [Archaeological excavations southwest of Hanlar in 1941] // VDI. №4. 1992. S. 5-12.

Hazanov A.M. Religiozno-magicheskoe ponimanie zerkal u sarmatov [Religious and magical functions of mirrors in Sarmatian populations] // SE. 1964. №3. S. 89-96.

Ivanov V.V. Opyt istolkovaniya drevneindijskih ritual'nyh i mifologicheskikh terminov, obrazovannyh ot asva – «kon'» [On the experience of interpretation concerning sacral and mythological terms of ancient Indian origin derived from the root 'asva' – 'horse'] // Problemy istorii yazykov i kul'tury narodov Indii / Otv. red. G.A. Zograf, V.N. Toporov. M.: Nauka, 1974. S. 75-138.

Kenin-Lopsan M.B. Obryadovaya praktika i fol'klor tuvinskogo shamanstva. Konec XIX – nachalo XX v. [Ritual practices and folklore of Tuvan shamans. The end of XIX – the beginning of XX century] Novosibirsk: Nauka, 1987. 164 s.

Klepikov V.M. Sarmaty Nizhnego Povolzh'ya v IV-III vv. do n.e. [Sarmatians of the Low Volga region in the IV-III centuries BC] Volgograd: Izd-vo Volgogradskogo gos. un-ta, 2002. 216 s.

Korobkova E.A. O semanticheskom znachenii zerkala v sarmatskoj kul'ture [On the semantic meaning of a mirror in the Sarmatian culture] // Nizhnevolzhskij arheologicheskij vestnik. 2003. Vyp. 6. S. 103-108.

Kotov V.G. Bashkirskij ehpos «Ural-batyr». Istoriiko-mifologicheskie osnovy. [Bashkir epic poem "Ural-batyr". Historical and mythological origins]. Ufa: Print, 2006. 408 s.

Kotov V.G. Fol'klor i arheologiya: istochniki po drevnej istorii predkov Bashkir [Folklore and archaeology: historical sources concerning ancestors of the Bashkirs] // Dokumenty i materialy po istorii bashkirskogo naroda (s drevnejshih vremen do serediny XVI v.) / Red. F.G. Hisametdinova, A.V. Pysanchin, V.V. Ovsyannikov. Ufa: IYal UNC RAN, 2012. S. 7-40, 261-268.

Kotov V.G. Semantika pryaslic kara-abyzskoj kul'tury rannego zheleznogo veka Priural'ya [Semantic meaning of spindle whorls in Kara-Abys culture of Southern Cis-Urals during the Early Iron Age] // UAV. Vyp. 10. 2010. S. 36-55.

Kotov V.G. Solyarnye kompozicii na ural'skih pisanicah [Solar images on The Ural pictograms] //

Izobrazitel'nye pamyatniki: stil', ehpoza, kompozicii. Materialy tematich. nauch. konf. SPb.: SPbGU, 2004. S. 219-223.

Kotov V.G. Yuhnoural'skij plast indoarijskoj mifologii [Southern Ural elements of Indo-Iranian mythology] // *Ehtnosy i kul'tury na styke Azii i Evropy* / Otv. red. F.A. Shakurova. Ufa: Gilem, 2000. S. 84-109.

Kotov V.G., Ismagil R. Semantika dekorirovanogo oruzhiya rannih kochevnikov Evrazii [Semantics of decorated weapons referred to early nomads of Eurasia] // *UAV. Vyp. 13.* 2013. S. 68-91.

Kotov V.G., Savel'ev N.S. Fenomen sluchajnyh nahodok klinkovogo oruzhiya ehpozi rannego zheleznogo veka na Yuzhnom Urale [On the accidental findings of edged and bladed weapons in Southern Ural referred to the Early Iron Age] // *Sluchajnye nahodki: hronologiya, atribuciya, istoriko-kul'turnyj kontekst. Materialy tematich. nauch. konf. Sankt-Peterburg. 16-19 dekabrya 2008 g.* SPb.: SPbGU, 2008. S. 96-100.

Kuz'mina E.E. Kon' v religii i iskusstve sakov i skifov [An image of steed in art and religion of Sakas and Scythians] // *Skify i sarmaty* / Otv. red. A.I. Terenozhkin. Kiev: Naukova dumka, 1977. S. 96-119.

Lelekov L.A. Simurg [Simurgh] // *Mify narodov mira.* M.: Encyclopedia, 1992. S. 436-437.

Litvinskij B.A. Zerkalo v verovaniyah drevnih fergancev [A mirror in rituals of the ancient Fergana people] // *SE.* 1964. №3. S. 97-104.

Marsadolov L.S. Zerkalo iz altajskoj kolekcii P.K. Frolova [A mirror from the Altai collection of P.K. Frolov] // *Soobshcheniya Gosudarstvennogo Ermitazha. Vyp. XLVII.* L.: Iskusstvo, 1982. S. 30-33.

Martynov A.I. O mirovozzrencheskoj osnove iskusstva skifo-sibirskogo mira [On the ideological basis of the world of Scythian-Siberian art] // *Skifo-sibirskij mir. Iskusstvo i ideologiya* / Otv. red. A.I. Martynov, V.I. Molodin. Novosibirsk: Nauka, 1987. S. 13-24.

Matveeva N.P. Social'no-ehkonomicheskie struktury naseleniya Zapadnoj Sibiri v rannem zheleznom veke (lesostepnaya i podtaezhnye zony) [Socio-economic structure of Western Siberian populations in the Early Iron Age (forest-steppe and subtaiga zones)]. Novosibirsk: Nauka, 2000. 399 s.

Mifologicheskij slovar' [Mythological dictionary] M.: Sovetskaya ehnciklopediya, 1991. 736 s.

Novgorodova E.A. Mir petroglifov Mongolii [Petroglyphs of Mongolia]. M.: GRVL, 1984. 168 s.

Novozhenov V.A. Petroglify zolotoj stepi: vid sverhu [Petroglyphs of Golden Steppe: top view (view from the top)] // *Arheologicheskoe nasledie Sibiri i Central'noj Azii (problemy interpretacii i sohraneniya): Materialy mezhdunar. konf. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 2016. S. 166-172.*

Osetinskie narodnye skazki [Folk tales of the Ossetians]. M.: Nauka, 1973. 598 s.

Piotrovskij B.B. Dopolnenie k stat'e Ya.I. Gummelya [Additional materials to the scientific paper of Ya.I. Gummel] // *VDI. №4.* 1992. S. 12-15.

Pshenichnyuk A.H. Kul'tura rannih kochevnikov Yuzhnogo Urala [Cultural patterns of early nomads in Southern Ural]. M.: Nauka, 1983. 200 s.

Pshenichnyuk A.H. Kurgannyj mogil'nik Filipovka 1. Nekropol' kochevoj znati IV veka do n.eh. na Yuzhnom Urale [Philipovka 1 burial ground. Necropolis of nomadic elite referred to the IV century BC in the Southern Ural]. Ufa: IYAL UNC RAN, 2012. 280 s.

Rigveda. Mandaly I-IV [Rigveda. Mandalas I-IV]. M.: Nauka, 1989. 768 s.

Rudenko S.I. Kul'tura naseleniya Gornogo Altaya v skifskoe vremya [Cultural patterns of the Altai Republic people in the Scythian period]. M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1953. 402 s.

Sagalaev A.M. Uralo-Altajskaya mifologiya. Simvol i arhetip [Ural and Altai mythology. Symbol and archetype]. Novosibirsk: Nauka, 1991. 154 s.

Savelev N.S. Kurgan ehpozi rannih kochevnikov Kushalykuak-1 v vostochnyh predgor'yah hrebta Irendyk [Kushalykuak-1 barrow referred to the early nomadic period in the eastern foothills of the Irendyk ridge] // *Yuzhnyj Ural i sopredel'nye territorii v skifo-sarmatskoe vremya: Sb. statej k 70-letiyu Anatoliya Haritonovicha Pshenichnyuka.* Ufa: Gilem, 2006. S. 92-104.

Savelev N.S. Mechi i kinzhaly v kul'tovoj praktike kochevnikov Yuzhnogo Priural'ya skifo-sarmatskogo vremeni (prostranstvennyj analiz «sluchajnyh» nahodok) [Swords and daggers in religious practices of nomads on the territory of Southern Cis-Urals during Scythian-Sarmatian period (special analysis of "accidental" findings)] // *Konstantin Fedorovich Smirnov i sovremennye problemy sarmatskoj arheologii. Materialy IX Mezhdunar. nauch. konf. «Problemy sarmatskoj arheologii i istorii».* Orenburg: Izd-vo OGPU, 2016. S. 241-253.

Shaparova N.S. Kratkaya encyclopedia slavyanskoj mifologii [A Brief Encyclopedia of Slavic Mythology]. M.: Izd-vo AST, 2003. 624 s.

Skazki i legendy ingushej i chehencev [Tales and legends of the Ingush and Chechen people]. Sost., per., predisl. i primech. A.O. Mal'sagova. M.: Nauka, 1983. 384 s.

Skripkin A.S. Aziatskaya Sarmatiya. Problemy hronologii i ee istoricheskij aspekt [Asian Sarmatia. Problems of chronology and historical aspect]. Saratov: Izd-vo Saratovskogo universiteta, 1990. 299 s.

Skvorcov N.B., Skripkin A.S. Pogrebenie sarmatskoj znati iz Volgogradskogo Zavolzh'ya [Sarmatian elite burials on the territory of the Volga

region near Volgograd] // Nizhnevolzhskij arheologicheskij vestnik. Vyp. 9. 2008. S. 98-116.

Smirnov K.F. Arheologicheskie issledovaniya v Dagestane v 1948-1950 godah [Archaeological investigations in Dagestan in 1948-1950] // KSIIMK. Vyp. 45. 1952. S. 83-96.

Toporov V.N. Drevo mirovoe [World tree] // Mify narodov mira. M.: Ehnciklopediya, 1991. S. 398-406.

Tradicionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoj Sibiri. Prostranstvo i vremya. Veshchnyj mir [Traditional world view of Turkic people on the territory of Southern Siberia. Time and Space. Material world] / Otv. red. I.N. Gemuev. Novosibirsk: Nauka, 1988. 225 s.

Trejster M.Yu. Bronzovye zerkala iz Yuzhnogo Priural'ya: blizhnevostochnye i yuzhno-aziatskie importy i mestnye podrazhaniya [Bronze mirrors from Southern Cis-Urals: Near Middle Eastern and South Asian import items and local imitations] // Vliyanie ahemenidskoj kul'tury v Yuzhnom

Priural'e (V-III vv. do n.e.). T. 1 / Red. M.U. Trejster, L.T. Yablonskij. M.: TAUS, 2012. S. 120-133.

Vagner E.V. Istoriya izucheniya sarmatskih bronzovyh zerkal [History of studies referred to the Sarmatian bronze mirrors] // Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 4. Istoriya. №1(21). 2012. S. 168-176.

Yablonskij L.T. Nahodki v mogil'nike Filippovka 1 (Yuzhnyj Ural) [Findings from the Philipovka 1 burial ground (Southern Ural)] // Institut arheologii: novye ehkspedicii i proekty / Red. N.A. Makarov. M.: IA RAN, 2015. S. 35-37.

Yagodin V.N. Sarmatskij kurgan na Ustyurte [Sarmatian barrow on the territory of Ustyurt region] // KSIA. Vyp. 154. 1978. S. 83-88.

Zaseckaya I.P. Novye detali dekora diademy iz kurgana Hohlach [New details of decoration concerning the diadem from Hohlach barrow] // Nizhnevolzhskij arheologicheskij vestnik. Vyp. 10. Volgograd: Izd-vo VolgGU, 2009. S. 212-224.