

ОБРАЗ МИФИЧЕСКОЙ ПТИЦЫ НА ГРАВИРОВКАХ РАННЕГО ЖЕЛЕЗНОГО ВЕКА: ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ ОБСКО-УГОРСКОЙ И ИРАНСКОЙ ТРАДИЦИЙ

Рассматриваются гравированные изображения мифической птицы на металлических бляхах и зеркалах раннего железного века из коллекции Ханты-Мансийского музея и Истяцкого клада, а также обско-угорские мифы о гигантской птице Карс. Автор приходит к выводу, что образ обско-угорской птицы Карс обнаруживает значительное сходство с иранской мифической птицей Сазна/Сенмурв/Симург, а не с индийским Гарудой. Достаточно отчетливо сходство проявляется в таких чертах, как связь мифической птицы с мировым деревом, целительством, священным напитком, шаманским культом.

Ключевые слова: Западная Сибирь; ранний железный век; обско-угорская мифология; иранская мифология; образ мифической птицы.

Образ мифической птицы представлен в виде гравировок на дисковидных бронзовых бляхах и зеркалах раннего железного века, которые происходят из так называемых кладов, известных на территории таежной зоны Западной Сибири. Появление гравировок относят ко времени около II в. до н.э. [1. С. 91]. Практически все находки граффити раннего железного века входят в границы кулайской культурно-исторической общности либо, по мнению исследователей, отражают ее влияние [2. С. 265]. Зеркала в среде кулайского населения являлись предметом импорта. Кулайцы не использовали эти изделия по их основному назначению. На поверхность зеркал и блях они наносили гравированные изображения мифоритуального характера и в таком виде применяли их в культовой практике. Данные зеркала изготавливались населением степной сарматской культуры. Наиболее вероятным посредником передачи степного и лесостепного импорта населению таежной зоны Западной Сибири считаются носители саргатской культуры, которые занимали северный ареал степных культур и непосредственно контактировали с населением кулайской общности [3. С. 7, 13].

Для интерпретации образа мифической птицы, представленной на гравировках, немаловажное значение имеет вопрос об этнической принадлежности населения кулайской культурно-исторической общности и населения саргатской культуры, которое являлось посредником в передаче зеркал и блях, а возможно, и некоторых идей, жителям тайги.

Время существования кулайской культурно-исторической общности определяется в рамках VI в. до н.э. – V в. н.э. [4. С. 78]. Л.А. Чиндина считает, что кулайская культура сформировалась в Среднем Приобье и пережила два этапа: васюганский (конец VI–II вв. до н.э.) и саровский (II–I вв. до н.э. – V в. н.э.). Границы кулайской общности постоянно расширялись в связи с активными миграциями на юг, где они достигли Саяно-Алтая, и на север, где они проникли в Нижнее Приобье и Тазовский бассейн. В определении этнической принадлежности населения этой общности нет единства. Высказываются мнения о самодийской, угорской, кетской принадлежности [Там же. С. 78–81]. М.Ф. Косарев считает кулайскую культуру многокомпонентной и допускает, что в разных частях ее ареала могли употребляться угорский, самодий-

ский и кетский языки [5. С. 147–160]. Близкой позиции придерживается В.А. Могильников, который отмечает, что «наиболее вероятным принято считать рассмотрение ареала кулайской культуры областью расселения самодийцев и угро-самоедов, не отрицая полностью присутствия здесь также и кетского этноса» [6. С. 83]. Л.А. Чиндина в монографической работе, посвященной кулайской культуре (общности), ее генезису и трансформации, признает многокомпонентность кулайской культуры (общности), но определяет самодийский компонент как основной в ее сложении [7. С. 172].

На современном этапе изучения кулайской культурно-исторической общности ставятся под сомнение вывод о миграциях «кулайцев» с территории Нарымского Приобья в Сургутское и Нижнее Приобье, а также вопрос о преимущественной моноэтничности этого культурного образования. Открытие ранних кулайских памятников в Сургутском Приобье, Нижнем Приобье, в бассейне Конды позволили Ю.П. Чемякину сделать вывод о местном генезисе древностей кулайского облика. На материалах Сургутского и Нижнего Приобья удалось проследить переход от кулайских памятников к карымским и далее, вплоть до XVI в. Последние в литературе трактуются как угорские, прахантыйские. Опираясь на эти материалы, Ю.П. Чемякин высказал мнение, что, по крайней мере, в западной части ареала кулайское население являлось угорским или, точнее, было «одним из компонентов (основным?), на основе которых формировался обско-угорский или прахантыйский этнос». Поэтому в одних кулайских ареалах могли обитать угры, а в других – самодийцы. Соответственно, «вопрос об этнической принадлежности племен кулайской общности следует заменить на вопросы об этнической принадлежности создателей ее локальных вариантов» [8. С. 212–213; 9. С. 81–83].

Наибольшее число гравировок выявлено в Среднем и Нижнем Приобье. Памятники, на которых найдены рисунки на металле, соотносят с древними уграми или угро-самодийцами [2. С. 264–265]. В данной работе рассматриваются бляхи и зеркала, происходящие из Истяцкого клада и из коллекции Ханты-Мансийского музея. Вещи из коллекции Ханты-Мансийского музея В.Н. Чернецовым были отнесены к усть-полуйской культуре [10. С. 150], формирование

которой он связывал с приходом на север угорских групп [11. С. 238]. Сейчас хантымансийские зеркала чаще рассматриваются в рамках нижнеобского (усть-полуйского) варианта кулайской культурно-исторической общности [2. С. 264]. Точка зрения о самостоятельной усть-полуйской культуре (общности) поддерживается М.Ф. Косаревым, который признает безусловную родственность усть-полуйской и кулайской культурных общностей, что проявляется в значительной близости керамической посуды, производственного и культового инвентаря, орнаментации. Однако, по его мнению, «не следует преувеличивать роль кулайцев в сложении усть-полуйской культуры <...> сходство усть-полуйской и кулайской культур (общностей) в большей мере предопределено не их взаимодействиями, а общим этнокультурным генофондом, сложившимся на поздних этапах бронзового века» [12. С. 172–173].

Истяцкий клад (культовое место) расположен у северной границы Среднего Прииртышья. Он был обнаружен в 180 км от Тобольска «по почтовой дороге из Тобольска в Омск». В.Н. Чернецов отнес его к тем памятникам, которые располагались за пределами распространения усть-полуйской культуры, но находились в какой-то связи с ней. Он считает, что Истяцкий клад дает ценнейший материал для изучения истории религиозных представлений угров [10. С. 150, 162–171]. Этот клад до сих пор вызывает дискуссии по поводу датировки и культурной принадлежности. При всем разбросе в предлагаемых датах время его создания не выходит за пределы существования кулайской общности. Гравировки на бляхах сопоставимы с кулайскими гравировками на металле из Сургутского и Нижнего Приобья (исключая изображение всадников) [13. С. 384].

Саргатская культура, которая являлась наиболее вероятным посредником в передаче зеркал и блях кулайскому населению, в настоящее время датируется временем от VII–VI вв. до н.э. до IV–V вв. н.э. [14. С. 90]. В определении этнической принадлежности населения, оставившего саргатскую культуру, также нет единства. Часть авторов (В.Ф. Генинг, Л.Н. Корякова, В.А. Могильников) разделяют точку зрения В.Н. Чернецова об угорской принадлежности, отмечая в то же время присутствие в этносе определенных иранских элементов [15. С. 293]. Формирование саргатской культуры происходит VII–VI вв. до н.э. на основе двух компонентов периода поздней бронзы – южного степного, представленного памятниками саргаринской культуры, и северного лесостепного, характеризуемого памятниками розановского типа на Иртыше и карьковского на Ишиме. В Барабинской лесостепи в качестве субстратного элемента участвовало население ирменской культуры, а саргаринская выступала в качестве суперстрата [Там же. С. 308].

В свою очередь, следует особо отметить, что в формировании как саргаринской, так и ирменской культуры активно участвовало андроновское население, индоиранская принадлежность которого признается практически всеми исследователями. В связи с этим представляет интерес точка зрения

Н.П. Матвеевой на происхождение полиэтничности саргатской культуры. Истоки полиэтничности, по ее мнению, обусловлены сочетанием оседлого и кочевого укладов жизни саргатского населения. Элементы кочевого уклада она связывает с восточноиранским сако-сарматским миром степей и культурой знати. Признаки оседлости, по ее мнению, восходят к предшествующим культурам скотоводов и земледельцев эпохи бронзы и начала эпохи раннего железа. Именно этот компонент являлся субстратным для данной общности и отражал более глубокое древнеиранское происхождение основного культурного компонента. Появление угорских и самодийских черт в саргатской культуре она связывает с включением в состав саргатской общности новых территорий, подчинением других – угорских и самодийских – народов, взаимобращными контактами [16. С. 223–224].

В.А. Могильников полагает, что отношения северной группы саргатцев с кулайцами носили в основном характер брачных и обменных контактов. «С другой стороны, в южных районах тайги и на севере лесостепи археологические материалы свидетельствуют о некотором продвижении в III–II вв. до н.э. лесного населения к югу и соответственно – о сдвиге в южном направлении северных границ саргатского ареала. Примечательно, что наиболее северные памятники саргатской культуры в районе Тобольска – Тюковской и Подчевашские курганы – относятся к III–II вв. до н.э. Более поздние памятники саргатской культуры здесь неизвестны. В этом районе появляются памятники кулайской культуры» [17. С. 27]. Вероятно, в этот период имели место заимствования и взаимообмен не только вещами, но и идеями. Представляет интерес тот факт, что появление гравировок в среде кулайского населения относят ко времени около II в. до н.э.

Н.П. Матвеева отмечает, что эпоха раннего железа была последним периодом непосредственных контактов угров с иранским миром, в силу этого она считает доказанным заимствование многих культурных и идеологических стереотипов первыми от вторых в скифо-сарматское время [16. С. 237].

М.Ф. Косарев полагает, что в формировании мировоззренческого комплекса древних урало-западно-сибирских народов, особенно обских угров, приняли участие проникавшие сюда элементы ведийско-авестийских верований. Он выделяет шесть волн мощного культурного воздействия, двигавшегося с юга на север. Исследователь отмечает, что согласно археологическим материалам наиболее значимыми в мировоззренческом отношении были четвертая и пятая волна. Пятая волна совпала с периодом раннего железа и импульсировалась в основном ираноязычным населением. Она связана с интенсивным влиянием на западносибирский север культур савромато-сармато-сакского степного мира, что выражается в «скифоидности» ряда черт материальной культуры таежного кулайского и усть-полуйского населения. Западная Сибирь в это время следует преимущественно савромато-сармато-сакским «модам», что проявилось не только в страсти к дорогим иноземным предметам роскоши, но также в облике оружия и в

культово-изобразительном искусстве. Лингвистически иранские воздействия на Западную Сибирь подтверждаются большим числом иранизмов в языке хантов и манси, о чем в разное время писали Б. Мункачи, В.Н. Чернецов и др. В мифологии обских угров присутствуют ведийско-авестийские мотивы (внешнее и семантическое сходство мансийской мифической птицы Карс с индийским Гарудой и авестийской Сазной, Мир-сусне-хум, как трансформация образа иранского Митры и т.д.) [18. С. 303–305].

По-видимому, в ходе взаимодействия саргатского и кулайского населения в западной части кулайского ареала происходит формирование сложного мировоззренческого комплекса, угорского в своей основе, но включающего элементы древнеиранских мифологических представлений, что, в частности, нашло отражение в гравировках на бронзовых зеркалах и бляхах.

В данной работе сделана попытка рассмотрения образа мифической птицы на гравировках в плане сопоставления обско-угорской и иранской традиций, так как наличие иранских черт и их устойчивое сохранение в культуре обских угров неоднократно отмечались многими исследователями.

«Клады» Западной Сибири и их интерпретация.

Подобные «клады» характерны как для периода раннего железного века, так и Средневековья. В состав «клада», как правило, входили следующие категории инвентаря: личины, оружие, зооморфное или антропоморфное литье, дисковидные зеркала и бляхи с гравированными изображениями. Многие исследователи считают, что «клады» в действительности являлись культовыми или жертвенными местами. В.Н. Чернецов, один из первых исследователей западносибирских «кладов», уже в работе 1953 г. говорит об Истяцком кладе как о святилище [10. С. 165]. В более поздней работе он писал, имея в виду «клады», что «все известные нам гравированные изображения происходят из святилищ как древних (с территории нижнего Обь-Иртышья), так и современных мансийских и хантыйских» [19. С. 91]. Л.А. Чиндина также полагает, что «клады», известные еще с кулайского времени, являются культовыми местами различного характера. Одни из них могли быть домашними культовыми хранилищами, другие – местами поклонения больших общественных групп [7. С. 22–23]. В.А. Могильников, рассматривая материалы Елыкаевского клада, приходит к выводу, что он представлял собой жертвенное место: «Концентрация вещей в земле на одном небольшом месте, которая на первый взгляд говорит за отнесение коллекции к кладу, объясняется устройством жертвенных мест сибирских народов. У угров и селькупов они представляли собой небольшие амбарчики, в которых находились деревянные идолы (тонги и лозы), которым в качестве жертвы приносились различные изделия, в том числе и особо чтимые древние вещи. Когда святилища оказывались заброшенными, деревянные части их разрушались, а металлические вещи компактной массой попадали в землю» [20. С. 268].

А.И. Соловьев также считает, что такие «клады», как Елыкаевский, Ишимский и Парабельский, явля-

ются, скорее всего, остатками этнографически хорошо известных культовых амбарчиков и имеют отношение к «танцам с оружием», известным по материалам обских угров [21. С. 113]. Ю.А. Плотников, проанализировав материалы трех «кладов» (Елыкаевского, Ишимского и Парабельского), приходит к выводу, что эти «оружейныеклады» являлись материальными остатками святилищ, где практиковался обряд воинственных плясок, «посвященных одному из наиболее популярных персонажей угорского пантеона – Мир-Сусне-Хуму или вообще божеству такого ранга» [22. С. 130–131].

Ю.В. Ширин ставит под сомнение реконструкции, предложенные В.А. Могильниковым и Ю.А. Плотниковым, и высказывает мнение, что «на «культовых местах» производилось захоронение определенных групп предметов, исключающее возможность их употребления в дальнейшем» [23. С. 153–154]. Он рассматривает в основном позднекулайские культовые места («клады») и в качестве их своеобразной черты называет захоронение в них лучших образцов оружия. Ю.В. Ширин считает оправданным предположение Л.А. Чиндиной о связи подобных приношений с потлачевидной обрядностью, в которой выразилось стремление общины противостоять возможности скапливания ценностей в личном пользовании. Он считает, что в структуре «кладов» позднекулайской общности нашли также отражение сложные процессы формирования новых мировоззренческих явлений. По его мнению, в позднекулайском обществе сложились социальные предпосылки для усвоения образов и символов развитых религиозных культов. Одним из возможных образов он называет восточноиранского Митру. Причем «митраизм, несомненно, был воспринят именно как религиозная система» [Там же. С. 161], но обоснование этого положения автором не приводится. Ю.В. Ширин полагает, что «проникновению образа Митры могла способствовать многоплановость его канонизированных функций, отвечающая реальным потребностям позднекулайского общества...». Вместе с тем им отмечается, что «хотя образ Митры этнографически зафиксирован в наиболее развитом виде в угорской среде (Мир-сусне-хум) <...>, тем не менее не следует ограничивать сибирский митраизм этническими рамками. Об этом говорит не только широта распространения культовых мест, которые можно связать с образами Митры <...>, но и выявление следов митраизма в мировоззрении других сибирских народов» [Там же. С. 162].

А.П. Зыков, анализируя материалы Холмогорского «клада» и условия его обнаружения, также приходит к выводу, что это были не остатки длительно функционировавшего святилища, а одноразовое ритуальное захоронение нескольких посмертных изображений умерших, наподобие угорских итторма. Бронзовые антропоморфные личины были нашиты на основу кукол. Бронзовые зооморфные, орнитоморфные, антропоморфные изделия, бляшки и зеркала являлись украшениями кукол и также прикреплялись к ним. Оружие, пояс с накладками из бронзовых пластин, бронзовый котел выступали в качестве сопровождающего инвентаря [24. С. 38–39].

По-видимому, следует согласиться с выводом Ю.А. Плотникова, что «в каждом конкретном случае требуется специальная работа по выяснению истинного назначения того или иного “клада”» [22. С. 121].

Образ мифической птицы в «кладах» периода раннего железного века присутствует не только на гравированных дисковидных зеркалах, но и в виде литых металлических фигурок. В данной статье рассматриваются только гравировки, так как они намного реже привлекают внимание исследователей. Обращение именно к гравировкам обусловлено также тем, что на них, в отличие от литых орнитоморфных фигурок, образ передан не одиночным изображением, а включен в общую сцену мифоритального характера, что является несомненным преимуществом при решении вопросов, связанных с семантикой.

В.Н. Чернецов, обращаясь к вопросу о семантике образа мифической птицы на гравировках, использовал для его интерпретации данные по обско-угорскому, селькупскому фольклору, обрядовой практике и проводил аналогии с иранской и индийской традициями [25. С. 116–120]. Однако в последнее время высказываются сомнения в возможности подобного изучения гравировок [1. С. 92]. Представляется, что подобный вывод звучит излишне осторожно и категорично. Ю.В. Балакин, рассматривая культовое литье, отмечает, что «приближение к пониманию смысла древнего искусства... должно быть понято как междисциплинарная проблема, в которой центральное место принадлежит, безусловно, археологии и этнографии, но существенно важное значение имеют исследования, в свою очередь опирающиеся на данные многих наук, касающиеся области древнего сознания вообще» [26. С. 258–259].

Образ мифической птицы в обско-угорской мифологии. В обско-угорской мифологии имеется чрезвычайно интересный образ гигантской хищной птицы, именуемой *Kārs* у манси и *Kārās* у хантов. Она известна по фольклорным материалам как «крылатый Карс», или «небесный Карс». Однако, как было отмечено В.Н. Чернецовым, «образ ее не всегда вполне четок и варьирует как по местностям, так и у отдельных рассказчиков» [25. С. 15]. У вогулов (манси) это птица, во всем напоминающая орла, только во много раз больше него. Б. Мункачи, комментируя свои тексты, поясняет облик Карса как «птица, подобная грифу». Такой же перевод дает К. Карьялайнен. Но он указывает также, что у остяков (хантов) Карс рисуется в виде орла, только больше размерами. У васюганских остяков есть эпитет «Карес с крыльями в семь сажень» [Там же]. Наиболее полное и отличное от остальных определение Карса зафиксировано С.К. Паткановым у иртышских остяков: «Эта птица огромна и имеет человекоподобную голову с большим клювом. Сразу за руками у нее на плечах выросли два сильных крыла, а на кистях – длинные и острые когти. *Tōxtiŋ-Kāris* обладает необыкновенной силой: ей не стоит никаких усилий нести человека на спине. Кроме того, эта птица отличается разумом и может говорить как человек. Родиной ее являются теплые моря и водоемы южных местностей, откуда она периодически отправляется на

Север» [27. С. 167–168]. Таким образом, в фольклоре обских угров Карс – птица огромных размеров, напоминающая орла, однако Б. Мункачи и К. Карьялайнен допускают ее сходство с грифом.

В мансийском фольклоре образ мифической птицы Карс связан со сказками об Эква-пырище (Эква-пыриш – это сказочное имя Мир-сусне-хума). На озере или на море, иногда на море с горячей водой, растет гигантская лиственница. На ее вершине находится гнездо четырех крылатых Карсов. В основании гнезда живет «Не Имеющая Сердца и Печени Железная Лягушка». Когда оба Карса улетают за пищей для детей, лягушка взбирается в гнездо и грызет крылья птенцов, поэтому они не могут научиться летать. В воде, окружающей дерево, живут водяные существа *lilin sossal* – «живые *sossal*». В.Н. Чернецов полагает, что *sossal* – «водяные чудовища, представляющиеся не то в виде змей, не то в виде ящеров». Б. Мункачи переводит это слово как «ящерица- или драконоподобное животное». *Sossal* враждебны Карсу и если он попадает в воду, они пожирают его. Карсы питаются тем, что уносят людей из близлежащего городка. Эква-пыриш взбирается на лиственницу и убивает железную лягушку. В благодарность за спасение птенцов Карс становится помощником героя [25. С. 117, 131–134].

Гравированные изображения мифической птицы на зеркалах и бляхах раннего железного века и их интерпретация. В.Н. Чернецов отмечает, что мифы о Карсе нашли свое отображение также в изобразительном искусстве обско-угорского населения. Он считает, что на металлических зеркалах, одно из которых происходит из Истяцкого «клада», а другое – из коллекции Ханты-Мансийского музея, запечатлен образ этой мифической птицы: «Карс изображен в виде хищной птицы, выполненной достаточно реалистично. Выделяет его необычайная форма головы, увенчанной тремя остроконечными зубцами, обозначившими, по А. Спицыну, особое дарование или силу». По мнению В.Н. Чернецова, на истяцком зеркале Карс изображен нападающим на змею- или ящероподобное существо [Там же. С. 119. Рис. 1]. Следует отметить, что сцена с хищной птицей, выгравированная на зеркале из Истяцкого клада (рис. 1, а), у современных исследователей допускает не столь однозначное прочтение. Так, В.Д. Викторова пишет: «Хищная птица с трезубым навершием на голове изображена профилем в агрессивной позе. В таких же позах запечатлены бобр по одну сторону птицы и фантастическое существо с телом змеи, коротенькими ножками и стрелой, торчащей из пасти, с другой. Не совсем понятно, кто на кого нападает, потому что разворот фигур передан в одну сторону, но важен сам смысл намерения хищной птицы – нападение, сражение» [28. С. 85].

Второе зеркало, на которое ссылается В.Н. Чернецов, происходит из Ханты-Мансийского музея. Это зеркало имеет еще более сложную композицию, состоящую из четырех ярусов и насчитывающую тринадцать разнообразных фигур (рис. 1, б). Наиболее насыщен сюжетно и семантически верхний ярус, где в шеренгу располагается шесть антропоморфных и ан-

тропозооморфных фигур. Справа шеренгу замыкает изображение птицы в фас с человеческой фигурой на груди. Голова птицы увенчана тремя (может быть, двумя – непонятно из-за повреждения поверхности зеркала) остроконечными зубцами [3. С. 80–81]. По мнению В.Н. Чернецова, в этом изображении можно видеть «Карса в роли переносчика героя» [25. С. 119.

Рис. 2]. В более поздней работе эта орнитоморфная фигура определяется им как «орел с тройным темением, что указывает на его силу», а шеренги фигур, выгравированные на зеркалах из Ханты-Мансийского музея, по мнению исследователя, «отображают танцы, которые предки исполняют, появляясь во время периодических и спорадических празднеств» [19. С. 92].



Рис. 1. Бронзовые бляхи и зеркала с гравировками: *а* – Истяцкий клад [Чернецов, 1947, рис. 1]; *б, в* – из коллекции Государственного музея природы и человека, г. Ханты-Мансийск [Приступа, Стародумов, Яковлев, 2002. С. 80; Федорова, 2014, рис. 3] (*а, б* – без масштаба)

В работах современных исследователей присутствует совершенно иная трактовка рассматриваемого

образа. Н.В. Федорова определяет фигуру птицы на зеркале из Ханты-Мансийского музея как изображение

филина [29. С. 203]. Вероятно, под влиянием этого мнения О.П. Приступа, Д.О. Стародумов, Я.А. Яковлев также относят данную птицу к разряду совиных, причем приводят уже дополнительные аргументы: «Большие глаза с выделенными зрачками, широкий хищный клюв и мощные когтистые лапы выдают пернатого отряда сов» [3. С. 81].

Помимо охарактеризованных выше двух гравированных изображений мифической птицы, приведенных в статье В.Н. Чернецова [25. С. 118–119], можно добавить еще одно. Оно выгравировано на другом зеркале из коллекции Ханты-Мансийского музея, где в верхнем ярусе представлена шеренга из семи антропозооморфных фигур (рис. 1, в). Как и на рассмотренном выше зеркале из этой коллекции, справа шеренгу замыкает изображение птицы с человеческой личиной на груди, голова которой увенчана тремя остроконечными зубцами [3. С. 54–55]. Изображение этой птицы на рисунках в статьях В.Н. Чернецова не имеет человеческой личины на груди [10. Табл. XIII–2; 5. Рис. 55–1]. Возможно, именно поэтому он определяет данную фигуру как филина [19. С. 92], с чем сложно согласиться. Иконография этого образа (три остроконечных зубца, антропоморфная фигура / личина на груди) и место в шеренге фигур (крайняя справа) позволяют предполагать, что здесь представлен тот же самый персонаж, что и на первом зеркале из Ханты-Мансийского музея.

В данной работе мы ограничимся рассмотрением только этих трех бронзовых дисков с гравировками. Представленные на них образы мифической птицы объединяет одна иконографическая особенность – три остроконечных зубца, венчающие ее голову. Для идентификации изображения мифической птицы данная черта, как представляется, имеет решающее значение, что будет показано в ходе дальнейшего изложения. Безусловно, этими тремя изображениями не ограничивается весь набор птицевидных образов на гравировках, но каждый из этих образов требует самостоятельного рассмотрения с учетом иконографических особенностей.

В.Н. Чернецов считает, что образ Карса в фольклоре обских угров возник не конвергентно, а в тесной связи с соответствующим циклом индоиранских мифов, и сопоставляет его с индийским Гарудой и иранским Сенмурвом. С Гарудой сходство проявляется в том, что Карс имеет человеческую голову и руки, а с Сенмурвом – роль помощника героя [25. С. 118].

Образ мифической птицы в индоиранской мифологии. Рассмотрим индийский и иранский образы мифических птиц более подробно. С индийской традицией связан образ гигантской птицы Гаруды, причем устойчивым мотивом является ее борьба со змеями [30. С. 95]. В фольклорной традиции обских угров отсутствует мотив борьбы Карсов с хтоническими противниками. Более того, гигантские птицы бесильны перед железной лягушкой, которая грызет крылья их птенцов.

Мотив связи мифической птицы с мировым деревом (мировой горой) характерен, прежде всего для иранской птицы Сазна/Сенмурва/Симурга. Самые ранние упоминания этой птицы встречаются в Аве-

сте – в Яштах и Вендидаде, где имеется словосочетание *saēnō tərəyo* (например, Яшт 14, 41). А.Е. Бертельс отмечает, что это словосочетание можно приблизительно перевести, опираясь на словарь Х. Бартоломе, как «название какой-то большой хищной птицы, очевидно орла». В среднеперсидском это словосочетание получает форму *sēnmurv*, в новоперсидском – *Симург*. Авестийская форма *saēnō* сопоставляется у Х. Бартоломе с древнеиндийским *śyena* – «орел, сокол» [31. С. 123–124].

Наиболее характерной чертой иранской птицы Сазна/Сенмурва/Симурга является ее связь с целительством. Птица Сазна «Авесты» сидит на вершине «всеисцеляющего» дерева (Яшт 12, 17; Вендидад I, 19–20). Более подробная картина окружения птицы Сазна–Сенмурва содержится в среднеперсидском тексте «Менок и храт», датируемом концом VI в. н.э. [32. С. 11] или IX в. н.э. А.Е. Бертельс считает, что данное описание основано на не дошедших до нас более ранних текстах [31. С. 167]. Причем в среднеперсидском тексте присутствует не одно дерево, а два – Хом (Хаома Авесты), которое рыба Кара охраняет от жабы и прочих гадов, и «дерево всех семян, исцеляющее от зла», на котором сидит Сенмурв. К.В. Тревер считает, что на более ранней стадии существовали представления об едином священном дереве, однако в процессе развития мифа происходит расщепление космического образа. Хом отделился от священного дерева и стал выступать как самостоятельный элемент. Охранительные функции бдительной рыбы Кара в более ранний период были обращены не на Хом, а на изначальное священное дерево, против его врага – жабы или вообще гада [32. С. 12–13]. Следует отметить, что в этом тексте Сенмурв обитает «на дереве всех семян, исцеляющем от зла», вероятно, в первую очередь от болезней.

О Симурге говорится в поэме Фердоуси «Шах-намэ». Несмотря на то что многие мотивы древних преданий в этой поэме уже приобрели более реальную окраску, образ Симурга сохранил характерные черты мифической птицы древних ариев. Он обитает на высокой горе, недоступной ни для зверя, ни для человека. Эта огромная птица сравнивается с «крылатой горой». Симург считался вещей птицей, которой «открыто» будущее. Он знал человеческий язык [30. С. 97–98]. Симурге связан с судьбами богатырей Сама, Заля и Рустама. Симург упоминается прежде всего в связи с его чудесной способностью к исцелению. Целительные способности Симурга во многом связаны с чудодейственными свойствами его перьев. Если в лечебную смесь добавить истолченное перо Симурга, то сень его *фарра* сотворит чудо. Как отмечает А.Е. Бертельс, «Симург в “Шах-наме” – носитель *фарра*, счастья и божественной помощи, сияния над головой, духовного пламени (его перья, сгорая, спасают), изображенного на десятках миниатюр не в виде нимба христианских икон, а в виде устремленных ввысь языков огня...» [31. С. 239].

Обско-угорский Карс, Мир-сусне-хум и представления о *фарре*. В обско-угорском фольклоре связь птицы Карс с целительством практически не прослеживается, но к излечению болезней причастен

сам Эква-пыриш, которому она покровительствует, выступая в роли духа-помощника. Эква-пыриш, пройдя испытания, становится Мир-сусне-хумом – «наблюдающим за миром человеком», и выполняет роль посредника между людьми и богами. Он помогает излечению болезней и является подателем счастья, успеха и здоровья [33. С. 145; 34. С. 411–412]. Принося жертвы Мир-сусне-хуму, манси были уверены, что он обязан защищать человека от болезней. К нему обращались со следующим призывом: «Для того тебя произвел твой отец золотой Кворыс, чтобы ты защищал душу моей дочери, моего сына. Ночью умоляем тебя со слезами, днем умоляем тебя со слезами: защити нас от болезни. Если заболит женщина, вылечи ее, если заболит мужчина, вылечи его! Золотой князь, золотой человек, об этом тебя просим, об этом тебя умоляем» [35. С. 184].

В мансийском сказании сохранились следы представлений о чудодейственных свойствах перьев мифической птицы. После того, как Карс помог Эква-пыришу справиться с трудными поручениями и получить в жены дочь старика-богатыря, птица просит героя забрать у мамонта-старика три своих маховых пера: «...те мои (перья) если бы при мне были, таким сильным стал бы, эта священная земля при моем передвижении на другую сторону перевернулась бы!» [25. С. 133–134].

Изображения на бронзовых зеркалах раннего железного века интересны тем, что достаточно отчетливо передают те важные свойства мифической птицы, которые весьма смутно отразились в сказаниях о Карсе. Речь идет о трех остроконечных зубцах на голове птицы, которые, по-видимому, следует трактовать как изображение *фарра* – счастья и божественной помощи, сияния над головой, которое на иранских миниатюрах было представлено в виде устремленных ввысь языков огня и носителем которого выступала иранская птица Симург.

Вероятно, далеко не случайно, что птица, изображенная на бронзовых зеркалах, очень напоминает петуха (см. рис. 1, а). В Авесте второй элемент в названии мифической птицы Саэны – *тəрəуа-*, взятый отдельно, значит «птица, особенно большая, петух, курица» [31. С. 124]. О почитании петуха, «птицы, коей имя Пародарш» (*мёрёгō йō Парōдарш нāма*) красочно повествуется в «Вендидаде» (XVIII, 15–16, 20–21, 26). К этому следует добавить, что зороастрийцы по принципу «благое–злое» разделяют все вещи и существа. В том числе к «благим» существам относятся собака и петух, которые созданы ради противодействия демонам и колдунам [36. С. 202]. У таджиков, в культуре которых присутствует значительный пласт иранских верований, с культом петуха связаны обряды лечения бесплодия искупительной жертвой (мурғ чоллах кардан) [37. С. 58].

У обских угров образ петуха также присутствует в ритуале излечения от болезни. Согласно сведениям К.Ф. Карьялайнена, когда душа *is* покидала человека, он заболел и даже мог умереть, если она не будет своевременно возвращена на место. В этом случае изготавливали литейную форму в виде петуха, куда

заливали свинец. Если отливка удалась, душа возвращалась и человек выздоравливал [38. С. 37].

Кроме того, петух у обских угров был одной из наиболее предпочтительных жертв богам и духам, причем сами угры не занимались птицеводством. Так, этнограф В.Н. Майнов в статье, вышедшей в конце XIX в. и посвященной угорским народам, сообщает следующее: «Раза два в год пред особенно почитаемыми богами приносятся как бы общественные жертвоприношения, где убиваются олени, лошади, но чаще всего петухи. И лошади и петухи, считающиеся самой приятною для богов жертвою, покупаются у русских, так как сами остяки и вогулы не водят ни тех, ни других. Непривычный путешественник будет очень удивлен, когда в приобской русской деревне спросят с него рубль за курицу и два рубля за петуха; но в том-то и дело, что птицы эти разводятся со специальною целью быть проданными потом остякам; зачастую и местные священники не брезгают разводить сию выгодную для них статью» [39. С. 174].

Современные исследователи традиций обских угров также отмечают, что как у хантов, так и у манси петух считался лучшим приношением духу-покровителю семьи. Е.Г. Федорова сообщает о представлениях северных манси следующее: «Любимой жертвой домашних богов считался петух. По некоторым данным, он был вообще наиболее предпочтительной жертвой: громко поет, находится ближе всего к богу, рано просыпается и будит бога. “Петух – самая высокая жертва” <...> Есть сведения, что петух мог заменить семь голов жертвенного скота» [40. С. 131]. И.Н. Гемуев отмечает, что у манси при заклании петуха, которое совершалось непосредственно в «жилище духов», на чердаке дома, жертвенную птицу били в голову, т.е. поступали с ней так же, как в аналогичных случаях с лошадью или оленем. Кровью жертвы орошали стену, у которой размещались пубы. Если же действие происходило около амбара, то кровью кропили наружные углы стены, у которой обычно «сидели» изображения духов. Снятая с петуха шкура с головой подвешивалась к стропилу на чердаке. Вареное мясо жертвы устанавливали перед пубы, которые «насыщались» восходящим от пищи паром [35. С. 173–174].

Трудно сказать, когда именно у обских угров появились сведения о петухе и его сакрализация. Вероятно, изначально существовали лишь мифические представления о птице с тремя зубцами над головой, позже перенесенные на реальную птицу – петуха.

В текстах «Авесты» Хварно (среднеперсидское *Фарр*, *Фарн*) связан с образом Митры, а формой воплощения Хварно является огонь. В «Михр-яште» говорится (10. 127): «А спереди от Митры / Летит Огонь горящий / Который Хварно Кавьев» [41. С. 304]. Как отмечает В.Н. Топоров, Хварно здесь выступает спутником победы, являющимся в виде сияющего огня [42. С. 557].

Однако в авестийских текстах Фарн не появляется в образе петуха. В «Авесте», «Михр-яште», есть упоминание о божестве Сраоше, которое тесно связано с Митрой (10. 127): «И Сраоша, друг Аши, / Летит от Митры спра-

ва...» [41. С. 297]. Сраоша – посланец Ахура-Мазды, он передает божественное откровение, его священная птица – петух [43. С. 467]. В связи с этим представляет интерес замечание К.В. Тревер, что в число обычных спутников Митры, «без которых не обходится ни один из рельефов» в посвященных ему храмах, входит петух [44. С. 246]. По мнению Б.А. Литвинского, далеко не все формы воплощения Фарна нашли отражение в «Авесте», так как до нас дошло не более четверти текста «Авесты» [45. С. 56–57].

В плане сопоставления образов Мир-сусне-хума и Митры заслуживает внимания следующая деталь, на которую уже обращали внимание исследователи. Петух в среде обско-угорского населения был популярен в качестве жертвы Мир-сусне-хуму, хотя лучшей жертвой ему считался белый конь. По этому поводу И.Н. Гемуев замечает: «Петух при жертвоприношении соответствовал коню, поэтому выгода, надо сказать, была обоюдной. Конечно, социальная престижность жертвоприношения петуха и коня была неодинакова, но это не меняет сути дела» [35. С. 192]. Можно предполагать, что почитание обскими уграми петуха и связь этой птицы с Мир-сусне-хумом является иранской чертой. Поэтому нельзя отрицать и такого предположения, что на далекой периферии иранского мира, в среде обскоугорского населения, мифическая птица, как носитель Фарра, могла представляться в образе петуха.

О связи образа мифической птицы с мировым деревом и шаманской практикой. Обско-угорский фольклор интересен тем, что позволяет провести сравнение Сазны/Сенмурва/Симурга с обско-угорским Карсом. В обеих традициях мифическая птица связана с мировым деревом и маркирует Верхний мир. Дерево растет посреди озера или моря, которое кишит вредоносными существами, опасными как для птицы, так и для людей. Несомненный интерес представляет тот факт, что нижний слой мироздания маркируется, прежде всего, не змеями, как в случае с Гарудой, а вредоносной жабой (в авестийской традиции) и «Не Имеющей Сердца и Печени Железной Лягушкой» (в угорской традиции).

Вместе с тем в обско-угорской мифологии более определенно прослеживается связь птицы Карс с шаманским культом. Огромная листовенница, которая «сучьев не имеет, глазков (неровностей на коре) не имеет», растущая посреди горячего моря или озера, представляет собой мировое дерево, которое у народов Сибири выступает как место получения шаманами своей силы и приобщения к высшим богам. Восхождение по мировому дереву обско-угорский Эква-Пыриш совершает чисто шаманским способом, поочередно надевая на себя шкурки горностая и носатой мыши, которые получает в ходе своего путешествия. Таким образом, взбираясь на дерево, он, существу, получает шаманское посвящение и обретает своего духа-помощника и учителя – Карса [25. С. 124–125]. В дальнейшем герой, выступая уже в образе Мир-сусне-хума, покровительствует шаманам. Он выслушивает просьбы камлающих в темных чумах шаманов [34. С. 411]. Более того, шаманский дар,

по представлениям манси, человек получал непосредственно от Мир-сусне-хума [35. С. 192–193]. С шаманами Мир-сусне-хума сближает к тому же врачевная функция.

Иранский Симург также имеет отношение к шаманской практике. В «Шах-наме» рассказывается как Симург нашел в пустыне младенца Заля, обучил языку людей и тайнам чародейства, а затем принес его на себе обратно на землю [30. С. 97–98]. Для исцеления героев «волшебник» Заль призывает на помощь Симурга, сжигая перо этой птицы, т.е. действуя магическими (шаманскими) средствами.

По-видимому, связь мифической птицы с цельностью следует рассматривать как отголосок древнего сюжета о похищении птицей с неба священного напитка, типа индийского сомы, иранского хаомы или амриты. Этот мотив достаточно устойчив как в индийской, так и в иранской традиции и восходит, вероятно, ко времени индоиранского единства. В ведийской «Ригведе» он связан с птицей *шъена* (*śyēna*), тогда как в иранской «Авесте» – с фантастической птицей Сазной [Там же. С. 94–95]. Комментаторы и современные исследователи «Ригведы» пишут о *шъене* как об орле или соколе [46. С. 739–740]. Но некоторые исследователи считают, что авторы ведийских гимнов имели в виду не реальную птицу, а мифическую [30. С. 95]. Иранская птица Саена/Сенмурв также имеет некоторое отношение к священному растению хаоме (иранский аналог сомы). Высказывается мнение, что, по крайней мере, часть скифов и сарматов почитала хаому. Возможно, от этого названия происходит русское слово «хмель» [47. С. 578]. Кроме того, священный напиток хаома использовался в обряде почитания Митры («Михр-Яшт», 10. 120) [41. С. 302].

В обско-угорском фольклоре связь мифической птицы Карс со священным напитком не прослеживается. Однако в образе Мир-сусне-хума, духом-помощником которого выступает эта птица, можно распознать следы культа священного напитка, на что уже обращали внимание некоторые исследователи [48. С. 46]. По сведениям Н.Л. Гондатти, у манси бытует представление о том, что «Мир-сусне-хум всегда имеет в правой руке бутылку водки <...> поэтому когда начинают пить, то, откупоривши бутылку, обязательно наливают стакан и ставят его временно на священную шкатулку; эту водку впоследствии выпивает хозяин жилья; иногда часть водки выплескивают и в огонь, как дар покровителям огня...» [34. С. 416]. Как отмечает И.Н. Гемуев, в качестве подарков-приношений Мир-сусне-хуму имела стопка из посеребренной латуни [35. С. 76].

Таким образом, обско-угорская мифическая птица Карс обнаруживает наиболее значимые черты сходства именно с иранской мифической птицей Сазной / Сенмурвом / Симургом, а не с индийским Гарудой. Гравированные изображения мифической птицы на бронзовых зеркалах и бляхах раннего железного века интересны тем, что достаточно отчетливо передают ту важную характеристику ее образа, которая весьма смутно отразилась в сказаниях о Карсе. Речь идет о трех остроконечных зубцах на голове птицы, что, по-

видимому, следует трактовать как изображение *фарра* – счастья и божественной помощи, сияния над головой, которое на иранских миниатюрах было представлено в виде устремленных ввысь языков огня и носителем которого выступала иранская птица Симург. В иранской и обско-угорской фольклорных традициях прослеживается также связь мифической птицы с мировым деревом. Обе птицы имеют отношение к целительству, священному напитку, шаманскому культу, воспитанию и обучению будущего шамана. Однако в

культуре обско-угорского населения эта связь в значительной степени опосредована образом Мир-суснехума.

Традиция изготовления гравированных изображений у обских угров не сохранилась и, вероятно, обрвалась достаточно давно. Однако привлекая угорский фольклор и данные из этнографии обских угров, можно, в какой-то степени, понять изображенные на гравировках фигуры, но еще сложнее расшифровать целые композиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Федорова Н.В. Рисунки на металле: графическое искусство населения севера Западной Сибири и Предуралья // Археология, этнография и антропология Евразии. 2014. № 1. С. 90–99.
2. Чемякин Ю.П. Гравировки на металлических изделиях эпохи раннего железа Западной Сибири // Обские Угры : материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск ; Омск, 1999. С. 264–265.
3. Приступа О.В., Стародумов Д.О., Яковлев Я.А. Окно в бесконечность. Бронзовые зеркала раннего железного века. Томск, 2002. 88 с.
4. Чиндина Л.А. Кулайская культура // Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья : материалы к энциклопедии Томской области. Томск, 2001. С. 78–81.
5. Косарев М.Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М., 1974. 220 с.
6. Могильников В.А. Об этническом составе культур Западной Сибири в эпоху железа // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск, 1983. С. 77–89.
7. Чиндина Л.А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Кулайская культура. Томск, 1984. 256 с.
8. Чемякин Ю.П. К вопросу о миграциях населения кулайской культуры // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Западная Сибирь и сопредельные территории : материалы XII Западно-Сибирской археолого-этнографической конференции. Томск, 2001. С. 212–213.
9. Чемякин Ю.П. «Кулайцы» – обские угры или самодийцы? // Самодийцы : материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск ; Омск, 2001. С. 81–85.
10. Чернецов В.Н. Бронза Усть-Полуйского времени // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1953. № 35. С. 121–178.
11. Чернецов В.Н. Усть-Полуйское время в Приобье // Материалы и исследования по археологии СССР. М., 1953. № 35. С. 221–241.
12. Косарев М.Ф. Из древней истории Западной Сибири: общая историко-культурная концепция. М., 1993. 283 с.
13. Чемякин Ю.П. Культурная металлопластика раннего железного века Сургутского Приобья // Культуры и народы Северной и Центральной Азии в контексте междисциплинарного изучения. Томск, 2013. Вып. 3. С. 372–386.
14. Троицкая Т.Н., Новиков А.В. Скифо-сибирский мир. Новосибирск, 2007. 142 с.
15. Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992. 494 с.
16. Матвеева Н.П. Социально-экономические структуры населения Западной Сибири в раннем железном веке. Новосибирск, 2000. 395 с.
17. Могильников В.А. Взаимоотношение кулайской и саргатской культур // Краткие сообщения института археологии. М., 1986. Вып. 186. С. 25–29.
18. Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания. М., 2003. 352 с.
19. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала // Свод археологических источников. М., 1971. Вып. В 4–12. 120 с.
20. Могильников В.А. Елыкаевская коллекция Томского университета // Советская археология. 1968. № 1. С. 263–268.
21. Соловьев А.И. Военное дело коренного населения Западной Сибири: Эпоха Средневековья. Новосибирск, 1987. 193 с.
22. Плотников Ю.А. «Клады» Приобья как исторический источник // Военное дело древнего населения Северной Азии. Новосибирск, 1987. С. 120–135.
23. Ширин Ю.В. К истории «культовых мест» Западной Сибири // Археологические исследования в Среднем Приобье. Томск, 1993. С. 152–162.
24. Зыков А.П. Холмогорский «клад»: проблемы интерпретации // Самодийцы : материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск ; Омск, 2001. С. 37–40.
25. Чернецов В.Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // Труды Института этнографии. Новая серия. М. ; Л., 1947. Т. 1. С. 113–134.
26. Балакин Ю.В. Урало-сибирское культовое литье в мифе и ритуале. Новосибирск, 1998. 288 с.
27. Патканов С.К. Иртышские остяки и их народная поэзия // Патканов С.К. Сочинения : в 2 т. Тюмень, 1999. Т. 1. С. 25–381.
28. Викторова В.Д. Почему на птицевидных изображениях появились личины // Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 2002. № 8. С. 74–92.
29. Федорова Н.В. «Филин с человеческим лицом», или Забытый сюжет в культуре обских угров // Обские Угры : материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск ; Омск, 1999. С. 202–204.
30. Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. Древние арии: мифы и история. От Скифии до Индии. СПб., 2014. 224 с.
31. Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (Слово, изображение). М., 1997. 422 с.
32. Тревер К.В. Сэнмурв-Паскудж, собака-птица. Л., 1937. 74 с.
33. Карьялайнен К.Ф. Религия угорских народов. Томск, 1995. Т. 2. 284 с.
34. Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири // Выдающиеся губернаторы Тобольские и Сибирские. Тюмень, 2000. С. 404–443.
35. Гемуев И.Н. Мирозрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990. 232 с.
36. Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб., 2005. 288 с.
37. Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. М., 1956. 496 с.
38. Карьялайнен К.Ф. Религия угорских народов. Томск, 1994. Т. 1. 152 с.
39. Майнов В.Н. Угорские народы // Исторический вестник. СПб., 1884. Т. XVI. С. 168–182.
40. Федорова Е.Г. Жертвоприношения у северных манси: о роли жреца, шамана, «знающего» // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель. СПб., 2012. С. 129–142.
41. Михр-Яшт // Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1998. С. 269–321.
42. Топоров В.Н. Фарн // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 2. С. 557–558.
43. Лелеков Л.А. Сраоша // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 2. С. 467.

44. Тревер К.В. Отражение в искусстве дуалистической концепции зороастризма // Государственный Эрмитаж. Труды отдела истории культуры и искусства Востока. Л., 1939. Т. 1. С. 243–254.
45. Литвинский Б.А. Кангюско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968. 120 с.
46. Ригведа. Мандала IV // Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1999. 768 с.
47. Топоров В.Н. Хаома // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 2. С. 578–579.
48. Яшин В.Б. Еще раз об митраических истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 44–52.

Статья представлена научной редакцией «История» 7 мая 2015 г.

THE IMAGE OF THE MYTHICAL BIRD ON THE ENGRAVINGS OF THE EARLY IRON AGE: THE EXPERIENCE OF COMPARISON OF OB-UGRIC AND IRANIAN TRADITIONS

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2016, 406, 141–151.

DOI: 10.17223/15617793/406/23

Sotnikova Svetlana V. Tyumen State University (Tyumen, Russian Federation). E-mail: svetlanasotnik@mail.ru

Keywords: Western Siberia; Early Iron Age; Ob-Ugric mythology; Iranian mythology; image of mythical bird.

The image of the mythical bird is presented in the form of engravings on disk-shaped bronze plaques and mirrors of the Early Iron Age. They originate from the so-called “hoards”, known in the territory of the taiga zone of Western Siberia. The appearance of the engravings belongs to the time around the 2nd century BC. These things functioned among the population of the Kulay culture. Kulay population did not use mirrors, which were subjects of import, according to their main function. On the surface of mirrors depictions of mythoritical character were engraved, and they were used as objects of cult practices. In Ob-Ugric mythology, there is an extremely interesting image of a giant predatory bird called Kars. V.N. Chernetsov believes that metal mirrors, one of which comes from Istyatsky “hoard” and the other from the collection of the Museum of Khanty-Mansiysk, had the image of this mythical bird. The researcher addressed the question of the semantics of the image of the mythical bird on the engravings. He made analogies with the Iranian bird Simurg and the Indian Garuda. In this article, the author pays attention to the comparison of the image of the mythical bird in Ob-Ugric and Iranian traditions. The presence of Iranian traits and their sustainable conservation in the culture of the Ob-Ugric peoples have been repeatedly pointed out by many researchers. The Ob-Ugric mythical bird Kars detects the most significant similarities with the Iranian mythical bird Saena/Senmurv/Simurg, but not with the Indian Garuda. The engraved image of the mythical bird on bronze mirrors and plaques of the Early Iron Age is interesting because it quite clearly conveys the important properties of the mythical bird which are very dimly reflected in the legends about Kars. Three pointed prongs on the head of the bird, apparently, should be interpreted as a picture of Farrah – happiness and divine help, the effulgence over the head which in Iranian miniatures was presented in the form of tongues of fire. Farr was connected with the Iranian bird Simurg. It is probably no coincidence that the mythical bird depicted on the bronze mirrors is very reminiscent of a rooster. Iranian and Ob-Ugric traditions quite clearly show the worship of this bird. In both traditions there is a link of the mythical bird with the world tree, where the bird marks the Upper world, while the Lower world is represented by the malicious toad or frog. Both birds are related to healing, sacred drink, shaman cult, upbringing and training of a future shaman. However, in the culture of the Ob-Ugric population, this relationship is largely mediated by the image of Mir-Susne-Hum.

REFERENCES

1. Fedorova, N.V. (2014) Images on Metal Ware: The Graphic Art of Northwestern Siberia and the Cis-Urals. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii – Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. 42(1). pp. 90–99. (In Russian).
2. Chemyakin, Yu.P. (1999) [Engravings on metal products of the Early Iron Age in Western Siberia]. *Obskie Ugry* [Ob Ugric people]. Proc. of II Siberian symposium “Cultural heritage of the peoples of Western Siberia”. Tobolsk; Omsk. pp. 264–265. (In Russian).
3. Pristupa, O.V., Starodumov, D.O. & Yakovlev, Ya.A. (2002) *Okno v beskonechnost'. Bronzovye zerkala rannego zheleznogo veka* [Window to infinity. Bronze mirrors of the Early Iron Age]. Tomsk: GalaPress.
4. Chindina, L.A. (2001) Kulayskaya kul'tura [The Kulay Culture]. In: Chernyak, E.I. (ed.) *Narody i kul'tury Tomsko-Narymskogo Priob'ya: materialy k entsiklopedii Tomskoy oblasti* [Peoples and Cultures the Tomsk-Narym Ob: materials for the Encyclopedia of Tomsk Oblast]. Tomsk: Tomsk State University.
5. Kosarev, M.F. (1974) *Drevnie kul'tury Tomsko-Narymskogo Priob'ya* [Ancient cultures of the Tomsk-Narym Ob]. Moscow: Nauka.
6. Mogil'nikov, V.A. (1983) Ob etnicheskom sostave kul'tur Zapadnoy Sibiri v epokhu zheleza [Ethnic composition of cultures in Western Siberia in the Iron Age]. In: Matyushchenko, V.N. (ed.) *Etnokul'turnye protsessy v Zapadnoy Sibiri* [Ethno-cultural processes in Western Siberia]. Tomsk: Tomsk State University.
7. Chindina, L.A. (1984) *Drevnyaya istoriya Srednego Priob'ya v epokhu zheleza. Kulayskaya kul'tura* [The ancient history of the Middle Ob in the Iron Age. The Kulay culture]. Tomsk: Tomsk State University.
8. Chemyakin, Yu.P. (2001) [On the migration of the Kulay Culture population]. *Prostranstvo kul'tury v arkheologo-etnograficheskom izmerenii. Zapadnaya Sibir' i sopredel'nye territorii* [Culture Space in archaeological and ethnographic dimension. Western Siberia and adjacent territories]. Proc. of the XII West Siberian archaeological and ethnographic conference. Tomsk. pp. 212–213. (In Russian).
9. Chemyakin, Yu.P. (2001) [“Kulay people” – Ob Ugrians or Samoyeds?]. *Samodietsy* [Samoyeds]. Proc. of the IV Siberian symposium “Cultural heritage of the peoples of Western Siberia”. Tobolsk; Omsk. pp. 81–85. (In Russian).
10. Chernetsov, V.N. (1953) Bronza Ust'-Poluyskogo vremeni [Bronze of the Ust-Poluy time]. *Materialy i issledovaniya po arkheologii SSSR*. 35. pp. 121–178.
11. Chernetsov, V.N. (1953) Ust'-Poluyskoe vremya v Priob'e [Ust-Poluy time in the Ob area]. *Materialy i issledovaniya po arkheologii SSSR*. 35. pp. 221–241.
12. Kosarev, M.F. (1993) *Iz drevney istorii Zapadnoy Sibiri: obshchaya istoriko-kul'turnaya kontseptsiya* [From the ancient history of Western Siberia: the general historical and cultural concept]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS.
13. Chemyakin, Yu.P. (2013) Kul'tovaya metalloplastika rannego zheleznogo venka Surgut'skogo Priob'ya [Cult metal plastic of the Early Iron Age wreath from the Surgut Ob]. In: *Kul'tury i narody Severnoy i Tsentral'noy Azii v kontekste mezhdistiplinarnogo izucheniya* [Cultures and peoples of North and Central Asia in the context of interdisciplinary studies]. Is. 3. Tomsk: Tomsk State University.
14. Troitskaya, T.N. & Novikov, A.V. (2007) *Skifo-sibirskiy mir* [The Scythian-Siberian world]. Novosibirsk: Geo.

15. Institute of Archaeology RAS. (1992) *Stepnaya polosа Aziatskoy chasti SSSR v skifo-sarmatskoe vremya* [The steppe zone of the Asian part of the USSR in the Scythian-Sarmatian time]. Moscow: Nauka.
16. Matveeva, N.P. (2000) *Sotsial'no-ekonomicheskie struktury naseleniya Zapadnoy Sibiri v rannem zheleznom veke* [Socio-economic structure of the population of Western Siberia in the Early Iron Age]. Novosibirsk: Nauka.
17. Mogil'nikov, V.A. (1986) Vzaimootnosheniye kulayskoy i sargatskoy kul'tur [The relationship of the Kulay and Sargatka cultures]. *Kratkie soobshcheniya instituta arkheologii*. 186. pp. 25–29.
18. Kosarev, M.F. (2003) *Osnovy yazycheskogo miroponimaniya* [Fundamentals of pagan worldview]. Moscow: Ladoga-100.
19. Chernetsov, V.N. (1971) Naskal'nye izobrazheniya Urala [Rock carvings in the Urals]. In: *Svod arkheologicheskikh istochnikov* [Code of archaeological sources]. Vol. V 4–12. Moscow: Nauka.
20. Mogil'nikov, V.A. (1968) Elykaevskaya kolleksiya Tomskogo universiteta [Elykaevo collection of Tomsk University]. *Sovetskaya arkheologiya*. 1. pp. 263–268.
21. Solov'ev, A.I. (1987) *Voennoe delo korennoy naseleniya Zapadnoy Sibiri: Epokha Srednevekov'ya* [Military Science of the indigenous population of Western Siberia: the Middle Ages]. Novosibirsk: Nauka.
22. Plotnikov, Yu.A. (1987) "Klady" Priob'ya kak istoricheskiy istochnik ["Treasures" of the Ob area as a historical source]. In: Medvedev, V.E. & Khudyakov, Yu.S. (eds) *Voennoe delo drevnego naseleniya Severnoy Azii* [Military Science of the ancient population of North Asia]. Novosibirsk: Nauka.
23. Shirin, Yu.V. (1993) K istorii "kul'tovyykh mest" Zapadnoy Sibiri [On the history of "places of worship" of Western Siberia]. In: Chindina, L.A. (ed.) *Arkheologicheskie issledovaniya v Srednem Priob'e* [Archaeological research in the Middle Ob]. Tomsk: Tomsk State University.
24. Zykov, A.P. (2001) [The Kholmogory "treasure": problems of interpretation]. *Samodiytsy* [Samoyeds]. Proc. of the IV Siberian symposium "Cultural heritage of the peoples of Western Siberia". Tobolsk; Omsk. pp. 37–40. (In Russian).
25. Chernetsov, V.N. (1947) K voprosu o proniknovenii vostochnogo serebra v Priob'e [On the penetration of the eastern silver in the Ob area]. *Trudy Instituta etnografii. Novaya seriya*. 1. pp. 113–134.
26. Balakin, Yu.V. (1998) *Uralo-sibirskoe kul'tovoe lit'e v mife i rituale* [Ural-Siberian cult casting in myth and ritual]. Novosibirsk: Nauka.
27. Patkanov, S.K. (1999) Irtyshskie ostyaki i ikh narodnaya poeziya [Irtysh Ostiaks and folk poetry]. In: Parkhimovich, S.G. (ed.) *Sochineniya: v 2 t.* [Works: in 2 vols]. Vol. 1. Tyumen: Izd-vo Yu. Mandriki.
28. Viktorova, V.D. (2002) Pochemu na pitsevidnykh izobrazheniyakh poyavilis' lichiny [Why faces appeared on bird-shaped images]. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik*. 8. pp. 74–92.
29. Fedorova, N.V. (1999) ["An owl with a human face", or a forgotten story in the culture of the Ob Ugrians]. *Obskie Ugry* [Ob Ugrian people]. Proc. of II Siberian symposium "Cultural heritage of the peoples of Western Siberia". Tobolsk; Omsk. pp. 202–204. (In Russian).
30. Bongard-Levin, G.M. & Grantovskiy, E.A. (2014) *Drevnie arii: mify i istoriya. Ot Skifii do Indii* [The ancient Aryans: myths and history. From Scythia to India]. St. Petersburg: Aletyya.
31. Bertel's, A.E. (1997) *Khudozhestvennyy obraz v iskusstve Irana IX–XV vekov (Slovo, izobrazhenie)* [The artistic image in the art of Iran of the 9th–15th centuries (word, image)]. Moscow: Vostochnaya literatura RAN.
32. Trever, K.V. (1937) *Senmurv-Paskudzh, sobaka-ptitsa* [Senmurv Paskudzh, a dog-bird]. Leningrad: Gosudarstvennyy Ermitazh.
33. Karjalainen, K.F. (1995) *Religiya ugorskikh narodov* [Religion of Ugrian peoples]. Translated from German by N.V. Lukina. Vol. 2. Tomsk: Tomsk State University.
34. Gondatti, N.L. (2000) Sledy yazychestva u inorodtsev Severo-Zapadnoy Sibiri [Traces of paganism among foreigners of North-Western Siberia]. In: Parkhimovich, S. & Turov, S. (eds) *Vydayushchiesya gubernatory Tobol'skie i Sibirskie* [Outstanding governors of Tobolsk and Siberia]. Tyumen: Yu. Mandriki.
35. Gemuev, I.N. (1990) *Mirovozzrenie mansi: Dom i Kosmos* [Worldview of Mansi: Home and Space]. Novosibirsk: Nauka.
36. Kryukova, V.Yu. (2005) *Zoroastrizm* [Zoroastrianism]. St. Petersburg: Azbuka.
37. Braginskiy, I.S. (1956) *Iz istorii tadzhikskoy narodnoy poezii* [From the history of the Tajik folk poetry]. Moscow: USSR AS.
38. Karjalainen, K.F. (1994) *Religiya ugorskikh narodov* [Religion of Ugrian peoples]. Translated from German by N.V. Lukina. Vol. 1. Tomsk: Tomsk State University.
39. Maynov, V.N. (1884) Ugorskije narody [Ugrian peoples]. *Istoricheskiy vestnik*. XVI. pp. 168–182.
40. Fedorova, E.G. (2012) Zhertvoprinosheniya u severnykh mansi: o roli zhretsa, shamana, "znayushchego" [Sacrifice of the northern Mansi: the role of the priest, shaman, "the one who knows"]. In: Al'bedil', M.E. & Savinov, D.G. (eds) *Zhertvoprinosheniye v arkhaike: atributsiya, naznachenie, tsel'* [Sacrifice in the Archaic time: attribution, purpose, goal]. St. Petersburg: MAE RAN.
41. Rak, I.V. (ed.) (1997) *Mihr-Yasht. Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* [Mihr-Yasht. Avesta in Russian translation (1861–1996)]. St. Petersburg: Zhurnal "Neva" – RKHGI.
42. Toporov, V.N. (1997) Farn [Khvarenah]. In: Tokarev, S. (ed.) *Mify narodov mira* [Myths of nations of the world]. Vol. 2. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya, Olimp.
43. Lelekov, L.A. (1997) Sraosha [Sraosha]. In: Tokarev, S. (ed.) *Mify narodov mira* [Myths of nations of the world]. Vol. 2. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya, Olimp.
44. Trever, K.V. (1939) Otrazheniye v iskusstve dualisticheskoy kontseptsii zoroastrizma [Reflection in art of the dualistic conception of Zoroastrianism]. *Gosudarstvennyy Ermitazh. Trudy otdela istorii kul'tury i iskusstva Vostoka*. 1. pp. 243–254.
45. Litvinskiy, B.A. (1968) *Kanguiysko-sarmatskiy farn (k istoriko-kul'turnym svyazyam plemen yuzhnoy Rossii i Sredney Azii)* [Kangui-Sarmatian Khvarenah (to the historical and cultural ties of tribes of southern Russia and Central Asia)]. Dushanbe: Donish.
46. Grintser, P.A. (ed.) (1999) Rigveda. Mandala IV [Rig Veda. Mandala IV]. In: *Rigveda. Mandalay I–IV* [Rig Veda. Mandala I–IV]. Moscow: Nauka.
47. Toporov, V.N. (1997) Khaoma [Haoma]. In: Tokarev, S. (ed.) *Mify narodov mira* [Myths of nations of the world]. Vol. 2. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya, Olimp.
48. Yashin, V.B. (1997) Eshche raz ob mitraicheskikh istokakh kul'ta Mir-susne-khuma u obskikh ugrov [Once more about the Mithraic roots of the Mir susne-hum cult of the Ob Ugrians]. In: *Narody Sibiri: istoriya i kul'tura. K 75-letiyu vydayushchegosya etnografa professora G.I. Pelikh* [The peoples of Siberia: history and culture. On the 75th anniversary of the famous ethnographer Professor G.I. Pelikh]. Novosibirsk: Institute of Archaeology and Ethnography, SB RAS.

Received: 07 May 2015