

УДК 903.27

**Д.В. Черемисин**

*Институт археологии и этнографии СО РАН  
пр. Академика Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия  
E-mail: Cheremis@archaeology.nsc.ru*

## О СЕМАНТИКЕ МАСКИРОВАННЫХ РОГАТЫХ ЛОШАДЕЙ ПАЗЫРЫКСКИХ КУРГАНОВ

### Введение

Оригинальные маски, надетые на коней, сопровождавших захоронения вождей в могильнике Пазырык на Алтае, археологи всегда единодушно оценивали как замечательные редчайшие находки. Мнения специалистов относительно семантики и назначения этих артефактов не были однозначными и неизменными. По-разному определяли назначение масок (М.П. Грязнов считал их исключительно ритуальными (погребальными), С.И. Руденко, М.И. Артамонов, Л.Л. Баркова – парадно-церемониальными), а также истоки и семантике образа коня с рогами на голове.

### Обсуждение проблемы

Интерпретация конской маски с рогами оленя из Первого Пазырыкского кургана была предопределена положением лингвистической теории Н.Я. Марра о том, что в истории развития средств передвижения олень “стадиально” предшествует коню, поэтому в разных языках термины, обозначающие оленя, были позднее перенесены на лошадь, сменившую оленя в хозяйстве в качестве транспортного животного [1926]. После раскопок М.П. Грязновым в 1929 г. Первого Пазырыкского кургана факты уподобления коня оленю долгое время привлекались для обоснования этой концепции, а археологические материалы понимались и использовались “точно препараты, специально изготовленные для иллюстрации известных языковедных положений” [Марр, 1929, с. 324]. С точки зрения сторонников теории перехода хозяйственных (транспортных) функций от оленя к коню, в сфере куль-

та пазырыкцев законсервировалось почитание оленя, чье место в реальной жизни к середине I тыс. до н.э. заняла лошадь, которую при погребении с человеком маскировали “под оленя”. Эта идея, рожденная в условиях господствовавшей теории стадиальности, получила отражение в историко-культурных и этнографических исследованиях. Привлечение археологических источников Центральной Азии и Южной Сибири для решения проблемы происхождения оленеводства получило критическую оценку (см.: [Грязнов, 1978]).

М.П. Грязнов описал рога в маске коня № 10 из Первого Пазырыкского кургана как рога северного оленя, увидев в факте маскирования коней блестящее подтверждение “выводам, сделанным Марром за три года до раскопок Пазырыкского кургана” (рис. 1) [1937, с. 21]. С.В. Киселев также полагал, что рога в маске этого коня “выполнены с соблюдением всех отличий, свойственных северному оленю... мастер, их изготовивший, очевидно, специально поработал над тем, чтобы рога маски нельзя было принять за рога никаких других оленей, кроме северного” ([1951, с. 374], ср.: [Грязнов, 1937, с. 21]). По мнению С.В. Киселева, в гунно-сарматскую эпоху, к которой он относил большие пазырыкские курганы, олень “под верх уже не употреблялся”, лишь в области культа “оживают воспоминания о первоначальной роли оленя”, а в практике маскирования коней отражается “древняя традиция превращения их в оленя”, т.е. отголоски оленеводческой культуры [1951, с. 375].

С.И. Руденко, сначала также интерпретировавший головной убор коня из Первого Пазырыкского кургана как отражение “религиозного пережитка”, связанного с фактом существования “древнего оленевод-

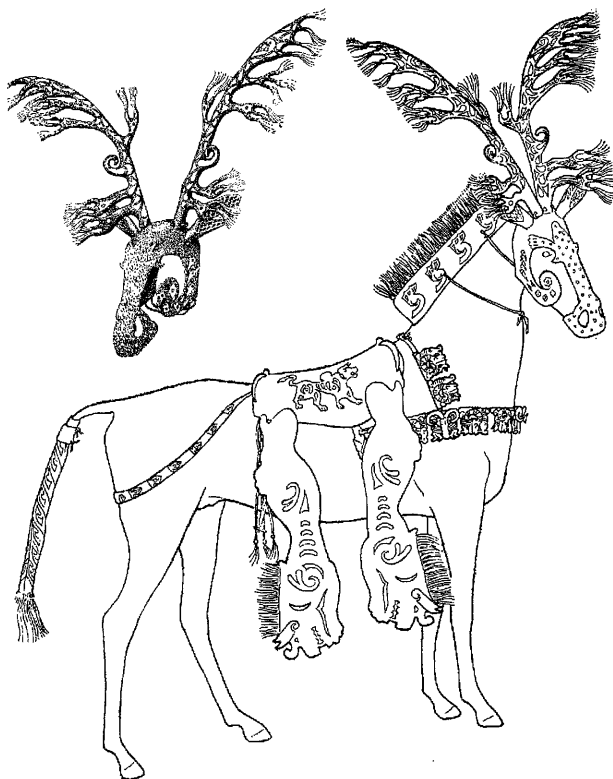


Рис. 1. Маска коня № 10 из Первого Пазырыкского кургана. Реконструкция М.П. Грязнова.

ства, предшествовавшего коневодству», впоследствии отказался от этой трактовки: «о какой бы то ни было маскировке коней, и в частности, оленями, не может быть речи» [1953, с. 226]. В одной фигуре из кожи на седельной покрывке из пазырыкского памятника он, полагая, что в пазырыкском искусстве реальным прототипом изображений мог служить как благородный, так и северный олень, видел северного оленя [1960, с. 267]. «Нет нужды, как мне кажется, — отмечал исследователь, — разбираться в том, кого хотели изобразить — северного оленя или благородного, марала... сам мастер изображал, надо полагать, оленя, не задаваясь целью показать, северный он или благородный» [Там же, с. 296].

М.П. Грязнов подвергал критике идею С.И. Руденко о том, что в пазырыкском искусстве мог изображаться некий «олень вообще», а не марал (*Servus elaphus*) или северный олень (*Rangifer tarandus*) [1978, с. 222]. Следует отметить, что сам М.П. Грязнов первоначально именно маску коня № 10 из Первого Пазырыкского кургана считал единственным обнаруженным на Алтае изображением северного оленя, культ которого был «перенесен» на коня, а пазырыкские маски — «немым свидетельством перехода древних племен Алтая от использования верхового оленя к использованию верхового коня» [1937,

с. 21; 1940, с. 318, 365; 1950, с. 39, 85]. Впоследствии М.П. Грязнов отмечал, что подушки всех сидел из Первого Пазырыкского и большей части других больших алтайских курганов были набиты шерстью северного оленя, но исходя из результатов изучения содержательной стороны скифо-сибирского искусства пришел к заключению: «изображения оленя скифо-сибирского звериного стиля никакого отношения к северному оленю не имеют и для решения вопросов о распространении, происхождении и т.д. оленеводства решительно ничего не дают» ([1978, с. 224], ср.: [Руденко, 1953, с. 226]).

Совершенно очевидно, что развитие взглядов и изменение точек зрения крупнейших «пазырыковедов» М.П. Грязнова и С.И. Руденко происходили на фоне господства и затем развенчания идей Н.Я. Марра. Полагаю, что здесь следует говорить не столько о стремлении ведущих скифологов и сибиреведов М.П. Грязнова, С.В. Киселева и С.И. Руденко, принципиально отстаивавших свои оригинальные научные концепции, следовать официальным доктринам, сколько о притягательности для археологов в 1920–1940-е гг. стадийных теорий Н.Я. Марра, хрестоматийным подтверждением которых считались маскированные пазырыкские кони [Алпатов, 2004, с. 47].

Вопрос о том, образ благородного или северного оленя моделировался конской маской из Первого Пазырыкского кургана, фактически не обсуждался. Логика Н.Я. Марра была основана на однозначном понимании «маскировки» пазырыкского коня под северного оленя — «древнейшего транспортного животного» в Северной Евразии и Южной Сибири. Поскольку благородный олень (марал) не мог использоваться как транспортное животное (верховое или упряжное), археологи, опираясь на учение Н.Я. Марра, видели в маске коня № 10 из Первого Пазырыкского кургана образ северного оленя. Пересмотренные и отвергнутые гипотезы, трактующие археологические и лингвистические данные как пережитки древнего оленеводства, предшествовавшего коневодству, возрождаются сегодня, однако с той разницей, что, согласно экстравагантному мнению С.В. Жарниковой, «коню в качестве ездового животного предшествовал лось» [1990, с. 94].

Лингвистические данные всегда были полем, урожай с которого «раскапывался» и привлекался в качестве объясняющего материала: в свете древних и современных языков прочитывалась семантика археологических артефактов. В свою очередь, последние, «иллюстрируя» лингвистические теории, должны были служить подтверждением теоретических построений языковедов. Так, явление лексического полисемантизма, характерное для обозначения копытных животных в тюркских языках, стало основой для реконструкций, объяснявших близость образов лошади и оле-

ня в культовой сфере населения Евразии начиная с эпохи раннего железа. Феномены сакральной практики, культовой атрибутики, а также лексики трактовались на основе производственной (домашний олень – предшествовавшее лошади хозяйственное (транспортное) животное) и тотемической концепции (дикий олень – объект охоты) [Потапов, 1935, 1960, 1977, 1978; Киселев, 1951, с. 375; Грач, 1980, с. 90–91; Нестеров, 1990, с. 95–97; и др.].

Тотемическая концепция факт совмещения в одном персонаже образов диких и домашних копытных животных не связывала с развитием транспортных средств, а объясняла консерватизмом религиозных представлений при последовательной смене хозяйственных укладов населения Евразии в ходе перехода от охоты к скотоводству [Потапов, 1935; 1960, с. 355]. Для ее сторонников не существовало принципиальной разницы в определении вида животного – у финноугров и самодийцев “священным” животным был северный олень (“боговы олени” хантов или эвенков), у тюрков Южной Сибири – марал, т.е. олень благородный. Видимо, поэтому при интерпретации образа оленя в наскальном искусстве Евразии исследователи, рассматривая изображения благородных оленей и лосей в контексте этнографических данных о северных оленях, т.е. домашних животных, в культуре оленеводов, не всегда дифференцируют разные виды семейства *Cervidae* [Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А., 2004]. При этом приводятся важные сведения о том, что в ходе обряда посвящения домашнего оленя у эвенков на теле посвящаемого животного шаман наносил специальные метки кровью дикого оленя, убитого охотниками и “принесенного в жертву” [Там же, с. 420–421].

Факт существования в пазырыкском искусстве синкретичных образов не подвергается сомнению. Представляется, что данные о языках народов Сибири, как и о лексике древних индоевропейских языков, могут быть привлечены для интерпретации полиморфных образов пазырыкского звериного стиля. Для обозначения домашних и диких животных в лексике тюрко-монгольских языков сохранялись термины, семантическое развитие которых шло от обобщенного к видовому обозначению [Щербак, 1961, с. 84, 98]. Одним из критериев, равным образом важных для производственной и сакральной сфер культуры, являлась способность животного к репродукции. Показателен в этой связи лексический комплекс ‘бука’ / ‘буга’ (бык, бык-производитель, буйвол, олень, пороз и т.д.), ‘бугу’ (олень, марал, лось), ‘бугра’ / ‘бура’ (верблюд-самец, самец-производитель, бык). С большой долей вероятности данные слова квалифицируются как обозначения носителя действия, производного от глагола ‘бук’ – ‘покрывать’. Наиболее ранней из перечисленных является основа ‘бука’, имеющая общалтайский

характер (ср. эвен. ‘бука’ – бык, пороз, буйвол; манч. ‘бука’ – баран, козел; ‘буха’ – зверь и т.п.). Существует предположение, что все эти формы были модификациями названия самца животного [Этимологический словарь..., 1978, с. 230–232; 235–238].

Именно эта лексика использовалась для обозначения животных в культовой практике тюркских народов Саяно-Алтая. Наибольший интерес представляют сведения о небесном коне шаманов, которого обозначали словом “бура”. Конь – ездовое животное шамана – в интерпретации тувинского шамана представал диким рогатым животным (маралом или горным козлом). Шаманский бубен также символизировал ездовое домашнее и одновременно дикое рогатое животное, чьей шкурой обтягивали бубен (использовались шкуры лошади, оленя или лося). В шаманских импровизациях бубен представал маралом, лосем, горным козлом, конем или верблюдом, а также фантастическим существом “горным козлом-лошадью” или “конем-маралом” [Потапов, 1935]. Другие шаманские атрибуты, например комус (варган), тувинский шаман называл летящим конем-маралом: “Он летит, поджав ноги, рогатый, а я лечу рядом, держусь за него, но не как в седле, как люди на коне ездят. Называю своего марала малым конем Чагаа дайым. Но с моим маралом-конем я не могу летать в верхний мир” [Вайнштейн, 1992, с. 162].

Сведения о придании ездовым коням черт оленя засвидетельствованы у монголов. В одной из их свадебных песен говорится о том, что гости “прибыли на лошадях, покачивающих рогами оленя, украшенных ожерельем из соболей” [Галданова, 1992, с. 80]. Тот же мотив нашел отражение в одной из тувинских сказок: ее герой перед обретением богатырской силы и женитьбы получает от отца “коня Хулук-Бора – ветвистые рога в шестьдесят один отросток и стрелу золотую с золотым пером” [Тувинские сказки, 1970, с. 99]. В зачине шаманского камлания, записанного Н.Ф. Катановым у тувинцев на Енисее, говорится: “Внемли, внемли, мой конь-маралуха!... Мои верховые животные – марал и маралуха” [Образцы народной литературы..., 1907, с. 47]. В другом камлании, записанном у тофаларов, шаман поет: “Животное, на котором я езжу, это зверь-изюбрь” [Там же, с. 649]. Показательно, что не оленеводы-самодийцы, а тюрки Саяно-Алтая используют в мифоритуальной сфере образ коня-оленя, в котором олень – дикое животное (марал, изюбрь), а не домашний северный олень.

Приведенные феномены культуры тюрко-монгольского мира свидетельствуют о том, что образ коня-оленя имел глубинную подоснову в мировоззрении и, возможно, языке древних кочевников Евразии. Изображения копытных животных с чертами

различных природных видов – коня, быка, оленя, горного козла – известны в наскальных изображениях Саяно-Алтая (Калбак-Таш, Цаган-Салаа IV), Тянь-Шаня (Чу-Илийские горы, Тамгалы), Центральной Азии (Хангай, Чулуут), Южной Сибири (Енисей, Оглахты) (рис 2, 4) [Шер, 1980, с. 243–245, рис. 120; Советова, 1987; Francfort, 1995; Новгородова, 1984, с. 68, рис. 21; Дэвлет М.А., 1993, с. 85; Кубарев, 2002, с. 51]. А.-П. Франкфор полагает, что изображения “рогатых лошадей” запечатлены в представительной серии петроглифов на территории Казахстана, Синьцзяна и Алтая, а семантика этого образа не прочитывается ни с точки зрения мифологии индо-

иранцев, ни при установке на “шаманизм” поздних кочевников Евразии, тюрков и монголов [Francfort, 1995, р. 185–198; 1998, р. 314–315].

А.-П. Франкфор отмечает широкое распространение данного образа в петроглифах бронзового и раннего железного веков на территории Средней и Центральной Азии и приводит наскальным изображениям убедительные предметные аналоги (привлекаются известные пазырыкские артефакты, материалы кургана Иссык, рельеф Гандхары, золотая поясная сарматская бляха) [Francfort, 1995, р. 194–197, fig. 10–13]. Принципиально важно, что рогатые лошади в петроглифах Тамгалы представлены в качестве жертвы,

в момент заклания [Ibid, р. 186–188, fig. 1–4). В петроглифах Чулуута в изображении колесницы первоначально выбитые упряжные лошади заменены на оленей (рис. 2, 1) [Новгородова, 1984, с. 66–67, рис. 22]. Большой интерес представляет захоронение в Ханларе (Южное Закавказье), в котором вместе с ритуальной повозкой погребена пара благородных оленей (рис. 2, 2) [Гуммель, 1992]. М.Н. Погребова выдвинула гипотезу, связывающую происхождение ханларских захоронений с импульсами из южно-кавказского центра металлургии в Лшачене, и предложила видеть истоки культов “оленипоклонников” из Ханлара в хеттской ритуальной традиции [2001].

Приведенные факты свидетельствуют об актуальности ритуального комплекса “конь/олень”, восходящего к древнейшим зоологическим классификациям. Данный комплекс известен в мифологии народов индоевропейской и урало-алтайской семьи [Шнирельман, 1987] и отражен в археологических памятниках по крайней мере со II тыс. до н.э. Вероятно, лошадь, наиболее близкое кочевнику хозяйственное животное, в сфере ритуала и в изображениях должна была иметь черты дикого, более сакрально значимого, по сравнению с домашними, животного. Традиция усматривать в обряженном в маску с рогами коне исключительно образ северного оленя, домашняя форма которого, как и лошадь, могла служить средством передвижения, на мой взгляд, не обоснована достоверными археологическими источниками.

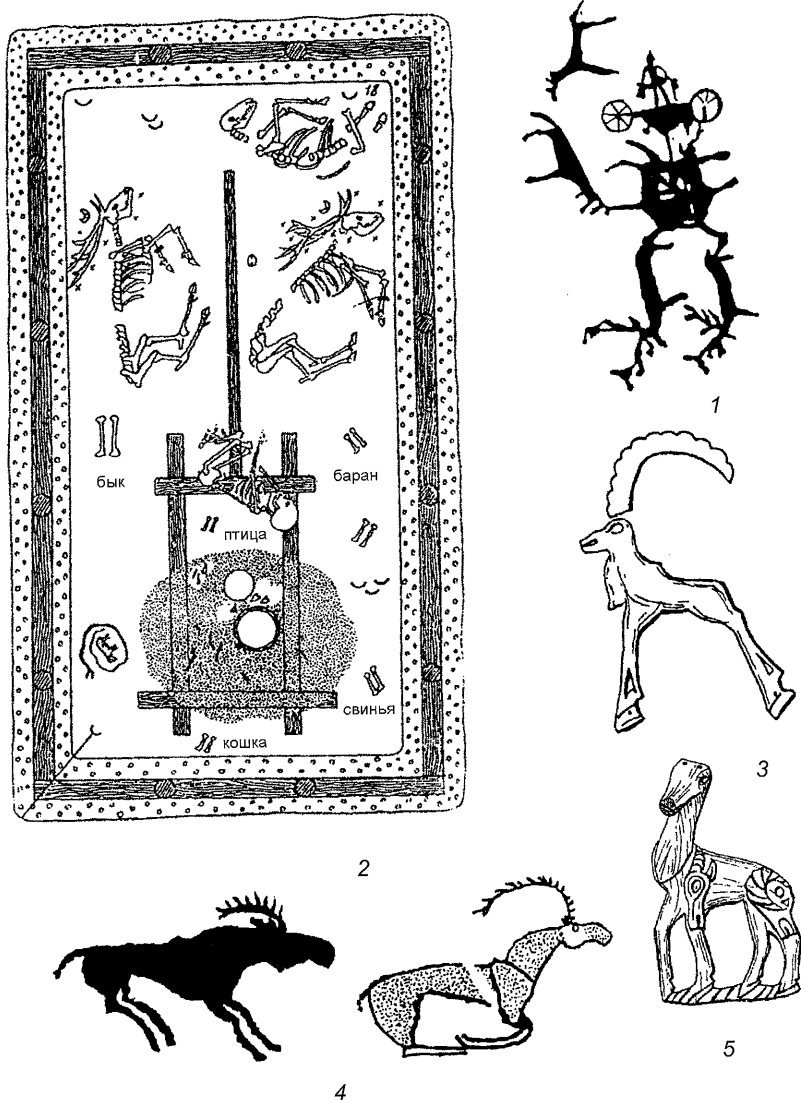


Рис. 2. Петроглифы (1, 4); план захоронения в Ханларе (Закавказье) (2); деревянные атрибуты головных уборов пазырыкцев (3, 5).

1 – Чулуут, Монголия (по: [Новгородова, 1984]); 2 – Ханлар, Закавказье (по: [Гуммель, 1992]); 3 – Уландрык IV, кург. 2, Алтай (по: [Кубарев, 1989]); 4 – Оглахты, Енисей (по: [Шер, 1980]); 5 – Уландрык I, кург. 6 (по: [Кубарев, 1989]).

Л.Л. Баркова, описывая рога на пазырыкской маске, выполненные из двух слоев кожи, вслед за М.П. Грязновым, С.И. Руденко и С.В. Киселевым определяет их как “имитирующие рога северного оленя”, хотя при этом отмечает, что “ни у одного реального вида оленьей такой формы отростков... не бывает” [1999, с. 97]. М.П. Грязнов в 1950 г. также констатировал, что на маске “отростки рогов, как у марала, направлены вперед от основного стержня, но на концах своих разветвляются, как это характерно для северного оленя” [1950, с. 39].

На мой взгляд, очевидно, что научная парадигма 1920-х – 1930-х гг., связанная с представлениями об этапах развития древнего транспорта, определила подход археологов к интерпретации конской маски с рогами оленя из Первого Пазырыкского кургана. Если же принять во внимание заключения М.П. Грязнова [1978] и Н.М. Ермоловой [1980] о прототипе образа скифского оленя (им был благородный олень), а не стадильные постулаты Н.Я. Марра, то “оленоводческая” версия прочтения семантики маски не выглядит достаточно обоснованной. В форме рогов маски коня № 10 из Первого Пазырыкского кургана вопреки однозначным определениям, на мой взгляд, можно увидеть соответствия особенностям благородного оленя – два направленных вперед первых отростка. По манере размещения рога на голове пазырыкского коня совершенно не соответствуют рогам северного оленя, основной ствол которых сначала отклоняется назад, затем вперед, а нижние отростки уплощены. Дикий северный лесной олень, который и сегодня обитает на восточной окраине Алтайских гор и южной оконечности Салаирского кряжа, от марала отличается низкорослостью, короткими конечностями, “большая голова на укороченной толстой шее образует почти прямую линию со спиной... разница с высоконогим маралом с горделиво поднятой осанкой, высоко поднятой головой сразу бросается в глаза” [Собанский, 1988, с. 134]. Представляется, что облик высокопородного, “самого лучшего по экстерьеру” коня № 10 из Первого Пазырыкского кургана [Грязнов, 1950, с. 39] определен не только маской и никак не соответствует морфологии северного оленя. У коня в маске с рогами больше общего с маралом.

Искусство звериного стиля скифской эпохи представляет солидный корпус источников, засвидетельствовавших представления о полиморфных персонажах, в частности, об образах рогатых животных. Крылатые кони с рогами горных козлов в иссыкском головном уборе [Акишев, 1978, с. 18, рис. 9] тракуются как “коне-птице-козлы”; по мнению А.К. Акишева, “иссыкские кони увенчаны рогами козлов” [1984, с. 35], А.-П. Франкфор обоснованно включает эти образы в ряд изображений “рогатой лошади”. Мате-

риалы погребальной пазырыкской атрибутики свидетельствуют о том, что на головных уборах помещались фигурки, изображавшие синкретичный образ, в котором сочетались черты коня и рогатого копытного или нескольких животных. Все фигурки “коней” из рядовых пазырыкских погребений в верховьях Чуи или из захоронений на Укоке имели золотые или кожаные плакированные золотом рога горного козла. В случаях, когда приставные рога не сохранились, на головах “коней” осталось по две пары отверстий: одна – для вставных ушей, другая – для рогов козла, золотая обкладка которых отразила форму последних (рис. 2, 3, 5) [Кубарев, 1981; 1991, с. 142, табл. XXXIII, 3, 4 и т.п.]. М.П. Грязнов и С.В. Киселев отмечали на головах фигурок лошадок из Катандинского кургана отверстия для вставных рогов, полагая, что в них вставлялись рога оленя. Но только после раскопок рядовых курганов на Юго-Восточном Алтае и комплексов на Укоке стало очевидно, что такие вставные рога из кожи или войлока, плакированные золотой фольгой, имели вид рогов горного козла. Традиции надевать фигурки коней козлиными рогами полностью соответствуют деревянные имитации рогов горного козла в натуральную величину в наголовниках коней из Туэжты, Башадара и Берели. На мой взгляд, и в миниатюрных деревянных фигурках, и в принесенном в жертву коне, на которого была надета маска с рогами, воплощен образ одного и того же мифологического персонажа.

Н.В. Полосьмак трактует данные изображения на головных уборах как образ коня-козерога, полагая, что “олень-козерог и конь-козерог – вероятно, взаимозаменяемые священные образы пазырыкцев”, сопровождавшие умерших в иной мир, на небесные пастбища [2001, с. 158]. Быстро преодолеть горные пики на пути к небесным обетованным пастбищам способны горные козлы-“козероги”. В древнеиндийской мифоритуальной традиции есть свидетельства того, что козлы могли приравняться коням как “средство передвижения” (ведийский термин ‘ajāśva’ – ‘козел-конь’ – использовался для обозначения животных, впряженных в колесницу бога Пушана) [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 586–587]. Пушан – “тот, у кого козлы-кони, тот, кто охраняет скот” (Рв., VI, 58, 2), Пушан ведет жертвенную лошадь к месту жертвоприношения [Топоров, 1988а]. В ведийском описании архаического ритуала ашвамедхи – приношения в жертву лошади – перед тем, как убить коня, козла приносят в жертву и отправляют к богам как вестника, возвещающего о начале обряда жертвоприношения (Рв., I, 162, 4).

Представления о “небесных пастбищах” восходят к общеиндоевропейским мифологемам. Ведийские арии полагали, что пожертвованный боевой конь оказывается в ряду тягловых животных богов на небе-

сах, где лошади запряжены в колесницы разных божеств [Елизаренкова, 1989, с. 644]. По мнению Т.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, в Ригведе связь козла с лошастью подчеркивается тем, что “одноногий козел” описан стоящим у средней части “Мирового дерева” ашваттха, и эта композиция отражена в переднеазиатских изобразительных памятниках [Иванов, 1974, с. 112–115; Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 587–588, рис. 10]. В петроглифах Саймалы-Таша известны изображения “чудесных повозок”, запряженных разными животными, в т.ч. быком и козлом или козлом и лошастью. Эту изобразительную традицию Я.А. Шер интерпретировал как графическое выражение индоевропейских мифологем [1978]. В древнеисландской мифологии козел выступает как животное, впрягаемое в колесницу бога Тора; аналогичные сюжеты имеются в мифологии балтов [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 586]. Подобное сочетание животных, запряженных в колесницу, зафиксировано в наскальном искусстве Центральной Азии. В Чулууте, по мнению Э.А. Новгородовой, “изображение дикого козла в паре с диким конем, а также конструктивные детали, подчеркивающие нереальность бытования подобной колесницы в практике, позволяют допустить чисто ритуальное значение рисунка” [1984, с. 67]. В петроглифах Оглахты “маскированные лошади” изображены с рогами горного козла, а в Тамгалы – с бычьими и козлиными рогами.

В гимне Ригведы “Восхваление коня”, посвященном прославлению жертвенного животного, конь описывается рогатым: “он с золотыми рогами” (Рв., I, 163, 9–11); рога, по мнению Т.Я. Елизаренковой, осмысляются как лучи солнечного коня [1989, с. 645]. Существует и буквальное прочтение подобных поэтических эпитетов – “ведийские арии надевали на жертвенных коней золотые олени рога” [Шнирельман, 1987, с. 257]. Вот одно из описаний жертвенных столбов, к которым привязывали жертвенных животных (коней) в гимне “К жертвенному столбу”: “Они выглядят как рога рогатых (животных), столбы с навершиями, стоящие на земле” (Рв., III, 10). Жертвенный столб воспринимался как связующее звено между небом и землей, в ритуалах служил прообразом Мирового дерева с птицами на вершине и копытными у его ствола. Роль такого столпа может играть копытное животное: в нанайском фольклоре герой забирается на небо по рогам огромного лося-олени, соединяющего небо и болото [История..., 2003, с. 166].

Наиболее ярким свидетельством актуальности подобного мировоззренческого комплекса являются материалы Первого Пазырыкского кургана (конские маски), Башадара II и Туэқты I (конские наголовники в виде рогов горного козла) [Руденко, 1960, с. 78, 231] и аналогичные туэктинским маски-наголовники из кург. 11 могильника Берель (Юго-Западный Алтай) на территории Восточного Казахстана [Сама-

шев, Мыльников, 2004, с. 165–172]. В Берели на четырех из 13 коней зафиксированы кожаные маски с деревянными рогами горного козла в натуральную величину, плакированными золотой фольгой. Именно эти кони были помещены в могильную яму первыми [Самашев, Базарбаева, Жумабекова, Сунгатай, 2000, с. 30–31, реконструкция на с. 12–13], что можно сравнить с ролью козла в ритуале ашвамедхи. В связи с зафиксированной традицией не только облачать коней, сопровождающих элитные пазырыкские погребения, не только в “олени” маски, но и использовать в их ритуальном убранстве наголовники с рогами горного козла стоит привести сведения о роли козла в ритуалах, связанных с жертвоприношением. Этот широко распространенный комплекс представлений, прослеживаемый в обрядовой сфере и языках разных индоевропейских народов (идиома “забивать козла” дожила до наших дней), отмечен в древнейшей традиции у хеттов – обряд принесения в жертву козла, приуроченный к весеннему празднику равноденствия [Ардзинба, 1982, с. 41–42, 69]. Заклание козла должно было способствовать плодовитости скота, богатому урожаю и т.п., роль козла как эксклюзивной жертвы отражена в практике “козлодрания” на праздниках у скотоводов, а также в аграрных культах земледельцев.

Горные таджики, памирцы и горцы Гиндукуша имели близкие представления, в частности, обширный цикл верований, связанных с горным козлом. Чрезвычайно интересны материалы, собранные К. Йеттмаром у дардов и кафиров Гиндукуша: воплощением чистоты и святости в мире животных считаются дикие козлы и козы (*Ibex*, *Capra sibirica* и *Capra falconeri*), иногда к той же категории животных, обозначаемых особым термином “майаро”, причисляют дикую овцу. «Только одно животное, находясь во власти человека и тем самым принадлежа к его культурной сфере, может, однако, пребывать в горах; это животное – домашняя коза. Возможно, что ее причислению к “святости козла” способствовало сходство (которое проявляется в форме рогов, особенно с дикой козой). Считается, что между ними существует подлинное родство... козлы майаро спариваются с домашними козами... Поэтому домашняя коза считается священным и чистым животным, как перенесенный в мир людей потомок рода майаро» [Йеттмар, 1984, с. 228–229, 260–263, 275]. Согласно верованиям охотников, рога и кости горных козлов следует оставлять на скалах, чтобы духи оживляли убитых животных, стада горных козлов, чистых животных, принадлежат духам, обитающим в верхней, чистой, сфере мира. О том, что петроглифы изображают “скот духов”, мне говорили в долине р. Аргут на юге Российского Алтая алтайцы-охотники, выставившие огромные рога горного козла у скалы с рисунками и запрещающие разламывать кости копытных при разделке туши.

На мой взгляд, сходным комплексом представлений (вполне вероятно, что и генетически изобразительный ряд пазырыкцев, и верования народов Гиндукуша о священных животных восходят к древнему пласту индоевропейской мифологии) может объясняться традиция ритуального “маскирования” лошадей, сопровождающих элитные пазырыкские захоронения, а также синкретичный характер образов копытных животных на головных уборах в рядовых пазырыкских погребениях. В них наиболее многочисленны артефакты в виде фигурок лошадей с рогами горного козла. Кочевники-скотоводы, вероятно, считали, что мелким рогатым одомашненным животным соответствовали их дикие родичи, коня же в ритуалах “трансформировали”, превращая в дикое рогатое животное путем придания черт благородного оленя или горного козла, надевая рогатые маски, скрывая гриву и хвост.

Следует отметить, что “маскировка” или, вернее, перевоплощению обнаруженного в Первом Пазырыкском кургане коня в оленя служили не только маска, но и нагривник, а также нахвостник [Руденко, 1953, с. 220–221, рис. 135; с. 227] С подобным моделированием, видимо, связана представительная группа артефактов из материалов скифской культуры – скифские конские наушники, нащечники, налобники, наносники, составляющие комплекты украшения т.н. культовой узды [Болтрик, Фиалко, 1987]. По мнению А.Ю. Алексеева, скифские наушники являлись, возможно, рудиментарными частями масок, аналогичных пазырыкским [1987]. Это предположение подтверждается структурой декора и других скифских конских наголовных украшений. Так, нащечники в виде бедра и пары ног хищника, широко распространенные в Северном Причерноморье с рубежа VI–V в. до н.э., сходны с алтайскими масками тем, как фигура хищника размещена на морде лошади [Артамонов, 1973, с. 64].

Скифские наборы уздечных принадлежностей IV в. до н.э. в своем составе имеют зооморфные налобники в виде скульптурной литой головки со схематичным изображением туловища зверя на щитке-основании, которые ассоциируются с пазырыкскими конскими налобными деревянными бляхами в виде грифона с плоским туловищем и приставной скульптурной головой. В пазырыкских материалах Укока (Ак-Алаха, Кутургунтас) отражена исключительная роль образа грифона в ансамбле конской упряжи [Полосьмак, 2001, с. 78–89]; она наглядно представлена и в материалах могильников Пазырык и Берель. Скифские налобники в виде оленей Е.Е. Кузьмина по аналогии с пазырыкскими наголовниками убедительно интерпретировала как семантический эквивалент обряду “обряжения коня в оленя”, видя и в скифских, и в пазырыкских артефактах отражение представ-

лений, восходящих к мифологии индоиранцев [1977, с. 104]. Наиболее часто на скифских конских наносниках изображался грифон (Мелитопольский и Краснокутский курганы, Носаки, Чмырева могила, Солоха и т.д.). В отдельный тип украшений скифской узды выделены уборы со сценами борьбы животных, или “терзания копытного животного кошачьим хищником”; отмечены сюжетные соответствия в оформлении разных деталей узды внутри набора – “птицеклювые” нащечники сочетаются с наносниками в виде головы или фигуры льва [Болтрик, Фиалко, 1987, с. 25–26].

М.И. Артамонов полагал, что эти наносники в уменьшенном виде воспроизводят характерный для пазырыкских масок мотив борьбы зверей и свидетельствуют о том, что у скифов “существовали такие же формы культа, как на Алтае, и, вероятно, употреблялись такие же конские маски” [1973, с. 64]. Так, маска коня № 10 из Первого Пазырыкского кургана была частью сюжета терзания, который моделировался сложным образом: персонажей представляли реальный конь, на голову которого помещались рога (деталь маски), “превращавшие” этого коня в оленя, и вырезанное из кожи изображение хищника (деталь маски), помещенное на морде коня и представлявшее тигра, впившегося в голову “коня-оленя” (см.: [Грязнов, 1950, с. 39 рис. 16; Баркова, 1999, с. 97–101]). Маска коня № 2 из того же кургана аналогичным образом может воплощать и “сцену борьбы рогатого и крылатого львиного грифона с тигром” [Руденко, 1953, с. 219–220, рис. 134], и терзание этими чудовищами коня, на голове которого развернуты оба изображения фантастических хищников [Грязнов, 1950, с. 30, рис. 10]. В данных конских уборах сюжет терзания представлен с большей наглядностью, чем в других конских наголовниках из Пазырыка II и Пазырыка V, наверхиями которых служили объемные фигуры оленя и горного козла, животных, черты которых воспроизведены и в масках [Руденко, 1953, табл. LXXII]. Вероятно, сцену терзания с реальным приносимым в жертву и сопровождающим погребенного человека конем моделировали также большие седельные подвески с изображением волков и рыб [Черемисин, 1993].

Пазырыкские изображения персонажей-участников сюжета терзания, хищников и копытных животных, нередко сочетают в себе обобщенные черты природных прототипов. Так, в образе хищника часто слиты черты барса и волка. Совмещение в одном образе почитаемых домашних и диких копытных создавало представление о классе животных в целом. Подобные полиморфные существа осмыслились одновременно принадлежащими и миру культуры, созданному людьми, и природному сообществу, подвластному

богам. Материалы индоиранской мифологии (Атхарваведа, Ригведа, Шатапатха-брахмана) позволяют видеть в них отражение совокупного ряда жертвенных животных (конь, олень, козел, бык, баран) и представлений об определенном изоморфизме диких и домашних видов копытных, а также трактовать подобные образы как результат попытки преодоления средствами семиотической системы антиномии “животных богов” и домашнего скота (Рв., I, 163, 9–11; Шб., VI, 2, 15; АВ, VI, 71). Обряд посвящения домашнего оленя у эвенков-оленьеводов включал убийство охотниками дикого оленя и использование его крови для превращения домашнего животного в “небесного,

божьего” оленя. В ходе обряда на теле посвящаемого домашнего оленя шаман наносил специальные метки кровью дикого оленя, убитого охотниками в указанном шаманом месте и таким образом “принесенного в жертву”; прошедшее обряд домашнее животное изымали из хозяйственной сферы, а после естественной смерти голову этого “небесного оленя” с рогами помещали на дерево вместе с атрибутами упряжи [Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А., 2004, с. 420–421]. Обряд был призван, видимо, актуализировать качества священного оленя как дикого животного, точнее, как дикого и домашнего одновременно, принадлежащего и миру природы, и людям.

Изображения копытных на головных уборах, обнаруженных в рядовых пазырыкских курганах в Юго-Восточном Алтае, имеют интересную особенность: на некоторых фигурах оленя – деталях мужских и женских головных уборов – помещены парциальные изображения других копытных; причем во всех случаях на передней ноге показана голова сайгака, на крупе – голова горного барана (архар) (рис. 3). Отмечены две фигуры оленя, в которые “вписано” по одному дополнительному изображению, но и в этих случаях схема совмещения изображений сохранена – образ архары занимает место на задней ноге оленя, сайгака – на передней. На одном из частично несохранившихся фрагментов толстой кожи из Пазырыка II с изображением хищной птицы, впившейся когтями в спину горного козла (археологический контекст данного изображения разрушен грабителями), на крупе козла, как и на деревянных фигурках оленя из Юго-Восточного Алтая, показана голова архары [Руденко, 1948, с. 49, табл. XXVI, 4].

Изобразительную традицию строго определенным образом совмещать образы копытных животных можно трактовать как манифестацию иерархизированной общности представителей животного мира, ряда копытных, семантика которых близка и наиболее полно раскрывается в их совокупности. Например, такие копытные рогатые животные, как горный козел, гор-

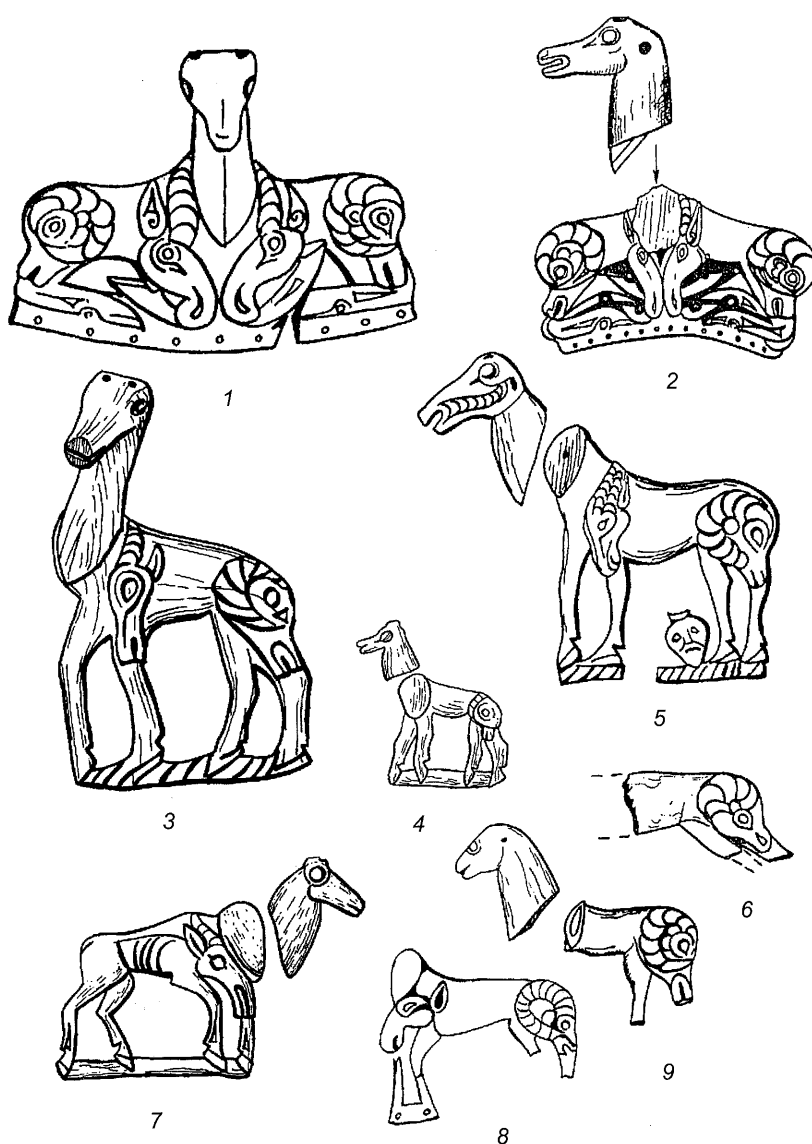


Рис. 3. Деревянные атрибуты головных уборов пазырыкцев.

1, 4 – Юстыд XII, кург. 21; 2 – Юстыд XII, кург. 8; 3 – Уландрык I, кург. 6; 5 – Уландрык III, кург. 4; 6 – Юстыд XII, кург. 16; 7 – Барбургазы I, кург. 25; 8 – Кош-Тал I, кург. 3; 9 – Юстыд XII, кург. 20. 1–7, 9 – по: [Кубарев, 1989, 1991]; 8 – по: [Суразаков, 1988].



ный баран, косуля, у киргизов обозначались одним термином “кийик” и считались “божьем скотом”; раз в году у них было принято есть мясо кийика, “чтобы очиститься” [Баялиева, 1972, с. 16]. Видимо, сходные представления отражены в лексике и других тюркских народов Евразии. Так, у тюрков Саяно-Алтая жертвенное или посвящаемое божеству или персонифицированному подразделению Вселенной животное – лошадь, бык, баран, козел – независимо от вида называлось ‘ыдык’ (алт. ‘ыйых’, хак. ‘ызык’, тув. ‘ызык’, по Л.П. Потапову, восходят к древнетюркскому термину ‘ыдук’, известному по руническим памятникам) [Потапов, 1977, с. 169, 174; 1978, с. 35; Дьяконова, 1984, с. 32].

Наиболее подробно изучен ряд жертвенных животных (конь–бык–баран–козел) в индоевропейской мифологической традиции [Иванов, 1974, 1979; Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 470]. На мой взгляд, материалы пазырыкских комплексов могут быть интерпретированы в свете индоарийских мифологем. Образы синкретичных копытных рогатых животных использовались в оформлении пазырыкских головных уборов; парциальное изображение горного барана совмещалось с фигурой оленя так, что голова барана всегда совпадала с крупом оленя (см. рис. 3). Эту изобразительную традицию можно соотнести с предпочтениями пазырыкцев в выборе “сопроводительной пищи”, что отражено в погребальном обряде. Сопроводительным или жертвенным куском мяса в пазырыкских захоронениях была задняя часть барана (крестец), которая считалась самой престижной долей (пазырыкские захоронения содержат отделенный крестец барана нередко с железным ножом; в кург. 1 Ак-Алахи III железный нож был обнаружен воткнутым в крестцовую часть барана, лежавшую на деревянном блюде). Н.В. Полосмак отметила, что пазырыкцы отдавали этой части туши животного исключительное предпочтение как сопроводительной ритуальной пище [2001, с. 39].

Очевидно, не случайно именно на крупе оленей, запечатленных на диадемах, изображался архар, т.к. безусловно осознавался определенный изоморфизм диких и домашних копытных. Особенности погребальной обрядности пазырыкцев и традицию изображать горных баранов на крупе оленей на диадемах можно связать с общеиранскими представлениями о фарне [Литвинский, 1968; Топоров, 1988б]. Согласно осетинским этнографическим материалам, образ или понятие “баран фарна” того или иного осетинского рода заключен именно в курдюке барана, принадлежащего данному роду. Исследователи отмечают особую роль курдючной части барана в осетинском свадебном обряде; именно “кончик курдюка” считался покровителем мелкого рогатого скота, с ним связаны репродук-

тивная функция, плодородие скота, процветание рода и дома и т.п. К “святому барану” в брачном обряде осетин обращаются за тем, чтобы рождались мальчики [Топоров, 1988б, с. 557], избирался желтый или рыжий баран, кровью которого окроплялся центральный столб дома [Чочиев, Кочиев, 1989, с. 76–77].

У таджиков овца является наиболее почитаемым животным; согласно традиционным верованиям, если когда-либо человек зарезал барана с богоугодной целью, то на “том свете” баран подходил к мосту, ведущему в рай, и перевозил человека на себе (подобные представления о том, что душа барана помогает душе человека перейти через мост, ведущий в рай, существуют у туркмен). В свете этих данных Б.А. Литвинский интерпретировал кости овцы, присутствующие в сакских погребениях на Памире [1968, с. 95–98, 110; 1981]; он усматривал истоки обряда в индоиранской и еще более древней традиции культа рогатого животного. Обычай класть в могилу мясо барана был известен в Южной Сибири уже в карасукскую эпоху, у ранних кочевников крестец барана – наиболее предпочтительная “сопроводительная пища”, в древнетюркскую эпоху в погребении вместо коня нередко оставляли барана, особенно это характерно для детских захоронений. Данный обычай А.Д. Грач трактовал как факт замены бараном лошади, с чем соглашался М.П. Грязнов. В.П. Дьяконова считала кости барана в могилах приношением животного, принадлежавшего погребенному [1975, с. 156–157]. По этнографическим данным, тувинцы “с покойником клали лошадь или сарлыка, или овцу, а в могилу богатого погребали одновременно лошадь, сарлыка и барана” [Потапов, 1960, с. 133].

На мой взгляд, синкретичный характер копытных животных, который разными способами манифестирован в образах искусства пазырыкцев и отражен в сакральных текстах (от ведических арийских до шаманских тюркских и монгольских), связан с архаичной классификацией копытных животных, чрезвычайно актуальной для скотоводов Евразии. В индоиранской и скифской культурных традициях копытные являлись маркерами среднего мира, это наиболее близкие человеку животные. Их изображения структурированы согласно иерархии животных-прототипов в обрядовой сфере, где за каждым образом закреплена своя роль в системе изображений на ритуальных атрибутах [Черемисин, 1997]. Актуализация мифологем происходила путем создания визуального ряда и манифестации изобразительных текстов в парадно-церемониальных ритуалах.

Копытные, являвшиеся неотъемлемой частью хозяйственной жизни скотоводов-кочевников в I тыс. до н.э.,

были основными жертвенными животными, играли важную роль в погребальном ритуале. Это отражено в археологических комплексах и артефактах (примером могут быть конские захоронения Аржана или пазырыкские “маскированные” лошади). А.Д. Грач обоснованно писал о «многослойности и взаимоперекрываемости понятий линии “олень”(горный козел, баран) – конь» и о том, что именно «скифское время... было той эпохой, когда родилась полисемантическая термина “буура”, объединявшего образы рогатых животных и коня» [1980, с. 91]. Атрибуты пазырыкских головных уборов с изображениями в зверином стиле, на мой взгляд, наглядно выражают данный комплекс представлений языком изобразительного искусства: в курганах Уландрыка обнаружена серия объемных резных фигурок с чертами разных животных – коня и барана. В.Д. Кубарев отмечает синкретичный характер этих изображений “баранов”. Воспроизведение подшейного клока – “свисающей с шеи шерсти, или, точнее, бороды” [Кубарев, 1987, с. 113] подчеркивает принадлежность этих животных к горным баранам, а не оленям или лошадям (см. рис. 2, 3). При этом у ряда “баранов” изображены непропорционально длинные конечности, характерные скорее для лошадей или оленей; зафиксировано также, что приставные рога у всех лошадей имеют особенности рогов горного козла, а не архара или оленя. Таким способом в изображениях копытных обобщены и совмещены признаки разных животных; возможно, другой изобразительный эквивалент презентации данной идеи – это фигуры оленей с вписанными в них образами архаров и сайгаков (см. рис. 3).

Преобладание в искусстве ранних кочевников образов диких животных, ритуальное “маскирование” жертвенных коней, сопогребенных с вождями в могильниках Пазырык, Туэкта и Берель, а также особенности ритуалистики эвенков-оленоводов (принесение в жертву дикого оленя и использование его крови в обряде посвящения домашних оленей), основаны, видимо, на установленном для многих традиций более сакральном, по сравнению с домашними, значении диких животных\*. С этой концептуальной идеей, на мой взгляд, связана традиция наделения лошадей, задействованных в погребальном ритуале пазырыкской знати, чертами диких рогатых копытных – благородного оленя (марала) и горного козла, а также совмещение образов различных копытных животных, представленных на ритуальной атрибутике погребенных пазырыкцев.

\* Этимологически надежно установлено, что в индоевропейских языках исходным значением слова “дикий” было слово “божий” [Топоров, 1978; Иванов, 1979].

## Заключение

Традиция сопровождать захоронения в элитных пазырыкских курганах лошадьми в богатом убранстве, на атрибутах которого – узде, седлах, подвесках и т.п. – развернуты сложные ансамбли зооморфных изображений, а также лошадьми, обряженными в маски с рогами оленя, не связана с “древним оленеводством” – археологических свидетельств его распространения нет ни в евразийских культурах скифского круга, ни в материалах культур эпохи бронзы. Семантика сюжетов изображений, манифестированных в убранстве коней, сопогребенных с вождями пазырыкских племен, прочитывается в контексте мифологизированных классификационных систем скотоводов Евразии, которые отражены в индоевропейской лексике, нарративных, изобразительных источниках и обрядовой сфере ирано- и тюркоязычных народов. Сюжет терзания моделирован изображениями на ритуальных атрибутах убранства лошадей; в актуализацию этого сюжета задействованы реальные жертвенные животные в рогатых масках, что полностью соответствовало контексту погребального ритуала, сценарий которого определялся идеей смерти-возрождения и включал жертвоприношение лошадей. Изобразительный строй или система зооморфных образов на артефактах, задействованных в погребальной обрядности, – лишь часть языка погребального комплекса, отражающего определенный мифом и реализованный в ритуале сценарий.

## Список литературы

- Акишев К.А. Курган Иссык. – М.: Искусство, 1978. – 132 с.
- Акишев А.К. Искусство и мифология саков. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.
- Алексеев А.Ю. Значение некоторых украшений конского оловья в европейской Скифии V–IV вв. до н.э. // Исторические чтения памяти М.П. Грязнова: Тез. докл. Всесоюз. конф. – Омск, 1987. – С. 184–186.
- Алпатов В.М. История одного мифа: Марр и марризм. – 2-е изд. – М.: УРСС, 2004. – 284 с.
- Ардзинба В.Г. Мифы и ритуалы древней Анатолии. – М.: Наука, 1982. – 252 с.
- Артамонов М.И. Сокровища саков. – М.: Искусство, 1973. – 279 с.
- Баркова Л.Л. Конская маска из Первого Пазырыкского кургана // АСГЭ. – 1999. – Вып. 34. – С. 97–101.
- Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. – Фрунзе: Илим, 1972. – 168 с.
- Болтрик Ю.В., Фиалко Е.Е. К семантике изображений на конской узде кургана Огуз // Киммерийцы и скифы: Тез. докл. Всесоюз. семинара, посвящ. памяти А.И. Тереножкина. – Кировоград, 1987. – Ч. 1. – С. 24–27.

- Вайнштейн С.И.** Очерк тувинского шаманства // Традиционная обрядность и мировоззрение малых народов Севера. – М.: Наука, 1992. – С. 150–195.
- Галданова Г.Р.** Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 71–89.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.** Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и пракультуры. – Тбилиси: Изд-во Тбилис. гос. ун-та, 1984. – Т. 1/2. – 1329 с.
- Грач А.Д.** Древние кочевники в центре Азии. – М.: Наука, 1980. – 256 с.
- Грязнов М.П.** Пазырыкский курган. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. – 46 с.
- Грязнов М.П.** Пазырык. Погребение племенного вождя на Алтае: Дис. ... д-ра ист. наук. – Л., 1940. – 592 с.
- Грязнов М.П.** Первый Пазырыкский курган. – Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1950. – 92 с.
- Грязнов М.П.** Саяно-алтайский олень (этиод на тему скифо-сибирского звериного стиля) // Проблемы археологии. – Л.: Изд-во Ленингр. гос. ун-та, 1978. – Вып. 2. – С. 222–231.
- Гуммель Я.И.** Раскопки к юго-западу от Ханлара в 1941 г. // ВДИ. – 1992. – № 4. – С. 5–15.
- Дьяконова В.П.** Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. – Л.: Наука, 1975. – 164 с.
- Дьяконова В.П.** Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Л.: Наука, 1984. – С. 30–49.
- Дэвлет М.А.** О наскальных изображениях быков в Туве // Современные проблемы изучения петроглифов. – Кемерово: Кем гос. ун-т, 1993. – С. 74–87.
- Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А.** Об изображениях оленей с солярными знаками на корпусе // Комплексные исследования древних и традиционных обществ Евразии. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2004. – С. 418–422.
- Елизаренкова Т.Я.** “Ригведа” – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1989. – С. 427–543.
- Ермолова Н.М.** К вопросу об интерпретации изображений животных // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. – Кемерово: Кем. гос. ун-т, 1980. – С. 358–366.
- Жарникова С.В.** Возможные истоки образов коня-гуся и коня-олени в индоиранской (арийской) мифологии // Информ. бюл. Междунар. ассоц. по исследованию культур Центральной Азии. – М., 1990. – Вып. 16. – С. 89–97.
- Иванов Вяч. Вс.** Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* – “конь” (жертвоприношение коня и дерево *aśvattha* в Древней Индии) // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. – М.: Наука, 1974. – С. 75–138.
- Иванов Вяч. Вс.** О последовательности животных в обрядовых и фольклорных текстах // Проблемы славянской этнографии. – Л.: Наука, 1979. – С. 150–154.
- История и культура нанайцев.** Историко-этнографические очерки. – СПб.: Наука, 2003. – 323 с.
- Йеттмар К.** Религии Гиндукуша. – М.: Наука, 1984. – 524 с.
- Киселев С.В.** Древняя история Южной Сибири. – 2-е изд. – М.: Изд-во АН СССР, 1951. – 642 с.
- Кубарев В.Д.** Конь в сакральной атрибутике ранних кочевников Горного Алтая // Проблемы западно-сибирской археологии. Эпоха железа. – Новосибирск: Наука, 1981. – С. 84–94.
- Кубарев В.Д.** Курганы Уландрыка. – Новосибирск: Наука, 1987. – 301 с.
- Кубарев В.Д.** Курганы Юстыда. – Новосибирск: Наука, 1991. – 188 с.
- Кубарев В.Д.** Образ быка в петроглифах Алтая // Первобытная археология. Человек и искусство: Сб. науч. тр., посвящ. 70-летию со дня рождения Якова Абрамовича Шера. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. – С. 48–53.
- Кузьмина Е.Е.** Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. – Киев: Наук. думка, 1977. – С. 96–119.
- Литвинский Б.А.** Кангюско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен Южной России и Средней Азии). – Душанбе: Дониш, 1968. – 198 с.
- Литвинский Б.А.** Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. – М.: Наука, 1981. – С. 90–122.
- Марр Н.Я.** Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в доистории. – Л.: АН СССР, 1926. – 48 с.
- Марр Н.Я.** К отчету о заграничной командировке (17.III–22.VI.1929) // Докл. Академии наук СССР. – 1929. – № 17. – С. 321–327.
- Нестеров С.П.** Конь в культурах тюркоязычных племен Центральной Азии в эпоху средневековья. – Новосибирск: Наука, 1990. – 141 с.
- Новгородова Э.А.** Мир петроглифов Монголии. – М.: Наука, 1984. – 167 с.
- Образцы народной литературы** тюркских племен, изданные В. Радловым. – СПб.: [Б.и.], 1907. – Ч. 9: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. – 659 с.
- Погребова М.Н.** К особенностям культа оленя на Южном Кавказе // Миф 7. На акад. Дмитри Сергеевич Равевски. – София: История на культурата, 2001. – С. 30–47.
- Полосьмак Н.В.** Всадники Укока. – Новосибирск: ИНФОЛИО-пресс, 2001. – 335 с.
- Потапов Л.П.** Следы тотемистических представлений у алтайцев // СЭ. – 1935. – № 4/5. – С. 134–152.
- Потапов Л.П.** Материалы по этнографии тувинцев районов Монгун-Тайги и Кара-Холя // ТКАЭЭ 1957–1958. – М.; Л., 1960. – С. 171–237.
- Потапов Л.П.** Конь в верованиях и эпосе Саяно-Алтая // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Л.: Наука, 1977. – С. 164–178.
- Потапов Л.П.** К вопросу о древнетюркской основе и датировке алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 3–36.
- Руденко С.И.** Второй Пазырыкский курган. – Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1948. – 65 с., XXIX табл.
- Руденко С.И.** Культура населения Горного Алтая в скифское время. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953. – 403 с.
- Руденко С.И.** Культура населения Центрального Алтая в скифское время. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. – 360 с.
- Самашев З., Базарбаева Г., Жумабекова Г, Сунгатай С.** Берел. – Алматы: Берел, 2000. – 57 с.

- Самашев З., Мыльников В.П.** Деревообработка у древних скотоводов казахского Алтая. – Алматы: Обществ. фонд “Берел”, 2004. – 230 с.
- Собанский Г.Г.** Промысловые копытные животные Горного Алтая. – Новосибирск: Наука, 1988. – 160 с.
- Советова О.С.** О своеобразных изображениях коней со скал Оглахты (бассейн среднего Енисея) // Скифосибирский мир: Искусство и идеология. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 139–143.
- Топоров В.Н.** Балтийские и славянские названия божьей коровки (*coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. – М.: Наука, 1978. – С. 135–140.
- Топоров В.Н.** Пушан // Мифы народов мира. – М.: Сов. энцикл., 1988а. – Т. 2. – С. 353.
- Топоров В.Н.** Фарн // Мифы народов мира. – М.: Сов. энцикл., 1988б. – Т. 2. – С. 557–558.
- Тувинские сказки.** – Новосибирск: Кн. изд-во, 1970. – 183 с.
- Черемисин Д.В.** К интерпретации изобразительных сюжетов из пазырыкских комплексов // Изв. СО РАН. История, филология и философия. – 1993. – № 2. – С. 32–36.
- Черемисин Д.В.** Система образов звериного стиля в рядовых погребальных комплексах пазырыкской культуры. I: Гривны. Образ хищника // Социальная организация и социогенез первобытных обществ: теория, методология, интерпретация: Материалы Всерос. конф. – Кемерово: Кем. гос. ун-т, 1997. – С. 97–101.
- Чочиев А.Р., Кочиев К.К.** Об одном воплощении фарна в идеологии осетин // Кавказ и цивилизации Древнего Востока. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – С. 75–77.
- Шер Я.А.** К интерпретации сюжетов некоторых петроглифов Саймалы-Таша // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. – Л.: Аврора, 1978. – С. 163–171.
- Шер Я.А.** Петроглифы Средней и Центральной Азии. – М.: Наука, 1980. – 338 с.
- Шнирельман В.А.** Образы оленя и лошади в представлениях древних обитателей Северной и Центральной Евразии // Религиозные представления в первобытном обществе: Тез. докл. – М.: Наука, 1987. – С. 255–257.
- Щербак А.М.** Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. – М.: Наука, 1961. – С. 82–172.
- Этимологический словарь** тюркских языков. – М.: Наука, 1978. – 767 с.
- Francfort H.-P.** Note sur les animaux composite de Tamgaly: Le cheval cornu // Francfort H.-P., Soleilhavoup F., Bozellec J.-P., Widal P., D’Errico F., Sacchi D., Samashev Z., Rogojinsky A. Les pétroglyphes de Tamgaly // Bulletin of the Asia Institute. – 1995. – N 9. – P. 185–198.
- Francfort H.-P.** Central Asian petroglyphs: between Indo-Iranian and shamanistic interpretations // The Archaeology of Rock-Art. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – P. 302–318.

*Материал поступил в редколлегию 03.02.05 г.*