

А. А. ТУАЛЛАГОВ

## К ВОПРОСУ О САРМАТСКИХ «ЖЕЗЛАХ» И СКИПЕТРАХ

Летом 2006 г. на покатой древней террасе р. Терек в начале Дарь-яльского ущелья у с. Балта (Северная Осетия) было выявлено древнее захоронение, устроенное в прямоугольной грунтовой яме, заваленное булыжниками в два ряда и засыпанное землей до уровня древней дневной поверхности\*. Погребенный лежал вытянуто на спине, головой на север. Кисти рук были уложены вместе в области живота, а скрещенные в голенях ноги первоначально были несколько согнуты коленями вверх.

К сожалению, основная часть представленного в погребении инвентаря (серповидный нож, пряжка-сюльгама, височные подвески, железная скоба) практически не дает возможности для узкой датировки. Само погребение представляло собой вполне типичное для горных районов еще со скифского времени захоронение в грунтовой яме. Нередко такие погребения, как и в нашем случае, заваливались булыжниками. Вместе с тем, обычно они имели полную или частичную обкладку стен у dna каменными плитами или булыжниками, что в данном случае не наблюдается. В сарматский период происходит переход от скорченного положения погребенных к вытянутому на спине. В течение III-I вв. до н. э. все еще преобладает древний обряд. В I в. н. э. наибольшее распространение получает новый. С этого периода господствуют и индивидуальные захоронения. Тогда же происходит смена преимущественно западной ориентации погребенных на меридиональную. Распространение вытянутого трупоположения с меридиональной ориентировкой обычно объясняют влиянием или непосредственным проникновением сарматов, хотя иногда за этими изменениями усматривают отражение общих тенденций развития погребального обряда. Верхней ограничительной датой для позднесарматской культуры считается III в. н. э.

\* Погребение исследовано в ходе разведочных работ Х. Т. Чшиевым.

Видимо, в данном случае следует обратить внимание на изначальное положение ног погребенного согнутыми коленями вверх. На Кубани данный признак связывается непосредственно с сарматами, а в меотских погребениях – с сарматским влиянием. Перекрещивание ног в голенях в том же регионе рассматривается как меотский обряд, который был заимствован сарматами. Поэтому весьма вероятно, что отмеченное положение ног погребенного в балтийском захоронении следует рассматривать как проявление влияния сарматов. С тем же влиянием логично связать и положение кистей рук погребенного в области живота.

Наибольший интерес вызывает найденный в погребении железный предмет с зооморфным украшением на одном из концов – голова козла. Он изготовлен из квадратного в сечении прута, которое сменяется на прямоугольное на концах. Средней части прута путем расковки придана уплощенно-округлая форма, в центре которой находится сквозное отверстие. По своей конструкции он сопоставим с парными пластинами, которые, соединяясь крестовидно стержнем через центральные отверстия, составляли навершия так называемых «жезлов» (курганы у хут. Песчаный, ст. Новоджерелиевская, г. Курганинск) и «канделлябра» (погребение у пос. Мезмай). Всего в настоящее время известны находки около 25 железных «жезлов» и неразрывно связанных с ними 21 железного «канделлябра», происходящие из курганных и грунтовых комплексов I в. до н. э. – III в. н. э. Их основная масса сосредоточена на территории Кубани. Отдельные образцы фиксируются в Крыму, на Нижнем Дону, Нижней Волге, в Центральных Предкавказье и Закавказье. Как правило, навершия этих предметов были украшены головками и протомами копытных животных. На раннем этапе центром таких композиций служили изображения «мирового дерева», которые впоследствии исчезают [ШЕВЧЕНКО 2006: 141-154].

Наиболее поздними по времени и близкими территориально к нашей находке являются два железных «канделлябра» из погребения в кург. № 13 у с. Кишпек (Кабардино-Балкария), квадратные в сечении стержни которых увенчаны головками [БЕТРОЗОВ 1987: 16, 38, рис. VII, 1-2]. Исследователи различно датировали данное погребение. Но наиболее обоснованной представляется датировка 2-й пол. III или нач. IV в. н. э. [АМБРОЗ 1985: 302; 1989: 27; АБРАМОВА 1989: 11; МАМАЕВ 1986: 47; ШЕВЧЕНКО 2006: 146; КАЗАНСКИЙ 1994: 240-244; SOUPAULT 1996: 60-61].

Высказанное по поводу кишпекских «канделлябров» мнение, что они являются предметами импорта [ПРОКОПЕНКО 1999: 58], а сарматские образцы восходят к греко-римским прототипам из Причерноморья [КУЗНЕЦОВ 1987: 5; 1993: 53], представляется не совсем точным. Отме-

чаемый в данной связи бронзовый канделябр V в. до н. э., обнаруженный в Семибратных курганах, хронологически слишком оторван от общей массы перечисленных образцов. Более обоснованно указание на импортные образцы из Недвиговки, Керчи, Усть-Лабинска и Мысхако. В «Золотом кладбище» к ним, вероятно, относят казанские и тифлисский «канделябры».

Другие исследователи [Гущина, ЗАСЕЦКАЯ 1994: 35] считают, что лишь отдаленные аналоги в лице римских канделябров на подставках из трех звериных ножек не исключают вероятности использования их в качестве прототипов для создания местных образцов северокавказского типа. Такого рода находки известны только на Северном Кавказе, что дает основание полагать их местное происхождение. Не исключено, что появление на сарматских «канделябрах» чашечки действительно могло быть связано с заимствованием главной детали реального светильника, но через адаптацию к собственным религиозным традициям. Полагают [ШЕВЧЕНКО 2006: 147], что и появление ножной основы «канделябров» определялось изменением жизненного уклада, а ее техническое оформление было античным заимствованием.

По зооморфному украшению «жезлы» и «канделябры» практически аналогичны между собой и не имеют ничего общего с греко-римскими образцами. Показательно, что центром композиции «жезлов» из кургана у хут. Песчаный, г. Курганинск, ст. Новоджерелиевская служат изображения деревьев. Подобные композиции, в которых центральный элемент – «мировое древо» – окружена зооморфными изображениями, представлены на золотых сарматских диадемах I-II вв. н. э. (курган Хохлач, кург. № 10 Кобяково, кург. № 46 Усть-Лабинская, погр. № 20 Сентеш-Надъхедь), что подтверждает оригинальный характер композиций «жезлов», связанный с идеей мировой вертикали и общения человека с иными мирами [Иштванович, Кульчар 1998: 3-27; ШЕВЧЕНКО 2006: 149, 152]. Дополняет уверенность в доминировании оригинальных традиций и другое наблюдение. Часто ножки-основания собственно импортных светильников были выполнены в форме лап хищника, а сами светильники никогда дополнительно не украшались изображениями копытных. Подобные украшения ножек ни разу не воспроизводятся на местных «канделябрах». Бестиарий «жезлов» и «канделябров» ограничен изображениями копытных животных. Лишь на мезмайском образце он дополнен фигурками птиц, что еще больше сближает его с сарматскими диадемами. Видимо, образ хищника противоречил связанной с такими предметами идеи и сразу был исключен из применения. Это противоречие, скорее всего, объясняется тем, что в индоевропейской и индоиранской традициях хищники почти не

связывались с образом «мирового древа». А именно оно являлось центральным композиционным и идейным элементом сарматских образцов.

Сопоставление изображений головок животных на кишпекских «канделлябрах» с подобными изображениями на балкарских светильниках позволило полагать, что кишпекские образцы были изготовлены кавказскими мастерами, а к кочевникам попали в качестве добычи или путем обмена [БАТЧАЕВ 1986: 32, таб. IV, 16, 18]. Отмечается [КУЗНЕЦОВ 1993: 169-171], что головки животных с длинными рогами являются элементом, восходящим к металлопластике кобанской культуры, чем определяется положение кишпекских «канделлябров» как промежуточного звена в эволюции античного бронзового канделлябра к осетинскому подсвечнику (цырагъдарән).

Однако, как свидетельствует общая масса находок, «канделлябры» из сарматских погребений не связаны своим происхождением с греко-римской традицией. Особенности манеры изображений головок животных с длинными рогами представлены, например, на «канделлябрах» II в. н. э. из погр. № 31 у аула Ленинохабль и погр. № 489 у ст. Старокорсунская. По поводу изображений головок оленей на «жезле» из курганного погребения у хут. Песчаный было замечено [ЖДАНОВСКИЙ 1990: 112], что в них прослеживается кавказское, предположительно кобанское, влияние. Сопоставимы и изображения на фрагментах «канделлябра» из Терезинского могильника (Карачаево-Черкессия) [ПРОКОПЕНКО 1999: 58]. Практически идентичны между собой изображения голов, на мой взгляд, козлов на кишпекских и терезинском «канделлябрах» и балтинской пластине.

Кишпекские, терезинская и балтина находки позволяют рассматривать их как начало в эволюции сарматских «жезлов» и «канделлябров» к осетинским цырагъдарәнта. Это начало характеризуется выражением религиозно-идеологических представлений сарматского населения с привлечением традиционных для кобанского мира образов и приемов металлопластики. Возможно, последние в данном случае выступают уже как внутренняя традиция нового этнообразования, что позволяет предполагать и влияние в восприятии образов «жезлов» и «канделлябров» определенных позднекобанских представлений. Именно такое положение и могло позволить появиться «канделлябрам» в кишпекском погребении, куда они не могли попасть как добыча или предмет обмена, поскольку являлись значимой частью в идеологических представлениях кочевников.

«Жезлы» и «канделлябры» из сарматских погребений, несомненно, были связаны с религиозно-мифологическими представлениями их хозяев. Обращалось внимание на то, что для «жезлов» ранней группы характерно сходство со скифскими навершиями, среди которых встречается

очень похожая форма передачи образа «мирового древа». Поэтому предполагается их связь с архаической традицией [ШЕВЧЕНКО 2006: 148-149]. В круг подобных представлений включаются и композиции на сарматских диадемах [КУЗЬМИНА 2002: 243-249]. Вполне вероятно, что «жезлы» действительно связаны с космогоническими представлениями о «мировом древе», отражая в самой своей конструкции вертикальную и горизонтальную структуру мироздания [ЖДАНОВСКИЙ 1990: 111-112].

С другой стороны, сарматские «жезлы» справедливо сопоставляются с тагарскими «калтарами» с изображениями копытных и конструктивно сближаются с железными посохами из пещеры Кухи-Сурх в Горном Таджикистане и из мавзолея Бурх [РАЕВ, ЯЦЕНКО 1993: 113; РАЕВ 1998: 75]. «Штандарты-факельницы» тагарской культуры очень напоминают навершия наших «жезлов». Их бестиарий также ограничен образами копытных животных. В связи с данными образцами, видимо, следует поставить часть курильниц и жертвенныхников центральноазиатских кочевников [СЕМАШКЕВИЧ 2003: 136, рис. 2-7; КИСЕЛЬ 2003: 58, 59]. Приведенные наблюдения позволяют полагать, что и сарматские «жезлы» изначально могли быть связаны и с идеей огненной стихии. О проявлении такой связи косвенно свидетельствует и тот факт, что в варварских погребениях обнаружены и собственно римские светильники.

«Штандарты-факельницы» тагарской культуры имели направленные острием к навершию шипы, видимо, служившие для каких-то ритуалов. На сарматских «жезлах» таких шипов нет, что может указывать на отсутствие у их хозяев подобной практики. Но на втоке «жезла» из кург. № 1 у хут. Зубовский имелся боковой выступ-упор. Такой выступ-упор у заостренного конца втока, изготовленный методом двойного изгиба самого втока, присутствует на «жезле» из святилища у г. Курганинск. Таким образом, по сравнению с тагарскими образцами, нефункциональный для верхней части предмета шип оказывается перенесен на «жезлах» к нижней заостренной части, превращаясь в стопор-упор при втыкании «жезла» в землю. Интересно, что идея использования стопора-упора реализована на железной треноге для подвешивания котла из подкурганного аланско-го погребения 2-й пол. V – нач. VI в. н. э. у с. Брут (Северная Осетия). Сама тренога многими своими деталями, на мой взгляд, напоминает конструкцию сарматских «канделябров».

Предлагалось рассматривать «жезлы» как символы власти [ГУЩИНА, ЗАСЕЦКАЯ 1989: 82; ЯЦЕНКО 1991: 109]. Но более обоснованным представляется мнение тех исследователей, которые считают эти предметы культовыми, принадлежащими в том числе знатным воинам, не чуждым какой-то магической практике, лицам, совмещавшим духовную и свет-

скую власть [Щукин 1992: 112; Мыськов, Сергацков 1994: 187; Берлизов 1999: 15; Шевченко 2006: 151-152].

Однако, как представляется, сарматские материалы дают нам примеры и иного вида «жезлов», которые в дальнейшем будут называться скипетрами. Они представляли собой вырезанные на дереве композиции, покрытые золотой фольгой прямоугольной вытянутой формы (комплексы из Писаревки-II, Жутово-64, могильники Барановка-I, Октябрьский-V, курганы у с. Питерка, х. Короли и ст. Раздольная). На них изображались фантастические существа и животные, в основном хищники. Все пластины найдены в погребениях воинов высокого социального ранга на особо важных, сакральных местах – меч, колчан, левая кисть руки. Полагают [Мордвинцева 2006: 138-139], что они были изготовлены с особой ритуальной целью («ритуальные жезлы») и, возможно, являлись инсигниями власти, демонстрирующими высокий социальный статус владельца.

В погр. № 1, кург. № 1 могильника Октябрьский-V золотая обкладка скипетра была обнаружена на предплечье левой руки, в кисти которой был зажат пучок стрел. Стрелы в архаичной культуре многих народов, как и «жезл», служили инсигниями власти, а золотые жезлы, очень похожие по форме и размерам, держат в руках знатные участники свадебной процессии на одной среднеазиатской фреске эпохи раннего средневековья [Мыськов, Кияшко, Скрипкин 1999: 152, 157, 163, рис. 3, 7; Кияшко, Мыськов 2000: 48, 49, 57, рис. 7, 3, с. 60, рис. 11].

Необходимо обратить внимание на те моменты, которые явно противопоставляют группу сарматских скипетров группе «жезлов» и «канделябров». Их расположение в погребениях у левой руки покойного или на мечах и колчанах явно противостоит привязке «жезлов» и «канделябров» к другому набору предметов. Кроме того, последние фиксируются и вообще вне пределов погребений. Если «жезлы» и «канделябры» присущи как мужским, так и женским погребениям, то скипетры представлены только в мужских погребениях, отмеченных воинскими признаками достаточно высокого ранга. Создается впечатление, что «жезлы» и «канделябры» использовались лишь в сакральных ритуалах от семейно-родовых до родоплеменных групп, что позволило со временем привести к внедрению мужчин в сферу культов, ранее относившихся к прерогативе женщин. Причем, это могло происходить под влиянием возрастающей роли в обществе воинской социальной группы, чьи знатные представители теперь дополнительно принимали на себя и сакральные функции. Скипетры же изначально ограничены своей принадлежностью только знатным воинам, увязываются в погребениях только с предметами вооружения и не имеют видимого выхода на семейно-родовые или родоплеменные связи.

Если в оформлении «жезлов» и «канделябров» явно проступают черты влияния кавказского и, возможно, греко-римского миров, то для скипетров такое положение не прослеживается, хотя не исключается некоторое кельтское влияние на изображение из погр. № 19, кург. № 1 ОПХ «Рассвет» [RAEV 1998: 73]. Как отмечалось при анализе вещественного материала из погр. № 1, кург. № 1 могильника Октябрьский-V, вооружение, конская узда, детали оформления пояса, золотые нашивные бляшки наиболее показательны в этнографическом плане, уводят нас далеко на восток, в азиатский регион [МЫСЬКОВ, Кияшко, Скрипкин 1999: 157]. Манера изображения на золотых обкладках животных и фантастических существ, композиции с их участием также указывают на восточное происхождение.

Показателен сам бестиарий, представленный на этих изображениях. Здесь в основном фигурируют образы хищников и фантастических существ, ни разу не встречающиеся на «жезлах» и «канделябрах». На обкладке из погр. № 19, кург. № 1 ОПХ «Рассвет» изображено змеевидное существо с птичьей головой и рогами и два козла, погр. № 4, кург. № 27 могильника Жутово-64 – орлиновоголовый грифон и крылатая лошадь, погр. № 3, скл. № 612 Усть-Альминского некрополя – голова хищника, кург. № 4 могильника Барановка-I – козел, какой-то хищник и крылатое существо, видимо, терзающее круп другого животного, на октябрьской – орлиновоголовый грифон, терзающий круп волкообразного существа и т. д.

Учитывая отмечаемый зооморфный ряд, поливариантность самого зооморфного кода, использование золотого покрытия скипетров и ориентируясь на воинский характер указанных захоронений, следует отметить следующие наблюдения. Образ волка в индоевропейской традиции имеет очень давнюю историю. Издревле он прямо ассоциировался с войной. В хеттском близнечном мифе волк представляется в качестве предводителя боевой дружины. В обращении хеттского царя Хаттусима I к войску воины призываются быть едиными, как «род» волка. У древних индийцев бога-кшатрия Инду сопровождала собака Сарама, чье имя созвучно имени собаки Силам осетинского Нартовского эпоса. У римлян с волком связан бог войны Марс. У германцев бога войны Одина сопровождали два волка Гери и Фреки в качестве «псов». Грузины считали, что волку покровительствует Св. Георгий, и называли хищников «собаками Георгия». На Украине и в Литве волков считали собаками святого Юрия. В данный ряд закономерно укладывается и образ осетинского небожителя Уастырджи. В осетинском Нартовском эпосе в имени родоначальника фамилии Ахсартаггата, олицетворяющем сословие воинов, Уархага исследователи фиксируют отражение табуированного названия волка. Со-

гласно легенде, приемной матерью персидского царя Кира II была женщина по имени Шпака – «Собака».

Волк-пес выступал покровителем мужских союзов у индоиранцев. В авестийских текстах упоминаются «двуночие волки», а молодые члены мужских союзов таугу называются волками или псами. Скифы во время их вторжения в Переднюю Азию ассоциировались с собаками. Волчья этимология представлена в названии скифов-хаумаваргов и сарматов-оуро<sup>1</sup> (сравни названия древнеитальянских племен *lukani*, *hirpini*, племени *orka/orkoi* во Фригии, страбоновское название даков *ðaoi*, древнеиранское *Vrkana*, т. е. «волки»). Невры, придерживавшиеся скифских обычаяев, раз в год на несколько дней превращались в волков. Допускается замена на скифских изобразительных памятниках в сюжете об охоте на зайца воина на пса, аналогией чему служит изображение на стене синагоги из Дура-Европос. Полагают [ГУЦАЛОВ 2005: 437-446], что в VI-V вв. до н.э. в степях Южного Урала, на родине сарматов, существовали особые воинские культы, наличие которых проявляется как среди предметов материальной культуры геральдического характера, так и среди остатков погребально-поминальных ритуалов. Существенная роль в данных воззрениях принадлежала волку (псу) – покровителю воинских сообществ, символу воинской доблести.

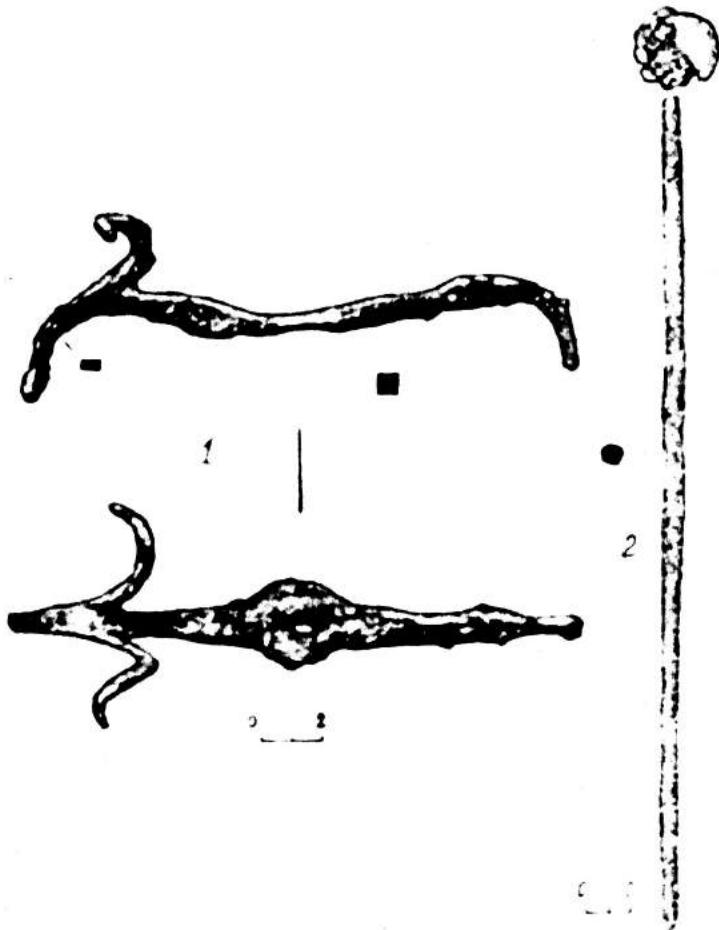
У осетин участники походов-балцев отождествлялись с волками, а слово «бал» из всех животных прилагается только к волку. Часто балцы совпадали с праздником Стыр-Тутыр в честь покровителя волков, на котором происходили военные игры и инициация юношей, подразумевавшая унос волком-удхассаг старой души. Этот же волк уносил и душу умершего человека. В Нартовском эпосе осетин о такой традиции свидетельствуют сюжеты о закалке Сослана в волчьем молоке, собранном Силам, о выкармливании Саяя, о переодевании Сослана в волчью шкуру перед поединком с Тотразом, о благословении им перед смертью волка, о превращении в собаку Урызмага, которого Сатана называла «старым волком».

Образ крылатого коня соотносится с древними представлениями о медиаторской роли животного, способного проникать во все три сферы мироздания. Именно с данными воззрениями связывают находки конских погребений в скифских, сарматских и аланских комплексах. Их наследием считается обряд посвящения коня покойнику, а также проводившиеся еще в недавнем прошлом погребальные и поминальные скачки у осетин. Подобные «способности» животного должны были быть неоценены в глазах воинственных кочевников, балансирующих на грани жизни и смерти. Вместе с тем образ коня в мифах и религиях различных народов

связан и с образом волка. Видимо, не составляли здесь исключения и древние ираноязычные кочевники. Так, например, в занском, чанском и имеретинским говоре нехолощенный жеребец называется *varka/vaka*, что связано со скиф. *varka* – «волк» и было заимствовано в соответствующий период [ЦУЛАЯ 1977: 328]. Следует помнить, что образ волка (пса) известен и в качестве охранителя мира мертвых и проводника в него, что отвечает идеи сопричастности хищника со смертью и нижним миром (по осетинским преданиям, волки выходят из какого-то моря). Археологически фиксируются ритуальные захоронения собак в погребениях ираноязычных кочевников древности и средневековья.

Образ волка в качестве божества-покровителя связан и с образом змеи [ГУЦАЛОВ 2005: 439], что имеет аналогии и для образа коня. Так, Низами Гянджеви [1983: 495], в произведениях которого содержится большое количество интересных этнографических наблюдений, писал: «И алан в поле выехал, биться умеля, не коня оседлал он для боя, а змея». Полагают, что обозначение змея под метафорическим образом коня в позднейших мифологических пластах могло появиться в среде воинственных кочевников [ШИШЛИНА 1996: 22]. В. Ф. Миллер [1876: 161-162] обратил внимание на данные Ригведы об изобретении плуга и проведении первой борозды Ашвинами. Причем плуг называется *vrka* – «волк». Исследователь, справедливо отмечая семантическую близость образов волка и змеи в мифологии, указывает на параллель в лице русских святых Бориса и Глеба, проведших первую борозду плугом, в который впряжен змей. По осетинским представлениям, первый плуг был выкован божественным кузнецом Курдалагоном – «Кузнец арийский Волк» или в его изготовлении самое активное участие принимал покровитель волков Тотур. Сам образ змеи имеет неотъемлемую связь с идеей круговорота жизни и смерти, вечной регенерации, плодородия. Здесь же следует отметить, что с культом плодородия связан и образ козла.

Образ змеи лежит и в основе образов драконов и драконообразных существ. В качестве знаменитого военного атрибута-символа дракон выступает на аланских штандартах, истоки появления которых обнаруживаются в Центральной Азии. Хотя осетинской этнографии и не известны знамена-драконы, но представлен «небесный шест» (авгъил), сшитый из разноцветных лоскутьев и лент, т. е. тем же способом, что и аланские штандарты (на орлатских пластинах такие штандарты изображены без драконих голов). Примечательно, что авгъил использовался в праздниках, посвященных родившимся мальчикам, а перед отправлением в поход (балц) осетины приносили клятву, касаясь правой рукой этого знамени, под которым было сложено оружие.



Отмеченные сцены терзания также выражали идею вечного круговорота жизни и смерти, нового возрождения через смерть. Она могла быть особенно актуальна в воинской среде, где жизнь и смерть могли поменяться местами в любую минуту. Именно эта идея должна была выражаться, например, через украшение вооружения еще скифов сценами терзания. Одним из наиболее популярных в сценах терзания являлся образ грифона. Широко известные в древности сцены грифономахии трактуются исследователями как сцены борьбы за огненно-световую основу космической жизни. Возможно, у скифов грифон символизировал солнечно-го бога Гойтосира-Аполлона. Несмотря на проявляющиеся хтонические черты образов волка (пса), коня и змеи (дракона), они вместе с тем оказываются связанными и с солярным началом.

Неотъемлемой частью культурной традиции осетин является понятие о фарне, с давних времен присущее ираноязычным народам. Фарн прежде всего включает в себя идею солнечности, светоносности и огненности. В «Авесте» фарн выступает в образе летящего огня, хищной птицы, коня и т. д. В персидских преданиях об Ардашире фарн является в облике фантастического чудовища. В то же время и бог войны и победы Веретрагна мог выступать в образах коня, хищной птицы, козла и т. д. В идеологии индоиранских народов золото было показателем знатности и благородного происхождения, ассоциируясь со светом, огнем и солнцем. Подобные представления существовали и у скифов, рассматривавших металл как воплощение идеи бессмертия и вечности. Приобщение к солнечно-огненной основе жизни (фарну) служило основой власти.

Таким образом, зооморфные изображения и золотые обкладки скипетров могут свидетельствовать о выражении через них важных для воинских сообществ кочевников понятий и определения ими военного предводителя. Навершия от подобных скипетров, увенчанные головками «драконов», известны по готским материалам [Шаги 1982: 53, 54, 55, рис. 3]. Они напоминают пластины наверший сарматских «жезлов» и «канделлябров». Готские навершия, имея иную стилистику, одевались на дерево. Сарматские же скипетры имели деревянную внутреннюю основу. Нельзя исключать, что сама она также имела особое символическое значение.

Навершия с изображениями сцен терзания, в которых принимают участие волкообразные и фантастические существа, копытные животные, уже сопоставлялись с идеей фарна. Правда, подобные навершия были найдены вне погребений, в комплексах, имеющих признаки предметов, входивших в число так называемых «странных комплексов», или «кладов». Но достаточно интересным является предположение о связи таких наверший с идеей фарна у сайев и об их служении в качестве знаков власти скептухов (скипетродержцев), которые упоминаются в декрете в честь Протогена [Островерхов 2005: 244-249].

В данном случае речь идет о катакомбных погребениях Тираспольщины. Исследование в данном районе курганов у с. Глиное позволило надежно датировать их последней четвертью III – первой четвертью II в. до н. э. Погребения принадлежали скифам, попавшим под власть передвинувшихся в данный регион с территории Северо-Западного Предкавказья (?) кочевников. Так образовался новый родоплеменной союз, который и мог быть зафиксирован ольвийским декретом в честь Протогена под именем сайев. Именно благодаря пришельцам с востока культура Тираспольских курганов приобрела «северокавказско-савроматскую» окраску. В состав культурного пласта пришельцев входит и «ритуальный жезл» [Симоненко 2005: 255-

259]. К сожалению, мне остается неизвестной его конструкция. Но вполне можно предположить, что именно он, а не навершия из внепогребального пространства, представлял собой скипетр.

Непосредственно у сарматов скептухи (*sceptuchi*) отмечаются Тацием (Tac. Ann. VI, 33, 2). В 35 г. н. э. они, заключив соглашения с иберийским царем Фарасманом и парфянским царем Артабаном III, лично повели своих соплеменников в военный поход. Сопоставление сообщения Тацита с находками скипетров в воинских сарматских погребениях, материалы которых свидетельствуют об относительно высоком социальном статусе их хозяев, бесспорно, указывают на тот факт, что скептухами («скипетроносцами») у сарматов были военные предводители, непосредственно возглавлявшие военные отряды и обладавшие правом заключения военных договоров. Однако они, судя по тем же материалам захоронений, вряд ли были только племенными или родоплеменными вождями, т. е. не обладали верховной властью в обществе в целом. В том же декрете в честь Протогена кроме царя (*Βασιλεὺ*) Сайтафарна упоминаются многие скептухи (*Πολλοὶ...σκῆπτρούχοι*). Само их множество препятствует распространению на них прав верховной власти.

Страбон (Str. XI, 2, 13) в описании ахейцев, гениохов и зигов, обитавших по восточному побережью Черного моря, указывал, что этими народами управляли скептухи (*οἱ σκῆπτροῦχοι*), которые сами подчинялись царям и тиранам. Таким образом, и в описании других народов термин «скептухи» прилагается не к носителям верховной власти. В то же время с указанием Страбона сопоставляется находка в погребении возле Эшерского городища (Абхазия) представителя местной знати с «жезлом» в виде групповой бронзовой скульптуры. Полагают, что погребенный при жизни сосредотачивал в своих руках функции воина и жреца [ШАМБА 2005: 128-129]. Данное решение соотносится в нашем случае с примерами находок «жезлов» и «канделябров» в мужских сарматских погребениях. Но примеры находок скипетров ограничивают сферу деятельности их обладателей военным руководством.

Наиболее раннее упоминание скептухов встречается в произведениях Гомера. В них наблюдается смешение понятий о скипетрах как символах царского достоинства и как личных инсигниях. «Скипетроносцами» кроме царей выступают жрецы, военачальники, владыки-судьи, правящие над отдельными областями, члены совета старейшин. В контексте событий Троянской войны в качестве владельцев скипетров указываются «главнокомандующие» объединенных сил, обладающие царской властью, а под их началом выступают приближенные к ним другие цари и вожди, являющиеся членами военного совета. Но скипетрами также обладают вестники троянцев и ахейцев, а также Гектор, который, не будучи царем, являлся главно-

командующим троянской коалиции. Кроме того, отмечаются эпизоды избрания военачальников для похода народом или молодежью, что подтверждается сведениями Эсхила о даровании двум братьям, один из которых не имеет царственного достоинства, отдельных скипетров для участия в военном походе. Наличие скипетра дает право его обладателю творить закон, суд, выполнять жреческие функции, но и требует от него особой личной ответственности за происходящее. Причем, такой обладатель не только лично руководит воинами, приносит клятвы, но и ведет переговоры с противной стороной. Обладание этими скипетрами, указывающими и на ранг их владельцев, ограничено только периодом военной кампании. Вполне вероятно, что скипетры, олицетворявшие царскую власть, не брались в поход, что находит соответствия в персидской истории. Они оставались в государстве, чтобы продолжить в случае необходимости служить инсигнией царской власти для очередного правителя. А скипетры как символы власти на период похода могли погребаться вместе с погибшим, т. к. были на тот момент его личным символом. Скипетры могли сохраняться владельцем и по окончании похода как знак его заслуг, отправляясь в иной мир с хозяином после смерти. Скипетр сопровождал в загробный мир и своего владельца – жреца [ДЕРГАЧЕВ 2001-2002: 335-369].

Вполне вероятно, что обнаруженные в сарматских воинских погребениях явно не рядового ранга скипетры были знаками военного предводительства их обладателей в определенный период их жизни. После смерти они отправлялись в иной мир со своими владельцами. Различия же в зооморфном оформлении скипетров могли, например, диктоваться особенностями традиций того или иного сарматского объединения и/или отражать какие-то личные характеристики его обладателя. Они не являлись инсигниями верховной власти, поскольку таковыми у сарматов служили головные украшения (*Senec. Epis. Mor. ad Luc. 80, 10, 1-2*). В конечном итоге сам Тацит подтверждает отождествление скипетроносцев с военными предводителями. Во втором эпизоде описания упомянутых событий 35 г. н. э. он прямо называет скептуха (военным) предводителем (*dux*) (*Ann. VI, 35, 1*). Конечно, таким предводителем мог быть и избранный для ведения военной кампании представитель высшей знати. Но интересно, что тот же Тацит (*Tac. I, 79, 1-4*) в описании вторжения роксолан в Мезию упоминает их вождей и знатнейших (*principes, nobilissimi*), но не указывает на скипетроносцев.

Не исключено, что скептухи наделялись соответствующими полномочиями в результате выборов на общенародном или общевойсковом собрании, что имеет известные параллели в свидетельствах Гомера. По крайней мере следует отметить, что, исходя из сведений самого Тацита, рядовые участники военных кампаний обладали достаточно заметной

свободой в действиях и выражении своих представлений о тактике боя. Так, роксаланские воины свободно рассыпаются по местности для грабежа, видимо, не сдерживаясь под началом своей знати, а сарматы следуют не только определениям своего военного предводителя, но и решают между собой, как лучше действовать в конкретной ситуации.

В погр. № 56, кург. № 2 Заманкульского могильника (Северная Осетия) был обнаружен уникальный скипетр в форме железного прута с шаровидным бронзовым навершием, покрытым золотой фольгой (раскопки В. Л. Ростунова в 1995 г.). На стержне скипетра сохранились следы дерева, что может свидетельствовать о первоначальном наличии деревянной оправы (сравни с наличием деревянной основы других скипетров). Скипетр лежал возле левой руки погребенного, что соответствует положению других скипетров в сарматских погребениях. Материалы захоронения свидетельствуют о том, что владелец скипетра был воином достаточно высокого ранга, но не являлся верховным правителем в своем обществе. После смерти он был подзахоронен в Г-образную катакомбу, вероятно, служившую семейной усыпальницей. Останки по крайне мере четырех предшествующих погребенных были смешены к противоположной от входа стенке камеры. Зафиксированные среди них предметы также свидетельствуют о воинской специализации их хозяев. Условие находки скипетра, на мой взгляд, подтверждает положение, что эта инсигния, а, следовательно, и звание скептуха не являлись наследственной семейной прерогативой.

Конечно, можно вспомнить, что скипетр (ваджра), увенчанный золотым диском, был одним из атрибутов бога-кшатрия Индры. К категории «жезлов» относят, например, раскрашенную деревянную палицу из Усть-Альминского могильника [ШЕВЧЕНКО 2006: 150]. Но находка в погр. № 56 шлема типа Монтефортино А/В и стеклянного малоазийского канфара может указывать на участие их хозяина в войнах боспорских правителей Митридата или Фарнака против Рима, видимо, в ранге скептуха. Не исключено, что именно тогда он познакомился с инсигниями римской армии и в память о тех событиях воспроизвел одну из них в своем жезле. Но тогда он должен был соотнести свой воинский ранг с рангом римской армии, что было бы интересно для выяснения количественного состава сарматского подразделения, которым мог командовать данный скептук.

Таким образом, скипетры из сарматских воинских погребений высокого ранга свидетельствуют о руководстве их хозяев подразделениями соплеменников в каких-то военных кампаниях. Чем же тогда объяснить наличие в других подобных погребениях «жезлов» и «канделябров»? Вероятно, ответ кроется в проявляющихся в таких комплексах чертах, свидетельствующих о совмещении их хозяевами светской и духовной власти,

причастности их к культовой практике. С данной точки зрения ответ может содержаться в сообщении Аммиана Марцеллина о том, что аланы в судьи (*judicis*) выбирают тех, кто в военном деле долгое время был испытан (Amm. Marc. Res Ges. XXXI, 2, 25).

Как известно, в древних обществах суд осуществлялся на основании норм и правил, освященных божественными предписаниями. Соответственно на судей ложилось не только бремя неукоснительного следования таким предписаниям, но непосредственное личное обращение к божественным силам. Заметим, что в осетинской традиции образ волка, о котором говорилось выше, имеет непосредственное отношение и к судебской практике. Волчья жила использовалась в судебных разбирательствах, очень напоминающих подобные у хакасов-кызылцев. Таким образом, сохраняется определенная связь между воинской традицией и судом.

Как уже отмечалось, именно военные предводители могли осуществлять жреческие функции в период военных кампаний, атмосфера которых должна была особенно влиять на их восприятие воинами, т. е. наиболее активными и сплоченными членами общества в целом. Заключение договоров, стремление обеспечить себе победу, добычу, уберечь от гибели и т. д. должны были сопровождаться теми же апелляциями к божественным силам, в том числе посредством культовых действий, жертвоприношений и т. д. Предводители, которые неоднократно добивались успехов в военных кампаниях, тем самым демонстрировали своим соплеменникам и соратникам не только личное мужество и воинское мастерство. Они подтверждали и благосклонность к ним потусторонних сил, а также личное умение обратить их всем на благо, что устанавливалось и их долгими реальными земными успехами на войне. Именно такие люди и могли в первую очередь претендовать быть судьями для всего общества. Их избирали для судебной деятельности в мирное время так же, как скептухов для воинской – в военное. Интересно, что в погр. № 19, кург. № 1 ОПХ «Рассвет» одновременно присутствовали как «канделябр», так и скипетр.

Видимо, отдаленную по времени и характеру аналогию можно найти в истории скифского общества. У скифов особой известностью пользовались жрецы-энареи, служители культа Великой Богини, что объясняет их уподобление женщинам в ходе проникновения мужского начала в сферу женских культов. У сарматов же «жезлы» и «канделябры» обнаружены как в женских, так и в мужских погребениях. Следует вспомнить, что образ «мирового дерева» прямо связан и с образом Великой Богини. Согласно Геродоту (Her. I, 105, IV, 67-69), впервые в энареев по воле богини были превращены скифские воины, т. е. кадры жрецов поставлялись из воинской среды, как и кадры судей у алан. Наличие у скифских энаре-

ев жен и потомства говорит о том, что до обращения в жречество они прожили достаточно долгую жизнь полноценных мужчин и воинов, что напоминает сведения Аммиана Марцеллина об избрании в судьи тех, кто «долгое время» был испытан в военном деле.

Само же «долгое испытание» указывает и на достаточно возрастную группу претендентов в судьи. А большой возраст, как знал и Аммиан Марцеллин (Amm. Marc. Res Ges. XXXI, 2, 22), был не в почете у алан. Счастливыми аланы считали тех, кто погиб в бою, а доживших до старости и умирающих естественной смертью рассматривали как выродков и трусов, преследуя их жестокими шутками (бранью). Видимо, подобные традиции бытовали и у языгов (Val. Flac. Argon. VI, 122-128). Тогда именно избрание в судьи и позволяло некогда славным военным предводителям избежать судьбы иных стариков.

## БИБЛИОГРАФИЯ

АБРАМОВА 1989 – Абрамова М. П. Погребальный обряд племен Центрального Предкавказья в III-IV вв. н. э. // Археологические исследования на юге Восточной Европы (ТГИМ. Вып. № 70). М.

АМБРОЗ 1985 – Амбров А. К. К итогам дискуссии по археологии гуннской эпохи в степях Восточной Европы (1971-1984 гг.) // Советская археология. № 3. М.

АМБРОЗ 1989 – Амбров А. К. Хронология древностей Северного Кавказа V-VII вв. М.

БАТЧАЕВ 1986 – Батчаев В. М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик.

БЕРЛИЗОВ 1999 – Берлизов Н. Е. Степное Прикубанье и Закубанье в раннем железном веке // Древности Кубани. Краснодар. Вып. 14.

БЕТРОЗОВ 1987 – Бетров Р. Ж. Курганы гуннского времени у селения Кишпек // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Т. 3. Нальчик.

ГУЦАЛОВ 2005 – Гуцалов С. Ю. Волчье племя (к семантике образа волка в искусстве древних кочевников Южного Урала) // Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего средневековья. М.

ГУЩИНА, ЗАСЕЦКАЯ 1989 – Гущина И. И., Засецкая И. П. Погребения зубовско-воздвиженского типа из раскопок Н. И. Веселовского в Прикубанье (I в. до н. э.-II вв. н. э.) // Археологические исследования на юге Восточной Европы (ТГИМ. Вып. № 70). М.

ГУЩИНА, ЗАСЕЦКАЯ 1994 – Гущина И. И., Засецкая И. П. «Золотое кладбище» Римской эпохи в Прикубанье. СПб.

ДЕРГАЧЕВ 2001-2002 – Дергачев В. А. Культурная функция скипетров и модель их возможной археологизации (по данным гомеровского эпоса) // STRATUM plus. № 2. Спб., Кишинев, Одесса, Бухарест.

- Ждановский 1990 – Ждановский А. М. Новые погребения кочевников сарматского круга из Закубанья // Древние памятники Кубани. Краснодар.
- Иштванович, Кульчар 1998 – Иштванович Э., Кульчар В. О верованиях, племенной принадлежности и хронологии сарматов Венгерской низменности // Античная цивилизация и варварский мир (материалы 6-го археологического семинара). Ч. 2. Краснодар.
- КАЗАНСКИЙ 1994 – Казанский М. М. Могилы сармато-аланских вождей IV в. в Понтийских степях // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Т. IV. Симферополь.
- Кисель 2003 – Кисель В. А. Ритуальные сосуды и напитки скифов // Степи Евразии в древности и средневековье. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. Кн. II. СПб.
- Кияшко, Мыськов 2000 – Кияшко А. В., Мыськов Е. П. Ритуал элитного сарматского погребения на реке Есауловский Аксай (предварительное исследование) // Сарматы и их соседи на Дону: Материалы и исследования по археологии Дона. Вып. I. Ростов-на-Дону.
- Кузнецов 1987 – Кузнецов В. А. Предисловие // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Т. 3. Нальчик.
- Кузнецов 1993 – Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Владикавказ.
- Кузьмина 2002 – Кузьмина Е. Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев (культурологические очерки). М.
- МАМАЕВ 1986 – Мамаев Х. М. Хронология катакомбных могильников Чечено-Ингушетии конца IV – первой половины VIII в. // Проблемы хронологии погребальных памятников Чечено-Ингушетии. Грозный.
- МИЛЛЕР 1876 – Миллер В. Ф. Ашвины-Диоскуры // Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. I. М.
- МОРДВИНЦЕВА 2006 – Мордвинцева В. Ритуальные пластины в сарматском зверином стиле // XXIV Крупновские чтения. ТД. Нальчик.
- Мыськов, Кияшко, Скрипкин 1999 – Мыськов Е. П., Кияшко А. В., Скрипкин А. С. Погребение сарматской знати с Есауловского Аксая // Нижневолжский археологический вестник. Вып. 2. Волгоград.
- Мыськов, Сергацков 1994 – Мыськов Е. П., Сергацков И. В. Позднесарматские комплексы на Нижнем Дону // Российская археология. № 2. М.
- Низами Гянджеви 1983 – Низами Гянджеви. Искандер-наме. Баку.
- ОСТРОВЕРХОВ 2005 – Островерхов А. С. Памятники звериного стиля из Ольвийской и Ионийской округ (кон. VI – нач. III в. до н. э.) // Структурно-семиотические исследования в археологии. Т. 2. Донецк.
- ПРОКОПЕНКО 1999 – Прокопенко Ю. А. История северокавказских торговых путей IV в. до н. э. – XI в. н. э. Ставрополь.
- РАЕВ, ЯЦЕНКО 1993 – Раев Б. А., Яценко С. А. О времени первого появления аланов в Юго-Восточной Европе (Тезисы) // Скифия и Боспор (материалы конференции памяти академика М. И. Ростовцева). Новочеркасск.

СЕМАШКЕВИЧ 2003 – Семашкевич В. Э. Опыт атрибуции так называемых «штандартов-факельниц» тагарской культуры // Степи Евразии в древности и средневековье. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. Кн. II. СПб.

СИМОНЕНКО 2005 – Симоненко А. В. Тираспольские курганы, «странные комплексы» и сираки на Днестре // Четвертая Кубанская археологическая конференция. ТД. Краснодар.

ЦУЛАЯ 1977 – Цулая Г. В. Из скифо-занских параллелей // Вопросы иранской и общей филологии. Тбилиси.

ШАГИ 1982 – Шаги К. Остроготы (остготы) в окрестностях оз. Балатон // Древности эпохи Великого переселения народов V-VIII веков. Советско-венгерский сборник. М.

ШАМБА 2005 – Шамба Г. К. Древний Сухум (Поиски, находки, размышления). Сухум, 2005.

ШЕВЧЕНКО Н. Ф. «Сарматские жрицы», или еще раз к вопросу о материнском роде у сарматов // Вестник древней истории. № 1. М.

ШИШЛИНА 1996 – Шишлина Н. И. Катаомбные погребения прикаспийских степей со змеями // Историко-археологический альманах. Вып. 2. Армавир-М.

ЩУКИН 1992 – Щукин М. Б. Некоторые замечания к вопросу о хронологии зубовско-воздвиженской группы и проблеме ранних алан // Античная цивилизация и варварский мир (Материалы III-го археологического семинара). Ч. I. Новочеркасск.

ЯЦЕНКО 1991 – Яценко С. А. Сиракский союз племен в Прикубанье (проблемы увязки археологических и письменных источников) // Древности Кубани (материалы научно-практической конференции). Краснодар.

RAEV 1997 – Raev B. A. New Finds of the Alanian Graves with Import Goods in the Krasnodar Region // Adalya. № II.

SOUPAULT 1996 – Soupault V. A propos de l'origine et de la diffusion des poignards et epees a encoches (IVe-VIIe s.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Т. V. Симферополь.

A. A. TUALLAGOV

## SARMATIAN RODS AND SCEPTRES

### SUMMARY

The research is based upon the study of rods and scepters found in Sarmatian graves. Author supposes that men's graves with the rods belong to ones, who administered justice in the Sarmatian societies. The presence of the scepters in similar graves indicates that their owners were military commanders.