

В. Я. ПЕТРУХИН

**ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ РАЕВСКИЙ (1941–2004):
Скифский мир и скифский миф**

В основе статьи – предисловие, подготовленное автором совместно с ближайшей сотрудницей Раевского М. Н. Погребовой (1931–2015) к тому избраных работ Д. С. Раевского (Раевский 2006). Эти работы выдающегося отечественного археолога, историка и культуролога стали событием в отечественной и мировой науке и вызвали живой отклик ведущих историков культуры – Жоржа Дюмезиля, Брюса Линкольна, Ивана Маразова и др. Историческая актуальность этих книг не преходит, ибо актуальным остается обращение к истокам, к пониманию «предыстории» отечества и культурных ценностей, оставшихся от этого предысторического – для собственно русской истории – периода.

Культура скифского мира в самом широком смысле не была для Раевского «внешним» объектом музейного любования: автор книги «Модель мира скифской культуры» стремится раскрыть внутренние механизмы функционирования этой «модели», порождавшей многочисленные «тексты», сохранившиеся в изобразительном искусстве – скифском зверином стиле и шедеврах античных мастеров. В стремлении понять эти тексты у Раевского есть самый знаменитый «соавтор» – Геродот: в отличие от современных исследователей «отец истории» знал собственно словесные скифские тексты и передавал рассказы самих скифов. Для греческого историка интерес к варварскому миру означал преодоление известного античного стереотипа – высокомерия цивилизации в отношении к дикарям/варварам: ведь для Геродота деяния варваров были не менее достойны памяти потомков, чем деяния эллинов. Потребность в понимании «иной» варварской культуры воплощала «прорыв» во всемирную историю: мировосприятие переставало быть мифологическим, эгоцентричным, и понимание «иных» народов позволяло уяснить реальное место собственного народа во всеобщей истории.

«История» Геродота и, благодаря ей, скифская история стали восприниматься в преднаучную позднесредневековую эпоху историографии и в «романтический» период развития исторической науки как «предыстория»

восточных славян: автохтонистский эгоцентричный взгляд (во многом не преодоленный до сих пор) усматривал в скифах (прежде всего в скифах-земледельцах и пахарях) прямых предков восточных славян.

Геродот первым сформулировал этнологическую концепцию «этноцентризма»: «Если бы предоставить всем народам на свете выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы собственные. Так, каждый народ убежден, что его собственные обычаи и образ жизни некоторым образом наилучшие» (З. 38).

Можно заметить, что тот же «эгоцентричный» взгляд, подпитанный во многом рационалистскими и позитивистскими тенденциями в науке нового времени, был свойствен традиционному подходу к пониманию скифской культуры. Так, сцены на драгоценных сосудах, изготовленных по заказу скифских царей греческими мастерами, были абсолютно «понятны» для этого взгляда и получили наименование «сцен скифского быта», так как передавали, казалось бы, обычные занятия скифов – скотоводство, натягивание тетивы лука, перевязывание раненого в ногу товарища, даже удаление больного зуба и т. п. («скифская поликлиника»). Вопрос о том, почему эти жанровые сцены изображались на драгоценных сосудах и других предметах царского «быта», помещенных отнюдь не в «бытовой», а в ритуальный контекст монументальных усыпальниц – царских курганов, казался не относящимся к содержанию самих «сцен».

Столь же «очевидными» по значению казались и мотивы скифского звериного стиля: правда, здесь предполагался «магический» перенос свойств животного на «носителя» звериных изображений – быстрота бегущего оленя, сила терзающего хищника и т. п. Подобный подход к проблеме содержания «звериного стиля» напоминает детские вопросы Красной Шапочки передетому Волку: хотя даже этот элементарный сказочный «код» с переодетием напоминает об опасности прямолинейного понимания очевидного.

Проблемы содержания скифской культуры были по-новому поставлены в работах Д. С. Раевского. Он осознал, что наметить их решение можно лишь в том случае, если не рассматривать изолированно отдельные мотивы и сюжеты, а подходить к памятникам скифской культуры, будь то сложное ритуальное сооружение, звериный стиль или «скифский рассказ» Геродота (передающий самоописание скифов)¹, как к разным «кодам» единой культурной

¹ Д. С. Раевский задумал книгу о Геродотовой Скифии, которую предполагал озаглавить цитатой из Геродота – «Так говорили сами скифы», но этот и многие другие замыслы ему не довелось осуществить. Среди неосуществленного нельзя не вспомнить предполагавшийся коллективный труд по сравнительно-историческому анализу разновременных «варварских» обществ «Скифы, фракийцы и Русь» (в нем предполагалось участие ближайших сотрудников Д. С. Раевского – болгарского специалиста по фракийской культуре И. Маразова и русиста В. Петрухина).

системы, имеющей единый смысл. Без этого единого смысла не только сами скифы не могли бы понять друг друга: их не поняли бы и эллины – ни Геродот, ни греческие мастера, выполнявшие заказы скифских царей. Этот смысл был явлен скифам (как и всяким носителям архаической культуры) в мифологии, которую и восстанавливает в своих работах Раевский¹. Археология перестает быть немой, она обретает язык в его работах.

Реконструкция «скифского мифа» имеет отнюдь не праздный интерес для современной культуры. Потребность в этом понимании именно «ино-го», которое не воспринималось бы как «чужое» и «чуждое», а значит, ненужное и даже враждебное, как никогда актуальна для этой культуры. Отсюда – интерес европейской культуры XX в. к «третьему миру» и архаическому мифу, во многом сменивший традиционный с эпохи Возрождения интерес к античности: этот интерес был явлен и объяснен одним из пророков современной европейской культуры – Клодом Леви-Стросом (недожившим до терактов в Париже), в отечественной медиевистике – А. Я. Гуревичем. Для русской (и шире – восточнославянской) культуры, по словам Д. С. Лихачева, был свойствен интерес к «своей античности» – древней Киевской Руси; специфика этой древнерусской «античности», однако, и заключалась в том, что она была и остается «своей»; отношение к «чужому», «иному» – одна из самых сложных культурных проблем нынешней России. Между тем, в предыстории России была «иная» античность – античность в подлинном культурно-историческом смысле этого понятия. Эллины и скифы в Северном Причерноморье дали первый исторический образец понимания «ино-го» – культурного взаимопонимания, тот образец, который обогатил мировую культуру шедеврами скифского звериного стиля и греческой торевтики. В этом отношении античная эпоха и на юге Восточной Европы дает образец исторического оптимизма.

Исследования Д. С. Раевского отличает строгая и продуманная методика, что особенно важно, так как при обращении к вопросам семантики древнего искусства авторы нередко дают простор фантазии, приводящий к выводам, часто увлекательным, но по существу бездоказательным. В работах, посвященных скифской мифологии, Д. С. Раевский широко использовал и общие труды по первобытным религиям и фольклору, и письменные источники, и данные скифской материальной культуры, изученные со всей возможной полнотой. Обращаясь к применению этих разнородных материалов к изучаемому вопросу, автор применял общефилософский принцип соотношения общего (универсального), особенного и единичного. Под общим он понимал те общие черты в мифологии разных народов, которые необходимо учитывать, так как они вводят изучаемую культуру в контекст

¹ См., в частности: RAEVSKIY D. Scythian mythology. Sofia, 1993.

мировых систем, особенное, по его мнению (близкому подходу знаменитого индоевропеиста Ж. Дюмезиля), составляют черты, присущие только группе родственных или типологически близких культур, и наконец единичное объединяет элементы, присущие только изучаемой культуре, составляющие ее специфику. Как показал Д. С. Раевский, только сочетание этих подходов может привести к обоснованным выводам о мифологии бесписьменных народов. Большое внимание в своих исследованиях автор уделил именно особенному, т. е. индоиранским корням скифской культуры. Ираноязычность скифов была обоснована многими исследователями, но для понимания специфики скифской и близких скифам культур этот материал привлекался недостаточно, хотя известны и исключения – работы Е. Е. Кузьминой (1931–2013), Л. А. Лелекова (1934–1988), Ю. А. Рапопорта (1924–2009), В. Б. Ковалевской. Д. С. Раевский подчеркивал то значение, которое имеет общеиранский и даже общеарийский мифологический пласт для реконструкции скифской мифологии (выступая против прямолинейных ассоциаций индоарийской древности с Русью, как в лингвистических реконструкциях О. Н. Трубачева, так и в неязыческих конструкциях С. В. Жарниковой и др.). По его вполне обоснованному мнению, «степные иранцы» менее других ираноязычных народов подверглись влиянию инокультурной среды, поэтому именно у них можно ожидать сохранения ряда архаических черт, близких к общеиранским и общеарийским. Отсюда особое внимание, уделяемое автором Ригведе, Авесте и поздним иранским литературным памятникам, сохранившим мотивы раннеиранских мифов. Это позволило ему расшифровать целый ряд образов скифского изобразительного искусства и некоторых сведений античных авторов как элементов скифской мифологии. Опираясь на общеиранское и арийское наследие, автор смог убедительно истолковать в мифологическом ключе такие детали в донесенных античными авторами рассказах о скифах, которые исследователи, как правило, склонны были рассматривать как этнографические мотивы. Так, например, Д. С. Раевский продемонстрировал, что упоминание о плуге в первой генеалогической скифской легенде, рассказанной Геродотом, не может служить указанием на хозяйство племен, в среде которых возникла легенда, так как в данном случае плуг нужно рассматривать как общеиранский священный богоданный атрибут, представление о котором появилось значительно раньше перехода части скифов к кочевому образу жизни (славяне, вопреки распространенным национально-романтическим конструкциям, не имеют отношения к геродотовым «скифам-пахарям»). Обращение к иранским литературным памятникам помогло автору объяснить особенности скифской изобразительной традиции в передаче лука сыну отцом, а не матерью, в чем многие исследователи видели вопиющее противоречие

рассказу Геродота и соответственно толкованию изображений на сосудах, предложенному Д. С. Раевским.

Раевский настаивал, что на драгоценных сосудах и другой утвари изображены сцены из скифской мифологии и эпоса, повествующие о деяниях трех братьев – легендарных родоначальников скифов. Их отцом понтийские греки считали самого Геракла – величайшего героя Греции (совершавшего подвиги на краю ойкумены), скифы же называли своего прародителя Таргитаем. В своих скитаниях Геракл-Таргитай забрел в скифскую степь, где встретил змееногую богиню: она и родила ему трех сыновей, от которых произошли скифские племена. Чтобы оставить над скифами царя, Геракл-Таргитай должен был подвергнуть сыновей испытанию: тот, кто сможет натянуть тетиву на его богатырский лук, станет повелителем скифов. Это оказалось под силу лишь младшему сыну Колаксаю (Скифу), который и стал родоначальником племени царских скифов. Но тогда какое отношение ко всему этому могла иметь «скифская поликлиника»? Дело в том, что при неудачной попытке согнуть лук и натянуть тетиву обычными травмами оказываются как раз ранение челюсти и ноги. Греческий художник очень удачно нашел способ (возможно, подсказанный ему скифским фольклором) изобразить неудачу двух старших братьев-родоначальников.

Естественно, на одном сосуде невозможно было передать все сюжеты скифского эпоса – изобразительное повествование должно было стать «многосерийным». И следующая «серия» была обнаружена на фризе серебряного сосуда, найденного в одном из воронежских Частых курганов. На нем бородатый скиф говорит что-то двум другим бородачам, а безбородому юноше передает лук. Здесь Таргитай отсылает старших сыновей – один из них отправляется в поход с двумя копьями, младшему же он передает инсигнии своей власти (см. упомянутое собрание трудов: Раевский 2006).

Среди критиков Раевского оказался сам Ж. Дюмезиль (1990. С. 156): он обратил внимание на отсутствие этих мотивов в рассказе Геродота¹, но повествовательный и «визуальный» фольклор – разные жанры, визуализация не предполагает прямого иллюстрирования: см. вышедшую после кончины Д. С. Раевского коллективную работу – Раевский, Кулланда, Погребова 2016.

¹ Схожих взглядов придерживается Д. Браунд (BRAUND 2010. P. 93), замечая, что испытание сыновей проводил, по Геродоту, не сам Геракл, а его змееногая супруга. Действительно, изображение химерического существа не вписывается в «реалистическом» контексте скифских сюжетов на драгоценных сосудах; приводимое Д.С. Раевским изображение змееногой женщины на конском налобнике тяготеет к декоративному античному стилю (распространенному мотиву Медузы) – лишено повествовательного контекста (ср.: РАЕВСКИЙ 2006. С. 462-464).

Понять сложности, которые возникают у художника, передающего некий «канонический» – общеизвестный текст, позволяет обращение к библейской традиции. Любопытную параллель изобразительного мотива, не находящего соответствия в Священном писании, содержит мозаика из синагоги с Сепфорисе (V в.). Мозаика иллюстрирует жертвоприношение Исаака Авраамом: возле дерева, к которому привязан (а не запутался рогами в чаще, как в кн. Бытие 22.13) овен, изображены две пары обуви – меньшая (Исаака) и большая; художник демонстрировал здесь неслучайность избавления Исаака, предуготовленность жертвенного овна и Божественное присутствие, которое можно было обозначить снятой обувью (ср. Чаковская 2011. С. 288–291).

В этой увлекательной странице античного искусства на варварской – скифской – периферии для историка культуры важны два обстоятельства. Во-первых, античные мастера не только принимали заказы скифской знати, но они понимали, что от них требуется, знали содержание скифского мифологического эпоса. Во-вторых, этот эпос был «переводим»: образ скифского культурного героя Таргитая стал понятен грекам, потому что напоминал им собственного героя – Геракла, а образ Геракла, в свою очередь, был понятен скифам. Культ античного героя был широко распространен по всей варварской периферии античного мира, включая Северное Причерноморье (ср.: Диатроптов 2001. С. 24 и сл.; Зубарь 2004; WERNER 1964; BRAUND 2010) и Восточную Европу (вплоть до Средневековья, ср.: Петрухин 2011. С. 256–264; Даркевич 2009. С. 106–124), что и понятно, – ведь Геракл не был греческим «национальным» героем, в своих странствиях он очищал от чудовищ весь мир. Представление об общих предках – богах и героях – у эллинов и варваров было явным признаком эллинизации варваров в античную эпоху (ср.: Видаль-Накэ 2001. С. 211; Карсавин 2003. С. 220–221). Недаром и фракийские династы Боспора возводили свой род к Гераклу (Ростовцев 2002. С. 110).

Можно утверждать, что взаимопонимание, которое возникло в Северном Причерноморье между варварами и эллинами, диалог двух культур, казалось бы, не способных к диалогу эллинов и варваров, стали не только основой уникальных достижений в истории мирового искусства, но и основой для возникновения самого понятия *всемирной* истории.

Изучение Раевским собственно иранской и индоиранской традиций способствовало пониманию семантики таких образов скифского изобразительного искусства, как водоплавающая птица и заяц, определить значение фигуры культурного героя Таргитая в скифской модели мира, найти космологические истоки представлений о четырехугольной конфигурации страны скифов, о богине Гестии / Табити и др.

Человек широко эрудированный, Дмитрий Сергеевич с глубоким вниманием относился к трудам своих предшественников, учитывал те выводы, которые считал правильными, но в большинстве случаев шел дальше, развивая и продолжая их. Основываясь на обоснованных им особенностях скифской мифологической системы, автор смог достаточно убедительно восстановить и то, что, казалось, было навеки утрачено, а именно элементы скифского повествовательного фольклора. Они извлечены им из описаний Геродотом таких сугубо исторических событий, как скифо-персидская война или гибель царя Скила, или из «этнографического» рассказа о церемонии погребения скифских царей (Лелеков, Раевский 1979).

Скифы ревниво относились к своим племенным традициям: когда много лет спустя они узнали, что царь Скил, сын «истриянки» (т. е. жительницы Дунайского бассейна – вечной границы между Балканами и варварской периферией), воспитанный в эллинских традициях, переодевается в греческие одежды и следует оргиастическим обычаям эллинов (мистериям) внутри стен греческих городов, они восстали и убили его как изменника. Ведь царь был воплощением не только социального, но и космического порядка (ср.: Раевский 2006. С. 193–194); следовательно, ритуальная нечистота царя грозила катастрофой всему скифскому миру.

Как отмечал сам автор, работа эта может и должна быть продолжена, но поколениям последующих исследователей указан путь, несомненно приносящий плодотворные результаты.

Подчеркивая значение мифологии как инструмента познания внешнего мира в древности, и в частности в скифском обществе, Д. С. Раевский показал, что ее тщательный анализ позволяет осветить и важные концепты социальной и идеологической идеологии скифов и даже отдельные эпизоды их истории. Так, при решении дискуссионного в настоящее время вопроса о соотношении скифов и киммерийцев, соображения, приведенные Д. С. Раевским, заслуживают, как представляется, самого пристального внимания и обсуждения (ср. Иванчик 2001, Кулланда 2016).

Обращаясь к толкованию скифского изобразительного искусства как одного из источников для воссоздания мифологии, автор особое внимание уделил образам животных – скифскому звериному стилю, одной из важнейших составляющих искусства этого народа. Д. С. Раевский исходил из того положения, что, отдельно рассматриваемые, эти изображения не могут быть источником информации о свойственной их создателям идеологии или, во всяком случае, представляют возможности для обоснования самых разных толкований. Расшифровке семантики памятников звериного стиля, по мнению Д. С. Раевского, должна предшествовать реконструкция мифологии, основанная на других, более «повествовательных» источниках, каковая

реконструкция и была им блестяще проведена и отстаивалась при подготовке статей для энциклопедии «Мифы народов мира» (М., 1980-1982).

Главным редактором этого издания, знаменовавшего новую эпоху в развитии отечественной гуманистики, был признанный историк религии С. А. Токарев, давний друг семьи Д. С. Раевского. Структурализма, в том числе трудов К. Леви-Строса, Токарев не принимал, настаивая на методической скудости сведения разнообразных мифо-религиозных структур к основным бинарным оппозициям. Энциклопедическое изложение разнообразного мифологического материала требовало, однако, выдержанного *структурного* подхода к сюжетам и мотивам мифоэпического повествования: методологические разработки этого подхода были созданы в 1960-е годы Вяч. Вс. Ивановым и В. Н. Топоровым (основателями тартуско-московской семиотической школы, к которой примыкал инициатор издания Е. М. Мелетинский) и использованы при подготовке энциклопедии мифов.

Разные подходы к проблемам изложения и систематизации мифов приводили к коллизиям в работе редакций и редколлегии: роль «медиатора» играл Е. М. Мелетинский, сдерживавший противоречия внутри коллектива. К обсуждению проблемы на ученом совете Института славяноведения и балканистики были привлечены С. Б. Бернштейн и Н. И. Толстой. «Баталии» по поводу структурализма продолжались и в домашнем кабинете С. А. Токарева: мне довелось принимать в них участие вместе с Д. С. Раевским. Необходимо отдать должное С. А. Токареву как подлинному ученому: он не мог проигнорировать мнение своих коллег, и разделы, основанные на методических установках структурализма, сохранились в энциклопедии без искажающего редакторского вмешательства.

Неприятие семиотического подхода сформировалось в официальной науке задолго до подготовки «Мифов народов мира»: традиционной для этой науки была критика формалистического подхода – Е. М. Мелетинский, а за ним и Д. С. Раевский с точки зрения критиков оказывались «в плену предвзятой схемы»; Раевский гордился тем, что был удостоен упреков, приравнивавших его к одному из основателей структурно-семиотического подхода к явлениям мировой культуры. Е. М. Мелетинский прекрасно понимал ограничения разрабатываемых им методов: о первой книге Д. С. Раевского он говорил мне, что естественные подозрения вызывают реконструкции, в которых «все ружья стреляют», но это лучше, чем глухое молчание исследуемого материала.

При всем разнообразии интересов Д. С. Раевский оставался прежде всего археологом: его не удовлетворяло молчание археологических источников, и продолжали занимать памятники звериного стиля, но отнюдь не как иллюстрации уже сформулированных положений. Он проводит их

тщательное комплексное и независимое изучение, что и позволило обосновать тезис о прямой связи изображений животных в скифском искусстве с мифологической моделью мира этого народа. Важным выводом из проведенного анализа стало утверждение автора, что изображение животного в скифском искусстве надо рассматривать не как конкретное воплощение того или иного божества или космической стихии, а как систему знаков. Именно эта знаковая основа звериного стиля, зоологический код, принятый для обозначения достаточно сложных и отвлеченных понятий, и составляет, согласно Д. С. Раевскому, сущность скифского звериного стиля¹.

Исследователь специально останавливался на причинах избрания скифами для отображения мифологической картины мира именно зоологического кода, на времени и условиях его формирования. Этот вопрос находится в тесной связи с проблемой происхождения скифского звериного стиля, являющейся сейчас предметом острых дискуссий. Д. С. Раевский был последовательным сторонником гипотезы, согласно которой этот стиль является новообразованием, при создании которого использовались некоторые мотивы переднеазиатского искусства, но при полном их переосмыслении в контексте собственной мифологии и стилистической переработке. Зарождение звериного стиля относится, в соответствии с указанной гипотезой, к периоду переднеазиатских походов скифов, когда социальная эволюция скифского общества вызвала потребность в системе знаков для выражения мифологической картины мира, важнейшей для этого общества. В то же время, Д. С. Раевский отмечал (вслед за Леви-Стросом) и значение тотемизма как гносеологической основы формирующегося скифского искусства.

В последние годы жизни Д. С. Раевский выдвинул новую и чрезвычайно интересную гипотезу о формировании стилистических особенностей изображений животных скифскими мастерами как о результате применения к изобразительному искусству приемов поэтики, ранее наработанных арийским миром в вербальном творчестве. Обоснование этой гипотезы изложено в опубликованных еще при жизни автора статьях и в упомянутой коллективной монографии, посвященной значению общеарийского наследия в изучении культуры скифов. Вообще работам Д. С. Раевского в высшей степени присуще сочетание нового, неожиданного взгляда на знакомые всем памятники тщательного, всестороннего их изучения.

Конечно, проблемами скифской мифологии занимались и занимаются многие исследователи. Среди современных авторов в первую очередь надо отметить труды Е. Е. Кузьминой (Кузьмина 2002), Э. А. Грантовского

¹См. упоминавшуюся работу, появившуюся уже после кончины Д.С.: РАЕВСКИЙ, КУЛЛАНДА, ПОГРЕБОВА 2016.

(Грантовский 1998) и Г. М. Бонгард-Левина, С. С. Бессоновой, разработавших ряд чрезвычайно интересных проблем. Однако, как уже отмечалось, именно Д. С. Раевскому удалось восстановить целостную и непротиворечивую систему идеологических представлений скифов, в которую органично укладываются данные разнообразных и разнообразных источников, скрупулезно изученных им.

Два издания выдержало подготовленное Д. С. Раевским (совместно с В. Я. Петрухиным) пособие для студентов: «Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье» (М., 1998; 2004); при участии С. В. Кулланды подготовлено третье издание («История народов России в древности и раннем средневековье». М., 2018).

ЛИТЕРАТУРА

Видадь-Накэ 2001 – Видадь-Накэ П. Черный охотник: формы мышления и формы общества в греческом мире / Пер. с фр. под ред. С. Карпюка. Вступ. ст. Г. М. Бонгард-Левина. М., 2001.

Грантовский 1998 – Грантовский Э. А. Иран и иранцы до Ахеменидов: Основные проблемы. Вопросы хронологии. М., 1998.

Даркевич 2009 – Даркевич В. П. Пути средневековых мастеров / Отв. ред. А. Л. Монгайт. Изд. 2-е. М., 2009.

Диатроптов 2001 – Диатроптов П. Д. Культ героев в античном Северном Причерноморье. М., 2001.

Дюмезиль 1990 – Дюмезиль Ж. Скифы и нарты/ Сокр. пер. с франц. А.З. Алмазовой. М., 1990.

Зубарь 2004 – Зубарь В. М. О характере культа Геракла в Херсонесском государстве в эллинистический период // Боспорский феномен: проблемы хронологии и датировки памятников. Материалы Междунар. науч. конф. / Отв. ред. В. Ю. Зуев и др. Ч. 2. СПб., 2004. С. 131–135.

Иванчик 2002 – Иванчик А. И. Киммерийцы и скифы // Степные народы Евразии. М., 2001.

Карсавин 2003 – Карсавин Л. П. История европейской культуры. Т. 1. Римская империя, христианство и варвары / Пер. с лит. Т. Алекnene. Науч. ред. и библиогр. А. Клементьева. СПб., 2003.

Кузьмина 2002 – Кузьмина Е. Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев (культурологические очерки). М., 2002.

Кулланда 2016 – Кулланда С. В. Скифы: Язык и этногенез. М., 2016.

Лелеков 1992 – Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. М., 1992.

ЛЕЛЕКОВ, РАЕВСКИЙ 1979 – ЛЕЛЕКОВ Л. А., РАЕВСКИЙ Д. С. Скифский рассказ Геродота: фольклорные элементы и историческая информативность// Народы Азии и Африки. № 6. 1979. С. 68-78.

МИХАЙЛИН В. Тропа звериных слов. Пространственно-ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции. М.: Новое литературное объединение, 2005. 528 с.

ПЕТРУХИН 2011 – ПЕТРУХИН В. Я. «Русь и все языки»: аспекты исторических взаимосвязей. М., 2011.

РАЕВСКИЙ 2006 – РАЕВСКИЙ Д. С. Мир скифской культуры. М., 2006. (Studia historica).

РАЕВСКИЙ, КУЛЛАНДА, ПОГРЕБОВА 2016 – РАЕВСКИЙ Д. С., КУЛЛАНДА С. В., ПОГРЕБОВА М. Н. Визуальный фольклор: Поэтика скифского звериного стиля. М., 2016.

РАПОПОРТ 1971 – РАПОПОРТ Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971.

РОСТОВЦЕВ 2002 – РОСТОВЦЕВ М. И. Эллинизм и иранство на юге России / Вступит. ст. и комм. А.В. Арсентьева. М., 2002.

САВОСТИНА Е. А. «Язык зверей» в архаической вазописи Греции// Животные и растения в мифоритуальных системах. СПб., 1996. С. 31-33.

ЧАКОВСКАЯ 2011 – ЧАКОВСКАЯ Л. С. Воплощенная память о Храме: художественный мир синагог Святой земли III–VI вв. М., 2011.

BRAUND 2010 – BRAUND D. Kimmerians, Kerberians and Kerberion: Reflections on Herakles at Asiatic Kimmerikon// *Gaudeamus igitur*: Сборник статей к 60-летию Ф.В. Подосинова / Под ред. Т.Н. Джаксон и др. М., 2010. С. 89-101.

WERNER 1964 – WERNER J. Herkuleskeule und Donar-Amulett// *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz*. 11 Jahrgang 1964. S. 176-197.