

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Чан Су Бу. Период кофун Японии // Очерки тихоокеанской археологии. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1988. С. 117–138.
2. Воробьев М.В. Япония в III–VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М.: Наука, 1980. 344 с.
3. Recent archaeological discoveries in Japan. Tokyo: Hinode Printing Co. Ltd, 1987. P. 55–71.
4. Кодама К. Исторические карты Японии. Токио: Есикавакобункан, 1977. 25 с. (на яп. яз.).
5. Воробьев М.В. Древняя Япония. М.: Изд-во вост. литературы, 1978. 181 с.
6. Фуруя Т. Исследования хронологии культуры кофун и классификация // Археологический журнал. Токио, 1997. Вып. 82, № 3. С. 48–64 (на яп. яз.).
7. Инуки Ц. Керамика и ханива // Археологический журнал. Токио, 1997. Вып. 82, № 3. С. 1–21 (на яп. яз.).
8. Kishimoto N. Dual Kingship in the Kofun Period as Seen from the Keyhole Tombs // UrbanScope (electronic journal). 2013. Vol. 4. P. 1–21. URL: <http://urbanscope.lit.osaka-cu.ac.jp/journal/pdf/vol004/01-kishimoto.pdf> (date of access: 28.10.2014).
9. Mizoguchi K. Nodes and edges: A network approach to hierarchisation and state formation in Japan // J. Anthropol. Archaeol. 2009. Vol. 28. P. 14–26.

REFERENCES

1. Chan Su Bu. Kofun period of Japan. *Ocherky Tihookeanskoj arheologii*. Vladivostok: Dalnevost. Univ. Press, 1988, pp. 117–138. (In Russ.)
2. Vorobyev M.V. Japan in III–VII centuries. Ethnos, society, culture and environment. Moscow: Publishing house «Science», 1980, 344 p. (In Russ.)
3. Recent archaeological discoveries in Japan. Tokyo: Hinode Printing Co. Ltd, 1987, pp. 55–71.
4. Kodama K. Historical maps of Japan. Tokyo: Yosikavakobunkan, 1977, 25 p. (In Japan.)
5. Vorobyev M.V. Ancient Japan. Moscow: «Oriental literature» publishers, 1978, 181 p. (In Russ.)
6. Furuya T. Chronological Studies of the Kofun Culture and Typological Studies. *Kokogaku zasshi*. Tokyo, 1997, Vol. 82, N 3, pp. 48–64 (In Japan.)
7. Inuki Ts. Earthenware and Haniwa. *Kokogaku zasshi*. Tokyo, 1997, Vol. 82, N 3, pp. 1–21 (In Japan.)
8. Kishimoto N. Dual Kingship in the Kofun Period as Seen from the Keyhole Tombs. UrbanScope (electronic journal), 2013, Vol. 4, pp. 1–21. URL: <http://urbanscope.lit.osaka-cu.ac.jp/journal/pdf/vol004/01-kishimoto.pdf> (date of access: 28.10.2014).
9. Mizoguchi K. Nodes and edges: A network approach to hierarchisation and state formation in Japan. *Journal of Anthropological Archaeology*. 2009, vol. 28, pp. 14–26.

Статья принята
редакцией 20.03.2015

УДК 904

Ю.А. ПЛОТНИКОВ

ЕЩЕ РАЗ О СКИФСКОМ АРЕСЕ

Юрий Анатольевич Плотников,
ведущий специалист,
Институт археологии и этнографии СО РАН
630090, Новосибирск, просп. Акад. Лаврентьева, 17
e-mail: kimak1960@mail.ru

Статья посвящена реконструкции фрагмента скифского эпоса на основе известного рассказа Геродота о божестве войны, почитаемом в виде древнего железного меча, который водружался поверх холма из хвороста (Herod., IV, 62). По мнению автора, применение для возведения святилища столь необычного материала может быть оправдано только исключительно важным функциональным требованием – в ходе обряда жертвенник должен был сгорать. Выдвигается гипотеза, что культ скифского божества – покровителя воинов имеет исток в почитании индоиранского бога грозы, в ритуале которого бронзовый клинок возносился к небу в пламени огромного костра. В таком случае почитаемый протоскифами громовержец позднебронзовой эпохи предстает в качестве умирающего (исчезающего) и воскресающего (возвращающегося) бога.

Ключевые слова: Геродот, скифский Арес, акинак, бог грозы, нартовский эпос, Батрадз, Индра, Веретрагна, умирающий и воскресающий бог, скифский эпос.

Yu.A. PLOTNIKOV

ONCE MORE ABOUT SKYTHIAN ARES

Yurij A. Plotnikov,
Leading Specialist,
Institute of Archaeology and Ethnography of SB RAS
17 Akademichan Lavrentiev Av., Novosibirsk, 630090
e-mail: kimak1960@mail.ru

The task of reconstructing some Scythian epic storylines is difficult but not hopeless. As an object for reconstruction the author has selected a famous story by Herodotus about Scythian Ares honored as an ancient iron sword put on the top of the pile of brushwood (Herodotus, IV, 62). According to the author, using such unusual material in construction of sanctuaries could be justified only by an exceptionally important functional requirement that during the ceremony the altar was to be burnt down. The Ossetian Tales of the Nart Batradz, who was considered inseparable from his sword, demonstrate the utmost similarity with the Herodotus story. The researchers convincingly trace the origin of the name of Batradz to the name of the Iranian God of Storms Verethragna-Bahram and then to the Vedic Indra. Assuming that the worship of the patron deity of warriors dates back to the steppe Bronze Age, it is concluded that there is 99 percent probability that the sword was made of bronze. As bronze has lower melting point (930–1140°C) than iron (1539°C), the bronze sword would disappear in the flaming fire, what was perceived as its ascension to heaven with a column of smoke and flame. In this case, the thunder-bearer of Late Bronze Age, honored by the Scythians ancestors, appears as a dying (disappearing) and resurrecting (returning) God. The seasonal ritual of his dying-ascension should have been necessarily paralleled by a symmetric seasonal holiday of revival-returning. An attempt to use iron weapons in the ancient ritual, undertaken by the Scythians approximately in the VIII–VII centuries B.C. led to a catastrophe – the God sharply changed his behavior. Obviously, the image of a red-hot blade was perceived as a manifestation of the deity's violent rage. The author suggests that Herodotus retold in a generalized form an etiological myth explaining the established cult practice of honoring iron sword with bloody propitiations in the early Iron Age.

Key words: Herodotus, Scythian Ares, akinak, Thunder God, Nartian Epos, Batradz, Indra, Verethragna, dying and reviving God, Scythian Epos.

«У скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам, кроме Ареса. Ему они строят такие сооружения» (Herod., IV, 59), – сообщает Отец истории, завершая немногословное описание скифского пантеона. В то же время ритуал жертвоприношений богу войны изложен в его труде достаточно подробно. «В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста взгромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в 3 стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка; три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот, и даже еще больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду. Головы пленников сначала окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом. Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч. Кровь они несут наверх, а внизу у святилища совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух; затем, после заклания других животных, оканчивается обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где она упала, а труп жертвы лежит отдельно (Herod., IV, 62)» [1, с. 201–202].

Эти безыскусные строки завораживают уже не одно поколение исследователей. Историография вопроса весьма объемна и продолжает пополняться. (Наиболее подробный и практически исчерпывающий на год выхода работы обзор дан в книге А.В. Дарчиева [2, с. 13–64]). Тем не менее мы рискуем вновь обратиться к этой, казалось бы, уже вполне изучен-

ной теме. Хотя многие идеи, которые мы собираемся провозгласить, уже обозначены нашими предшественниками в той или иной связи, цель настоящих заметок – по-новому расставить акценты, сфокусировать внимание на нескольких моментах повествования Геродота, которые, как нам представляется, до сих пор не привлекали должного исследовательского интереса.

Методологической предпосылкой является к настоящему времени уже не вызывающее сомнений положение о том, что характерной чертой раннеисторических описаний является широчайшее использование фольклорного материала. «Именно присущая архаическим культурам тенденция к преобразованию любой информации по готовым фольклорным моделям определяет жанровую специфику источников Геродота и самого его труда и должна влиять на нашу оценку содержащихся в нем сведений» [3, с. 72]. Л.А. Лелековым и Д.С. Раевским убедительно вскрыт применяемый Геродотом прием «генерализации» фольклорных сюжетов, когда конкретный эпизод из жизни конкретного героя излагается в предельно обобщенной форме: «скифы поступают так-то» [3, с. 75 и сл.]. С принятием гипотезы о том, что в основе формирования «этнографических» сведений Геродота лежит «генерализованное» воспроизведение соответствующих фрагментов скифского эпоса, некоторые детали рассказа о скифском Аресе предстают в новом свете.

Главное, что привлекает внимание, – это даже не исполненный, воистину *эпический* масштаб как само святилища, так и всего, что там происходит. Основной вопрос, на который предстоит ответить: почему для его сооружения был избран совершенно невероятный материал?

Размеры алтарей Ареса исследователями единодушно трактуются как безусловное преувеличение,

объясняемое использованием слухов [4, с. 326; 5, с. 44] или фольклорных мотивов [6, с. 47; 7, с. 5]. С материалом сложнее. При общем согласии, что «обстоятельства жертвоприношений мечу вряд ли можно признать соответствующим условиям безлесной европейской Скифии» [6, с. 52; 7, с. 7], объяснения этому выдвигаются самые различные: хворост использовался для скрепления земляной насыпи [4, р. 42], «сооружения, на которых водружались кумиры, в основе своей могли содержать земляную насыпь, лишь с внешней стороны покрытую хворостом» [8, с. 42], или даже совсем без всякого хвороста – просто «культ утвержденного в земле меча» [9, с. 61–61; 10, с. 185].

Исследователи, признающие использование хвороста существенной деталью ритуала, предполагают, что она могла быть привнесена из лесных областей: восточной прародины скифов [11, с. 52], Передней Азии, [7, с. 7; 12, с. 55], Фракии [13, р. 86].

«Характер жертвенного алтаря (четырёхугольная гора из хвороста) является репликой широко распространённых, в частности в иранском мире, представлений о мировой горе как аналоге мирового древа – оси, связующей и проходящей через среднюю плоскость мира (надземное, воздушное пространство) между двумя зонами космоса – небом и землей», – считает Ю.А. Алексеев [9, с. 41].

С.С. Бессонова сравнивает скифские алтари Арея с ритуальными сооружениями народов Сибири, символизировавшими шаманское дерево во время крупных камланий, поскольку «в основе тех и других сооружений лежала одна общая идея общения с верхним миром посредством вертикального столба, дерева, мировой оси» [6, с. 48; 7, с. 6]. По ее мнению, конструкцию алтарей можно возводить к почитанию священных гор, общему для индоиранского мира, или к культовым сооружениям типа *обоо* или *оваа* тюркоязычных народов Сибири, которые представляли собой кучи из камней или сухих веток, сооружаемые на вершине горы или около нее, и служили местом почитания духов [6, с. 48; 7, с. 7]. «У нас нет данных о существовании подобных сооружений у центрально- и среднеазиатского населения скифского времени, – констатирует исследовательница, – но, учитывая более чем тысячелетнюю традицию их у тюркоязычных народов, можно предположить, что традиция эта имеет древние корни и восходит к скифскому времени» [7, с. 7].

В поисках типологических параллелей алтарям Ареса уже привлекался фрагмент из Ктесия о гробнице легендарной сакской царицы Зарины [7, с. 6], дошедший до нас в передаче Диодора (Diod., II, 34, 5): «Взяв за основание треугольную пирамиду, придали каждой стороне по три стадии в длину, высотой же [одну] стадию – до сходящейся острым углом вершины. Над гробницей возвели ее колоссальную золотую стацию» [14, с. 73].

Другая аналогия сопоставимого масштаба – рассказ Диодора о строительстве святилища Гефестиона, обожествленного Александром после смерти (Diod.,

XVII, 115, 4–5). Для увековечения его памяти царь приказал снести стену Вавилона на пространстве 10 стадиев, после чего, отобрав обожженный кирпич и выровняв площадку, воздвигнуть квадратный алтарь со сторонами каждая в один стадий и высотой 130 футов. Пятиэтажная постройка, по-видимому, представляла собой ступенчатое зиккуратообразное сооружение, как, собственно, его и изображали уже на гравюрах XIX в. [15, с. 97]. «На самом вершине поместили македонское и варварское оружие (!): одно свидетельствовало о победе, другое – о поражении» [15, с. 448].

Характерно, что и автор графической реконструкции XIX в., и такие искусные знатоки эпохи Александра Македонского, как Б.Г. Гафуров и Д.И. Цибукидис, воспринимают заупокойный храм Гефестиона как *погребальный костер* [16, с. 358, 450].

В.М. Массон [17, с. 3] и Д.Г. Савинов [18, с. 174] сопоставляют устройство святилища Ареса по Геродоту – с конструкцией большого кургана-святилища Синташты, представлявшего собой девятиярусную ступенчатую пирамиду. Строили ее следующим образом: по кругу ставили клетки-срубы в 2–3 венца, в которые засыпался грунт, а промежутки между клетями на внутренней площадке заполнялись более чем наполовину сплошным настилом камыша, засыпанным сверху слоем грунта. Через какое-то время (один год?) таким же образом, на 3–4 м отступая от края предыдущего, возводился второй ярус. Девять ярусов поднимали храм на высоту более 9 м. На верхней площадке, вероятно, был выложен бревенчатый накатник и возведен круглый купол, на вершине которого, возможно, стоял крупный столб – «дерево жизни». На поверхности площадок каждого яруса тоже устанавливались столбы и, по-видимому, совершались обряды, разводились священные огни [19, с. 365–377].

«Видимо, структурно-планировочные традиции престижных сооружений бронзового века использовались в пору ранних кочевников», – предполагает В.М. Массон [17, с. 3].

Между тем надо признать, что сухие ветки – очень неудачный строительный материал, но превосходное топливо. Гора хвороста *архетипически* представляет собой костер, причем, судя по размерам, – костер до неба. И применение для возведения святилища столь необычного материала может быть оправдано только исключительно важным функциональным требованием – *в ходе обряда жертвенник должен был сгорать!*

Известны описания огненных ритуалов в культе сирийского грозового божества Сандона. На эллинистических монетах из Тарса он изображен вооруженным мечом, луком, колчаном и двуострой секирой, стоящим на льве на украшенном гиляндами постаменте, поверх которого возвышается сооружение из древесных стволов в форме пирамиды с орлом на верхушке. «В дни праздника, посвященного этому богу, аналогичное сооружение являлось костром, на котором сгорало изображение божества» [20, с. 37].

В Бамбике (Северная Сирия) в день праздника этого бога ставились два больших срубленных дерева; их обвешивали живыми жертвенными животными (козами, овцами, птицами), одеждами и разными дарами, и затем поджигали. Праздник этот был связан с наступлением весны и имел целью магически вызвать плодородие [20, с. 37].

Однако наиболее близкие сходства с рассказом Геродота демонстрирует нартовский эпос осетин. Как всесторонне показал Ж. Дюмезиль, «у героя Батрадза столько общего со скифским богом, которого Геродот называет Аресом, что это сходство черт приводит к определенному теологическому “пониманию” данного бога..., заставляет приписать ему сложную деятельность, которая более даже, чем с Аресом, сближает его с ведическим Индрой» [21, с. 13]. «Об Аресе, безусловно, существовала мифология, которая с исчезновением бога, видимо, была частично перенесена *mutatis mutandis* на героя» [21, с. 23].

«Холм, нагроможденный из ста возов древесного угля, доставленных нартами по приказу Батрадза, холм, на который всходит стальной герой осетин и с которого он спускается, чтобы во имя своего убитого отца перебить нартов, – это полный драматизма рассказ о нагромождении ста пятидесяти вязанок хвороста, которые привозили скифы одного околота, чтобы водрузить на них меч, символ своего бога, и вокруг которого толпами уничтожались пленники. Но какой образ должен был вызывать в воображении скифов этот необычный алтарь святилищ, если не то, что сродни пламени – костер?» [21, с. 22–23].

Почему же все-таки горит костер Батрадза в осетинском эпосе и не горит алтарь скифского Ареса у Геродота? Объясняется ли это только «различием уровней, на которых разыгрываются эти сцены: одна из них – культовая, поставленная с учетом климатических условий, другая – вольное образное описание?» [21, с. 22]. На наш взгляд, не только.

В геродотовом ἀκινάκης σιδήρεος ἀρχαῖος одинаково важны все три члена. Не вдаваясь в спорные вопросы хронологии скифских мечей, продолжим намеченную Ю.А. Алексеевым мысль [9, с. 42–43], что «древним железным» в эпоху Геродота мог быть только *самый древний* тип акинаков. Закономерно возникает следующий вопрос: возник ли культ бога-меча одновременно с акинаком или он был еще более древним? Иными словами, всегда ли бог-меч был *железным*?

Насколько нам известно, никто из исследователей иных вариантов не рассматривал. «Батрадз вообще олицетворял собой железный меч и железный век, – формулирует преобладающую точку зрения Л.А. Лелеков. – Это частный случай культа скифского меча, воплощения Вртрагны, что подтверждается лингвистическими и фольклорными сопоставлениями» [11, с. 185]. Применительно к осетинскому богатырю с таким мнением можно согласиться.

Но если вслед за В.М. Массоном предположить, что, «скорее всего, почитание божества-покровите-

ля воинов восходит к поре степной бронзы» [19, с. 3], мы будем вынуждены признать, что с вероятностью до 99 % меч той поры был *бронзовым*. Если принять и это допущение, в дело вступает элементарная физика: температура плавления бронзы (от 930 до 1140°C для различных видов) значительно меньше температуры плавления железа (1539°C). В пламени огромного костра бронзовый клинок исчезал, что должно было восприниматься как вознесение к небу в столбе дыма и пламени.

В таком случае почитаемый протоскифами громовержец позднебронзовой эпохи предстает в качестве умирающего и воскресающего бога (подобно угаритскому Силачу Ба'лу) [22, с. 29–36] или, по крайней мере, исчезающего и возвращающегося (как его анатолийские современники) [23, с. 164–169]. Сезонный ритуал умирания-вознесения должен был иметь обязательную параллель в симметричном сезонном празднике – возрождения-возвращения.

Индоевропейский бог грозы – персонаж весьма древний, и его оружие – шлифованный каменный топор [24, с. 71–72]. Возможность вооружить его мечом возникла не ранее второй половины II тыс. до н.э., когда, собственно, и появились вызывающие уважение бронзовые клинки. Не исключено, что хеттский бог-меч, подобный изображенному на рельефе из Язылыкая, если следовать П. Куссену, уже был железным [25, р. 119], но сколько бы то ни было массовое проникновение железного оружия за пределы Малой Азии в последние века II тыс. до н.э. крайне проблематично. Биметаллические и полностью железные мечи «киммерийского» типа распространяются в степях Восточной Европы с IX в. [26, с. 5]. Акинак – характерно скифская форма короткого железного меча с сердцевидным, почковидным или бабочковидным перекрестием и брусковидным или волутообразным навершием вырабатывается, по-видимому, не ранее VII в. до н.э. [27, с. 85–95]. Соответственно, не ранее этого времени могло оформиться и культовое использование такого оружия. Характерно, что ни термина, ни образа меча нет в Ригведе и Авесте [11, с. 185].

Попытка неких раннескифских деятелей использовать в древнем ритуале новейший реквизит привела к очевидной катастрофе – бог непредсказуемым и жутковатым способом изменил свое поведение. Как иначе можно было истолковать образ раскаленного докрасна клинка, если не проявлением безудержного гнева божества? Шокированным инноваторам поневоле пришлось в пожарном порядке разрабатывать альтернативную культовую практику с кровавыми умильстительными жертвами и сочинять под нее соответствующий этиологический миф.

Мифологический эпос, который мы условно назовем «Сказ про то, как Бог Грозы разгневался на свой народ», по-видимому, включал следующие эпизоды: причину гнева (возможно, какое-то святотатство), кары, которым подвергается народ (включая мотивы невыполнимых заданий, в разряд каковых

можно отнести сбор огромного количества хвороста в безлесной степи и отлов огромного количества пленных, по-видимому, в безлюдных краях), учреждение нового ритуала и какой-то драматический финал (возможно, как в нартовском эпосе, забрасывание меча-молнии в воду, откуда он периодически вспрыгивает на небо; в мировой сокровищнице фольклора отмечены все теоретически возможные варианты круговорота мечей «в трех средах»). Особое внимание привлекает параллелизм мотива рубки рук жертвам в нартовском эпосе [21, с. 20], рассказе Геродота и сказании о неистовстве Девы Анаст из угаритского мифолого-эпического цикла о громовержце Ба'лу [22, с. 300–301, 333–349], имеющего полное соответствие как в традиционной военной практике Ближнего Востока [28, с. 143–145], так и в скифских обычаях [5, с. 41]. Однако развивать эти многообещающие линии в рамках настоящей заметки не представляется возможным.

Возникший в эпоху поздней бронзы эпический цикл индоиранского громовержца (Индры – Веретрагны), «по архаичности сопоставимый только с Ригведой» [11, с. 185], фрагмент которого в середине V в. до н.э. был воспроизведен Геродотом как описание ритуала в честь скифского Ареса, дожил до наших дней в героических сказаниях кавказского народа, причем нартовский эпос сохранил более раннюю стадию в развитии ритуала, нежели скифский в изложении Отца истории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Геродот. История: в 9 кн. Л.: Наука, 1972. 600 с.
2. Дарчиев А.В. Скифский военный культ и его следы в осетинской нартиаде. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008. 308 с.
3. Лелеков Л.А., Раевский Д.С. Скифский рассказ Геродота: фольклорные элементы и историческая информативность // НАА. 1979. № 6. С. 68–78.
4. How Y.Y., Wells J. A commentary on Herodotus. Oxford: Clarendon Press, 1912. Vol. 1. 446 p.
5. Балонов Ф.Р. Святотелища скифской эпохи в Адыгее (интерпретация курганов на р. Уль) // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск. 1987. С. 38–45.
6. Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев: Наукова думка, 1983. 139 с.
7. Бессонова С.С. О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. Киев: Наукова думка, 1984. С. 3–21.
8. Ельницкий Е.А. Из истории древнескифских культов // СА. 1960. № 4. С. 46–55.
9. Алексеев Ю.А. О скифском Аресе // АСГЭ, вып. 21. Л.: Искусство, 1980. С. 39–47.
10. Болтрик Ю.В. Святотелище Арея в урочище Носаки // Археологические исследования на Украине в 1976–1977 гг. С. 61–62.
11. Лелеков Л.А. Ранние формы иранского эпоса // НАА, 1979. № 3. С. 173–188.
12. Ростовцев М.И. Эллинизм и иранство на юге России. М.: Книжная находка, 2002. 160 с.
13. Minns E.H. Scythians and Greeks. Cambridge: Univ. Press, 1929. 720 p.
14. Пьянков И.В. Средняя Азия в известиях античного историка Ктесия. Душанбе: Дониш, 1975. 192 с.
15. О судьбе и доблести. Александр Македонский. М.: Эксмо, 2014. 480 с.
16. Гафуров Б.Г., Цибукидис Д.И. Александр Македонский. Путь к империи. М.: Вече, 2007. 480 с.
17. Массон В.М. Развитие элитарных структур как прогрессивный феномен скифской эпохи // Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху. СПб., 1994. С. 1–8.
18. Савинов Д.Г. Синташта и Аржан // Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху. СПб., 1994. С. 170–175.
19. Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В. Синташта. Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. Челябинск: Южно-Уральское кн. изд-во, 1992. 408 с.
20. Флиттнер Н.Д. Сиро-хеттские памятники Эрмитажа // ТОВГЭ, т. I. Л., 1939. С. 21–43.
21. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М.: Наука, 1990. 229 с.
22. О Ба'лу: Угаритские поэтические повествования М.: Вост. литература, 1999. 536 с.
23. Гютербок Г.Г. Хеттская мифология // Мифологии Древнего мира. М.: Наука, 1977. С. 161–199.
24. Клейн Л.С. Индоарии и скифский мир: общие истоки идеологии // НАА. 1987. № 5. С. 63–82.
25. Couissin P. Le dieu-épée de Iasili-Kaïa et le culte de l'épée dans l'antiquité // RA. 1928. Vol. 27. P. 107–135.
26. Тереножкин А.И. Киммерийские мечи и кинжалы // Скифский мир. Киев: Наукова думка, 1975. С. 3–34.
27. Исмаилов Р.Б. Меч скифского типа: истоки происхождения // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово: КемГУ, 1980. С. 85–95.
28. Гундин Л.А., Цымбурский В.Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. М.: Вост. литература, 1996. 328 с.

REFERENCES

1. Herodotus. History in nine books. L.: Nauka, 1972. 600 p. (In Russ.)
2. Darchiey A.V. Scythian military Cult and its Traces in the Ossetian Nartia. Vladikavkaz: IPO SOIGSI, 2008. 308 p. (In Russ.)
3. Lelekov L.A., Raevskii D.S. Scythian Herodotus: folklore Elements and historical Informative. NAA, 1979. N 6. P. 68–78. (In Russ.)
4. How Y.Y., Wells J. A commentary on Herodotus. Oxford: Clarendon Press, 1912. Vol. 1. 446 p. (In Russ.)
5. Balonov F.R. Sanctuary Scythian epoch in Adygea (interpretation of the mounds on the river Uhl). Skifo-sibirskiy mir. Iskusstvo i ideologiya. Novosibirsk, 1987. pp. 38–45. (In Russ.)
6. Bessonova S.S. Religious Views of the Scythians. Kiev: Naukova Dumka, 1983. 139 p. (In Russ.)
7. Bessonova S.S. About the Scythians Cult of Weapons. Vooruzheniye skifov i sarmatov. Kiev: Naukova Dumka, 1984, pp. 3–21. (In Russ.)
8. Elnitsky E.A. From the history of ancient Scythians Cults. SA. 1960. N 4, pp. 46–55. (In Russ.)
9. Alekseev Y.A. About Scythian Ares. ASGE, vyp. 21. L.: Iskusstvo, 1980. S. 39–47. (In Russ.)
10. Boltrik Y.V. The Sanctuary of Ares in the Tract Nosaki // Arkheologicheskkiye issledovaniya na Ukraine v 1976–1977 gg., pp. 61–62. (In Russ.)
11. Lelekov L.A. Early forms of the Iranian epic. NAA. 1979. N 3, pp. 173–188. (In Russ.)
12. Rostovtsev M.I. Hellenism and Iranians in southern Russia. M.: Knizhnaya nakhodka, 2002. 160 p. (In Russ.)
13. Minns E.H. Scythians and Greeks. Cambridge: University Press, 1929. 720 p. (In Russ.)
14. Piyankov I.V. Central Asia in the Proceedings of the ancient historian Ctesias. Dushanbe: Donish, 1975. 192 p. (In Russ.)
15. The fate of valor and Alexander the Great. M.: Eksmo, 2014. –480 p. (In Russ.)
16. Gafurov B.G., Tsibukidis D.I. Alexander the Great. Path to the Empire. M.: Veche, 2007, 480 p. (In Russ.)
17. Masson V.M. The Development of elite Structures as a progressive Phenomenon Scythian Epoch. Elitnye kurgany stepey Yevrazii v skifo-sarmatskuyu epokhu. SPb., 1994, pp. 1–8. (In Russ.)

18. Savinov D.G. Sintashta and Arjan. *Elitnye kurgany stepey Yevrazii v skifo-sarmatskuyu epokhu*. SPb., 1994, pp. 170–175. (In Russ.)
19. Gening V.F., Zdanowicz G.B/, Gening V.V. Sintashta. Archaeological monuments Aryan tribes Ural-Kazakhstan steppes. Chelyabinsk: Yuzhno-Uralskoye kn. izd-vo, 1992, 408 p. (In Russ.)
20. Flittner N.D. Syro-Hittite monuments Hermitage, *TOVGE*, L., 1939, Vol. I., pp. 21–43. (In Russ.)
21. Dumézil G. Scythians and Nartians. M.: Nauka, 1990, 229 p. (In Russ.)
22. Ba'lu. *Ugaritic poetic narrative*. M.: Vostochnaya literatura, 1999, 536 p. (In Russ.)
23. Gyuterbok G.G. The hittite Mythology. *Mifologii Drevnego mira*. M.: Nauka, 1977, pp. 161–199. (In Russ.)
24. Klein L.S. Indo-Aryans and the Scythian world: common origins ideology. *NAA*. 1987. N 5, pp. 63–82. (In Russ.)
25. Quouissin P. The Godsword of Iasili-Kaia and the Cult of the Sword in Antiquity. *RA*, vol. 27, 1928, pp. 107–135. (In Russ.)
26. Terenozhkin A.I. Cimmerian Swords and Daggers. *Skifsky mir*. Kiev: Naukova Dumka, 1975, pp. 3–34. (In Russ.)
27. Ismagilov R.V. The Origine of Scythian Swords. *Skifo-sibirskoye kulturno-istoricheskoye edinstvo*. Kemerovo: KemGU, 1980, pp. 85–95. (In Russ.)
28. Gindin L.A., Tymbursky V.L. Homer and the history of the Eastern Mediterranean. M.: Vostochnaya literatura, 1996, 328 p. (In Russ.)

Статья принята
редакцией. 07.04.2015

УДК 903.39

С.П. НЕСТЕРОВ

КОНСТРУКЦИЯ БОЛЬШОГО МОХЭСКОГО ЖИЛИЩА ИЗ ЗАПАДНОГО ПРИАМУРЬЯ

Сергей Павлович Нестеров,
д-р ист. наук, гл. науч. сотрудник,
Институт археологии и этнографии СО РАН
630090, Новосибирск, просп. Акад. Лаврентьева, 17
nesterov@archaeology.nsc.ru

В ходе археологических исследований в 2012 г. в Амурской области на раннесредневековом поселении мохэ триоцкой группы Осинное Озеро было раскопано большое жилище 3. Его конструкция, выдержанная в традиционной строительной концепции VIII–IX вв., тем не менее, имела ряд особенностей. Это – размеры рамы-основы со стороной 7 м, облицовка стен котлована вертикальными досками, отсутствие опорных столбов под наклонные угловые стропила, несмотря на значительные размеры конструкции, и др. Они позволяют говорить о творческом подходе строителей к выработанному строительному канону при сооружении жилищ, даже на одном поселении.

Ключевые слова: триоцкая группа мохэ, Амурская область, Осинное Озеро, жилище, каркасно-столбовая конструкция.

S.P. NESTEROV

A BIG MOHE DWELLING CONSTRUCTION IN THE WESTERN AMUR REGION

Sergey P. Nesterov,
Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher,
Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS
Lavrentieva ave., 17, Novosibirsk, Russia, 630090
nesterov@archaeology.nsc.ru

In 2012 a big dwelling (№ 3) belonging to the early Medieval period (the Troitsk group of Mohe culture) was excavated in the Amur Province, Russian Far East. The remains of its construction comply with the building concepts of the VIII–IX centuries and have a number of interesting features. The article's objective is to introduce to scientific use the new original data on its construction. The dwelling's specific features include its dimensions exceeding 7 m in length in comparison with 5–6 m typically observed by archaeologists. Another specific feature is the carcass composed of 7-meter logs based only on 4 angle posts. The central supporting posts for sloping beams were absent. Such types of big Mohe dwellings have never been found before. Angle poles used to be dug into the ground right after preparing the surface area or after removing the humus layer. Afterward the foundation pit would be dug out bypassing angles with poles, which resulted in forming triangle bases around poles. In the Amur Region such building method also has never been discovered before. Another specific feature previously unobserved in Medieval dwellings is lining the foundation pit walls with vertical rows of wooden slabs.