

*УДК: 303.446.22*

## **КОНЦЕПТЫ КУЛЬТУРЫ КОНЬ-ОЛЕНЬ И КОНЬ-КОЗЕРОГ: ИДЕИ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

*Щеброва С. Я.*

*Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург,  
Российская Федерация.*

*Email: bersek1991@yandex.ru*

Причиной появления настоящей статьи стал научный миф о «коне-олене». Он возник в XX веке сначала в археологии и лингвистике, затем в этнографии и культурологии. Существование этого мифа связано с ошибочной интерпретацией украшений конского убора из Первого Пазырыкского кургана (Горный Алтай, V в. до н.э.). В пятом комплекте конской сбруи верхняя часть конской маски изготовлена в виде оленьих рогов. Соответствующее впечатление создают пучки красного конского волоса, эффектно имитирующие отростки рогов оленя. Этот артефакт привел ученых к выводу о придании коню облика оленя, что послужило важнейшим аргументом в споре о смене типа хозяйства на Алтае в скифское время. Оленеводство стало считаться древнейшей формой скотоводства, предшествующей коневодству. В настоящее время в книге «Константы. Словарь русской культуры» конь-олень представлен в качестве концепта культуры. Исследователей не смущает, что рассматривается единственный в своем роде артефакт, более того — его верхняя часть. Между тем среди археологических находок пазырыкской культуры можно выделить серию конских украшений, выполненных в виде деревянных имитаций рогов козла. Кони с такими наверху обнаружены в Первом Туэктинском, Втором Башадарском и Берельском курганах (VI в. до н.э.). Судя по количеству наверху, мифологический образ коня-козерога был самым популярным на Алтае. Автор статьи связывает его с представлениями о фарне, распространенными у ираноязычных кочевников. Концепт «конь-козерог» включает в себя сложный пучок семантических понятий, связанных с традициями воинской культуры. Другой концепт, так называемый «конь-олень», представляет собой ошибочный научный вывод, требующий дополнительного изучения.

**Ключевые слова:** концепт культуры, научный миф, пазырыкская культура, конь-олень, конь-козерог.

На протяжении XX столетия возникали различные интерпретации «звериного стиля» древних кочевников Горного Алтая (VI–II вв. до н. э.). Поскольку первые находки артефактов были обнаружены в урочище Пазырык, название местности дало название всей археологической культуре. По мере активизации археологических раскопок исследователи меняли свои представления о сущности пазырыкской культуры. Однако одна небольшая деталь конского убранства, известная как конская маска с оленьими рогами, до сих пор является предметом спора в археологических исследованиях, внося путаницу в сопредельные науки. На основании интерпретации символики этой маски появилось название концепта культуры «конь-олень», прочно утвердившееся в науке. Поэтому актуально

семиотическое исследование всего знакового комплекса этого концепта, чтобы подтвердить или опровергнуть подобное его истолкование.

Цель статьи: на артефактах пазырыкской культуры Горного Алтая показать, как произвольная интерпретация археологических источников привела к устойчивому научному мифу, закрепившемуся в археологии, этнографии и культурологии, и предложить новое прочтение символики конской сбруи из Первого Пазырыкского, Первого Туэктинского, Второго Башадарского и Берельского курганов.

Задачи статьи:

- исследовать традицию символического украшения упряжи ездовых животных;
- выявить причину появления представлений о коне-олене в археологии, этнографии, культурологии;
- охарактеризовать понятие «концепт»;
- дать полное описание знаковой системы, расположенной на сбруе коня из Первого Пазырыкского кургана;
- изучить серию конских украшений (Первый Туэктинский, Второй Башадарский и Берельский курган, VI в. до н.э.);
- осуществить интерпретацию этих артефактов как концептов культуры древних кочевников Алтая.

Возникновение традиции символического украшения упряжи ездовых животных относится к эпохе первых цивилизаций Древнего Востока. Особенно искусно украшались кони, использовавшиеся в военных походах в качестве упряжных животных боевых колесниц. Так, на штандарте «Война» из г. Ур (Месопотамия, III тыс. до н.э.) в боевые колесницы запряжены кони с подстриженными гривами и заплетенными хвостами. На головах коней невысокие султаны, к нагрудным ремням конской упряжи прикреплены развевающиеся длинные ленты [Привод. по: 1, Рис. 178 а,б. Цветная вклейка].

Во II тыс. до н.э. убранство колесничных коней получило дальнейшее развитие. Сложный головной убор коней египетских фараонов дополнился фигурками в виде львиных голов и высоким плюмажем из перьев [Привод. по: 1, Рис. 125 б., Рис. 151 а. Цветная вклейка]. Подобным образом были украшены колесничные кони у персов и других народов Древнего Востока [Привод. по: 1, Рис. 224 в., Рис. 234 а., Рис. 238 а. Цветная вклейка].

Традиция украшения боевых коней была продолжена в I тыс. до н.э. К этому времени была изобретена строгая узда, и человек стал передвигаться верхом на коне. При таком способе передвижения стало возможным разводить и надежно контролировать большие стада скота, и кочевое скотоводство быстро распространилось на степных просторах Евразии. «Побочным» результатом нового типа хозяйства стали постоянные войны между кочевыми племенами. Возникла система статусной маркировки всадника, его оружия и коня, именуемая скифским звериным стилем. Об этой мощной интегративной системе, объединявшей кочевые сообщества, в настоящее время можно составить представление по артефактам, полученным в ходе археологических раскопок.

Однако открытие в 1920-е годы пазырыкской культуры в Горном Алтае привело к научному казусу. В 1929 году археологической экспедицией Русского музея под

руководством С. И. Руденко был открыт Первый Пазырыкский курган. Среди находок были конские сбруи, украшенные изображениями в зверином стиле. Изучив конскую маску из пятого комплекта конской упряжи, выдающийся русский лингвист Н. Я. Марр сделал вывод о маскировке коней оленями, необходимой в условиях перехода к новому средству передвижения и кочевому типу хозяйства, а также о соответствующих новому типу хозяйства «стадиальных» изменениях в языке [2; 3].

С. И. Руденко первоначально также предположил наличие религиозного пережитка древнего оленеводства, предшествовавшего коневодству. «Здесь мы имеем материальное подтверждение теории Н. Я. Марра, отводящей оленю как средству передвижения первое по времени место сравнительно с другими прирученными животными, употреблявшимися для этой цели» [4, С. 28]. Однако в ходе дальнейших раскопок С. И. Руденко понял ошибочность своего вывода и опубликовал опровержение. Тем не менее, началось победное шествие коня-оленя по просторам научных публикаций.

Несмотря на собственноручно сделанное подробнейшее описание всего комплекта украшений конского убора, М. П. Грязнов также оказался в плену вывода Н. Я. Марра. «В Пазырыкском кургане погребен конь, которому с помощью маски придан вид оленя» [5, С. 85]. Эта же маска стала для С. В. Киселева важнейшим аргументом в споре об оленеводстве как древнейшей форме скотоводства на Алтае, предшествующей коневодству [6].

Практически одновременно с археологами, под влиянием работ Н. Я. Марра, этнографы стали рассматривать оленя как второе ездовое животное после собаки. Этнографы В. Г. Богораз, Г. П. Сосновский, В. И. Равдоникас выдвинули теорию об оленеводстве как древнейшей форме скотоводства. М. Г. Левин, поддерживавший эти научные взгляды, в 1951 году отказался делать фундаментальные научные выводы, основываясь на единичном археологическом артефакте [7]. В 1961 году, редактируя Историко-этнографический атлас Сибири, М. Г. Левин еще раз предостерег ученых от использования недостаточно изученных археологических материалов для решения этнографических проблем [8].

Однако на рубеже XX–XXI вв. «конь-олень» достиг пространства культурологии, где был представлен в книге «Константы. Словарь русской культуры» в качестве концепта культуры. Объясняя сущность эволюционного семиотического процесса, Ю. С. Степанов практически повторил вывод Н. Я. Марра. «В так называемом Пазырыкском кургане на Восточном Алтае в 1929 г. во время археологических раскопок были обнаружены останки лошадей, как бы “переодетых” под оленя, - см. илл. Это явление объясняется тем, что у данного народа лошадь, по-видимому, сменила в какой-то период оленей в различных хозяйственных функциях, и в некоторых ритуалах требовалось поэтому “освящать” лошадей, обозначая их связь с оленями» [9, С. 25].

Повторим, что выводы всех вышеперечисленных исследователей основаны на интерпретации только верхней части конской маски в виде рогов оленя. На самом деле на маске представлена сцена борьбы между оленем и хищным зверем из семейства кошачьих. Кроме этого, уздечка покрыта многочисленными

изображениями одиночных головок горного барана, а также головок горного барана в пасти волка. На красном войлочном нагивнике нашиты стилизованные головки петухов. Фигуры тигров из красного войлока украшают поверхность седла, а также свисают в виде седельных подвесок. Хвост коня зятанут в кожаный чехол, украшенный геометрическим узором. На войлочном ковре, прибитом к стенам погребальной камеры, также находилось изображение головы тигра.

В соответствии с положениями семиотики, все, что окружало древних кочевников Алтая (ландшафт, утварь, жилище, пища, одежда, оружие и т. д.), при относительной упорядоченности можно рассматривать как знаковые системы, которые имели общее «поле значений» и складывались в «картину мира». Представления, формирующие картину мира, входят в значения слов в неявном виде и человек, сам того не замечая, принимает и заключенный в них взгляд на мир. Анализ картины мира связывают с описанием составляющих ее концептов, которые репрезентируют наиболее важные для данного языка идеи. Если рассматривать все украшения коня из Первого Пазырыкского кургана как «текст», можно сказать, что исследована только самая малая его часть.

Можно ли в таком случае рассматривать эту часть артефакта в качестве концепта культуры?

Термин концепт, заимствованный из философии, известен с эпохи Средневековья. Разработка теории концепта в отечественной науке была начата русским философом С. А. Аскольдовым. Он понимал концепт как «содержание акта сознания», «мысленное образование, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода» [10, С. 8].

Теория концепта активно разрабатывается в современной лингвистике и культурологии (А. Вежбицкая, Е.С. Кубрякова, Р.И. Павилёнис, С.С. Неретина, А.П. Огурцов, Ю.С. Степанов и др.). Ю.С. Степанов определяет концепт как сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека и посредством чего человек - рядовой, обычный человек, не «творец культурных ценностей» - сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее. Тот «пучок» представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, который сопровождает слово, и есть концепт» [9, С. 40]. Концепты, по мнению Ю.С. Степанова, не только мыслятся, но и переживаются.

Концепт можно охарактеризовать как смысловую форму, возникающую и функционирующую в смысловом поле естественного языка, в контекстах дискурсивных практик (от речи до текстов). От понятия концепт отличается многомерностью, смысловой напряженностью, поскольку является выражением ценностных ориентаций и предпочтений участников коммуникативных актов, нагружен их интерпретациями [11]. Понятие же состоит из обобщенных признаков объекта, самых важных, существенных, необходимых и, по возможности, истинных. Логическое значение понятия всегда всеобщее, не зависит от естественного языка и однозначно выражает логические отношения в идее, в идеальном бытии [11]. Концепт включает в себя понятие, но не исчерпывается им, а охватывает все содержание слова, как денотативное, так и коннотативное. Концепт может вмещать в себя разнотабричные единицы оперативного сознания, какими являются

представления, образы и понятия. В соответствии с этим концепты могут быть разного типа – образы, представления, понятия, гештальты, мыслительные картинки, схемы, фреймы, сценарии, калейдоскопические и логически-конструируемые концепты.

Исследователи выявляли концепты:

- на основе принципа эволюционных семиотических рядов (Э. Б. Тайлор). Все явления культуры, -материальные предметы (оружие, утварь, инструменты), а также обычаи, ритуалы, верования и т. д., созданные человеком, распределяются по видам, внутри которых совершается эволюция. Каждый новый предмет (изобретение, вещь, вещество, социальное явление) занимает в общественном быту и в общественном сознании место какого-то прежнего предмета, принимая его функцию. И, следовательно, форма - в широком понимании формы - здесь выступает знаком занятого места, функции или назначения, форма - значима, поскольку санкционирует предмет;

- на основе метода определения наиболее употребительных концептов. В любом языке, пишет А. Вежбицкая, есть общее ядро, центр, представленный некоторым множеством общих концептов, значения которых «составляют основу коммуникации и выводят нас в сердцевину целого комплекса культурных ценностей и установок» [12, С. 284];

- на основе метода концептуального анализа, который предстает как поиск тех общих концептов, которые подведены под один знак и предопределяют бытие знака как известной когнитивной структуры, ведущей к знаниям о мире [13];

- на основе анализа внутренней организации концепта (центральная и периферийная зоны). Как целостное образование, способное пополняться, изменяться и отражать человеческий опыт, концепт имеет логично организованную динамичную структуру, состоящую из исходного – базисного – элемента и связанных с ним производных элементов. Базисный элемент в структуре концепта связан с основным значением, задающим модель ситуации, которая повторяется во всех случаях употребления этого концепта и содержит прототипическое значение для всех смыслов, которые можно вложить в этот концепт [14].

Интерпретация концептов осуществляется на основе определения их смысла, складывающегося из исторически разных трех компонентов (слоев). К ним относятся: основной, актуальный признак (буквальный смысл обычая, представления, верования); дополнительный, или несколько дополнительных, «пассивных» признаков, являющихся уже не актуальными, «историческими»; внутренняя форма, обычно вовсе не осознаваемая, запечатленная во внешней, словесной форме [9]. Каждый концепт построен на основе уже имеющихся, изначальных концептуальных структур неязыкового текста как некоторого ансамбля знаков. Способ *интерпретации, осмысления* концепта заключается в том, чтобы понять, «схватить» его смысл посредством имеющихся в его структуре концептов, построить определенную структуру концептов, которая - ввиду природы концептуальной системы - *связана* отношением интерпретации с другими структурами системы. Свойство связанности концептов концептуальной системы, образования *целого, информирования* (как придания формы), заполнения

«пробелов» или «наведения мостов» между концептами и составляет природу смысла и понимания [15, С. 252].

Учитывая все вышеперечисленное, концепт «конь-олень» в интерпретации Ю. С. Степанова практически не изучен. Какую смысловую нагрузку несут изображения барана, волка, тигра, петуха на конском уборе? Очевидно, что без семиотического анализа всего комплекса украшений говорить об интерпретации этого «текста» культуры преждевременно. Следовательно, концепт «конь-олень» не выдерживает научной критики.

В то же время среди археологических находок пазырыкской культуры можно выделить серию конских украшений, выполненных в едином стиле. Это многочисленные имитации рогов *козла* (*козерога*) на головных уборах коней из Первого Туэктинского, Второго Башадарского и Берельского курганов, сооруженных для военно-кочевой элиты в VI в. до н. э. В Первом Туэктинском кургане обнаружено сразу восемь пар больших деревянных рогов козла без каких-либо дополнительных украшений на сбруе.

Венчание головных наверший коней деревянными имитациями рогов горного козла – очень сложное и глубокое смысловое явление. Его объяснение выходит далеко за рамки обычного декоративно-прикладного назначения, а сам образ распространен гораздо шире горно-алтайского ареала. Он встречается в мифологических представлениях Древней Греции, Китая, у индоиранских народов. Постоянные политические взаимоотношения и торговые контакты горно-алтайских кочевников со странами классического Востока способствовали взаимодействию в области искусства. В процессе художественного общения древние кочевники Алтая запечатлевали в памятниках искусства мифологические представления народов древневосточных цивилизаций, в частности, Ассирии и ахеменидского Ирана.

Согласно этим представлениям, жизнь космоса, природы и человека неразрывно связана с некоей сущностью, именуемой *фарн*. Понятие «фарн» можно перевести как «удача», «успех», «богатство», «благополучие» [16, С. 557–558]. По данным Б. А. Литвинского, фарн есть особая, неотделимая от человека (или мифического персонажа, а также поселения, города, страны) «сущность, предопределенная ему судьба» [17, С. 48]. В иранской традиции воплощением воинского фарна (фарта, удачи) был огонь, ключевая стихия во всей иранской ритуалистике, а также золото как «солнечный», «огненный» металл [18, С. 134]. Огонь, солнце, свет – первые проявления порядка, установленного внутри человеческого сообщества [18].

О том, что представления о фарне были известны древним кочевникам Алтая, можно судить по артефактам их культуры.

Воплощения *фарна* выявляются:

- в образе *огня*. Огонь широко использовался в погребальном ритуале древних кочевников Алтая, прежде всего, для обжига стенок могильной ямы. Кроме этого огонь изображали в виде языков пламени на конской сбруе. Например, девятнадцать подвесок в виде языков пламени обнаружены на узде и нагрудном седельном ремне в Первом Туэктинском кургане [19, Табл. LXXXVI, 2, 3] и на седельных подвесках во Втором Башадарском кургане [19, Табл. CXXIII, 1, 2].

- в образе *горного барана*. Как символ победы, славы, доблести, фарна, головки барана использованы в символике воинских костюмов (курган Кутургунтас) [20, С. 72]. Возможно, с представлениями алтайских кочевников о магических свойствах бараньего руна связана практика шитья шуб с «хвостами» из овечьих шкур *белого* (солнечного) цвета. Резными деревянными фигурками барана наиболее часто украшалась уздечка и псалии. На войлочной покрывке седла обычно помещали сцены терзания барана хищниками (орел, гриф, грифон). На войлочных седельных подвесках встречаются сцены терзания барана рыбой.

- в образе *хищной птицы* (*орел, гриф*). Пернатый хищник наряду с кошачьим хищником и волком входит в стандартный для зооморфных воинских кодов бывшего иранского ареала набор персонажей [18]. Хищная птица - фарн, - дух-покровитель воина, а также ловчая птица, берущая добычу в любой ситуации. Композиции с когтями хищных птиц на головных уборах коней, фигурками пернатых хищников и стилизованными головками хищных птиц на конских сбруях являют собой сцены терзания, - «метафорическое обозначение смерти во имя рождения» [21, С. 191].

- в образе *коня и горного козла*. Основным атрибутивным животным огненного божества является конь буланой, золотистой масти. Породистые кони алтайских кочевников были именно рыжего, солнечного цвета. Роль коня в управлении стадом, в кочевье и военных набегах такова, что человек-кочевник и конь образуют, говоря словами Г. Гачева, «кентавра» [22, С. 139].

Представления древних кочевников Алтая о единстве воинской судьбы всадника и его коня воплощены в погребении вождя из Второго Башадарского кургана. На сбруе коня «собственного седла» было прикреплено множество подвесок [19, Табл. XXXV, XXXVI], которые С. И. Руденко назвал «листовидными фигурами с «запятой» на концах» [23, С. 76]. Однако подвески сделаны не в виде листьев, а в виде стилизованных головок *хищных птиц* (символ фарна), отлитых из бронзы и покрытых золотом (физическое воплощение фарна). На голове коня находилось вырезанное из дерева навершие в виде рогов горного козла, который в иранском искусстве также воплощает фарн как охотничью и воинскую удачу, судьбу [18]. С внешней стороны рога навершия были покрыты золотом, с внутренней - серебром. Семантика золотого и серебряного цветов связана с представлениями об «этом» и «том» мирах. Золотой цвет — это знак света, неба, «универсальный символ солнца, активный мужской элемент» [24, С. 214–215]. В символике металлов серебро является лунным, женским, холодным знаком. Луна появляется ночью, когда солнца нет, это символ рождения, роста, старения, смерти и возрождения [25]. Использование кочевниками Алтая золотого и серебряного цвета в ритуале перехода из мира живых в мир мертвых может быть интерпретировано как завершение жизненного цикла воина. Как воплощение фарна - неотделимой от человека, предопределенной ему судьбы, - сверкающий золотом конь-козерог-фарн уносил вождя-воина на «небесные пастбища».

Так манифестировалась «посвященность смерти» воина-кочевника. Интересно, что «ряжение» коней козерогами в Горном Алтае было только в VI в. до н. э., а в V в. до н. э. фигурки коней-козерогов стали помещать на макушке воинских

шлемов, вероятно, как символ прародины индоиранских народов. Именно в Иране до сих пор находится центральная, основная часть ареала обитания безоарового козла, считающегося предком домашней козы [26]. В войлочном шлеме, сделанном в виде головы птицы, с прикрепленной деревянной фигуркой коня-козерога на макушке и в шубе с «хвостом» воин напоминал хищную птицу (*инкарнация фарна*).

Общее количество рогов козерога на конских навершиях, обнаруженных в Первом Туэктинском и Втором Башадарском курганах, - 18. На воинских шлемах - 6 фигурок коней-козерогов. Подобные резные фигурки коней-козерогов обнаружены В. Д. Кубаревым в курганах рядовых кочевников Юстыда и Уландрыка - «от двух до четырех экземпляров в одном кургане» [27, С. 140].

Итак, семантика образа *коня-козерога* в искусстве древних кочевников Алтая раскрывается через представления:

- о коне как друге и помощнике кочевника на протяжении всей жизни;
- о перемещении хозяина в загробный мир после смерти. В загробном мире конь мог перемещаться только в обличье дикого животного. С рогами козерога на навершии конь превращался в *коня-козерога*, уносящего своего хозяина в потусторонний мир.

Таким образом, можно сделать вывод, что традиция украшения упряжных животных, возникшая пять тысячелетий назад, была не только продолжена, но и значительно развита в скифское время. Раскопки артефактов пазырыкской культуры Горного Алтая (VI–II вв. до н. э.), предпринятые на протяжении XX века, показали значительное усложнение семантики скифского звериного стиля. Однако, несмотря на расширение археологических изысканий на территории Горного Алтая, в археологии, этнографии и культурологии сохранилась устаревшая интерпретация артефактов. Она сделана на учете украшений единственной конской маски, представляющих собой сцену борьбы оленя с тигром. На этом основании Н. Я. Марром был сделан вывод о ряжении коней оленями в процессе перехода от занятий охотой к коневодству.

Вывод выдающегося лингвиста был воспринят в этнографии без критического осмысления всего комплекса украшений конской сбруи коня из Первого Пазырыкского кургана. В результате оленеводство стало рассматриваться как древнейшая, предшествующая коневодству, форма скотоводства на Алтае.

В конце XX века украшения этой единичной конской маски стали основой для формирования концепта «конь-олень» в культурологии. Между тем, среди огромного количества артефактов, обнаруженных в Горном Алтае вплоть до настоящего времени, подобных масок не найдено. Однако среди артефактов пазырыкской культуры есть единообразные комплексы украшений конской сбруи, выполненные в виде рогов козла, а также знаков-символов, которые интерпретированы исследователями как «фарн».

Представления о фарне как особой сущности, неразрывно связанной с судьбой воина-кочевника, сохранились в культуре народов Кавказа (нартский эпос), Алтая (охотничья и свадебная обрядность), Таджикистана (охотничьи поверья, обряд козлодрания) и других. Среди украшений конской сбруи, повторяющихся в археологическом материале Первого Туэктинского, Второго Башадарского и

Берельского курганов, сооруженных в VI в. до н. э., обнаружены изображения барана, козла, хищной птицы, кабана, коня, символизирующих воинскую удачу, фарт, длинную/короткую судьбу воина, занимавшегося охраной скота от грабежей. Интерпретацию комплекса украшений конской сбруи VI в. до н.э. логично начинать с конских головных наверший, насчитывающих десятки деревянных имитаций рогов козла (козерога). Именно с Иранского плато, являющегося родиной ираноязычных скифских народов, шла миграция кочевников на территорию Евразии. Если учесть, что в V в. до н. э., в период расцвета пазырыкской культуры, фигурка коня с рогами козерога (конь-козерог) прикреплялась на макушке воинского шлема, то становится понятной важность этого символа для завоевателей Горного Алтая. Несмотря на то, что автор настоящей статьи рассматривает коней с рогами козерога как концепт «конь-козерог», восходящий к комплексу представлений о фарне, следует помнить, что концепт есть «пучок» представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, который сопровождает слово. В этот «пучок» входят не только рога козерога, но и другие символы воинской удачи-фарна. Кроме изображений барана, козла, хищной птицы, символизирующих фарн, сам конь в полном уборе представляет эту сущность.

Однако фигурки кабана, коня, барана, волка, тигра, петуха широко представлены также на конском уборе из Первого Пазырыкского кургана. Эти украшения скомпонованы в единое целое, представляя собой концепт, который может быть интерпретирован как текст, репрезентирующий воинскую удачу-фарн. Системное исследование археологических источников, их культурологическое осмысление позволяет сделать вывод, что так называемые концепты «конь-олень» и «конь-козерог» должны быть рассмотрены в целостном единстве их художественных образов. Вся система знаков-символов, располагающаяся на поверхности этих артефактов, представляет собой художественный «текст», репрезентирующий статусные характеристики воинов. Рассмотренные в этом ключе концепты «конь-олень» и «конь-козерог» в действительности представляют собой концепт «фарн», с которым связан комплекс представлений о судьбе кочевника, его воинской удаче.

#### Список литературы

1. Искусство Древнего Востока / Авт. текста М. Э. Матье, В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов, В. Г. Луконин. – М.: Искусство, 1968. – Памятники мирового искусства. Выпуск II (серия первая). – 96, XXXIX с. – 163 л., ил.
2. Марр Н. Я. К отчету о заграничной командировке (17–III—22–VI 1929): (Представлено акад. Н. Я. Марром в ОГН 29 X 1929). / Отг. из: Доклады Академии наук СССР. 1929. – Б. м.: Б. и., 1929. – С. 321–327.
3. Марр Н. Я. Что дает яфетическая теория истории материальной культуры? // Сообщения Государственной академии истории материальной культуры: Ежемес. журн. по вопр. истории матер. культуры, истории техники, археологии, этнографии и музейн. дела. – Л.: Огиз. – 1931. – № 11–12. – С. 7–24.
4. Руденко С. И. Скифское погребение Восточного Алтая // Сообщения Государственной академии истории материальной культуры: Ежемес. журн. по вопр. истории матер. культуры, истории техники, археологии, этнографии и музейн. дела. – Л.: Огиз. – 1931. – №2. – С. 25–31.

5. Грязнов М. П. Первый Пазырыкский курган / Гос. Эрмитаж. – Л.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 1950. – 92 с.
6. Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири / Акад. наук СССР. Ин-т истории материальной культуры. – [2-е изд.]. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1951. – 643 с.
7. Василевич Г. М., Левин М. Г. Типы оленеводства и их происхождение. // Советская этнография. – 1951. – №1. – С. 63–87.
8. Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М. Г. Левина и Л. П. Потапова; Акад. наук СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР. [Ленингр. отд-ние], 1961. – 498 с.
9. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 824 с., 51 илл.
10. Аскольдов С. А. Концепт и слово // Русская речь. Новая серия. Л., 1928, Вып. II. Перепечатка в книге: Русская словесность: Антология / Под общ. ред. В. П. Нерознака. – М.: Academia, 1997. – 317 с.
11. Неретина С., Огурцов А. Время культуры. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. – 344 с.
12. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. с англ. А. Д. Шмелева под ред. Т. В. Булыгиной. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – I – XII, 780 с., 1 ил.
13. Кубрякова Е. С. Об одном фрагменте концептуального анализа слова *память* / Логический анализ языка. Культурные концепты. – М.: Наука, 1991. – С. 85–91.
14. Рябцева Н. К. «Вопрос»: прототипическое значение концепта / Логический анализ языка. Культурные концепты. – М.: Наука, 1991. – С. 72–77.
15. Павилёнис Р. Язык, смысл, понимание / Язык. Наука. Философия. Логико-методологический и семиотический анализ. / Отв. ред и сост. Р. И. Павилёнис. – Вильнюс: [б.и.], 1986. – С. 240–263.
16. Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: «Советская Энциклопедия», 1988. – Т.2. К – Я. – 719 с. с илл.
17. Литвинский Б. А. Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). АН Таджикской ССР. Институт истории им. А. Дониша. – Душанбе: Дониш, 1968. – 119 с.
18. Михайлин В. Ю. Тропа звериных слов: Пространственно-ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции / Предисл. К. Кобрин. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 540 с., ил.
19. Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. – М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1960. – 359 с.
20. Полосьмак Н. В. «Стерегиущие золото грифы» (ак-алахинские курганы). – Новосибирск: ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1994. – 125 с.
21. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. Проблемы мировоззрения ираноязычных народов евразийских степей I тыс. до н. э. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. – 256 с.
22. Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 480 с.
23. Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. АН СССР. Институт истории материальной культуры. – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1953. – 402 с., ил.
24. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / Авт.-сост. В. Андреева и др. – М.: ООО «Издательство Астрель»: МИФ: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 556, [4] с., [32] л. ил. («AD MARGINEM»).
25. Тресиддер Дж. Словарь символов / Пер. с англ. С. Палько. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999. – 448 с.: ил.
26. Вейнберг П. И. Безоаровый козел. / Красная книга Российской Федерации: (Животные) / М-во природ. ресурсов Рос. Федерации, Рос. акад. наук; [Гл. редкол.: В. И. Данилов-Данильян (пред.) и др.]. – п. Агинское (Чит. обл.); Балашиха: АСТ Астрель, 2001. – 860, [2] с.: ил. – С. 717–718.
27. Кубарев В. Д. Курганы Юстыда. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991. – 190 с.+ Табл. (80 с.).

**Shchebrova S. Y. Concepts of Culture: Horse-Deer or Horse-Ibex: Ideas for Interpretation** // Scientific Notes of V. I. Vernadsky Crimean Federal University. Philosophy. Political science. Culturology. – 2019. – Vol. 5 (71). – № 1. – P. 146–158

The subject of this article is the scientific myth of the "horse-deer". This myth appeared in the XX century first in archeology and linguistics, then in ethnography and culturology. The beginning of the myth is associated with the misinterpretation of the ornaments of horse harness from the First Pazyryk Barrow (Gorny Altai). In the fifth set, the upper part of the horse mask is made in the form of deer antlers. Impress also the bunches of red horsehair, simulating the outgrowth of antler's horns. This artifact led scholars to the conclusion that the horse was given the shape of a deer. So one spectacular horse mask served as the most important argument in the dispute about changing the type of farming in the Altai in the era of the Scythians. Reindeer herding became considered the oldest form of pastoralism, preceding horse breeding. Currently in the book "Constants. Dictionary of Russian Culture" horse-deer is presented as a concept of culture. The researchers are not confused that only a small part of a unique artifact is considered. Meanwhile among the archaeological finds of the Pazyryk culture, one can single out a series of horse decorations made in the form of wooden imitations of the goat's horns. Horses with such tops were found in the First Tuektinsky, Second Bashadar and Berel burial barrows (VI century BC). Judging by the number of tops, the mythological image of the horse-ibex was the most popular in the Altai. The author of the article associates it with the ideas of pharne, common in Iranian-speaking nomads. The concept of "horse-ibex" includes a complex bundle of semantic concepts related with the traditions of military culture. Another concept, the so-called "horse-deer", is an erroneous scientific conclusion.

**Keywords:** Concepts of Culture, scientific Myth, pazyrykskaja Culture, horse-deer, horse-ibex

### References

1. Iskusstvo Drevnego Vostoka [Art of The Ancient East]. Avt. teksta M. E. Mat'e, V. K. Afanas'eva, I. M. D'yakonov, V. G. Lukonin. Moscow, Iskusstvo Publ., 1968. Pamyatniki mirovogo iskusstva. Vypusk II (seriya pervaya). 96, XXXIX p., 163 p., il.
  - 1, Ris. 178 a,b. Tak nazyvaemyj shtandart iz Ura s izobrazheniem bitvy, prigona dobychi i pirshestva po sluchayu pobedy. Ok. 2600 g. do n.e. London, Britanskij muzej. TSvetnaya vklejka.
  - 1, Ris. 125 b. Bitva daraona Tutanhamona s aziatami. Fragment rospisi na lartse. Iz grobnitsy daraona Tutanhamona v Fivah. XVIII dinastiya. 1-ya polovina 14 v. do n.e. Kair, Egipetskij muzej; Ris. 151 a. Faraon Ramses III na ohote. Reled hrama daraona Ramsesa III v Medinet-Abu. Fragment. XX dinastiya. 1-ya chetvert 12 v. do n.e. TSvetnaya vklejka.
  - 1, Ris. 224 v. Voennaya stsena. Reled na ortostate. Iz Karkemisha. 8 v. do n.e. Ankara, Arheologicheskij muzej; ris. 234 a. Ohota na lvov. Reled iz dvortsa tsarya Ashshurnatsirapala II v Kalhu. 883 – 859 gg. do n.e. London, Britanskij muzej; Ris. 238 a. bronzovaya obivka vorot dvortsa tsarya Salmanasara III v Balavate. 859 – 824 gg. do n.e. obschij vid. London, Britanskij muzej. TSvetnaya vklejka.
2. Marr N. Ya. K otchetu o zagranichnoi komandirovke [To Report on Business Trip Abroad] (17–III—22–VI 1929): (Predstavleno akad. N. Ya. Marrom v OGN 29 X 1929). Ott. iz: Doklady Akademii nauk SSSR. 1929. B. m.: B. i., 1929, P. 321–327.
3. Marr N. Y. Chto daet yafeticheskaya teoriya istorii material'noi kul'tury? [What Gives You Yafeticheskaya Theory to Material Culture]. Soobshcheniya Gosudarstvennoi akademii istorii material'noi kul'tury: Ezhemes. zhurn. po vopr. istorii mater. kul'tury, istorii tekhniki, arkheologii, etnografii i muzein. dela. Leningrad, Ogiz Publ., 1931, №11–12., P. 7–24.
4. Rudenko S. I. Skifskoe pogrebenie Vostochnogo Altaya [Scythian Burials of Eastern Altai]. Soobshcheniya Gosudarstvennoi akademii istorii material'noi kul'tury: Ezhemesjachnij zhurnal po vopr. istorii material'noj kul'tury, istorii tekhniki, arkheologii, etnografii i muzeinogo dela [Monthly Magazine of the History of Material Culture, History of Technology, Archaeology, Ethnography and Museum]. Leningrad, Ogiz Publ., 1931, №2, P. 25–31.
5. Gryaznov M. P. Pervyi Pazyrykskii kurgan [First Pazyryk Mound]. Leningrad, Hermitage Publ., 1950, 92 p.

6. Kiselev S. V. Drevnyaya istoriya Yuzhnoi Sibiri [The Ancient History of Southern Siberia]. Akad. nauk SSSR. In-t istorii material'noi kul'tury. [2-e izd.]. Moscow, Izd-vo Akad. nauk SSSR Publ., 1951, 643 p.
7. Vasilevich G. M., Levin M. G. Tipy olenevodstva i ikh proiskhozhdenie [Types of Reindeer Herding and Their Origin]. Sovetskaya etnografiya [Soviet Ethnography], 1951, №1, P. 63–87.
8. Istoriko-etnograficheskii atlas Sibiri [Historical and Ethnographic Atlas of Siberia] Ed. by M. G. Levina i L. P. Potapova; Akad. nauk SSSR. In-t etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaya. Moscow-Leningrad, Izd-vo Akad. nauk SSSR Publ. [Leningr. otd-nie], 1961, 498 p.
9. Stepanov Yu. S. Konstanty. Slovar' russkoi kul'tury. Opyt issledovaniya [Constants. Russian Culture Dictionary. Research Experience]. Moscow, Shkola «Yazyki russkoi kul'tury» Publ., 1997, 824 p., 51 ill.
10. Askoldov S. A. Kontsept i slovo. Russkaya rech'. Novaya seriya. Leningrad, 1928, Vyp. II. Perepechatka v knige: Russkaya slovesnost': Antologiya [Anthology of Russian Dictionary] ed. by V. P. Neroznaka. Moscow, Academia Publ., 1997, 317 p.
11. Neretina S., Ogurtsov A. Vremya kul'tury [Culture Time]. Saint-Peterburg, Izd-vo RKhGI Publ., 2000, 344 p.
12. Vezhbitskaya A. Semanticheskie universalii i opisaniye yazykov [Semantic Universals and Language Description]. Transl. from engl. by A. D. Shmelev. Ed. by T. V. Bulygina. Moscow, «Yazyki russkoi kul'tury» Publ., 1999, I–XII, 780 p., 1 il.
13. Kubryakova E. S. Ob odnom fragmente kontseptual'nogo analiza slova pamyat' [One excerpt from the conceptual analysis of the word *memory*]. Logicheskii analiz yazyka. Kul'turnye kontsepty [The Logical Analysis of Language. Cultural Concepts]. Moscow, Nauka Publ., 1991, P. 85–91.
14. Ryabtseva N. K. «Vopros»: prototipicheskoe znachenie kontsepta [“Question”: the Prototypical Meaning of the Concept]. Logicheskii analiz yazyka. Kul'turnye kontsepty [Logical Analysis of the Language. Cultural Concepts.]. Moscow, Nauka Publ., 1991, P. 72–77.
15. Pavilenis R. Yazyk, smysl, ponimanie [Language, Meaning, Understanding]. Yazyk. Nauka. Filosofiya. Logiko-metodologicheskii i semioticheskii analiz. [Language. The Science. Philosophy. Logical-methodological and Semiotic Analysis]. Vil'nyus: [b.i.], 1986, P. 240–263.
16. Mify narodov mira. Entsiklopediya [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia]. (V 2 Vol.). Ed. by S. A. Tokarev. Moscow, Sovetskaya Entsiklopediya Publ., 1988, Vol. 2. K – Ya, 719 p.
17. Litvinskii B. A. Kangyuisko-sarmatskii farn (k istoriko-kul'turnym svyazyam plemen yuzhnoi Rossii i Srednei Azii) [Kangju-Sarmatian Farn (To the Historical and Cultural Ties of the Tribes of Southern Russia and Central Asia)]. AN Tadzhijskoi SSR. Institut istorii im. A. Donisha. Dushanbe, Donish Publ., 1968, 119 p.
18. Mikhailin V. Y. Tropa zverinykh slov: Prostranstvenno-orientirovannye kul'turnye kody v indoevropskoi traditsii [Trail of Bestial Words: Spatially Oriented Cultural Codes in the Indo-European Tradition]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2005, 540 p.
19. Rudenko S. I. Kul'tura naseleniya Tsentral'nogo Altaya v skifskoe vremya [Culture of the Population of Central Altai in the Scythian Time]. Moscow-Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR Publ., 1960, 359 p.
20. Polos'mak N. V. «Stereushchie zoloto grify» (ak-alakhinskie kurgany) [“Gold guarding vultures” (ak-alakhi mounds)]. Novosibirsk, VO «Nauka» Publ. Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1994, 125 p.
21. Raevskii D. S. Model' mira skifskoi kul'tury. Problemy mirovozzreniya iranoyazychnykh narodov evrazijskikh stepei I tys. do n. e. [Model of the World of Scythian Culture. Problems of the Worldview of the Iranian-Speaking Peoples of the Eurasian Steppes of I Millennium BC]. Moscow, Nauka Publ., Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1985, 256 p.
22. Gachev G. Natsional'nye obrazy mira. Kosmo-Psikho-Logos [National Images of the World. Cosmo-Psycho-Logos]. Moscow, Izdatel'skaya gruppa «Progress» – «Kul'tura» Publ., 1995, 480 p.
23. Rudenko S. I. Kul'tura naseleniya Gornogo Altaya v skifskoe vremya [Culture of the Population of Mountain Altai in the Scythian Time.]. Moscow-Leningrad, Izdatel'stvo AN SSSR Publ., 1953, 402 p., il.
24. Entsiklopediya simvolov, znakov, emblem [Encyclopedia of Symbols, Signs, Emblems]. Avt.-sost. V. Andreeva i dr. Moscow, OOO «Izdatel'stvo Astrel'»: MIF: OOO «Izdatel'stvo AST» Publ., 2002, 556, [4] p., [32] p. il. («AD MARGINEM»).

25. Tresidder Dzh. Slovar' simvolov [Dictionary of Symbols]. Transl. from engl. S. Pal'ko. Moscow, FAIR-PRESS Publ., 1999, 448 p.: il.
26. Veinberg P. I. Bezoarovyi kozel. / Krasnaya kniga Rossiiskoi Federatsii: (Zhivotnye) [Red Book of the Russian Federation: (Animals)]. M-vo prirod. resursov Ros. Federatsii, Ros. akad. nauk; [Gl. redkol.: V. I. Danilov-Danil'yan (pred.) i dr.]. P. Aginskoe (Chit. obl.); Balashikha: AST Astrel' Publ., 2001, 860,[2] p.: il., P. 717–718.
27. Kubarev V. D. Kurgany Yustyda [Mounds of Yustyds]. Novosibirsk: Nauka Publ., Sibirskoe otделение, 1991, 190 p.+ Tabl. (80 p.).