

СЦЕНА ОХОТЫ МИТРЫ В КОНТЕКСТЕ ДРЕВНЕИРАНСКОЙ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

© 2010 И.И.Москаленко

Самарская государственная академия культуры и искусств

Статья поступила в редакцию 05.04.2010

В данной статье рассмотрена связь сцены охоты бога Митры в древнеиранском искусстве со значениями древнеиранской мифологической традиции.

Ключевые слова: мифологическая традиция, древнеиранская мифология, индоиранская мифология, бог Митра, древнеиранское искусство.

Произведение искусства запечатлевает понимание действительности художником, которое он выражает с помощью образов. Духовная жизнь древних обществ направляется религиозной идеологией, основанной на религиозных мифах. Эти мифы в своей совокупности образуют мифологическую традицию. Динамика изменения духовной жизни отражается в художественном произведении и делает искусство своеобразными свидетелем эволюции значений мифологической

традиции. Эволюция понимания образа бога Митры приводит к формированию на основе древних иранских верований религии митраизма, ставшего одним из главных претендентов на роль идеологии Римской Империи. В настоящее время остаются невыясненными многие обстоятельства формирования этого религиозного направления, не определена связь его представлений и ритуалов с древнеиранской мифологической традицией.



Рис 1. Изображение охоты бога Митры в Дуре-Европосе

В центре культа митраизма находится ритуал жертвоприношения быка, связанный с

мифом о жертвоприношении мифического Быка богом Митрой.

°Москаленко Ирина Игоревна, старший преподаватель кафедры философии и политологии, соискатель

кафедры культурологи Мордовского государственного университета. E-mail: irigmos@yandex.ru

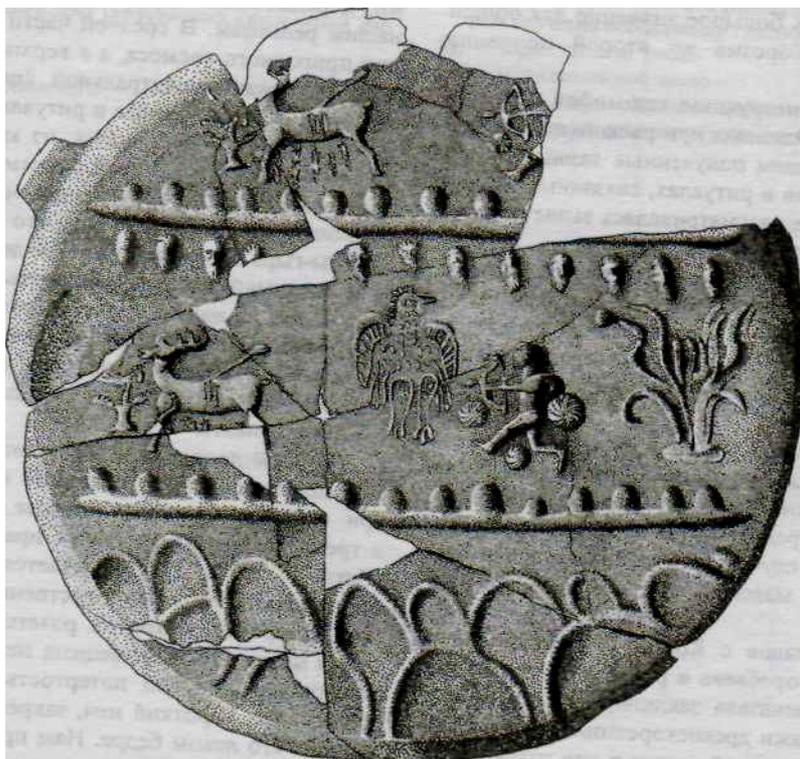


Рис 2. Рельеф с календарным мифом из Калалы-Гыр 2. IV – II в. до н.э.

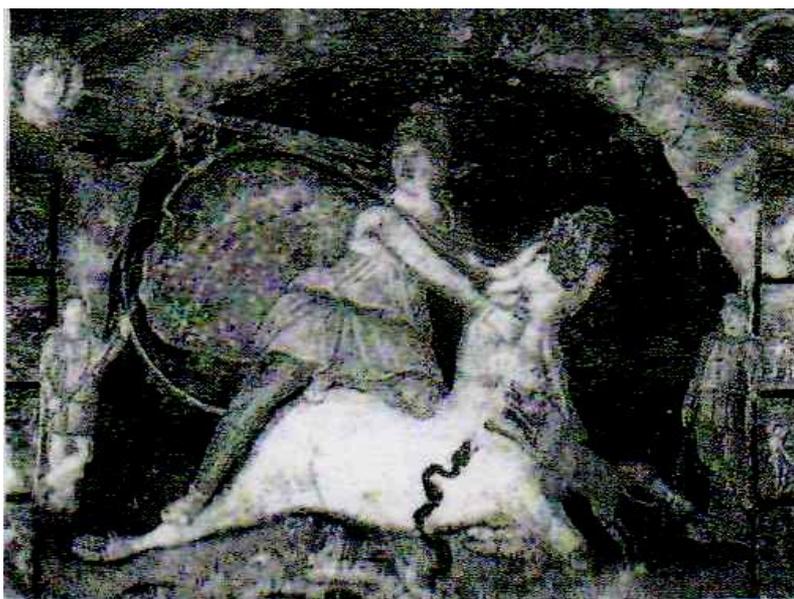


Рис 3. Роспись из святилища Митры в Марино. Конец II в н.э.

Сцена жертвоприношения основная и знаковая для митраистского искусства (рис 3)¹. Особенностью митраистского святилища в Дура-Европосе парфянского времени, расположенного в верховьях Евфрата, является наличие изображения охотящегося бога Митры (рис. 1)². Хотя большинство памятников искусства митраизма не посвящены тематике охоты бога Митры, изо-

бражения охотящегося божества присутствуют в искусстве многих иранских народов (рис.2)³. Эти изображения могут быть основаны на семантике сцены охоты в древнеиранском искусстве или на мифологических представлениях об охоте божества.

Х.А.А.Аллахи отмечает, что изображение охотящегося бога Митры на фреске в Дура-Европосе выполнено в традициях иранского ис-

¹ Древние цивилизации / С.С.Аверинцев, В.П.Алексеев, В.Г.Ардзинба и др. / Под общ. ред. Г.М.Бонгард-Левина. – М.: 1989. – С.433.

² Аллахи Х.А.А. История иранского искусства. – СПб.: 2007. – С.109.

³ Калалы-Гыр 2: Культурный центр в Хорезме IV – II вв. до н.э. / Отв. ред. Вайнберг; Институт этнологии и антропологии им. Н.Н.Миклухо-Маклая; Гос. музей Востока. – М.: 2004. – С. 214.

куства, а сама тематика охоты и войны является основной для храма Митры в Дура-Европосе⁴. Г.А.Кошеленко считает отличительной чертой месопотамского варианта парфянского искусства фронтальность, основанную на местных художественных традициях⁵. Изображение охоты бога Митры продолжает традиционную для древнеиранского искусства тематику охоты. Вариантами сцены охоты являлись охота царя на льва или на степных животных, охота воинов и, наконец, сцена охоты божества. Особенно изображение охоты Митры в Дура-Европосе является то, что бог Митра охотится одновременно на степных животных и на льва. В древнеиранском искусстве сцена охоты на царя на льва и сцена охоты на степных животных являются самостоятельными сюжетами. На фреске из Дура-Европоса представлен собирательный образ охоты бога Митры, что свидетельствует о стремлении художника связать образ Митры с тематикой охоты.

Если изображения охотящегося божества содержат в своем основании мифологические представления, то охотника можно идентифицировать с определенным мифологическим персонажем. Этим персонажем должен быть бог Митра, как мы знаем из изображения на фреске митраума в Дура-Европосе. Маловероятно, чтобы несколько мифологических героев определялись посредством одного и того же мифа. Однако следует отметить, что древнеиранская мифология не содержит прямых указаний на существование мифа об охоте бога Митры. В гимне, посвященном Митре в Авесте, не присутствуют упоминания об охоте древнего бога света⁶. Кроме того, разные древние иранские народы могли иметь собственные представления об охотящемся божестве.

Е.Е.Кузьмина считает, что для понимания специфики скифского искусства необходимо привлекать мифологические представления на нескольких уровнях (универсально-мифологическом; индоевропейском, индоиранском и собственно скифском), хотя анализ каждого конкретного сюжета и образа требует большой осторожности, строго отбора и взаимопроверки привлекаемых аналогий⁷. Этот подход к рассмотрению проблемы фактически предполагает обращение к содержанию мифологической тра-

диции. Рассмотрение древнеиранской мифологической традиции во многом позволяет преодолеть сложности, связанные с недостаточностью наших знаний о мифологических представлениях иранских народов. Мы получаем прирост информации за счет определения связей между мифологическими представлениями, а не только в результате определения самих представлений, как это происходит в случае применения сравнительного метода.

Мифологическая традиция основывается на культурном механизме отбора, сохранения и воспроизведения мифологических представлений. Она содержит мифы в качестве духовного наследия архаичных и древних обществ. Реализация мифологических значений на опыте основывается на представлении о существовании в мире и влиянии на человека сознательных сил, с которыми он вступает во взаимодействие. Взаимодействие человека и мира, в процессе которого реализуются эти представления, основано на принципах диалога. Но оно оказывается в зависимости от той культурной ситуации (культурного контекста), в которой пребывает культурный субъект. Будучи носителем определенной ценностной позиции и культурного опыта, человек привносит особенности культурной ситуации и свою ценностную позицию в диалог с миром, создавая ожидания в отношении мифологического героя и определяя его новое значение с помощью мифов.

Значение мифологического образа в мифологической традиции определяется с помощью космогонических и космологических мифов, которые находятся в зависимости друг от друга. Космогонические мифы устанавливают характер и степень участия различных мифологических героев в формировании существующего порядка, то есть их значение в системе представлений о мире. Космологические представления отражают положение мифологических героев в мире, представляют действительность как своеобразную диспозицию мифологических сил, влияющих на миропорядок. Реальное состояние мифологической традиции оказывается намного сложнее. А.М.Лебок отмечает, что этнографы не встречали ни у одного народа целостной мифологической системы⁸. В большинстве случаев мифологическая традиция содержит несколько космологий и космогоний, несколько демиургов, различные характеристики мифологических героев. Но их существование не препятствует исполнению мифологией мировоззренческих функций. В мифологической традиции имеется иерархия значений мифов, культурное предпочтение в пользу одних из них, ограничение зна-

⁴ *Аллахи Х.А.А.* История иранского искусства... – С. 110.

⁵ *Кошеленко Г.А.* Культура Парфии. – М.: 1966. – С. 58.

⁶ *Авеста в русских переводах (1861 – 1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. раздел И.В.Рак..* 2-е изд. – СПб.: 1996. – С. 270 – 311.

⁷ *Кузьмина Е.Е.* О «прочтении текста» изобразительных памятников искусства евразийских степей скифского времени. Методика анализа памятников // *Кузьмина Е.Н.* Мифология и искусство скифов и бактрийцев (Культурологические очерки). – М.: 2002. – С. 117 – 118.

⁸ *Лебок А.М.* Антропология мифа. – Екатеринбург: 1997. – С. 169.

чений, а иногда и сознательное забывание, других. Эти предпочтения зависят как от общих культурных установок, так и от культурного контекста, который определяет состояние мифологической традиции. Поэтому в культуре доминирует одна из космологий, остальные представления или подчиняются ей или не учитываются.

Положение бога Митры в древнеиранской мифологической традиции завесило от космогонии маздаизма, которая отводила ему такую же роль в формировании миропорядка, как и другим язатам. Космологические позиции бога Митры были значительно сильнее. Хотя он и не устанавливал существующий порядок, он во многом определял его состояние, будучи владыкой всех стран (Яшт XIX.35)⁹, господином, судьей, защитником и хранителем всех творений Ахура-Мазды (Яшт X. 92, 103)¹⁰. Этой особой роли Митры в мироздании должен был соответствовать его вклад в формирование существующего порядка. Разрыв между космогоническими и космологическими представлениями о роли Митры свидетельствовал о разных источниках их формирования. Идеи зороастризма, которые находились в основании космогонии древних персов, не предполагали особого влияния этого древнего индоиранского божества на миропорядок. Представления об исключительной роли Митры в мироздании строились на основе древних иранских верований.

Митраизм устанавливал новое значение образа Митры, дополняя древнеиранские представления вавилонскими астрологическими мифами. Ф.Кюмон называет родиной митраизма Малую Азию¹¹. Кошеленко указывает на существование святилища бога Митры в Урук-Варке в раннепарфянский период и предполагает, что митраизм формируется в Месопотамии на основе синтеза иранских и вавилонских мифологических представлений¹². Хотя положение бога Митры было усилено за счет вавилонской астрономии и астрологии, митраизм должен был основываться на иранских значениях образа Митры. Восприятие мифологического героя в культуре определяется его значением в мифологической традиции, на основе этих значений формируется определенное отношение к герою. Направленность эволюции образа Митры в сторону митраизма могла иметь место только в том случае, если его восприятие населением допускало возможность эволюции его образа в данном

направлении. Отождествление Митры, бога света и договора, с вавилонским богом солнца Шамашем, которое должно было наделять Митру ролью посредника и управителя Зодиака, сталкивалось с препятствием, не преодоленным до конца митраизмом. Бог солнца в древнеиранской мифологии отличался от бога света Митры. Эллинистический синкретизм эпохи династии Селевкидов способствовал сближению Митры с Солнцем, однако в митраизме бог солнца являлся самостоятельным мифологическим персонажем. Причины обращения к значениям вавилонской астрологии и астрономии следует видеть не столько в мифологическом синкретизме, сколько в тех преимуществах, которые давала астрология богу Митре. При этом следует учитывать, что изменения, приведшие к формированию новой религии, затрагивали образ именно этого бога.

В условиях признания нового значения бога Митры в митраизме прежние значения, представляющие его участие в формировании существующего порядка в ограниченной форме, должны были потерять свою актуальность. При отсутствии сцены охоты Митры в его храме в Дуре-Европосе свидетельствовало о значимости для адептов Митры представления об его охоте, оно определенным образом соотносилось с представлениями самого митраизма. Рассматривая соотношение мифологических представлений, связанных с основной для митраизма сценой жертвоприношения Быка, с представлениями об охоте Митры, мы обнаруживаем их включенность в один сюжетный ряд. Согласно реконструкции Кюмона, жертвоприношению Быка предшествовало преследование сбежавшего Быка богом Митрой¹³. На связь представления о преследовании Быка с тематикой охоты указывает присутствие собаки (рис.3). Собака также изображена в сцене охоты Митры в Дуре-Европосе (рис.1). Сюжетная связь мифа об охоте Митры с мифом о жертвоприношении позволяет предположить, что в древнеиранской мифологической традиции существовали два зависящих друг от друга представления об охоте Митры и о жертвоприношении им Быка.

Доказательством того, что представления о жертвоприношении Быка существовали в общеиранский период, является их след в мифологии скифов. И.С.Брагинский отмечает о том, что скифы долго придерживались обычая, согласно которому ожидающий помощь рода в осуществления мести садился на шкуру быка¹⁴. В эпосе осетин, наследников культуры алан, повествуется о том, что нарт Сослан (Созырыко) завоевывает крепость Гори, принадлежащую алдару

⁹ Авеста. Избранные гимны. Из Видевдата / Пер. с авестийского, предисл., прим., словарь И.М.Стеблин-Каменского. – М.: 1992.

¹⁰ Авеста в русских переводах....

¹¹ Кюмон Ф. Мистерии Митры / Пер. с франц. С.О.Цветковой. – СПб.: 2000. – С. 41 – 43.

¹² Кошеленко Г.А. Культура Парфии... – С. 150

¹³ Кюмон Ф. Мистерии Митры... – С. 176 – 178.

¹⁴ Брагинский И.С. Иранское литературное наследие. – М.: 1984. – С. 15.

Елахсартгону, с помощью разлагающейся туши зарезанного им быка¹⁵. Этот сюжет связывает воедино образ быка, убитого Сосланом, представление о разложении Быка (в традиции маздаизма причиной гибели Первобыка называется демон разложения), а также образ самого Сослана. Ж.Дюмезиль убедительно доказал сходство между богом Митрой и нартом Сосланом (Созырько), которое основывается на солярной природе обоих героев и их одинаковом чудесном рождении¹⁶. Представления, связывающие образ солнечного героя с быком имелись уже в индоиранский период в андроновской культуре, о чем свидетельствуют изображения персонажа, стоящего на спине быка из урочища Тамгала¹⁷.

Существует сходство древнеиндийского мифа о жертвоприношении бога луны Сомы с мифом митраизма о жертвоприношении Быка. Древнеиндийский миф повествует о жертвоприношении бога луны Сомы богами во главе с Митрой, совершаемом как разделение Сомы на мелкие части¹⁸. При ближайшем рассмотрении мифа о жертвоприношении Сомы и мифа о жертвоприношении Быка в митраизме становится ясно, что речь в них идет о двух вариантах мифа об установлении лунных циклов в результате жертвоприношения лунного персонажа. В обоих случаях организатором и участником жертвоприношения является бог Митра, но его участие в жертвоприношении имеет вынужденный характер. Древнеиндийский бог луны Сомы и древнеиранский белый Бык обладают лунной природой (рис. 3). Мифы о разделении бога луны имеются в мифологии других индоевропейских народов (например, у прибалтийских народов), они объясняют происхождение лунных циклов.

Подтверждением наличия первоначальной связи лунного жертвоприношения в древнеиранской мифологии с лунными циклами является участие значений этого мифа в формировании календарных представлений. Порфирий описывает астрологические представления магов: «А Митре подобающее место установили в пору равноденствий. Поэтому Митра носит меч Овна, зодиакального дома Ареса, и едет на быке Афродиты, так как бык, будучи прародителем, является господином рождения»¹⁹. Маги связывали почитание бога Митры с периодом весеннего

равноденствия, хотя на этот период приходилось празднование древнеперсидского нового года Навруза. Ф.Гюиз отмечает, что в период правления династии Аршакидов Навруз и Митраган, праздник Митры, приходившийся на период осеннего равноденствия, поменялись местами²⁰. Эти изменения соотносились с эволюцией значения бога Митры, приведшей к формированию митраизма. Кошеленко указывает на существование связи митраистского ритуала жертвоприношения белого быка с позднеавилонским новогодним обрядом принесения в жертву белого быка²¹. Индоиранский миф о лунном жертвоприношении был соотнесен с вавилонским новогодним ритуалом и вавилонским лунным календарем, что значительно расширяло смысл мифа о жертвоприношении. Вероятно, формирование этих значений происходило уже на ранних стадиях взаимодействия древнеиранской и вавилонской культур. Впоследствии эти значения были восприняты от персов саками. Кузьмина доказывает, что сцена терзания хищником копытных животных в искусстве саков имела значение обновления мира и основывалась на вавилонском представлении о начале весенне-полевых работ как смене созвездий Быка и Оленя созвездием Льва²².

Представление о значении лунных циклов для роста растений и обновления природы было свойственно многим народам. Мотив связи Митры с и ростом растений присутствует в «Михр-яште» (Яшт Х.61)²³ и в «Ригведе» (РВ V. 62.3)²⁴, а также отражен в искусстве митраизма как изображение колосьев, появляющихся из тела принесенного в жертву Быка. В митраизме Бык сохранил свою лунную природу, а сама роль Митры в обновлении мира связывалась с лунным календарем. В контексте первоначального значения мифа о жертвоприношении Быка, объясняющего происхождение лунных циклов, можно рассматривать сцену бегства Быка от бога Митры в качестве объяснения движения луны по небу. Хотя события мифа митраизма переносились в древнюю эпоху пребывания Митры на земле, их связь с небесной сферой сохранялась и проявлялась, например, в борьбе героя с богом солнца. Связь мифа об охоте Митры с мифом о жертвоприношении и отнесение мифа о жертвоприношении луны к индоиранской мифологической традиции позволяет предположить, что

¹⁵ Нарты. Осетинский героический эпос: в 3-х книгах. Книга 2. – М.: 1989. – С. 120.

¹⁶ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология / перевод с франц., под ред. В.И.Абаева. – М.: 1976. – С. 68 – 76.

¹⁷ Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племени племен андроновской общности и происхождении индоиранцев. – М.: 1994. – С. 456.

¹⁸ Евзлин М. Космогония и ритуал. – М.: 1993. – С. 170.

¹⁹ Порфирий. О пещере нимф. Приложение 1 // Плутарх. Исида и Осирис / Пер. с древнегреч. – Киев: 1996. – С. 223.

²⁰ Гюиз Ф. Древняя Персия / Пер. с франц. А.Н.Степановой. – М.: 2007. – С. 132.

²¹ Кошеленко Г.А. Культура Парфии... – С. 150.

²² Кузьмина Е.Е. Сцена терзания в искусстве саков // Кузьмина Е.Н. Мифология и искусство скифов и бактрийцев (Культурологические очерки). – М.: 2002. – С. 81 – 82.

²³ Авеста в русских переводах...

²⁴ Ригведа. Мандалы V – VIII. Изд. 2-е испр. / Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова, отв. ред. П.А.Гринцер. – М.: 1999.

миф об охоте бога Митры также существовал в индоиранский период.

В искусстве иранских народов были распространены изображения охотящегося божества. С.А.Яценко, рассматривая значение сюжета о «чудесной охоте» героя на солнечного оленя в искусстве ираноязычных кочевников, указывает на родство этих представлений с осетинским эпическим сюжетом об охотой нарта Сослана, «главного охотника», «владыки дичи»²⁵. В.И.Абаев производит имя врага нарта Сослана Сырдона (Syrdon) от слова *syrd* 'зверь'²⁶. Осетинский герой Сослан охотится на дочь солнца, предстающую перед ним в образе золотого оленя²⁷ или белой лани²⁸. Иногда дочь солнца непосредственно отождествляется с солнцем: «И появилось на небе два солнца, и одно из них полетело и опустилось [на землю] там, где посреди степи было молочное озеро, купаться [опустилось]»²⁹. Другим вариантом охоты осетинского эпического героя Сослана на солнечный персонаж является преследование Колеса Барсага, служащего богу солнца или его дочери. Дюмезиль отождествляет колесо Барсага с солнцем и указывает на существование в митраизме сюжета о поединке Митры с богом солнца³⁰. В одном из осетинских вариантов сказания о гибели Созырыко (Сослана) герой не только преследует колесо Барсага, но и сражается с ним³¹.

На основании сходства образа бога Митры и осетинского эпического героя Сослана следует признать, что в общеиранский период также существовал миф о солнечной охоте, сохранившийся в митраизме как борьба Митры с богом солнца. Смысл поединка Митры с богом солнца в митраизме устанавливается с помощью изображения на одном из барельефов, где представлено рождение бога Митры, держащего в руках жертвенный (или охотничий нож) и факел³². Нож символизирует предназначение Митры, согласно которому он должен совершить жертвоприношение Быка. Факел в руке героя указывает на то, что в мире до рождения Митры было темно, солнце не знало правильного пути, установление которого происходит в результате победы Митры над богом солнца. Миф о солнечной охоте и жертвоприношении также полу-

чил развитие в связи с древнеиранскими календарными представлениями. Б.И.Вайнберг следующим образом идентифицирует героев календарного мифа, изображенного на рельефе из культового центра Древнего Хорезма, раскопанного в Калалы-Гыр 2: «Рядом с птицей, по сторонам от нее присутствую два божества – справа Митра, стреляющий из лука, а слева бог умирающей и воскресающей природы в образе оленя, которого убивает стрелой Митра. Из крови оленя вырастают колосья, что, несомненно, указывают на то, что сюжет этот сложился уже в земледельческом обществе»³³. Распространенность представлений об охоте Митры на солнечного персонажа свидетельствует о том, что этот миф сложился раньше, но получил дополнительную интерпретацию в связи с солнечным календарем, существовавшим в Хорезме.

Сопоставление значений сцен охоты Митры на лунного Быка и его охоты на солнечного Оленя позволяет утверждать, что в основании двух вариантов охоты Митры лежали аналогичные представления об охоте как причине движения небесных тел и о жертвоприношении как установлении лунного или годового цикла. По сути, мифы об охоте бога Митры и об организованном им жертвоприношении развивают представления, связанные в древнеиранской мифологической традиции с понятием Мирового Закона. Древнеиндийскому понятию Мирового Закона «Рита» соответствует древнеиранское понятие «Арта», которое в контексте идеологии маздаизма получает значение истины и порядка. В «Михр-яште» связь Митры с Артой проявляется в нескольких формах. Богиня Аши управляет колесницей бога Митры (Яшт Х. 68), привычный, правильный порядок вещей изменяется для врагов бога Митры: лошадь скачет, не продвигаясь в пространстве, копьё летит в обратную сторону или не наносит ран (Яшт Х.20 – 21)³⁴. Древнеиранская мифология сохраняет представление об особой связи бога Митры с луной и солнцем, движение которых в древнеиндийской мифологии определяется Мировым Законом. В «Хуршед-яште» бог Митра назван наилучшей связью между луной и солнцем (Яшт VI.5)³⁵. Осетинский эпический герой Сослан имел на плечах знаки луны и солнца³⁶.

В древнеиндийской мифологической традиции Митра всегда называется первым в числе учредителей и хранителей Мирового Закона. Грамматическая форма, соответствующая двойственному числу, не только прочно связала имена богов-хранителей Закона Митры и Варуны, но и сохранила древний порядок их упоминания (двандва Митра-Варуна). Эта последовательность

²⁵ Яценко С.А. Эпический сюжет ираноязычных кочевников в древностях степной Европы // Вестник древней истории. – М.: 2000. – С. 99.

²⁶ Абаев В.И. Скифо-Европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. – М.: 1965. – С. 98.

²⁷ Нарты. Осетинский героический эпос.... – С. 149.

²⁸ Там же. – С. 162.

²⁹ Нарты. Осетинский героический эпос.... – С. 43.

³⁰ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология.... – С. 76.

³¹ Нарты. Осетинский героический эпос.... – С. 43-44.

³² Кюмон Ф. Мистерии Митры / Пер. с франц. С.О.Цветковой. – СПб.: 2000. – С. 173, рис. 16 а.

³³ Калалы-Гыр 2: Культовый центр в Хорезме.... – С. 219.

перечисления отражала первоочередную связь бога Митры с принципом Мирowego Закона. Расшифровка значения понятия «Рита» также объединяет охоту бога Митры с идеей Мирowego Закона. Т.Я.Елизаренкова пишет, что ведическое слово – *ṛta* происходит от глагола – *ar*, который означает ‘приводить в движение’ ‘двигаться’³⁷. Оба представления о движении небесных тел (охота Митры и Мировой Закон) связаны с богом Митрой, но различным образом объясняют одни и те же явления. Из двух вариантов понимания причин движения солнца и луны, происхождения лунного и годового циклов представление о небесной охоте оказывается древнее представления о Мировом Законе как установлении богов. Оно опирается на конкретный образ и еще не учитывает значение союза между богом света Митрой и богом небесных вод Варуной, на основании которого строится древнеиндийское представление Мировом Законе. Кроме того, образ небесного охотника и небесной охоты присутствовал в мифологии евразийский народов.

Итак, в древнеиранской мифологической традиции бог Митра обнаруживает связь с тематикой охоты, которая получает отражение в памятниках искусства. Миф об охоте / преследо-

вании включен в один сюжетный ряд с мифом о жертвоприношении лунного Быка и связан с представлениями, восходящими к индоиранской эпохе. Первоначальный смысл сцены жертвоприношения Быка как установления лунных циклов получает развитие в календарном мифе в связи с вавилонскими астральными представлениями. Персонажами древнеиранского календарного мифа становятся луна в облике Быка или солнце в облике Оленя, чьи образы уже существовали в индоиранской мифологии как объекты небесной охоты. Именно архаичный образ небесной охоты Митры послужил прототипом для идеи Мирowego Закона (Арта / Рита). Представления о «чудесной охоте» и миф о жертвоприношении являлись космогоническим основанием для утверждения исключительной роли бога Митры в мироздании и получили дальнейшее развитие в митраизме.

³⁴ Авеста в русских переводах

³⁵ Там же.

³⁶ Наргы. Осетинский героический эпос.... – С. 151.

³⁷ Елизаренкова Т.Я. Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V – VII. Изд. 2-е испр. Изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. Отв. ред. П.А.Гринцер. – М.: 1999 . – С. 457.

STAGE OF MITRA'S HUNTING IN THE CONTEXT OF OLD PERSIAN MYTHOLOGICAL TRADITION

© 2010 I.I.Moskalenko^o

Samara state academy of culture and arts

The article dwells on the connection between the stage of Mitra's hunting in the old Persian art and the values of Old Persian mythological tradition.

Keywords: mythological tradition, Old Persian mythology, Indian and Iran mythology, god Mitra, Old Persian art.

^o Moskalenko Irina Igorevna, Senior lecturer of the department of Philosophy and politology, Degree-seeker of the department of Cultural Studies of Mordovian state university.
E-mail: irigmos@yandex.ru