

АКАДЕМИЯ НАУК ҚАЗАХСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. Ч. Ч. ВАЛИХАНОВА

ИСКУССТВО
И МИФОЛОГИЯ
САКОВ

Издательство «НАУКА» Қазахской ССР
АЛМА-АТА · 1984

Акишев А. К. Искусство и мифология саков. — Алма-Ата: Наука, 1984. — 176 с.

Исследуется изобразительное творчество ранних кочевников Казахстана и Средней Азии — племен скифо-сакского ареала. Материалом послужили произведения искусства, обнаруженные в царских захоронениях Южного Казахстана и Семиречья, Южной Сибири и Средней Азии. Особое внимание уделяется уникальным комплексам произведений прикладного искусства из курганов Иссык, Тейлик, Бес-Шатыр и других, которые анализируются на фоне широких аналогий с искусством Сибири, Передней Азии и Среднего Востока. Выделяются этапы развития «семиреченской школы» «звериного» стиля.

Книга хорошо иллюстрирована. Рассчитана на искусствоведов, историков, археологов, этнографов, специалистов по истории религии и фольклору, а также на всех, интересующихся древней культурой кочевников Азии.

Ответственный редактор
доктор исторических наук В. М. МАССОН

• 0507000000—109 6.84
407 (05)-84

©Издательство «Наука» Казахской ССР, 1984

ВВЕДЕНИЕ

Данная работа посвящена сложной, почти не разработанной проблеме — изучению мировоззрения, духовной культуры и идеологии саков. И хоть эти племена, судя по источникам, сыграли важную роль в истории Азии I тыс. до н. э., до сих пор не было попыток реконструировать их мифологию, идеологические представления. Надеемся, что книга в какой-то мере будет способствовать заполнению этого пробела. Несомненно, многое в ней спорно, и это неизбежно при разработке новой проблемы. В данной работе автор пытается восстановить мировоззрение и идеологию саков (модель их мифологии, представления об инвеституре) при обращении к семантике образов искусства «звериного» стиля. Главным объектом исследования служил Золотой человек — сакский вождь, погребенный под курганом Иссык (подробное описание обряда погребения и находок под курганом Иссык опубликовано К. А. Акишевым в книге «Курган Иссык. Искусство саков Казахстана». М., 1978). По его детально сохранившейся экипировке можно выяснить семантику всех ее элементов при соотнесении их с другими произведениями «звериного» стиля.

Иссыкский вождь был похоронен на берегу р. Иссык, у подножия гор под сферическим курганом с насыпью из слоев камня и земли в бревенчатой прямоугольной камере, опущенной в яму и ориентированной сторонами строго по «углам света». Покойник лежал головой на запад вдоль северной стены камеры. В изголовье его

стояли 31 керамический сосуд (глиняные фиалы и кувшины) и 3 металлические чаши (медная позолоченная чаша, серебряная фиала — подражание бактрийским формам — на восьмилепестковом поддоне с выгравированными 32 кружками по бортику, серебряная чаша с надписью по донцу), серебряная ложка с ручкой в виде головы птицы. Вдоль южной стены были расставлены прямоугольные деревянные подносы, круглые деревянные миски, два черпака. Золотой человек был накрыт, видимо, плащом, (остались от него только золотые бляшки). Лежал он вытянувшись, на спине. Между предплечьем левой руки и туловищем был помещен кинжал, на ножнах которого изображены лошадь и лось в агонии; распределители ножен выполнены в виде свернувшейся в кольцо пантеры. На клинке — золотые пластинки с изображениями змей (у острия) и далее вверх, к перекрестью — с фигурами лис, зайцев, волков, кабанов, тигров, архаров, верблюдов, джейранов. Навершие кинжала оформлено в виде двух голов грифонов. У плеча лежали обернутая золотой лентой плеть и древко с золотым пулевидным наконечником (см. табл. IX).

У правой руки находился длинный меч, инкрустированный золотом, с привязью, украшенной пронизями. Среди них — пронизь в виде крылатого тигра. Одет Золотой человек был в сшитую из алои замшу одежду, украшенную золотыми пластинами. Покрой одежды во всем напоминает те одеяния саков, которые нам известны по памятникам изобразительного искусства.

Высокие сапоги обшиты бляхами в виде трилистника; кожаные брюки узки; камзол с узкими рукавами густо обшит бляхами в виде трилистников, что напоминает бронированный панцирь. Ворот и рукава украшались бляхами в виде тигриных морд. Опоясан он масивным поясом с бляхами с тремя фантастическими зверями и лосиными головами. На шее — гривна. В левом ухе — серьга с подвесками из бирюзы (см. табл. II).

Головной убор — высокий остроконечный кулах — украшен сложными орнаментами: внизу вокруг околыша 4 пластины с растительным орнаментом. Над лбом — составная эмблема в виде двух крылатых коней с рогами козла. В их тела вставлены два древка, соединенные двойниками в виде сжатых рук, к которым:

укреплены по золотому крылу птицы и по две стрелы с золотыми наконечниками. Снизу к двойникам подвешены 4 пластины с мотивом «бутон лотоса». Между стрелами на материю кулаха нашиты 2 параллельные пластины с орнаментом в виде 6 чередующихся красных и черных звездочек внутри нарисованных краской квадратов (всего 12) и фигурные пластины с растительным орнаментом. К эмблеме сходились концы кругового фриза: золотые горы с тремя верхушками с растущими на них деревьями (на вершине — птица), по бокам которых стоят козлы. Этот фриз крестообразно разделен изображениями крылатых тигров: два по бокам, один — бескрылый — сзади. Вершину кулаха венчает миниатюрная золотая статуэтка архара. В изголовье покойного была положена красная сумочка с охрой. На пальцах правой руки были два перстня. Один из них — с зеркальным щитком (по-видимому, служившим для предохранения пальца от удара тетивой при стрельбе из лука), на другом — горельефные изображения солярного божества.

Изучение декора находок, в частности стилистики их, позволило автору сделать следующие выводы: искусство саков демонстрирует связи его, с одной стороны, с творчеством племен Южной Сибири (Пазырык и др.), с другой — с искусством Ахеменидского Ирана и Бактрии. В соответствии с историей развития скифо-сибирского «звериного стиля» в нем ощущается влияние искусства Ассирии и Мидии (древнейшие пластины); савроматов и скифов; искусства Китая эпох Чжоу и Хань. Анализ иконографии Митры на иссыкском перстне привел нас к выводу, что она сложилась под воздействием образцов монетного чекана, в частности тетрадрахм Александра Великого, бывших в обращении в Средней Азии в последней четверти IV—начале III в. до н. э., что дает основание для датировки этим временем и всего комплекса кургана Иссык.

Элементам композиции на кулахе из Иссыка соответствуют параллели среди находок хунно-сарматского ремесла от Кореи (короны династов Силла) — до Афганистана (короны и одежда ранних кушан из Тилля-Тепе) (см. табл. VIII). Особенно важно то, что существовала письменность, сходная с надписью на иссыкской

чаше. В Средней Азии, судя по множеству находок, это письмо (письмо саков, по В. А. Лившицу) было широко распространено со времен сако-юечжийского «штурма Бактрии», а на востоке аналогия иссыкскому письму известна из «юечжийского» (?) погребения в Туве.

Таким образом, значение иссыкских находок велико в деле изучения духовной культуры среднеазиатских племен эпохи саков, ведь тесные взаимосвязи последних способствовали их духовному сближению, тогда как общие корни происхождения подготовили психологическую и мировоззренческую основу для взаимопонимания и интеграции культур, которые особенно проявились после событий Великого переселения народов.

К настоящему времени единственной достаточно аргументированной гипотезой о языковой принадлежности саков юга Казахстана и Средней Азии является гипотеза об их ираноязычии. Считается, что, по крайней мере, они были индоевропейцами. Этого мнения придерживается и автор данной работы, и поэтому в ней активно привлекаются индоевропейские, индоиранские и иранские материалы из сферы языка, мифологии и литературы. Кроме того, рассматриваются иноязычные стадиально либо типологически близкие источники для «реконструкции» космогонических представлений, мифологии и идеологии древних жителей нынешней территории Казахстана — саков.



ГЛАВА 1

ОДЕЖДА САКСКОГО ЦАРЯ И ВСЕЛЕННАЯ САКСКОЙ МИФОЛОГИИ

КОМПОЗИЦИЯ В САКСКОМ ИСКУССТВЕ И МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

Кочевой образ жизни саков определил экспрессивную трактовку «звериного» стиля и способствовал созданию в искусстве образа времени как следующих друг за другом повторяющихся природных, биокосмических циклов. Изображения сплетенных в неистовой борьбе, пожирающих друг друга зверей на некоторых «сибирских» и «ордосских» бронзах служат иллюстрациями такого восприятия. В «зверином» стиле нет размеренного повествования. На первых жанровых композициях «с ландшафтом» и более поздних мы не увидим развернутого мифологического или эпического действия¹. Они посредством отдельных элементов, несущих определенное семантическое значение, передавали представление об устройстве мира, инсценировавшееся в ритуалах.

Образы искусства саков обусловлены мифопоэтическим мировоззрением, изображения на их произведениях — это символы, они сопричастны к важнейшим производственным отношениям того времени и несут определенную идеологическую функцию.

Пространство в «зверином» стиле, по-видимому, отождествлялось с пространством «обращения» знаков его. «Звериный» стиль — мобильное искусство, искусство малых форм. Сакские пласти в монументальных гравюрах на скалах все еще не выделяются с достаточной убедительностью². Зооморфная торевтика на сбруе, платье, оружии, на регалиях и культовых предметах и т. д. была подчинена назначению и смыслу вещи. Ор-

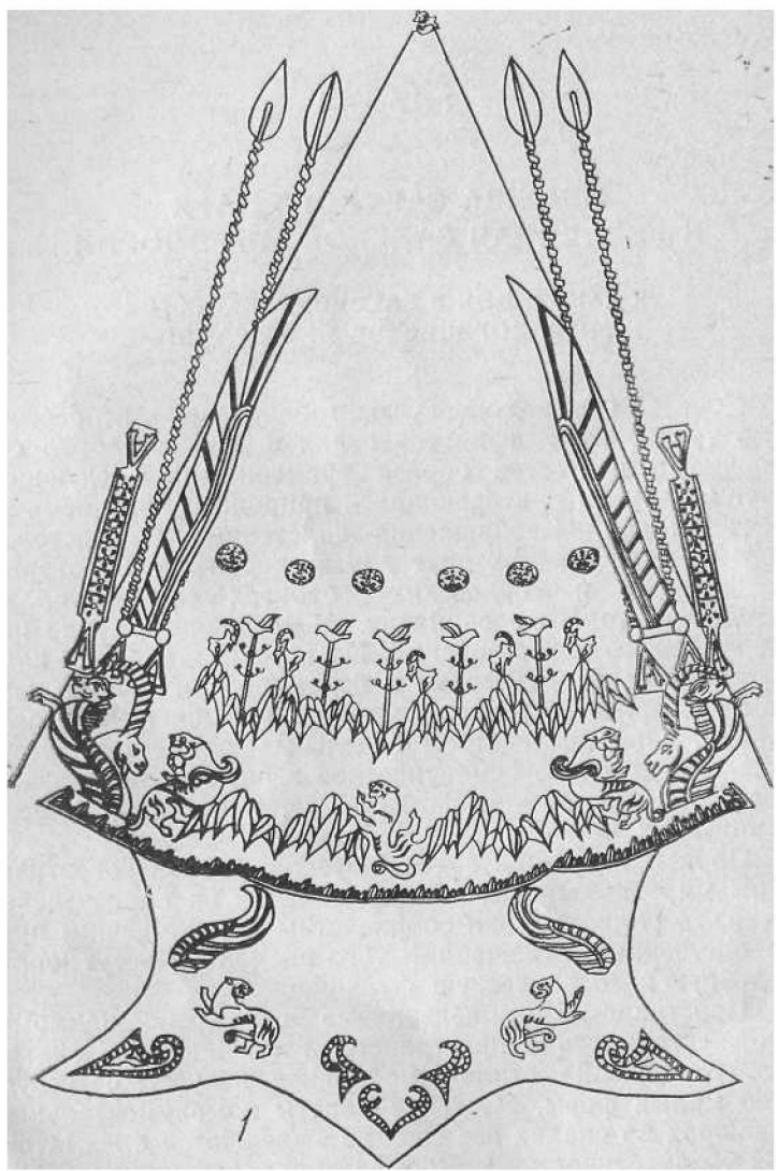
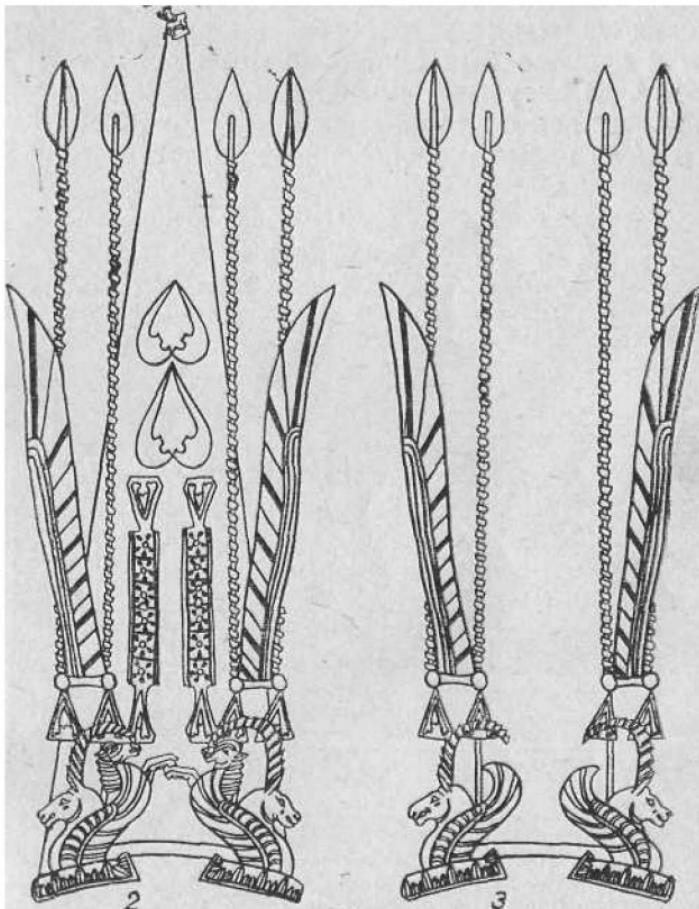


Табл. I. Реконструкция орнамента на Иссыкском кулахе:

наменты обращались в хозяйственном пространстве общества вместе с вещью. Саки кочевали, воевали, роднились, рождались и умирали, они совершали обряды и ритуалы. Вместе с ними кочевали по свету произведения искусства, которые воспринимались не только как таковые. Образы их органично вливались в определенный участок пространства, занимаемый в данный момент племенем (ландшафт, страна, место обряда), в жизнь его и соответственно — в пространство мифа.



1 — развертка кулаха, 2 — кулах из кургана Иссык; 3 — центральная эмблема

«Звериный» стиль орнаментален и утилитарен. Весь существенна, а орнамент призван выявить ее тектонику и конструкцию. Он призван подчеркнуть ее функцию, открыть в ней новые связи с миром. Эстетическое освоение поля предмета для древних было равнозначно сопоставлению его конструктивных особенностей с пространством внешних предметов. Упорядоченность и мера считались единообразными как для микро-, так и макрокосмоса. Функционально, значит, гармонично, жизнеспособно — так считали древние³. Для магического мышления порядок устройства жилища, территории страны и космоса был один, они отождествлялись друг с другом⁴. В ритуалах древних почти все атрибуты отождествлялись с элементами организованного Космоса. Это было время мифopoэтического постижения взаимо-

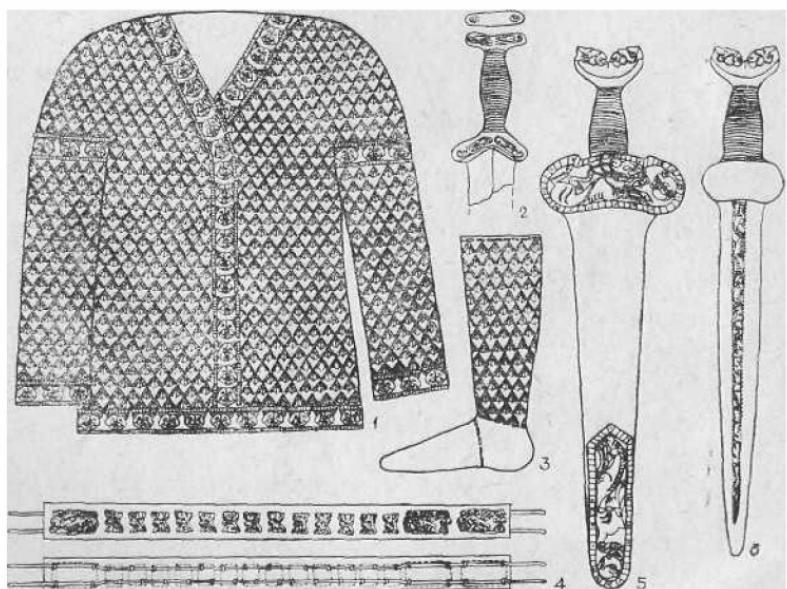


Табл. II. Детали одежды и оружия Золотого человека: 1 — куртка, обшитая бляхами с мотивами «трилистник» и «голова тигра»; 2 — фрагмент железного меча; 3 — сапоги; 4 — наборный пояс; 5 — кинжал в ножнах, украшенных золотыми накладками в виде лопаты и лося; 6 — кинжал с орнаментом в виде животных

мосвязей явлений, время «неметафоричности метафоры», «несимволичности ассоциации».

Ритмы 3 и 4. Рассмотрим композицию декора иссыкского костюма. В целом она соответствует морфологии человеческого тела, в ней выдержан принцип осевой симметрии. Всю композицию по вертикали можно разделить на три части: 1) голова; 2) туловище; 3) ноги. Голову венчает конусовидный кулах (табл. I), на воине замшевый камзол, подпоясанный ремнем, брюки и сапоги (табл. II).

Одежда украшена символическими орнаментами. Повторяя заданный ритм 3, кольцевые (в горизонтальной проекции) фризы выстроены, хотя и с разными иконическими составляющими, один над другим, на трех уровнях.

/Кулах (конус) внизу на переднем плане по окольышу украшен растительным фризом. Его можно условно разделить по отношению к голове на 4 части⁵: правая и левая стороны, передняя и задняя части. Выше, или в горизонтальной проекции, расположен фриз горы — деревья (4 горы, 5 деревьев), крестообразно (спереди — сзади, справа — слева) помеченный четырьмя изобразительными знаками: налобной эмблемой, правым и левым тигрогрифоном, сзади — тигром с вывернутым телом. На фоне гор помещен 1 и ниже — 2 «земных» (бескрылых) тигра, на окольыше — правая и левая части симплексы и два птичьих крыла. По окружности кулах обрамлял фриз «львиные головы», который расположен выше фриза «горы». Налобная эмблема надстроена снизу вверх, она крепится параллельно оси кулаха и является центром всей композиции его, ядром всего декора.

Гривна состоит из 3-х колец с двумя (расположенными справа и слева) головками тигров на концах.

Фризами «тигровые головки» куртка окружена внизу (по краям полы) и вверху (по вороту), по манжету и предплечью. Наборный пояс (с фризом «голицы лося», с тремя «коне-олене-грифонами» в центре) охватывает талию.

Сапоги украшены фризами, набранными из ромбовидных бляшек, по голенищу, на уровне стопы и посередине голени (см. табл. II, 3).

Кинжал также имеет тройное членение: 1) острие, змеи (с обеих сторон клинка); 2) вереница хищных и травоядных зверей (с обеих сторон клинка), перекрестье; 3) навершие, правый и левый грифоны (см. табл. II, б).

Перечисленные принципы — ритмическое построение декора (кольцевые фризы, парные и квадратичные композиции) и деление декора на 3 вертикальных уровня — были универсальными для всего скифо-сибирского «звериного» стиля во время его расцвета. Они особенно наглядны в оформлении «семиреченских курильниц» и жертвенных столбов (табл. III).

В построении иссыкской композиции и отдельных зооморфных элементов отражены особенности этого стиля: 5-образный изгиб фигур, зеркальная симметрия, акцентированные центр, правая, левая стороны (удвоение, учетверение с введением «синтезирующего» элемента).

«Золотые горы» (всего 8) имеют по три (высокая, средняя и две боковые) вершины. На них — пять симметрично расположенных деревьев с четырьмя ветвями, на которых сидят пять птиц, и с пятью фигурами козлов на вершинах.

Мифопоэтическим сознанием выработана система бинарных противоположностей, отражающих полярные понятия, явления и т. д. Это выражено в построении центральной эмблемы кулаха: правый и левый и, наоборот, левый и правый кони, синкретические животные («коне-птице-козлы») и несинкретические кони (дихотомия проявляется и в исполнении противоположных пар: скульптура, низкий рельеф); две пары «золотых стрел» и две пары «золотых крыльев».

Фризы окружают кулахи. Центральная эмблема развернута в вертикальной плоскости. Трехмерность ее условна. Учетверенные элементы, которые должны быть по углам горизонтальной плоскости (например, 4 тигра на углах квадратного блюда сакских курильниц и др.), вынесены вперед, сокращены в лигатуру, знак: 4 коня, 4 крыла, 4 стрелы, 4 горы, 4+1 дерево и др., 4 ветви в одной плоскости у «золотых деревьев».

В вертикальном направлении эмблема четко подразделяется на нижнюю (протомы) и верхнюю (руки, стре-



Табл. III. Культовые предметы из Семиречья и их аналоги: 1 — бронзовая фигура яка (деталь жертвенника из с. Семеновское на северном берегу оз. Иссык-Куль); 2 — серебряная фиала из кургана Иссык; 3 — навершия обода котла (Турксийский клад); 4 — золотая скульптура архара (курган Иссык); 5 — двойники в виде человеческих рук (деталь эмблемы на иссыкском кулахе); 6 — бронзовая скульптура архара (найдена в Семиречье); 7 — фрагмент композиции на бактрийской фиале; 8 — бронзовая скульптура воина (деталь курильницы, найденная под г. Джамбулом); 9 — скульптура человека с чашей (деталь курильницы из Иссыкского клада); 10 — курильница (найдена в Восточном Казахстане); 11, 12 — железная курильница с мерлонообразными углами и мотивом «Дерево жизни» (Иссыкский клад); 13 — бронзовая курильница со сценой нападения барса на козла; 14 — курильница с фигурами человека и лошади (Иссыкский клад); 15 — бронзовая курильница с 4 фигурами крылатых тигров, найденная в р-не г. Алма-Аты; 16 — бронзовая курильница с фигурами тигров и верблюдов [найдена в Семиречье (?)]

лы, крылья) части. Возможно выделение и середины этой конструкции (два золотых древка с орнаментом «бутон лотоса»).

В целом, в композиции на кулахе мы сталкиваемся с парадоксальным осмыслением обратной перспективы, с символическим выражением трехмерной организации пространства. На курильницах все упрощено, художник свободно моделирует объемные изображения. Ядро композиции и фризы, к нему стянутые, противопоставлены по технике исполнения элементов их, по содержанию образа и т. д., что отражено ниже:

Протомы

круглая скульптура

статичны

композиционно замкнуты
помещены впереди как
максимально значимые,
главные

Фризы

низкий рельеф (форсированная графика);

экспрессивны

ритмически развертываются к центру, расположены по бокам и сзади и т. д.
композиций

При орнаментальном заполнении поля конического кулаха снизу доверху рассчитывалось, что зритель представит горизонтальную проекцию всего декора⁶: два (внутренний и периферийный) круга, обрамленные цепью «золотых гор» и растительным орнаментом, с четырьмя крестообразно расположенными устремлениями — зооморфными рапортами. В центре — ось. Она совпадала с осью симметрии тела Золотого человека. На вершине оси, в центре горизонтальной проекции — «золотой архар».

Взгляд, равномерно скользящий по фризам, воспринимает изображения как смену «кадров» (рапортов) и соотносит их с головой носителя (лоб, глаза, уши, затылок). Если мысленно развернуть фризы на плоскости в левое и правое крылья линейного орнаментального ряда, увидим, что они сходятся на середине, к эмблеме в вертикальной плоскости. Так можно выделить еще один центр.

В горизонтальной проекции композиции эмблема выступает вперед. В то же время ее мыслили трехмерной. В композиционной иерархии она главная и должна

ассоциироваться с центром всей символической орнаментальной системы.

«Середина» линейной развертки — метафора «центра» горизонтальной плоскости и «верха» вертикального построения. Отметим, что слова главный (голова, головной), центральный, серединный (верховный), высший и др. применяются для определения наивысшей значимости в разных языках и синонимичны в различных символических классификациях.

«Мировое пространство», замкнутое в конусе кулаха, освоено декором, составленным из иконических знаков «горы», «деревья», «зверь» и т. д. Верх и низ горизонтальной проекции декора подчеркнуты изображениями «большого пространства» — Космоса.

Композиция символична. «Место действия» — пространство, окруженное горами и деревьями, земля, небо, заселенные «персонажами» (звери). Подножие гор опирается на землю, корни деревьев уходят в нее, а вершина гор и кроны деревьев устремлены вверх, к небу. Звери земные (без крыльев) расположены внизу композиции, небесные (с крыльями) — вверху.

Пейзаж — конкретный образ характерного для стадии мифотворчества представления о мире, когда границы определенной племенной территории считались краями света⁷. Для мифопоэтического сознания топографическая реалия могла быть метафорой Космоса, его моделью. Композиция этой модели несла глобальную символику: утроенные и учетверенные элементы связывались с числовыми признаками Вселенной. На Востоке структура композиции была важнее составляющих ее элементов, ибо несла общую космологическую символику. Ее гармония считалась повторением гармонии Вселенной. Ее ритм подразумевался всеобщим⁸. Регулярность построения орнамента древнего орнаментального искусства подразумевалась тождественной ориентированному (упорядоченному) Космосу. Символика этих образов имеет общеизвестные мифопоэтические отождествления.

Двоичные и производные от них троичные, четверичные структуры — логический каркас мифологического мировоззрения — имеют глубокую психофизиологическую и эмпирическую основу⁹. В дуалистических кос-

могониях и парной символике они использовались с эпохи верхнего палеолита, когда появилась мифология и искусство.

Особое значение для двоичной классификации имели право-, левосторонняя симметрия и функциональная асимметрия организации тела человека, в том числе специфические особенности функций полушарий мозга. Развитие универсальной двоичной классификации, в в значительной мере обусловленное социальными факторами, определило возникновение дуализма¹⁰.

Основываясь на гипотезе ираноязычности саков в IV—III вв. до н. э., обратимся к индоевропейским космологиям, которые отражены в различных произведениях искусства, в частности в священных книгах древних народов.

Порядок в мире. В ведических гимнах и в Авесте провозглашается, что мирообразование обусловлено действием двух сил. Для определения наилучшего порядка во всем у индоиранцев существовало общее понятие риты (вед. *rta*, или арты (авест. *arta, asa*)¹¹. До того, как приобрести этимологическое значение с этической интерпретацией (закон, порядок), арта — рита ассоциировалась с Солнцем, огнем, жаром (РВ X, 190, 7), с движением солнечной колесницы (АВ VIII, 8, 22), с предметными, наглядными образами. Это понятие мы встретим в характеристиках богов — организаторов мира, творцов его закономерностей и порядка, олицетворяющих идею гармонии в Космосе и обществе (социокосмосе) — индоиранские Митра, Варуна, Индра, иранский Ахурамазда и др. В самых древних описаниях они поразительно похожи друг на друга, что отражалось, например, в объединении их имен¹². Характерно, что значение имени Варуны восходит к общеиндоевропейскому корню *uer* «окружать, охватывать, огораживать», а принадлежностью его является аркан. Окружение ассоциировалось с сотворением, приданием хаоса формы, превращением его в Космос.

Возможно, что в образах иссыкской композиции сказалось стремление саков передать гармонию, творимую из хаоса. Производственные циклы и обряды инициации¹³ считались действиями вселенского масштаба

Их нужно было исполнять, дабы не нарушилось нормальное положение вещей во Вселенной. В Авесте (Ясна, 51,14; 29,12; 48,7; 37,1; 35,4) скотоводство прямо связывается в артой.

Арта определяла порядок в пространстве. Космос — зеркало общества (социокосмоса), центр и мировая ось которого совпадали с человеком-объединителем (вождем, царем)¹⁴. Арта — вариант общечеловеческого образа Мирового дерева¹⁵. Последний, как известно, — распространенный образ, определяющий организацию вселенского пространства, элементы которого можно членить — по вертикали (низ — середина — верх) и по горизонтали, плоскость которой определяется двумя координатами, проходящими слева направо и спереди назад; если эта плоскость представляет собой квадрат, то каждая из сторон (углов) указывает на четыре стороны света. Мировое дерево вводит в мир хаотический организацию и упорядоченность.

Соотнесение со структурой Мирового дерева всего иссыкского декора позволит эстетически и идеологически оценить находки в кургане Иссык.

Три части мира. Композиция и набор изобразительных элементов на иссыкском костюме воспроизводят троичную модель Космоса. Это раннее общечеловеческое представление¹⁶, отражавшее существование разных элементов природы, воплощалось в различных орнаментальных системах древности. Эта модель состояла из подземного мира — низа, воды; середины, земли; верха, неба¹⁷. Такой модели соответствовало членение пантеона и иконография богов-медиаторов (3 головы, 3 глаза и т. д.). Со средней сферой Вселенной обычно связывались мифологические персонажи с характеристиками, символизирующими признаки всех 3 миров, эти персонажи перемещались между ними.

Существовали антропо- и зооморфные образы Космоса [например, Вишвакарман (согд. *wspkr*), Тваштра, Пуруша и др.]. В древнейших текстах, посвященных богам-посредникам (Ушас, Индра, Митра, Варуна, Йима, Яма, Ашвины и др.), сохраняются отголоски описаний образа человекоподобного Космоса¹⁸. У индоевропейцев тернарные модели мира были сходными. Индоарийские 3 сферы (сат, или трилока) схожи, на-

пример, с хеттскими¹⁹, где говорится о водном мире, земле людей и небесной сфере.

Индоиранцы, включая и саков, и скифов (которые говорили на иранских языках), соотносили Солнце и огонь со всеми тремя сферами. Поэтому Великое пламя (Солнце) и Земное пламя (огонь) воплощались у них во взаимосвязанных образах, подразделяющихся в соответствии с троичной структурой, или проявлялись в виде аватары. В зороастрийской доктрине средняя область — это место взаимодействия полярных сил, воплощенных в образах близнецов Ахурамазды и гения тьмы] Ангро-Майнью²⁰. На действия светлого Ахуры отвечает контртворениями злой Ангро-Майнью. Существовали «сведенные» варианты одного мифа об изначальных близнецах (Тиштрия и Апаоша в Авесте), двуполых и дуальных персонажах [Йима и Яма, Ашвины — Насатья и Дасру и мн. др., включая Охрмазда (Bund I, 38—39) и Анахиту (GB 3,14—15) позднезороастрийских сочинений].

Конический головной убор сакского вождя оформлен как своеобразный «чертеж» Космоса — космограмма, которая составлена согласно концепции Мирового дерева (или его эквивалентов). Композиция воспринималась в свете космогонии, вероятно, индоирянской. Символика деления декора по вертикали и иконическое подразделение животных (бескрылый — крылатый) не в трех частях золотого костюма отражали пространственную ткань мифов и соответствующие отношения между образами композиции.

Четыре угла мира. Удвоение, учетверение зооморфных знаков и концентрическое кольцевое строение фризов на кулахе и куртке представляют горизонтальную тетрадную модель космоса. Противоположные понятия (правый — левый, передний — задний, середина — край, центр — периферия и т. д.) сопоставлялись с двумя-четырьмя краями (или углами) Космоса (два круга, краями сходящихся в среднем — земном — круге) с квадрантом ураносферы, сторонами света (восток — запад, север — юг)²¹. Двух-, четырехкратные «перебои» в построении рапортов (2—4 зверя на диаметрально противоположных точках фризов), парные и квадрати-

ческие композиции (4 протомы, 4 «лотоса», 4 крыла, 4 стрелы, 4 рога и т. д.) на иссыкском кулахе означают две или четыре стороны света. Это символическая передача глубины на плоскости: законы линейной перспективы еще не были освоены.

С четырьмя сторонами света, видимо, соотносились элементы антропоморфной классификации в обратной перспективе — парные части тела, например: восточное ухо и западное ухо и т. д. Представление о Вселенной как замкнутой, защищенной от окружающего хаоса форме отражено в общем принципе передачи образов древнего искусства. Этот принцип упорно повторяется во всех элементах декора иссыкских покровов: объем тела как бы замкнут повторяющимися рапортами.

Такое представление о Космосе было универсальным для древних и, в частности, для индоевропейцев (что в последнее время доказано и на примере скифской мифологии)²². Существовал архаичный мотив изначального окружающего мир моря, который встречается в древнейших религиозных сочинениях Шатапатха брахмана и в Упанишадах (Бр-Уп V, 5,1). Имя организатора Космоса (РВ VIII, 42,1) Варуны, который в ведах часто упоминается вместе с Митрой, сопоставляется с общеанатолийским *Aruna* 'море'²³. Образ окружающего моря (*Vurukrtam*) встречается в Авесте (Видевдат 19,3; Яшт 8,2; 10, 95); в его центре — Мировые горы и деревья. Такой образ распространен в средневековых легендах и иконографии²⁴, у тюрков, монголов и многих народов Азии. Равнозначный мотив Мирового горного хребта, Мировой горы, соединяющей подземный мир с небом и сжимающей землю кольцом, был также знаком большинству индоевропейских народов.

Горизонтальная космограмма, выявленная в декоре головного убора иссыкского воина, — это концентрические круги: земной и небесный. На четырех диаметрально противоположных точках расположены символы сторон света (звери, горы и деревья). Причем со сторонами света должны были ассоциироваться и симметричные части тела зверей. В индоиранских космологиях круг равнозначен квадрату, солнце отмечает его углы. В Ригведе (10,58,3) круг земли зовется *caturbhrsti* 'четырехконечный' и *čatursrṅgo* 'четырехрогий'²⁵. Такое

представление отражено в характерном совпадении «геометрического» и зооморфного образов (рогатый зверь), многократно повторяющемся и в иссыкской композиции. Схожим образом земной и небесный миры охарактеризованы и в Авесте. Небо имеет эпитет *caēri-gōša*, оно и окружлое, и квадратное²⁶.

Согласно Яшту 16,2, вечерняя или утренняя заря *Usa* (вед. Ушас) зарождается впереди, на востоке (*parva*) и направляется к западу (*paska. nētā*)²⁷, к заднему плану. Аналогично говорится о перемещении солярного Митры (Яшт 10,13,95), двигавшегося с востока на запад через золотые горы. Большинство систем определения сторон света, исключая китайскую с ее происшедшими от видоизменения универсальной системы культом юга, за изначальную точку считали восток²⁸. Слово ориентация происходит от *oriens — oriens* 'восходящее солнце'. В Индии слово восток — *praci* — восходит к *prac* 'передний', запад — *raccītā* — к *pascat* 'сзади'. С западом отождествлялась задняя часть жертвенного коня в ритуале его заклания — ашвамедхе. Его голова означала восток (Бр-Уп I, 1). В ряде случаев с задней стороной ассоциировался север (*pašcaeu* или *apaxtarā* в Авесте)²⁹.

По символическому значению «передняя сторона» стоит в одном ряду с понятиями восток — верх — центр — солнце — огонь — мужское и т. д. и имеет сакральный смысл; «задняя сторона» связана с понятиями противоположного ряда (запад — низ — периферия — луна — вода — женское и т. д.).

Налобная эмблема головного убора (протомы) должна была считаться одновременно сверхсакральной, восточной, центральной и верхней (верховной). Она связана с солнцем, с огнем и богами — правителями Космоса. Тигрогрифоны по бокам символизировали север и юг, тигр сзади, у которого вывернута наружу задняя половина тела, — запад. Отдельные (правая и левая) части развертки симплексы ассоциировались с востоком и западом и т. д.

Обратимся к конкретным изобразительным знакам иссыкской композиции (см. табл. I).

Золотые горы мира. Иссыкский «золотой хребет», в котором сведены все 3 мира воедино, отражает рас-

пространенный мифологический мотив времени общесиндоевропейского единства, специфически связанный с шаманизмом как стадиальной религией³⁰ (этот мифологический образ известен почти всем народам, знающим, что такое гора).

У древних племен Семиречья, в топонимике которых, пестрящей древними названиями, есть и индоевропейские слова, существовала вертикальная система кочевания³¹, от зимников в предгорьях — вверх к высокогорным джайляу. Таким образом, сама «природа безвыходно диктовала эпос и все его богатые атрибуты»³².

Симметричное расположение отдельного раппорта «золотые горы» — это отражение древнейших признаков Мировой горы в различных (не только индоевропейских) традициях [ср.: гора Меру, или Сумеру, в Ригведе, джайнской, буддийской космологии; Высокая Хара, имевшая две вершины в Авесте и хотано-сакских текстах; две отдельные горы в первозданном море авестийского Яшта 8,32, в Видевдате (XIX, 23—25) и т. д.]³³.

Образ мировых гор позволяет сопоставить бинарные противоположности при описании пространства в вертикальном и горизонтальном направлениях. Например, китайский иероглиф «шань» — гора (山 — в древнем начертании, 山 — современном виде) — явно восходит к сакральной пиктограмме. В Яште 19,1, когда речь идет о полном горизонтальном круге земли, Хара «превращена» в целый хребет с мировой горой в центре (ось мира), опоясывающий мир на востоке и западе. Аналогично в позднезороастрийских сочинениях (Bund I, 5; 43; GB 553; Ривайят) хребет Харбурз окружает землю. В Авесте вершина Хары называется «с сотворенной из света» и «золотой»³⁴. В прочих зороастрийских текстах хребет представлен как путь следования солнца, смесь света и тьмы, отождествляется с короной царя³⁵.

Вертикальные описания горы в общеиндоевропейских мифологических традициях архаичны. В них сохраняются отголоски общеиндоевропейского представления о всей Вселенной в виде грандиозной горы или камня. «Твердь небесная» мыслилась каменной, горы — со-

стоящими из материала небесного свода (Яшт 13,2—3; GB, 30, 5; 77) ³⁶.

Наконец, мифические события, в которых действуют боги — организаторы Вселенной (вроде «лучистого», «тысячеглазого» и «тысячеухого», т. е. все вокруг замечавшего Митры и похожего на него общеиндоиранского громовержца Индры), происходят у Мировой горы. Митра, которого в западном митраизме, распространившемся в Европе после восточного похода Александра Македонского, именовали «рожденным скалой» и поклонялись ему в пещерах, — это мирохранитель. Митра осуществлял посредническую функцию между Космосом и социокосмосом, он считался гарантом общественного или брачного союза, договора. У Митры — 8 помощников. Они представляли его самого, увосьмиренного. Помощники «стоят на всех горных вершинах» и обозревают весь свет (Яшт 10, 13, 44—45) ³⁷. Митра умножил себя, чтобы следить за всем на свете. Соединяющую функцию (на нее ссылались и в литургиях) Мировой горы или ее символов, естественных и оккультуемых [гора, холм, менгир и другие мегалиты, курган, храм, ступа, пагода и т. д., включая взмывающий вверх огонь и зоантропоморфные образы (Bund. 20, 4)] ³⁸ считали равнозначной «космосвязи» по «каналу», утвержденному в сверхсакральной точке пространства, в центре космоса, у оси мира ³⁹. А последнюю и олицетворяла Мировая гора (или ее эквиваленты). Сакские герросы и капища (на месте которых находятся курильницы, форма и декор их символизируют модель Вселенской) расположены в долинах Небесных Гор (Тянь-Шань). Напротив Иссыкского могильника возвышается величайшая вершина Заилийского Алатау — Талгар. Это имя явно индоевропейского происхождения ⁴⁰. Древние иранцы жертвам Ахурамазде (или Митре) приносили на горе (Геродот I, 13). Название скалы, где высечены ахеменидские рельефы, — Бехистун происходит от *baga stanā* 'место бога' ⁴¹ (Bund 20, 4). Титулатура индоиранских царей — объединителей государства — в ряде случаев совпадала с терминологией, относящейся к концепции мировой оси. Например, имя Кави Кавата попытавшегося, согласно «Шах-намэ», на своем «аэростатическом троне» подняться выше богов, — *Gursaf*

(Горный царь), что равнозначно скифскому «Рипак-сай»⁴² и «королю-горе» в мифах Южной Азии.

Содержание образа «золотого хребта вокруг мира»

«мировых гор» соответствует индоиранским космоописаниям единораздельного мира. Конус кулаха олицетворял космическую гору, соединяющую мир людей с миром богов. Возможно, Золотой человек был живым символом этой горы. Не исключено, что существовали в связи с этим соответствующие его эпитеты.

Мировое древо жизни. Космологическая концепция, выраженная в декоре иссыкского облачения, именуется Мировым древом лишь условно. Однако в композицию введены и наглядные символы этого образа — золотые деревья с четырьмя ветвями, фигурки козлов, стоящих на Мировых горах, птицы. Есть и другие символы Мировых деревьев: 4 «бутона лотоса»⁴³ у основания четырех «золотых стрел», прямоугольные пластинки с мотивами «лотоса» и «розетки», графически разделенные каждая на 6 (3+3) частей (видимо, это пара трехчастных, прорастающих к небу и подземному миру инвертированных деревьев).

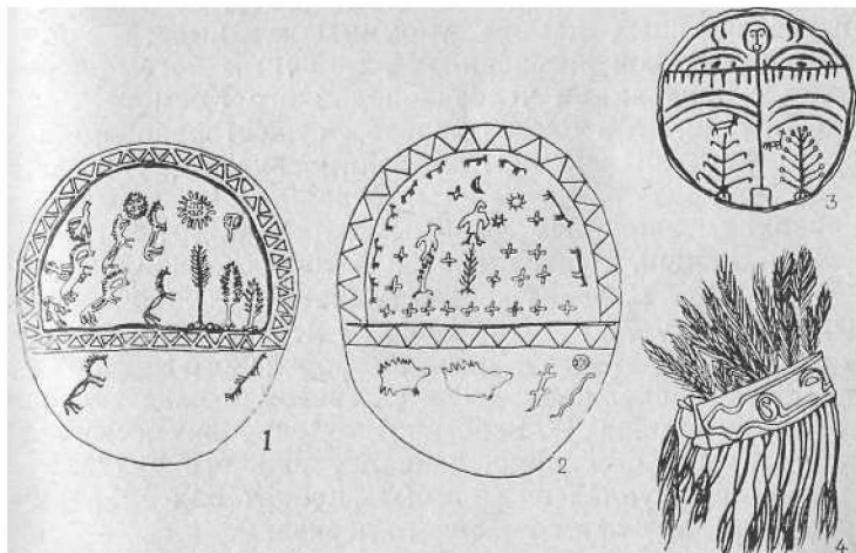


Табл. IV «Картины мира» на шаманских бубнах народов Сибири:
1—3 — алтайские и телеутские бубны; 4 — головной убор шамана
(у тувинцев)

Итак, вновь мы имеем дело с троичным построением по вертикали. Такая трактовка Мирового дерева существовала в текстовом и иконографическом выражении у различных народов Евразии и всего мира, в частности на Древнем Востоке⁴⁴ и в Сибирском шаманизме (табл. IV). Окультуренными вариантами Мирового дерева были тотемные столбы, колонны, стелы, погребальные шесты, штандарты и вообще любые сакрализованные предметы с вертикальной ориентацией⁴⁵. Вариант образа Мирового дерева — Древо жизни, родовое, позднее генеалогическое, древо: жизнь метафорически отождествлялась с прорастанием, оплодотворением⁴⁶. С образом Мирового дерева, несомненно, перекликается устройство луристанских вотовых жезлов⁴⁷, воплощающих в себе фито-зоо-антропоморфные символы вертикальной и горизонтальной моделей в виде единого символа аграрного божества. Этим же образом навеяша формы сако-усуньских курильниц⁴⁸, различных наверший (например, навершия с Лысой горы)⁴⁹, сарматских диадем (новочеркасской и др.), с учетом его составлены скифские композиции на ритуальной посуде (табл. V). Согласно Авесте (Яшт 10,28), колонны «высоко возведенных домов» упоминаются вместе с Митрой — «владыкой поселений»⁵⁰, типичным богом-посредником с признаками человекоподобного Космоса.

Описания Мирового дерева, существовавшие и зооморфных знаках, всегда взаимосвязаны, что иллюстрируют различные тексты, отражающие шаманские верования, знакомые разным народам (от хеттов до племен Сибири, Центральной и Юго-Восточной Азии)⁵¹.

В Ригведе мировое дерево Ашваттха — опора солнца (РВ I, 81,4; V 78,6). На Мировом дереве развертывается действие основного общеиндоевропейского мифа о Грсе моверже, побивающем Змея. С деревом отождествляется его перун (ваджра)⁵². Вспомним моделировку иссыкского кинжала. Он, бесспорно, сакрализован, это ритуально-оружие, в ритуалах он мог быть принят как аналог п^руна, мировой оси и священного дерева.

Построение мифов и ритмика ритуалов (ср. «древо познания», «мысленно древо») находили структурные параллели с концепцией Мирового дерева. Образ этого можно встретить и в литературных произведениях, н

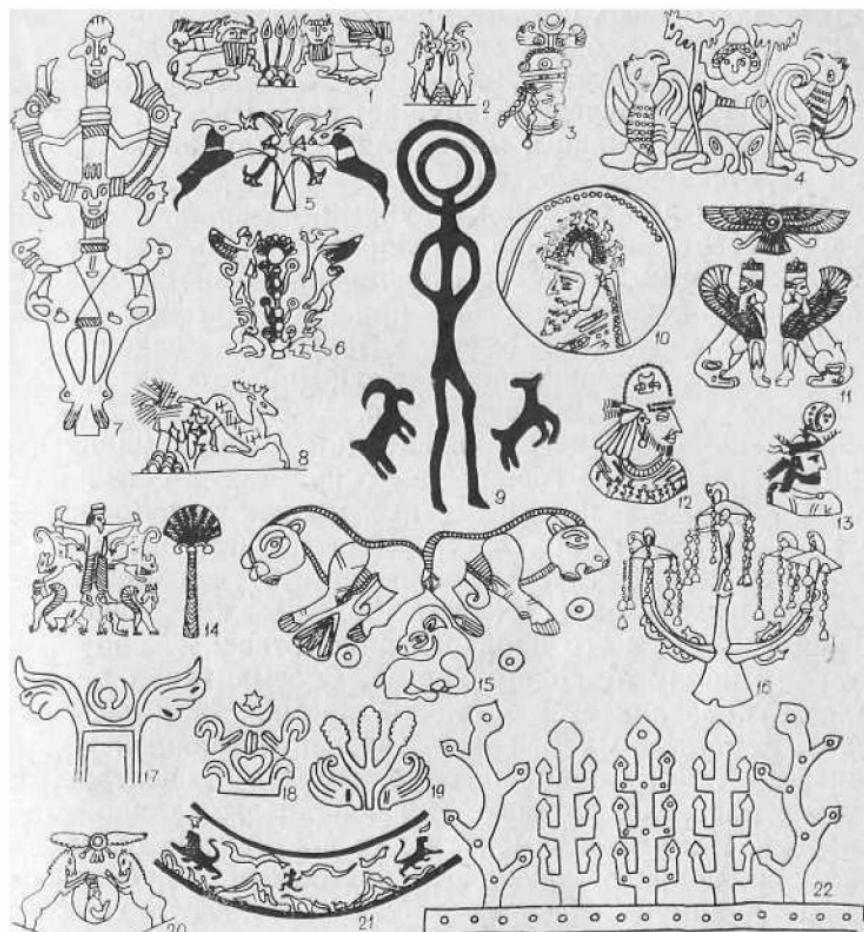


Табл. V. Аналоги декору на иссыкском кулахе в искусстве народов Евразии: 1 — развертка изображения на цилиндропечати (Ур. Раннединастический период); 2 — раппорт развертки цилиндропечати времени Хаммурапи; 3 — изображение Хосрова I на монете (531—579 гг.); 4 — рельеф в монастыре Перибленты в Мистре, 1000 год; 5 — терракотовый рельеф (Фригия); 6 — изображение на цилиндропечати Митанни; 7 — вотивный жезл или штандарт (Луристан); 8 — Изображение на среднеассирийской цилиндропечати; 9 — солярное божество (петроглифы ур. Тамгалы в Семиречье); 10 — изображение на парфянской монете; 11 — рельеф (Сузы); 12 — изображение на печати (Сасанидский Иран); 13 — изображение на сасанидском дирхеме; 14 — развертка цилиндропечати (ахеменидский Иран); 15 — фрагмент изображения на бронзовом зеркале (Луристан); 16 — навершие с Лысой горы, 17 — изображение на афригидском оссуарии (Хорезм); 18 — изображение на печати (сасанидский Иран); 19 — сасанидская булла; 20 — изображение на цилиндропечати (Ниппур, V в. до н. э.); 21 — композиция на сосуде «Ху» (Китай, эпоха Хань); 22 — золотая корона (Южная Корея, период Силла)

писанных гораздо позже после создания этого цикла. Так, в «Слове о полку Игореве» Боян растекается «мыслию по древу»; герой романа Р. Роллана К. Брюньон — резчик по дереву — ощущает себя Древом; все бедствия, происходящие в мире, для него подобны ударам топора, отсекающим ветви.

Шаманы для общения с духами совершали различные действия, например поднимались по дереву или лестнице вверх. Соответствующие иллюзии вызывались наркотиками, самогипнозом, при эйфорическом состоянии. Изображения 3-х сфер, которые на своем пути «пронизывал» беснующийся «медиатор», были на его нагруднике, бубне, посохе и т. п.⁵³ От шаманизма не так уж далеки развитые концепции, типа буддийской или джайной (не говоря уже о культунаркотиков — сомы, хаумы и т. п., — известных многим индоиранцам), в которых медитация, постижение Истины выражается в образе дерева⁵⁴. В Авесте повествуется о нескольких Мировых деревьях (Видевдат, 19). Здесь конкретное расстение (*urvān*) и его произрастание отвечает биокосмическому циклу Мирового дерева. С семантикой дерева в Авесте перекликается «золотой хаома» (или вед. «сома»), растущий на Высокой Харе и обязанный ростом Митре. Хаома, подобно соме, амрите и нектару, не только растение, божество, но и напиток, дарящий бессмертие. Напиток применяли для достижения состояния эйфории, сопровождающейся цветовыми и звуковыми галлюцинациями. Эпитет хаомы — *gookerena* (быкорогое дерево) указывает на контаминацию с образом Мирового быка, равнозначного космоконю Тваштре, • огненно-солнечному козлу заклинаний в Атхарваведе (IX 5,1—15) и Упанишадах (Чх-Уп II, 11, 14, 16, 17, 18, 19, 20); космочеловеку Пуруше и Вишвакарману Ригведы и Упанишад, где говорится и о четырехрогом диске земли (РВ X, 58,3; Ясна X, 3; Яшт X, 88; Bund XVIII, 1)⁵⁵. Композиция «золотые мировые деревья» на «золотых мировых горах» представляет сведенные воедино изображения нескольких образов, отражавших общий цикл Мирового дерева. Подразумевалось, что четыре золотые дерева композиции находятся на 4 углах света, а пятое — в его центре. По аналогии с горизонтальной структурой мира компоновались отдельные

изображения (4 ветви, 3 вершины). В принципе, каждое из них строилось как символическое воплощение всей концепции организации Космоса.

Космос саков Семиречья заключен в объеме ритуального костюма Золотого человека. Кулах его «огромен, как Мир». Вернее, кулах — этот Мир, — таково краткое выражение всей идеи декора. В горизонтальном «срезе» Космос саков был квадратным или круглым, как мифическая Вара (ограда) первоцаря земли Йимы, как Варена — 14 страна в своде 1 фаргарда Видевдата — или ее мифическая параллель Чахра (Круг)⁵⁶, как четырехугольная Вселенная кок-тюрков. Примером исторического переосмысления идеально устойчивой (сакральной) организации пространства является четырехугольная Скифия Геродота⁵⁷.

«Горы» и «деревья», расположенные по углам или периметру, — образы, отражающие связь неба и земли. С их помощью демонстрируется единообразие троичной модели мира в «зонах стыка»⁵⁸, в которых небо сходится с землей. Таким образом, мир ограничен и, следовательно, защищен от разрушения. Мифологический «горизонт» мифопоэтическим сознанием воспринимается как реальный. Древние верили в «край света».

Космографическая структура учитывалась при организации любого сакрального предмета: от орнаментов на инструментах племенных культов (курильницы, алтари, котлы), устройствах скифских (Геродот IV, 52, 62, 72), сакских (включая иссыкскую клеть) погребений и капищ до планировки царских тронов, индуистских, буддийских, исламских и прочих храмов, мечетей и городов (принцип магической космограммы отражен в символике мандалы)⁵⁹.

В иссыкской композиции «спрессован» избыток символов, несущих мифологическую информацию. Иконические знаки при всем их разнообразии — лишь варианты символов основной мифемы⁶⁰. Нельзя ли допустить существование у саков мифологических «сводов», литературно или фольклорно обработанных сакральных Циклов, в которых сведены варианты основной мифемы? Зная эти мифы, авторы расположили их изобразительные знаки в согласии со схемой, выражавшей в обобщенном виде концепцию Космоса.

Творчество авторов в той или иной композиции заключалось в предпочтении того или иного знака, форма же была задана существовавшей мифологией (что отражено в декоре убранства Золотого человека).

Мы воспринимаем «мир древних» сквозь призму современного мироощущения, но мы им и сопереживаем, идя по следам их поисков Гармонии, поисков, порой идущих парадоксальным путем, но вечных⁶¹.

ВЕЛИКИЕ ЗВЕРИ (ЗНАЧЕНИЕ СИНКРЕТИЧЕСКИХ ИЗОБРАЖЕНИЙ)

Среди синкретических изображений на иссыкских находках особого внимания заслуживают эмблема в виде протомов коней и три «коне-олене-грифона» — бляхи наборного пояса. В символике и количественных характеристиках композиции, составленной из этих изображений, совмещены зооморфные символы вертикальной и горизонтальной систем Вселенной; здесь налицо «мировоспроизведение», по Д. С. Раевскому. В вертикальной системе трехчастное построение и три признака разных представителей фауны (рога козла, ноги и тело коня, крылья птицы) и «протомов» и «оленей» соответствуют троичной модели (подземный мир, земля, небо). В двоичных, квадратических и циркулярных композициях воплощена горизонтальная модель (4 стороны света, земной круг). В этой эмблеме в синтезированном виде представлены статичный и динамичный аспекты Вселенной, соединение земли и неба в центре мира, в ней сведены все признаки Космоса сакров. Наборы зооморфных знаков, их строгое композиционное деление должны были наглядно отражать соответствующие мифемы о создании Космоса⁶². Предполагалось, что при совмещении определенных знаков воссоздается определенный миф. Вероятно, между отдельными образами, скрытыми за зооморфными знаками, на одном уровне восприятия существовали тесные ассоциативные связи вплоть до слияния их в один образ; на другом они противопоставлялись друг другу⁶³. Помимо этого сюжетные связи между мифическими образами отражали несколько стереотипов: перевоплощение с последова-

тельностью во времени или без нее; порождение и другие генетические связи⁶⁴ (представление о близнечном цикле, двуполые образы, инцест, брак); оппозиции (*борьба, убийство и т. д.*). В аморфной структуре мифа сюжеты перетасовывались. В основе сюжетной систематизации лежали общественные отношения и природная схема, осмысленная в образе Мирового дерева.

Мы уже говорили об отражении в иссыкском декоре общего представления о мироздании. Обратимся теперь к конкретным иконическим знакам, т. е. знакам, основанным на фактическом сходстве их с означаемым предметом или явлением. Изображения в «зверином» стиле натуралистичны. Следовательно, образы соотносились с признаками местной фауны. А это способствовало переосмыслению их и соответственно вызывало стилистическую переработку заимствованных мотивов.

Образы их носят сакральный, символический смысл. Некоторые исследователи, объясняя смысл изображений зверей в скифско-сакском искусстве, сопоставляют их с конкретными именами богов и с известными по литературным и фольклорным памятникам мифами и пытаются дать однозначные определения семантики «звериных» изображений. На наш взгляд, на современном этапе источниковедческого анализа этот подход беспerspektивен⁶⁵.

Практически невозможно собрать все, что известно о том или ином «зверином» образе у разных народов. Работы археологов, где повторяются термины «полисемантизм» и «амбивалентность», часто представляют собой произвольные своды однозначных, либо отвлеченных определений, «коллекции» имен и понятий⁶⁶.

Более целесообразен подход к изучению древних произведений искусства как вторично моделирующей семиотической системе. При определении связи звериных изображений с индоевропейскими мифами о космогонии мы не преследовали цели полностью осветить смысловое наполнение зооморфных образов в мифологии саков, так как это невозможно. Наша задача: попытаться восстановить семантику зооморфных синкретических изображений и образов в связи с индоевропейскими (или типологически сходными) мифами о мироздании, соотносимыми с «универсалией» — с идеей Мирового дерева.

ва——при учете, что сюжеты мифов и эпосов имеют сходные схемы развертывания. На этих схемах, а не на конкретных мифах, мы и сосредоточим внимание. Речь пойдет о реконструкции почти совсем неизвестной по письменным текстам и не имеющей достоверной фольклорной традиции⁶⁷ космогонии саков Семиречья, вернее, о реконструкции ее структуры, «скелета». Логическое изложение материала не должно вызывать упреков в том, что мы превращаем древнего кочевника в «философствующего дикаря». Образное мифопоэтическое мышление древнего человека может быть понято нами, людьми XX века, если мы будем стремиться при интерпретации культуры прошлого к восстановлению архаичной понятийной системы, так как эта интерпретация возможна, по С. С. Аверинцеву, только как диалог двух понятийных систем — того времени и нашего.

Л. Леви-Брюль писал: «Если бы случилось невозможное и весь опыт, который накопили поколения людей в течение веков, внезапно исчез, если бы мы оказались перед лицом природы в положении настоящих «первобытных» людей, то мы небежно построили бы себе столь же первобытную „естественную философию“»⁶⁸.

Прежде чем приступить к поставленной задаче, попытаемся объединить иссыкских зверей по определенным признакам. Этот «бестиарий» можно подразделить так:

I. Хищные: 1) синкretические (тигрографон (тигр+крыло, птица)); 2) несинкretические (тигры волки, грифоны).

II. Нехищные: 1) синкretические (коне-птице-козлы коне-птице-олени); 2) несинкretические (коны, птицы козлы, архар, лоси).

Звери обеих групп символизируют организацию Космоса. Синкretические изображения занимают центральное положение в композициях и совмещают по 3 признака, соответственно партиципации (*pars pro toto*) конь, птица и рогатые животные. Они соотносятся, как мы уже говорили, с тернарной моделью Вселенной. Пол вторяющиеся, обычно несинкretические, изображения (в основном тигры, головы львов и тигров) выражают идею движения по кругу и ограничения со всех сторон

трехмерности пространства, «стянутого» в полиморфном животном.

Конь-миротворец. Начнем с изображения лошади. Иконические знаки этого животного входят в оба композиционных центра (налобная эмблема, 3 бляхи пояса) и представлены на накладке ножен кинжала.

В Джунгарии водилась лошадь Пржевальского (*Equus Przewalskii*) и кулан (*Asinus Onager*). В скотоводческой аксиологии индоевропейцев лошадь была важнейшим животным. От них, впервые освоивших коня, многие имена, коневодческие термины и мифы об этом животном восприняли народы континента: тюрки, монголы, китайцы, кхмеры и др.⁶⁹

Доказано, что в космологии всех индоевропейцев конь связывался с серединой троичной модели, с Солнцем, огнем и солярными богами; с Мировым деревом⁷⁰. Части тела соотносились с трехчастной моделью Космоса. В общеиндоевропейских ритуалах жертвоприношения (например, в древнеиндийском) части тела жертвы ассоциировались с элементами Космоса: передняя часть — восток, задняя — запад, 4 ноги — 4 угла света, голова — небо, бог Агни, тело — Земля, хвост — нижний мир, кровь — сперма и т. д.⁷¹ Архаичнейшая характеристика коня у индоариев имеется в ведах: конь Тваштра (миротворец, создатель). В Ригведе (4,4; 2,3) Тваштой зовут создателя Варуну, основная функция которого — охранять высший закон.

В Авесте в Гате Семиглав, сложное божество Ахура-Митра употребляется с формой *rāyū — thwōreshṭārā* — хранители, создатели. Согласно зороастрийским мифам, сотворил мир Митра⁷². Митра, по Авесте, выезжает на четверке лошадей и зовется *hvaspa/svdsva* 'имеющий добрых коней'⁷³. К лошадям имеют отношения большинство солярных богов-медиаторов: ведические Варуна и Сурья, Яма и Ушас, близнецы Ашвины (др.-инд. *açvin* 'конный'), Агни и Индра; авестийские Митра, Ахурамазда, Йима, Веретрагна (Убийца Вритьи) — персонификация эпитета общеарийского громовника Индры, Хварна, Тиштрийя, богиня Дрvaspa — «владелица здоровых коней» — параллель кушанскому *LPOOACPO* и согд. *drw'sp* и др.⁷⁴

Символическое значение образа коня в ритуале аш-

вамедхи в зависимости от контекста его изменяется, так как конь символизирует Космос во всем его многообразии⁷⁵. Обряд проводили с целью очистить мир от воцарившего хаоса, связанного с перенаселением, войнами, смертью царя и пр. В древности такие причины считались важнейшими⁷⁶. В ритуале был инсценирован миф о происхождении Космоса. Длительность его равнялась солнечному году. Заканчивался он в день весеннего равноденствия, т. е. в сакральный, изначальный момент времени. Отметим, что Ригведа, по мнению Дж. Нидхема, создавалась к новогоднему фестивалю⁷⁷. Коня выпускали в священном центре страны (центре мира). Он, а за ним отряды воинов, подобно солнцу, двигались по свету, завоевывая и закрепляя его рубежи (ср. роль троянского коня, в котором находились воины, согласно «Илиаде»). Границы трех частей Космоса (социокосмоса), по магической логике, соединялись в теле коня. Отряды воинов закрепляли их силой оружия. После завоевания новых границ коня впрягали в квадригу; царь презжал на ней к «центру мира». Животное привязывали к коновязи, символизирующей мировое дерево Ашваттху; в конусе с женой царя конь передавал ей космическое начало и, наконец, его убивали] расчленяли.

Каждая часть его тела уравнивалась с определенным элементом Космоса; таким образом, мифологическое проецировалось в область ритуального, и гармония, порядок, которые неотъемлемы от Космоса, персонифицировались в образе царя — объединителя державы. Последний при этом приобретал бессмертие, богатство и новые территории. Он отождествлялся с возрожденным из хаоса Космосом. Объектами ашвамедхи могли быть любые животные и даже люди, что известно из текстов вед (так, при установлении алтаря Варуне приносили в жертву коня), Брахманов, Упанишад, типологически и генетически сходных ритуалов скифов [обновление «кумира Ареса», похороны царя, убийство временного царя, избранного после обрядового сна с «скифским золотом» (Геродот IV, 59, 62, 71—72, 7, 127) включая ритуал «переписи населения» Скифии, проведенный Ариантом (Геродот IV, 81]; ср. воздвижение алтаря у аланов (Аммиан Марцелин 31, 2, 23); жертво-

ва коня Солнцу массагетами (Геродот I, 216); расширение перенаселенной земли авестийским первоцарем Йимой (Видевдат II, 1—19); конные ристалища в дни коронации Ахеменидов (Ксенофонт, Киропедия VIII, III, 2—25), ибо, согласно Хом Яшту и Ясне II, 1—2, скачки приравниваются к арте, а по Яшту 8, 6—7, 37—38, 10,8 и Большому Бундахишну, скорость связывается с Солнцем⁷⁸. До деталей соответствовало ашвамедхе заклание быка в западномитраистских мистериях и славянских тризнах⁷⁹, тюркской мифологии и якутских обрядах, в которых коновязь выступала подобием центра Вселенной, причем иногда на ее вершине вырезали четырех коней, обращенных к различным углам света.

Такие ритуалы считались необходимыми для нормального течения природно-хозяйственного цикла⁸⁰. В них космологическое мышление использовало универсальную сюжетную схему: смерть предшествует возрождению.

Саки Семиречья осмысливали образ коня именно таким образом. Четверка иссыкских коней — это квадрига. В виде колесницы в индоиранских мифах фигурировало Солнце, весь Космос⁸¹. Можно предположить, что у саков существовали ритуалы типа ашвамедхи; они, как доказано, были общеевропейскими. Мы считаем, что на ножнах иссыкского кинжала изображен агонизирующий конь. (Что это — жертва?) В джатаках (буддийских легендах) на хотано-сакском языке⁸² описание статей царской лошади напоминает иконографию иссыкских коней и экстерьер знаменитых небесных и «потоковых» лошадей (тянь-ма) древних легенд Средней Азии. Отголоски этих легенд встречаются и сейчас в преданиях о «тулперах» и «дул-дулах». Считалось, что небесные лошади обитают на Мировой горе, т. е. у центра Мира⁸³. Царский конь в хотано-сакских джатаках обносит седока вокруг срединного материка (Джамбудвипа) и мировой горы Сумеру. В сказках волшебный аргамак выносит героя из подземного мира на вершину горы или высшую точку царского дворца.

Астральные варианты мифа о космическом коне и Мировом дереве, такие, как сравнение двух звезд, обращающихся вокруг неподвижной Полярной Звезды (же-

лезный или золотой кол, коновязь), воспринимавшейся в качестве оси мира с двумя лошадьми на привязи, известны тюрко-монгольским народам⁸⁴. Не исключено что этот мотив идет от архаичной индоевропейской (может быть, сакской) мифемы.

Иссыкские композиции могут быть «переведены на язык» индоиранских и даже еще более древних — общие индоевропейских — космогонических представлений. Золотые кони и солнечная квадрига — символ движение Солнца по небосводу или пути солярного божества через 4 угла света. Так выражается связь миров по оси Мирового дерева. В Авесте 4 «бессмертных» коня запряженны в колесницу «глубокого» и «высокого» солярного бога-медиатора Митры⁸⁵. Его квадрига тождественна четверке коней Гелиоса, Аполлона и других богов античной мифологии. В истоке образ квадриги Митры явно соотносился с двумя богами-близнецами Ашвинами. Один из них в Ригведе (X, 85, 10) зовется «бессмертием», другой — «целостностью». Они ассоциировались с востоком и западом и соответственно с двумя положениями дерева Ашваттха; в образе Митры, как и у его земной тени Йимы, реконструируется двойчная схема⁸⁶. Следовательно, не исключено, что иссыкская эмблема «протомы», в которую входят и антропоморфные знаки (2 руки с четырьмя копьями), имела отношение к культу Митры, настолько популярному у иранцев, что его и уничтожил зороастризм⁸⁷. Митра — символ устойчиво-социоструктуры (союза племен) — или боги, похожие на него по описанию (его близнец Йима, братья Ашвины Насатья и Дасру, Индра, Варуна и др.)⁸⁸, вероятно, прочитывались саками Семиречья. Культ богов-близнецо был настолько распространен у народов Средней Азии что Александр Македонский, находясь в Мараканде во время праздника Диониса, принес жертву не этому богу, а Диоскурам — близнецам-демиургам эллинских мифов (Ариан. Поход Александра, IV, 8,2).

В центре иссыкской композиции мог быть помещен один конь — символ Космоса, и 4 полные фигуры коней. Художник учтеверил «фантастические» изображения. Он знал параллельные мифы и ввел числовую характеристику четверичной модели, совместив четырех коней с образами солярной колесницы и бога-посредника между

ду небом и землей. Несомненно, связи с культом антропоморфного бога в иных случаях находили более наглядное изобразительное воплощение (ср.: навершие из «Лысой горы», изображения божеств на «семиреченских курильницах») (см. табл. III, 8,9,14; V,16). Иссыкская квадрига увенчана четырьмя золотыми «стрелами» или «копьями», вложенными в опоры в виде человеческих рук (см. табл. III, 5). В таком усеченном плане изобразительно решен образ бога типа Митры (или двух богов-близнецов).

Как мы уже отмечали, космической триаде и тетраде соответствовала иконография индоевропейских богов-космократоров⁸⁹: 4 головы, 4 руки, 3 головы, 3 глаза и т. д., включая и архаичные парные и позднейшие производные описания. Известны мифы, распространенные во многих областях мира о 4 существах — стражниках сторон света: ведические локапала; «четыре военачальника» Большого Бундаишина (GB II); Сы-шэн китайского символизма, четыре коня баксылыков, четыре существа, которые привиделись Иезекиилю, согласно Ветхому завету и мн. др. [ср. описания Агни (РВ III; X, 45), рожденного в трех локах⁹⁰, трехглазого, трехголового, четырехрукого Шивы, Варуны (РВ III, 42,1; V, 48,5) и Брахмы, «имеющего 4 веды, 4 тела и 4 лица】. Благодаря индуистскому введению, Митра на камне Николо имеет 4 руки. Его авестийские эпитеты «тысячеглавый», «тысячеглазый» равнозначны эпитету «всепроникающий» у космоторца Брахмы. «Тысяча» у индоиранцев — числовое выражение всего количества Космоса⁹¹. В Согде творца Вишвакармана (*wśprkr* в надписях Пенджикента) изображали трехглавым, а какую-то богиню, типа Нанайи, четырехрукой⁹². Для описания Гермеса, сходство которого с Митрой доказано⁹³, приводят эпитеты трех-, четырехглавый. Четырехглазая собака зороастрийской и якутской мифологии, подобно трехглавому Церберу, связана с космографией (четверичная модель). В Видевдате (XIII, 50—51) она упоминается в связи с числом 1000, хтоническим миром и водой.

Огненный козел Агни, Баран славы и Олень Золотые рога. Иссыкские кони увенчаны рогами козлов. Схематическое соответствие им — «турксийское навершие»:

протомы двух крылатых козлов (см. табл. III, 3). Козлы «на пуантах» по сторонам Древа жизни во фризе «золотые горы» — это развертки иконических знаков синкретической налобной эмблемы в виде коне-птице-козлов и полные фигуры.

«Звериный» стиль саков не знает ни домашнего козла, ни домашнего барана. Изображали дикого козла (*Capra sibirica sakeen*) и другие его разновидности архара (*Ovis ammon Linnaeus*). Эти животные имеют обширный ареал распространения в альпийских и субальпийский зонах гор⁹⁴. Изображения этих зверей — популярные мотивы наскальных гравировок. Культура козла у ираноязычных народов посвящены статьи Б. А. Литвинского⁹⁵, где доказывается связь козла с культом гор, циклом «дерева» и плодородия, а также с хтоническими представлениями. На Древнем Востоке козел — это мужской стимулятор плодородия древ жизни или богини-матери. Переосмысление образа арийцами, быть может, вызвало позднейшее толкование (козел — как воплощение зла)⁹⁶; указывалось на его связь с нижним хтоническим миром.

Штандарты с навершиями в виде рогатых зверей символизировали Древо жизни и ось мира. В Ригведе (III, 8, 10) с рогами сравниваются жертвенные столбы, представляющие Мировое дерево⁹⁷. В Старшей Эдде есть образ огромного дерева, под которым пасется корова. В ведах четыре рога ассоциируются с земными устоями — с 4 мировыми деревьями, а в Авесте — о хаома. С козлом в Ахтарваведе (V, 5) сравнивается женская богиня: «козлино-бурая». С козлом связаны Пураны — типичное аграрное божество, похожее на Пана и Сатиев, огненный Агни (АВ IX, 5, 1, 7, 9, 10, 13, 15); в Авесте — громовик Веретрагна (Яшт XIV, 23). Образ козла является одним из элементов структуры Мирового дерева — Древа жизни, и логично рассматривать его в качестве посредника и символа среднего (связующего) мира в шаманизме Сибири и Средней Азии⁹⁸.

Вероятность смыслового, а значит, и изобразительного перевоплощения рогов козла «иссыкской» и «турк-себской» эмблем (и подобных им) в 4 ветви, 4 Мировым деревом прекрасно подтверждается мифологическими текстами (см. табл. III, 3).

На «семиреченских курильницах» и алтарях встречаются изображения быков⁹⁹, одомашненных или диких яков (*Bos grunnius*)¹⁰⁰ или каких-то других быков с горбами, похожими на зебу¹⁰¹. Мотив быка или тура (*Bos primigenius*) распространен в петроглификае Казахстана с эпохи энеолита¹⁰². У индоиранцев бык входил в солярные циклы мифов и считался воплощением Индры, Сурьи, Ушас, Ашвинов, Митры, Ахурамазды, огня и хаомы (РВ III, 61,7; III, 39,3; I, 113, 19; I, 124,5; IV, 5, 23)¹⁰³. Культ быка исследован Л. А. Кэмпбеллом¹⁰⁴. Доказывается, что этот образ был зооморфной параллелью Мировому дереву, что, например, демонстрирует погребальный балдахин из Майкопского кургана¹⁰⁵. Космический бык (др.-инд *varsan*) в Ригведе (IV, 1, 11—12) уподобляется огню, свету и воде. В западном митраизме с частями тела быка, заколотого Митрой и растерзанного животными, связывается сотворение Космоса, т. е. он был равнозначен Твашtre и коню ашвамедхи. Наверняка, точно также осмысливали этот образ древние племена, обитавшие на территории нынешнего Казахстана, оставившие петроглифы Тамгали и Хантау. Здесь встречаются изображения быка, на котором едет солнечное божество. Роль быка у различных народов в обрядах достижения плодородия и космогонии хорошо известна¹⁰⁶.

Примерно такую же роль играет и образ архара¹⁰⁷, которого могли считать предком мелкорогатого скота¹⁰⁸. В Иссыкском кулахе золотой архар венчает ось головного убора, что равнозначно верху Мирового дерева. Он должен был считаться солнечным. Аналогичные общеиндоевропейские мифы были известны, например, семитоязычным народам (мотив золотого руна, повешенного на дерево)¹⁰⁹. Композиции, похожие на иссыкскую, мы видим на окуневских стелах. Без сомнения, на этих стелах отражены символика Мирового дерева и фаллический культ (в этом отношении они похожи на луристанские вотивные жезлы). Схема стел поразительно сходна с иероглифом «предок» шань-иньского времени Китая, входящим как часть в иероглифы «земля», «баран», «бог Ши», «потомство»¹¹⁰.

У древних иранцев баран — воплощение хварны. Хв
имел тройную структуру. Разворачивание мифов

о нем отвечало стереотипу «смерть — возрождение» и схеме инициального сюжета. Хварна имел солярно-огненную природу¹¹¹, равно как и три сущности жертвенного коня в ашвамедхе. Позднее хварна осмысливался как «царская слава» (как, например, белый агнec в христианстве — символ святости).

В Яште (8, 36) упоминается *arunaca garišačo. Aruna*, — видимо эпитет «желтый», «золотой» для годовалого барана (*urana*), есть и другие этимологии: лев, тигр. В целом, речь идет о баране, живущем в горах (архар?). Как *aruna*, по Яшту (14,23), выглядит Веретрагна¹¹² — олицетворение военной функции творца — громовника Индры, Митры (?).

Иссыкский золотой архар — это Солнце в зените, вершина мировой оси. Это и хварна. Едва ли не по всей Азии баран считался охранителем границ и стимулятором плодородия, здоровья, безопасности и т. п. Вероятно, известные на Востоке притчи о двух баранах, белом и черном, встретившихся на мосту или узкой тропе и не желающих уступить друг другу дорогу, восходят к древнейшим мифам о баране — охранителе границ. Знаки барана как инвестиционные регалии знали сосанды и эллины, казахские султаны¹¹³ и вожди пенджабских сальва¹¹⁴.

Теперь перейдем к «скифскому оленю» — символу скифо-сибирского «звериного» стиля. Мотив этот знали большинство ранних кочевников евразийского пояса степей, народы Ближнего Востока — в меньшей степени. Видимо, культ оленя был наиболее развит на северо-востоке Евразии.

В литературе существование мотива «скифского оления» обычно объясняют тотемическими представлениями¹¹⁵ (распространенное заблуждение при характеристике зоолатрии)¹¹⁶. Но это не так. Тотемизм — одна из первых стадий мифopoэтического сознания, характерная для первобытно-общинного строя (Леви-Брюль приводит пример тотемического сознания в связи с северо-бразильским племенем бороро, отождествляющим себя с водяным животным и попугаем. Для них это не символика: «...Бороро совершенно спокойно говорят, что они... являются настоящими аара (попугаями), как если бы гусеница заявила, что она бабочка»)¹¹⁷.

Скифы времен создания образа олена давно уже прошли эту стадию.

Три иссыкские поясные бляхи изображают синкретического «оленя», состоящего из следующих частей: 1) гриф на спине и стилизация морды под клюв; 2) хвост и экстерьер лошади; 3) оленьи рога, подвергнутые растительной стилизации (ветви «древа жизни», по М. И. Артамонову)¹¹⁸. «Головы лосей» (*Alces alces Linnaeus*) собраны в круглый фриз (горизонтальная модель). Лось в агонии изображен на накладке ножен кинжала.

Благородный олень (*Cervus elaphus Linnaeus*) был распространен от Прибалтики до Дальнего Востока (изобр.). По Тянь-Шаню и Алтаю простирается ареал обитания его разновидности — *Cervus elaphus maral*.

Мифы и легенды о золотом космическом олене известны индоевропейцам (солнечный олень божества Рунда у хеттов, ведический шарабха, златорогий олень, преследуемый Рамой и др.), в Приуралье, Сибири, Казахстане¹¹⁹. Большинство ученых считают образ оленя солярным¹²⁰. Иссыкский олень объединен с конем, птицей и деревом. Аналогичные «конгломераты» представляли пазырыкские кони в масках в виде рогов оленя, головы птицы и т. д. Заметим, что подобный образ существовал у хетов, ведических ариев (РВ I, 163,9) и у некоторых племен Сибири¹²¹, что впервые замечено И. И. Мещаниновым¹²².

Способность оленя ежегодно сбрасывать панты вызывает ассоциацию с вегетативным циклом дерева. Это явилось причиной появления образа космического оленя — синтеза полярных космических начал¹²³, аналога Тваштры или индийской Макара. Башня индийской крепости Кишессу, как это видно на рельефе из Дур-Шаррукина¹²⁴, была увенчана грандиозными рогами оленя. Вполне вероятно, они символизировали Мировое древо и его параллели (Родовое дерево, Древо жизни).

3 космических оленя по смыслу близки четырем синкретическим коням в «центре мира», воплощенного в композиции на иссыкском кулахе. Следовательно, 3 олена с тремя признаками разных зверей изображали образ, представляющий троичную модель (Мировое де-

рево). Заманчиво сопоставить 7 отростков рогов-ветве с описанием козла, сравниваемого с оленем, в Атхарва веде (IX 5,15), где упоминается 7 лучей, и с 7 *kršva* (направлениями света) в Видевдате (19, 9—15)¹²⁵. Сакрализацию числа 7, по-видимому, можно объяснить объединением троичной и четверичной числовых характеристик (3+4)¹²⁶. Вселенной или длительностью лунной фазы календарного исчисления.

Иссыкский пояс¹²⁷ был магическим, подобно поясу; Индры, дающему силу и ограждающему от зла, к которому обращены заклинания в Атхарваведе (II, 7; VI! 133); и поясу, вручаемому в день совершеннолетия и вступления в зороастрийскую общину¹²⁸. С кругом (обвязыванием, опоясыванием, очерчиванием, ограждением) связана идея невидимости, защиты от зла, которая была актуальна в таких обрядах, как коронация и свадьба (обычно терминологически сближаемая с инаугурацией)¹²⁹. Хорошо известны такие обряды, как очерчивание круга (ср. в гоголевском «Вие»), опоясывания веревкой в шаманизме народов Сибири. Суеверное представление, что от змей можно уберечься, окружив себя арканом, того же происхождения.

Итак, образы козла, быка, барана, оленя и коня 4 индоиранцев были семантически сходными. Конь с рожами, превращающимися в ветви дерева, упоминается в гимнах Ригведы (I, 163, 9; II).

Птица¹³⁰ (Сова — Любимица Арты, Петух — Провидящий Рассвет, Беркут — из Всех Птиц Наибыстрейший). 4 золотых орлиных крыла и 4 «стрелы» иссыкской эмблемы означают 4 угла света. Птицы изображены вершинах пяти деревьев. Пара голов грифов венчает навершие кинжала, имеющего сакрализованную троистенную моделировку: острие, змея символизируют низ звери на клинке — середину; грифы — верх, небо.

Птица — общечеловеческий символ неба и солнца¹³¹ (Космос в образе Хора в Египте; солнечный орел хеттов — птица громовержца Пирвы; орел Ашшура; символ Ахурамазды у ахеменидов)¹³². Количество крыльев в иссыкской композиции и пара грифов — навершия кинжала отражают общеиндоевропейский миф о двух птицах на вершине Мирового дерева, откуда они обозревают весь свет и «фиксируют» течение времени

(ср.: РВ I, 164, 20). Их части тела отождествлялись с пространственными бинарными оппозициями. Значение окрыленного кольца у ахеменидов поясняется пассажем из «Истории» Геродота (I, 205—215), воспроизводящим легенду о сне Кира, увидевшего своего преемника Дария, который парил на двух крыльях. Тень от крыльев падала на Европу и Азию — покрывала ойкумену того времени. Э. Герцфельд полагает, что символ Ахуромазды, появившийся в бехистунской скульптуре в 520 г. до н. э., отражает ахеменидскую формулу *wasna Ahuramazdāha* 'волею Ахуромазды' (лозунг идеи: царь — земная тень бога — правителя Космоса). Подобные символы представлены в эмблематике Аккада, начиная с Саргона — до сасанидов и абассидов, и в искусстве современной Индии¹³³.

Как видим, они были и у саков Семиречья¹³⁴. В основе их лежат мифы о птице-вселенной¹³⁵, этот образ встречается в талмудических сказаниях, мусульманских преданиях о петухе Аллаха (крылья его покрывали восток и запад, а ноги достигали преисподней)¹³⁶. В Ригведе орел связан с образами Сомы, Агни, Сурьи, Ашвинов, Вишну; в Авесте он имеет отношение к Веретрагне, Хварне, Митре. В жилище Йими арту приносит Каршилт¹³⁷. В пехлевийском переводе Видевдата космическая Каршилт соответствует *caxrwak* 'утке'. Семантически она близка *hamsa* 'гусю' индийской мифологии. Гусь соотносился с тремя мирами и упоминался в связи с 4 столбами по углам света¹³⁸.

4 крыла и 4 золотые «стрелы» и 5 птиц на 5 деревьях во фризе «золотые горы» на одежде Иссыкского человека, 5 птиц на 5 ветвях дерева сарматского эгрета из Усть-Лабинской (пятая символизирует центр) и особенно 4 шеста с четырьмя черно-белыми лебедями по углам шатра из Пазырыка V¹³⁹ удивительно точно иллюстрируют общеиндоиранские мифы.

Авеста упоминает следующих птиц: *saēna* (орел или гриф); *ərəzīfya* (орел или большая птица); *varegna* (беркут или ворон); любимица арты (сова); *paro. dar-sahe* (проводящий рассвет, петух — по Видевдату, 18, 15)¹⁴⁰. Эти птицы — гаранция незыблемости границы магического пространства. Например, петух, столь популярный в убранстве пазырыкской сбруи, везде — от Ев-

жала изображены змеи — существа, повсеместно связанные с водой, нижним миром и хтоническими комплексами представлений. В индоевропейских сведенных вариантах мифа о Громовержце и Змее первый имеет вид птицы, сидящей на Мировом дереве, и ~~и~~ ^{всемоса.} змею. Убийство и другие ~~побои~~ ^и ~~и~~ ^{средством} ...

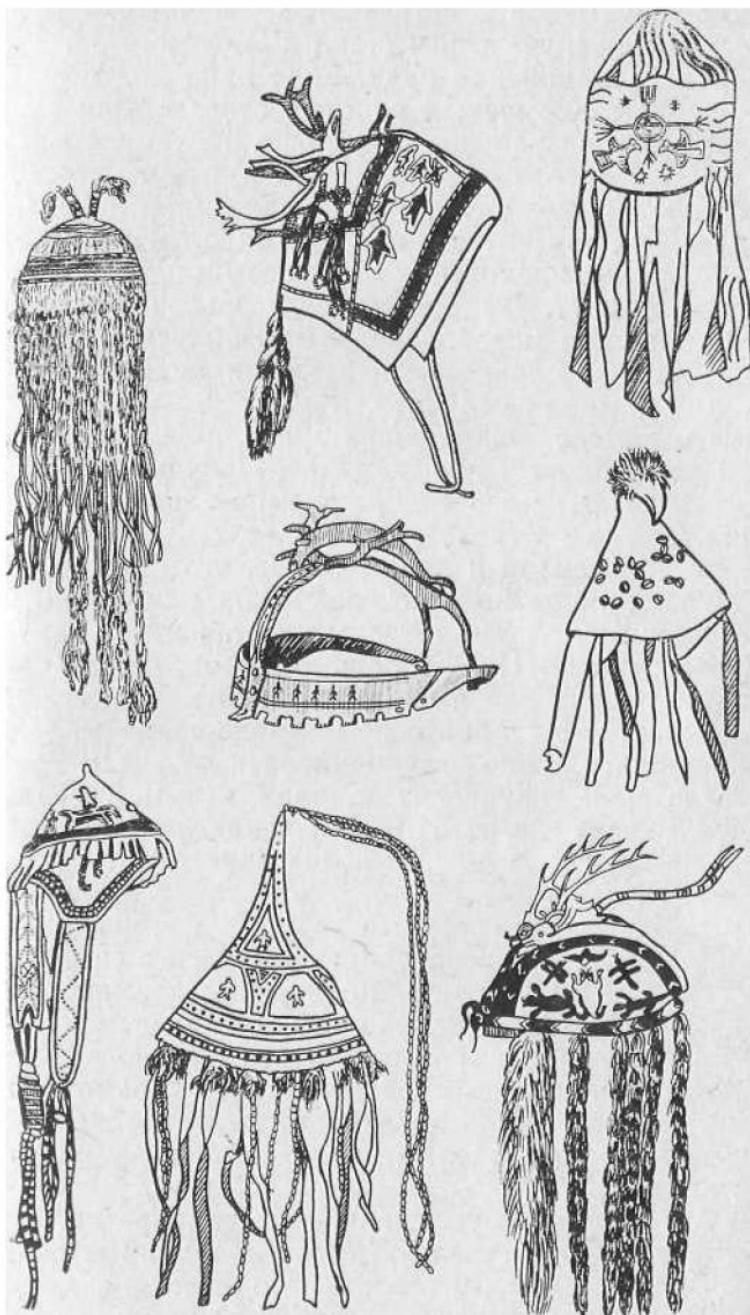


Табл. VI. Головные уборы сибирских шаманов

бирских шаманов встречались шапки, формой повторяющие силуэт птицы (табл. VI).

Стрела, удлинившая руку. Еще один код выражает идею защиты Космоса: 4 золотые стрелы. Они геральдизированы, превращены в условную схему «царского» знака¹⁴⁴. 4 древка — 4 столба — 4 Мировых дерева соответствуют 4 углам света. Наглядно миф о 4-х мировых деревьях запечатлен на пирамidalной подставке железной курильницы из иссыкского «клада» (см. табл. III, 12). Ее четырехугольное блюдо ограничено четырьмя мерлонообразными выступами¹⁴⁵. Выбор иконического знака «стрелы» (или «копья») для выражения оси мира не случаен.

Лук и стрела, «удлинившие руку», в свое время произвели революцию в производстве. Получив глобальное мифологическое осмысление, они использовались в важнейших обрядах. Стрела — это полет, скорость¹⁴⁶, перемещение во времени и пространстве, это оружие.

Наиболее подробное по сравнению с остальными¹⁴⁷ исследование о роли стрелы в обрядах написано.] Н. И. Веселовским¹⁴⁸. Ее роль он трактовал исключительно по отношению к оградительной магии. В работе рассказывается о старорусском обряде свадьбы, в котором площадь сенника ограничивалась по углам четырьмя стрелами. В славянских обрядах, как и в свадьбах § народов Евразии, стрела играла исключительную роль. Современные структурно-семиотические работы по славянскому свадебному обряду¹⁴⁹ заставляют предполагать, что 4 стрелы — военный вариант космической модели. Полет стрелы, вероятно, связывался с символикой космосвязи. Бракосочетание обычно терминологически перекликается с коронацией (венчанием на царство)¹⁵⁰. Поэтому наличие четырех стрел в составе главного символа иссыкской космограммы само по себе еще не может быть доказательством необходимости «дешифровки» их, исходя именно из индоевропейских представлений.

В Авесте стрелы упоминаются неоднократно. Кроме обычных названий стрелы (*tigray, išav*) в Яште X, 39, 101 и Видевдате XII, 9 говорится о стреле с перьями птицы (орла или петуха) — *ərəzifūd. parəna*; в Авесте (Яшт 13,99; 19, 83—85) и хот.-сак. есть название стрелы,,

восходящее к общеиндоевропейскому «крыло», «перо»¹⁵¹. По Атхарваведе (V, 29, 4), стрела — знак Агни; авестийская стрела — воплощение полета, птицы, неба и границ мира. По Ясне 31,4, стрела символизирует огонь Ахурамазды, зажженый Артой¹⁵². С Артой стрела соотносится в Яштах 13,99; 19, 83—85¹⁵³. В Яште (Х, 8) и Бундахишне стрела — это скорость, солнце, луч¹⁵⁴, т. е. олицетворяет космогонические начала.

Представление, что расстояние измеряется в полетах стрелы, существовало у многих народов¹⁵⁵, ему сопутствовали мифы об ограничении земли и соответствующие ритуалы, которые у индоиранцев были сходными. Авестийские яшты содержат ряд мотивов такого рода. Исключительно традиционным оказался миф об определении границ Ирана Эрехшом (*Rxša*)¹⁵⁶ (Яшт VIII, 6, 7, 37—38), который метнул стрелу по пути, приготовленному Митрой и Ахурамаздой, от горы до горы. Авестийский миф пересказали Фирдоуси, Бируни в «Талхис ал-Асар» и Табари. В «Талхис ал-Асар» стрела на излете вонзается в гигантское дерево с иконографическими признаками Мирового, отмечая угол Харасана¹⁵⁷. В тюрко-монгольских эпосах герои, выезжая на край света, стреляют из лука в коновязь (центр их мира). В Огуз-намэ запад и восток приравниваются к концам лука Огуз-когана, а север и юг — к его стрелам.

Элементами магической космограммы, на наш взгляд, являлись пять (2^2+1) стрел и трое зверей (лягушка, символизирующая низ, воду; мышь, — середину, землю; птица, — верх, небо), посланные скифами в предупреждение Дарию (Геродот IV, 131—132). Здесь уместно вспомнить пересказанное Геродотом сообщение о четырехугольных очертаниях Скифии (Геродот IV, 17—30). Персам была понятна весомость аллегорического послания скифов: реальная мощь скифов известна, космогонии же персов, скифов и саков были сходными. У скифов сакральной космограммой являлся котел Арианта, отлитый из наконечников стрел и установленный в священном центре Скифии (подобные ритуалы были и у хеттов)¹⁵⁸; 4 копья по углам скифских могил (Геродот IV, 71) в истоках, видимо, это те 4 палочки, которыми гадали осетины¹⁵⁹. Мотив 4 космических

^р¹⁶⁶. К ним, вероятно, следует отнести и стрельбу в дебных обрядах (ср.: состязание женихов в «Одиссее»). Этот ритуал известен у многих народов мира, например, у алтайцев (Кочо-кан).

При учете всей суммы описаний Митры и Имы, особенно их парных и четверичных признаков, склоняемся к мысли, что с этими богами или их спутниками, ипостасями (типа близнецов Ашвинов) можно сопоставить четырех коней (ср.: РВ V, 78, 4, 5) и четыре подставки в виде сжатой руки, в которую была вложена «стрела — перун — дерево».

В погребении Золотого человека есть и пятое дерево с золотым наконечником. Не исключено, что это символ мирового центра (2^2+1), ассоциировавшегося с самим вождем. Замечательно, что ваджра упоминается в составе экипировки иранского нобиля — райташтара (по Видевдату 14, 9 *əritiyo vazro*), из которых и выбирали царей. Аналоги перунов были у тюркских шаманов.

Тигр-охранник. Тигры (название условное) на одежде Золотого человека напоминают представителей разновидности семейства *Fells* или *Panthera*, обитавших в местных ландшафтах: тигр (*Panthera tigris Linnaeus*), гепард (*Acinonyx jubatus*, Schrefer), леопард (*Panthera pardus Linnaeus* или *Felis villosa F. fortanieri*), барс (*Panthera uncia*, Schrefer). Образы всех этих зверей характерны для искусства, фольклора и мифологии народов Евразии¹⁶⁷.

Вероятно, туранского тигра (*Tigris tigris virgata Matschie*) видели саки в изображениях из кургана Иссык¹⁶⁸. Это крупнейший хищник из числа зверей, населявших в то время «полосу гор».

Тигры и тигрогрифоны иссыкских композиций выполняют функцию оберегов, они защищают создаваемое пространство со всех сторон. Такое осмысление тигра распространилось по всей Азии (например, тигры или леопарды на хеттских дворцовых рельефах; 2—4 тигра или равнозначные им львы на храмовых воротах и стенах городов Месопотамии; тигры по углам буддийских и джайинских монастырей; тигроподобные изображения защитников веры буддийских тао-те и индуистских Киртимукх; львы и тигры по сторонам тронов, по пери-

метру сакских и савроматских алтариков и курильниц; тигриные головы по углам пазырыкских седел и т. д.)¹⁶⁹. Зверь этот яростен, силен и страшен. По логике магического сопричастия, эти качества передавались воину и его оружию¹⁷⁰. В' «зверином» стиле хищников любили изображать на военном убранстве. В военной терминологии древних характерны отождествления героя со зверем (тигром, львом, волком и др.)¹⁷¹. Волками и псами называли воинов иранцы¹⁷². Такие метафоры наверняка знали и саки¹⁷³. Тем более что они встречаются в архаичных источниках, в которых заключаются, по-видимому, общеиндоевропейские пласты представлений. Титул царя, по Атхарваведе (IV, 8| 4, 7), — «тигр на тигровой шкуре»; в Махабхарате неоднократно героев величают тиграми; царя Хатана хотано-сакских текстах — «царственным львом»¹⁷⁴.

Появлению образов «витязей в тигровых шкурах» чьи славные подвиги воспевали эпосы и искусство¹ многие народы Средней, Центральной и Западной Азии обязаны, вероятно, сакской традиции. 126 изображений тигров, львов, тигрогрифонов и пантер на одежде Исыкского вождя доказывают исключительное значение образа тигра в военной идеологии кочевников Семиречья.

Образ тигра определенно космогонический. Более чем другие звери, он связан с культом огня. У индоиранцев с огнем соотносилась идея посмертного возрождения. На семиреченских курильницах и савроматских алтариках — инструментах магических ритуалов — тигры или тигрогрифоны охраняют символические границы Космоса. Количество зооморфных ножек (3—4) у савроматских алтариков и число тигров (4, 7, 8, 15, 31) этих курильниц соответствовало числовой символике космографии (троичные, четверичные и производные модели). Предположительно, в образах тигров воплощались планетарные огни и соответственно боги огненного цикла, такие, как Агни (AB I, 33; XVIII, 4, 8, 9; 10; PB III, 1; X, 45)¹⁷⁵.

«Скифская пантера» в утробной позе — знак космического либо эсхатологического огня в целом, о имеющего все качества, соотносимые с космическое структурой. Нартовский великан, свернувшийся вокруг

охраняемого огня¹⁷⁷, — традиционное развитие аналогичной темы.

С другой стороны, большинство предметов с мотивом «тигра» имели утилитарную и знаковую функции окружения. Поэтому не исключается воплощение в виде тигра божества-ограничителя, типологически сходного с Варуной. Интересно, что в мифах о хранителях углов земли — локапалах — Варуна охраняет запад, а в соответствующих китайских легендах о сышен запад охраняет Белый тигр¹⁷⁸. В хеттской религии лев и леопард связаны с Мировым горным хребтом, солярными циклами и мифами о Громовержце¹⁷⁹. Они часто символизируют одну из сторон света и «охраняют» дворцы и храмы. Часть мифов хетты наследовали от индоевропейского народа хатти, но все же именно в хеттских мифоциклах о львах и леопардах можно видеть истоки традиций, распространявшихся затем по Азии.

В «зверином» стиле тигр — убивающее, пожирающее существо. Так его изображали от Египта до Китая. Эсхатологическая окраска изображения этого хищника представляется несомненной (сюжет «смерть — возрождение» фигурировал и в военной идеологии). В хтоническом смысле культ тигра (может быть генетически) соответствует общеиндоевропейскому культу волка и собаки¹⁸⁰ (2 пса у царя мертвых Ямы (РВ X, 14, 10—12); трехглавый Цербер, четырехглазая собака Видев-дата и др.). Не этим ли объясняется стилизация мотива «пантеры» в изображении волка у савроматов и на ножнах иссыкского кинжала, где волк противопоставлен агонизирующему травоядному? Убийство открывало цепь определенных метаморфоз. Пожирание считали равнозначным растворению в Космосе, согласно его структуре. Библейский герой, скормивший себя голодному льву, был уверен в грядущем возрождении, так же, как в этом были уверены буддийские святые. В среднеазиатских сказках части тела богатырей, пожертвованные птице Семург, имеют способность восстанавливаться. Эти сказки помогают осветить роль зверей, которым зороастрийцы отдавали на растерзание своих покойников.

В митраизме образ льва олицетворяет огонь, хварну, Митру. Львиноголовая фигура в западномитристской

иконографии представляла или родителя обоих демиургов двуполого Зрвана — всепожирающего времени, или хранителя бессмертия Ахримана, имевшего прототипом Ихум¹⁸¹.

На хотано-сакском языке тигр — это «рассвет» *tiuyi*¹⁸², что лишний раз доказывает солярную природу образа. У саков Средней Азии в культе тигра, по всей вероятности, были и значительные своеобразные черты.

В борьбе рожден мир. Подведем итоги. Композиция убранства Золотого человека является космограммой. В синкетических изображениях скрывается космогонический мотив раздвоения, утройства единого изначально-го целого и затем объединения частей в гармонический Космос. В композиции убранства был выделен центр Космоса, а сами ее элементы символизировали сакральное время, когда из хаоса рождается Вселенная.

Отдельные иконические знаки — символы вариантов мифов о космогонии. Символика синкетических полиморфных изображений не исчерпывается многообразием воплощений богов индоиранского пантеона (хотя в литературе некоторые специалисты придерживаются противоположного мнения, соотнося известные мифологические тексты с реконструкциями религий скифов или саков)¹⁸³. Полиморфизм изображений является зооморфным выражением основного мифа, типологическую структуру которого мы старались раскрыть. Синкетические изображения формально являются агглютинациями (от лат. *agglutinare* «приклеивать»). Порядок и набор «склеиваемых» изобразительных знаков отвечал «ритмам 3 и 4» — числовым символам Мирового дерева, что существенно в идеологическом плане. Военно-теократическая идеология с культом вождя — вот то скрепляющее начало, которое определяло наборы трех иконических знаков: нехищные, хищные и летающие животные. В скифо-сакском мире их комбинации выражали генеральное и архаичное равенство: космос = государство, государство = царь.

Все вещи из кургана Иссык подтверждают эту формулу с максимальной наглядностью, избытком информации (ср. параллельные мифемы). В основе этой идеологической догматики¹⁸⁴ лежали космогонические мифы, имевшие интенсивную военную окраску. Ритуалы,

вождь в них играл главную роль, их инсценировали. ритуальные атрибуты для людей на стадии космологического мышления создавались для опредечивания мифов¹⁸⁵.

Парные символы в иссыкской орнаментике отражают дуалистическую космогонию, в разных формах знакомую всему древнему миру¹⁸⁶. Ранние мифы дуалистических космогоний были близнечными. Пока трудно найти убедительные аргументы для точных толкований изобразительных мотивов (например, пары коней) на основе известных ведических или авестийских мифов, хотя такие попытки и предпринимались¹⁸⁷. Можно говорить об общих истоках и типологическом сходстве близнечных культов у индоевропейцев¹⁸⁸, о возможности сравнения, например, мотива 2—4 коней с конями Митры или Ашвинами. Структурные исследования доказывают, что образы Митры, Иимы, Индры, Варуны, Аполлона, Гелиоса, Гермеса, Гойтосира схожи; даже отдельные эпитеты¹⁸⁹, которыми они наделены, совпадают. Видимо, это общеиндоевропейское наследие. Мы же склонны считать, что саки Семиречья, создавая облачение своего царя, имели в виду именно индоиранские (иногда более древние общеиндоевропейские) мифы. Визуальное соответствие целых наборов изобразительных знаков основным образом этих космогоний разительно (табл. VII).

Спаренные изображения являются воплощением основного закона мифологической диалектики — необходимости борьбы двух начал (параллели: андрогин, инcest и т. д.). Симплекма — это изображение, раздвоенное в зеркальной симметрии. В космогониях Древнего Востока сюжет раздвоения (разрубания) архаичнейший (например, миф о Громовержце и Змее)¹⁹⁰. Варианты близнечных мифов¹⁹¹, восходящие к ранним мифам, прослеживаются, в частности, в позднезороастриской традиции¹⁹².

В борьбе создан мир. Через хаос, распад и смерть он обретает меру и упорядоченность. Поэтому композициям с мотивом растерзания издревле приписывались магические свойства. Об этом прямо говорится в согдийском тексте, заклинаниях вождя Р-3 из Дунь-Хуана или, например, в калмыцком «Джангаре»¹⁹³ и др.



Табл. VII. Аналоги иссыкской эмблемы (композиции в виде протом в искусстве народов Азии и Сибири): 1 — капитель (Сузы, 5—4 вв до н. э.); 2 — псалия (Луристан, 8 в. до н. э.); 3 — основание сосуда (Иран, 5—4 вв. до н. э.); 4 — украшение луки седла (Пазырык V); 5 — роспись в Минг-Ой; 6 — капитель из Хайр-ханы; 7 — навершие штандарта (Луристан, 8—7 вв. до н. э.); 8 — золотое украшение (Керченский склеп, 4—5 вв. н. э.); 9 — бронзовое навершие (Луристан, 8—7 вв. до н. э.); 10 — бронзовая сбруйная пряжка (Тагискен); 11 — псалия (Луристан); 12 — бронзовая скульптура (Луристан, 8—7 вв. до н. э.); 13 — деревянная псалия (Пазырык III); 14 — навершие штандарта (Луристан, 8—7 вв. до н. э.); 15 — пряжка (Куйлуг-Хем I); 16 — золотое височное кольцо (мог. М. Шункыр, Семиречье, 10—8 вв. до н. э.)

Синкретические звери кургана Иссык и построение всех компонентов облачения символизируют гармонию под землей, на земле, в небесах, демонстрируют частную вертикальную и четырехчастную горизонтальную структуры мира¹⁹⁴.

В многообразии иконических вариантов — отражена иночественность мифологического описания при единой схеме мифа и метафоричность космологического мышления. Ритмические повторы рапортов аналогичны пульсирующей подаче сигнала, ускоряющего восприятие текста в современных системах передачи информации.

В «тексте» древних саков Золотой человек — центр мира, средоточие общества, живое воплощение гармонии во Вселенной. Он подобен богу — созидателю и правителю. Его костюм сакрален, он защищает вождя от всего враждебного; а с вождем и Космос от Хaosа.

Искусство саков точнее было бы называть сакрально-декоративным. Экипировка фетишизировалась. Значения ее элементов связывались с главными потребностями времени. Те блестящие комплексы, которые мы считаем вершиной искусства саков, отражали идеологию и эстетические идеалы военного нобилитета.

Языковая ситуация в Евразии второй половины I тыс. до н. э. была сложной. Существовала межязыковая фольклорная общность племен скифо-сибирского мира, позволявшая им понимать основные черты символовических систем соседей. Причины рождения и долгой жизни общеевразийских мифологических и эпических циклов разнообразны. Роль сыграли и древний «ностратический» пласт, и длительная диаспора индоевропейских этносов на протяжении более трех тысячелетий истории. Важное значение имели сходство социально-экономического развития ранних кочевников и времена их политического единства (в том числе и с земледельцами), вызвавшие становление сходного в идеологиях.

Звучание в унисон индоевропейским иноязычные (турко-монгольские, манчурские, тибето-бирманские, семитические и др.) религиозно-мифологические и идеологические представления, приводимые в данной работе, должны восприниматься как контрапункты. Народы Древней Азии хорошо понимали друг друга. Это понимание создало мировоззренческую и психологическую основу греко-бактрийского Ренессанса в искусстве Средней Азии, способствовало религиозному синкретизму Кушанского царства, появлению восточных элементов в европейских эпосах и т. д.

П р и м е ч а н и я

¹ См.: Артамонов М. И. Сокровища саков. М., 1973, с. 146.

² См.: Медоев А. Г. Гравюры на скалах. Алма-Ата, 1979.

³ Фролов Б. А. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974, с. 98–99; Урманцев Ю. А. Симметрия природы и природа симметрии. М., 1974.

⁴ В мифологическом сознании ритуальные предметы часто отождествляются с элементами Космоса (ср.: АВ XVIII, 4–5). См.: Сыркин С. Я. Некоторые проблемы изучения Упанишад. М., 1971, с. 128–129, 150–151.

⁵ У детей такой принцип ориентации в пространстве формируется к 12 годам (См.: Ярошевский М. Г. История психологии. М., 1976, с. 408–409).

⁶ Об этом см.: Mapp H. Я. К семантике палеонтологии в языках неяфетических систем. —ИГАИМК. Л., 1931, т. 7, вып. VII—VIII, с. 36; Грантовская Р. М., Березная И. Я. Роль различных форм памяти в зрительном опознании букв и цифр. —В сб.: Психологические проблемы переработки знаковой информации. М., 1977, с. 148.1

⁷ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 435–436.

⁸ Миклош П. М. Двойное сообщение в одной картине. —Семиотика и художественное творчество. М., 1977, с. 293–297. Ср. в ведийской философии: Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия М., 1978, с. 71–73.

⁹ Вейль Г. Симметрия. М., 1968, с. 37; Алексеев В. П. К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства. —В сб.: Первобытное искусство. Новосибирск, 1976, с. 40–46.

¹⁰ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 520; Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1938, с. 448–456.

¹¹ Campbell L. A. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968, p. 99–100. О личных именах западноиранских племен начала I тыс. до н. э. см.: Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970, с. 185, 209.

¹² Herzfeld B. Zoroaster and His World. Princeton, 1947, vol. 2, p. 440; Thieme P. Mitra and Aryaman. —In: Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. New Haven, 1957, N 41, p. 59–61; Ibid. Remarks on the Avestan Hymn to Mitra. —BSOAS 1960, vol. XXIII, pt. 2, p. 259–274; James E. O. Tree of Life. Leiden 1966, p. 246; Brown W. Norman Duty as Truth in the Rig Veda. India Major. Leiden, 1972, p. 52; Zaehner R. C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. —History of Religion. L., 1961, p. 66, 69; Campbell L. A. Op. cit., p. 124–126, 173–176; Gonda J. The Dual Deities in the Religion of Veda. Amsterdam-London, 1974, p. 161; Henning W. B. A Sogdian God. —BSOAS, 1965, vol. XXVIII, pt. I p. 248–249.

¹³ Elizde M. Rites and Symbols of Initiations. N. Y., 1965, p. 1

¹⁴ Эта идея была универсальной в «героический период» истории (см.: Иванов В. В. К лингвистическому и культурно-антрополо-

ческому аспектам антропогенеза. — В сб.: Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977, с. 31; Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — ТЗС. Тарту, 2973, вып. VI, с. 115.

¹⁵ Существует множество эквивалентов мировой оси в любой мифологии. В соответствии с концепцией Мирового дерева ритмика ритуалов и структура мифов отражала лейтмотив тернарной модели (см.: Топоров В. Н. О структуре некоторых архаичных текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — ТЗС. Тарту, V, 1971).

¹⁶ Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера: (вторая половина XIX — начало XX в.). Л., 1976.

¹⁷ Brough V. The Tripartite Ideology of the Indo-europeans: an Experiment in Method. — BSOAS, 1960, vol. XXII, pt. 1, p. 69—85; Рыбаков В. А. Космогония и мифология земледельцев энеолита. — СА, 1965, № 1, с. 37—42; Иванов В. В. Бинарные структуры в семиотических системах. — В сб.: Системные исследования. М., 1972, с. 214; Ардзинба В. Г. Заметки к текстам хеттских ритуалов. — ВДИ, 1977, № 3, с. 125—126. [Мы, как и И. Гершевич, считаем тезис о специфически индоевропейском характере «троичной идеологии» («домезилианизм») не выдерживающим критики при компаративном анализе (см.: Gerchevitch I. Paul Thieme: Milhra and Argaman, and J. Duchesne-Guillemin: The Western Response to Zoroaster. — BSOAS, 1959, vol. XXII, pt. 1, p. 159).]

¹⁸ Дрезден М. Мифология Древнего Ирана. — В сб.: Мифология древнего мира. М., 1977, с. 343.

¹⁹ Kramrisch S. The Triple Structure of Creation in the Rig Veda.—History of religion. Chicago, 1962—1963, vol. 2, N 1, 2.

²⁰ Duchesne-Guillemin J. The Western Response to Zoroaster: (Ratanbai Katrak Lectures, 1956). Oxford, 1958; Meredith-Owens G. M. Manicheism Among the Central Asian Turks. — Turk kültürü el-kitabi. Istanbul., 1972, silt. 2, kisim la, p. 168—170.

²¹ Иванов В. В. Отражение индоевропейской терминологии близнецного культа в балтийских языках. — В кн.: Балто-славянский сборник. М., 1972, с. 200; Herzfeld E. Op. cit.; Бартольд В. В. К вопросу о погребальных обрядах турков и монголов. — ЗВОРАО, 1921, т. 25, вып. 1—4, с. 73—74.

²² Кузьмина Е. Е. В стране Кавата и Афрасиаба. М., 1977, с. 28—54; Лелеков Л. А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине первого тысячелетия до н. э. — В сб.: История и культура народов Средней Азии: (Древность и средневековье). М., 1976, с. 7—19; Литвинский Б. А. Орудия труда и утварь из могильников Западной Ферганы. М., 1978, с. 105—126.

²³ Kuiper F. B. The Basic Concept of Vedic Religion. — History of Religion, 1975, vol. 15, N 2, p. 107—120.

²⁴ Herzfeld E. Op. cit., p. 630—634; Baer E. «Fish Ponds» Ornaments on Persian and Mamluk Metal Vessels. — BSOAS, 1968, vol. XXI, pt. 1, p. 25—27.

²⁵ Sircar D. C. Guardians of the Quarters. — Religious Life in Ancient India, Calcutta., 1972.

²⁶ Dumezil G. Rituels indo-européens à Rome. Paris, 1954, p. 27–29.

²⁷ Термин *nēta*, *nēt* первоначально имел значение «половина», затем — «четверть», как и *arda alak* 'половина, сторона', а в ст. перс. 'угол' (см. Herzfeld E. Op. cit., p. 679–685, 716–717), что демонстрирует развитие горизонтального описания от бинарной к удвоенной (тетрадной) модели и далее (2^2+2^2). О совмещенной тернарной и тетрадной моделях (например, о 7 каршварах Авесты) см.: Яшт | V, 37; X, 14; XV, 24; XVII, 37.

²⁸ Кононов В. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов. —Тюркологический сборник, М., 1978, с. 72–89.

²⁹ Herzfeld E. Op. cit., p. 678–679. (О двоичных символах «правый—левый» см.: Иванов В. В. Чет и нечет. М., 1978; Гарднер У. Этот правый, левый мир. М., 1966).

³⁰ Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика фольклора. — В сб.: Фольклор. Поэтическая система. М., 1977, с. 158; Dombari Th. Der Sakraltaut 1. Zuggurat. Müncheh, 1920, p. 34; Диваев А. А. Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун: (этнографический очерк). Казань, 1899, с. 13; Шанз хайзин. М., 1977, цзюань II.

³¹ Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893, т. I, пол. 349; Мурзаев Э. М. Топонимика в Средней Азии и Казахстане. — В кн.: Ономастика Средней Азии. М., 1978, с. 44; Кононов В. А. Заметки по оронимии Киргизии. — Там же, с. 94.

³² Pepys H. K. Алтай. — В кн.: Гималаи. М., 1974, с. 77.

³³ Zimmer H. The Art of Indian Asia: Its Mythology and Transformations. Kingsport, 1955, vol. I–II, Bollingen series XXXIX, | p. 37. О хот.-сак. *ttaira haraysa*; ав. *taera, hara baraz, gairi*; др. инд. *giri*, хот.-сак. *ggara*, согд. *yr*, пушту *yer*, шулу *zir* см.: Герценберг Л. Р. Хотано-сакский язык. М., 1965, с. 12; Соколов С. Н. Авестийский язык. М., 1961, с. 32. По О. Н. Трубачеву, *Xara bərəzaiti* означает «высокий» (водосток).

³⁴ О роли золотого цвета в цветовых кодах космографии. см.: РВ X, 121; Шатапатха-брахмана XI 1, 6, 1–3; АВ XIX, 26, 1–4.

³⁵ Campbell L. A. Op. cit., p. 95–96.

³⁶ Herzfeld E. Op. cit., p. 665, 680; Campbell L. A. Op. cit., p. 94, 96.

³⁷ Herzfeld E. Op. cit., p. 451–453.

³⁸ Ward D. J. The Three Fold Death: An Indo-European Trifunctional Sacrifice. — Myth and Law Among Indo-Europeans. Berkeley-Los Angeles, 1970, p. 123–142.

³⁹ Мелетинский Е. М. Указ. соч., с. 25–26.

⁴⁰ Мурзаев Э. М. Указ. соч., с. 44.

⁴¹ Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1972, с. 127.

⁴² Грантовский Э. А. Индо-иранские касты у скитов. — Материалы 25 Международного конгресса востоковедов: Доклады делегации СССР. М., 1960, с. 7–9; Campbell L. A. Op. cit., p. 113. О культе царя-Горы в Юго-Восточной Азии см.: Васильков Я. В. Реконструкции ритуально-магических функций царя в архаической Индии. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1972.

⁴² О связи лотоса с образом Мирового дерева см.: *Gonda L. Religious Thought and Practice in Vaikhanasa Visnuism.* — BSOAS., 1977 vol XL., pt. 3, p. 559; *Rosu A. Purnaghata et le Symbolisme du lotus dans l'Inde.* — Arts Asiatiques., 1961, 8, asc. 3, p. 163—194.

⁴⁴ Ср.: РВ I, 164, 20. См. также: *Widengren G.* Op. cit.; *James E.* Op. cit.; *Городцов В. А.* Сармато-дакские религиозные элементы в русском народном творчестве. — ТГИМ. М., 1926, № 1, с. 6—35; *Латынин В. А.* Мировое дерево, дерево жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы: К вопросу о пережитках. — ИГАИМК. Л. 1933, вып. 69, с. 8; *Данцес Л. А.* Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства. — СЭ, 1947, № 2, с. 67—94.

⁴⁵ Об этом см.: *ЛУН. М.*, 1977, с. 59; *Casanowicz I. M.* The Collection of Ancient Oriental Seals in the United States National Museum. Washington, 1926, p. 16, 22; *Held G. S.* The Mahābhāgata: An Ethnological. London-Amsterdam, 1935, p. 216; *Маркович В. И.* Памятники искусства и культуры древнего Кавказа. — СЭ, 1970, № 3, с. 128; *Кнорозов Ю. В.* Иероглифические рукописи майя. Л., 1975, с. 24.

⁴⁶ Ср. мировое дерево-fallos в ведах: *Held G. J.* Op. cit., ... p. 216; *Gonda J.* Les Religions de L'Inde. t. 1. Vedisme et Hindouisme ancien. Paris, 1962, p. 216; *Karlgren B.* Some Fecundity Symbols in Ancient China. Stockholm, 1930, p. 2—21; *Стратанович Г. Г.* Народные верования населения Индокитая. М., 1978, с. 29—37; *Иванов С. В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв. М.; Л, 1954, с. 233—248.

⁴⁷ *Ghirshman B.* Perse. Proto-iraniens, Medes, Achemenides. Paris, 1963, p. 213—214, fig. 216, 263, 268, 280; p. 352—353, fig. 453—460. [Автор полагает, что семантика жезлов связана с идеей метаморфозы Митры (см.: *Campbell L. A. O.* Op. cit., p. 126—129).]

⁴⁸ *Акшиев А. К.* Искусство и идеология саков. — КСИА. М., 1978, вып. 154; *Раевский Д. С.* Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977, с. 84—85, рис. 7. (Наиболее вероятна связь навершия с Лысой Горы с культом Митры-Гойтосира или с богом типа Индры).

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ *Gershevitch I.* The Avesta and Hymn to Mithra. With an introduction, translation and commentary. Cambridge, 1959, p. 31.

⁵¹ Подробнее см.: *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаичных текстов...

⁵² *Иванов В. В., Топорков В. И.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974, с. 5—24.

⁵³ *Чеканинский И. А.* Баксылык. Следы древних верований казахов. — Записки Семипалатинского отдела общества изучения Казахстана, Семипалатинск, 1929, т. 1, с. 79—82; *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма. М., 1969, с. 51—52 и др.

⁵⁴ Сутра о мудрости и глупости (дзанлундо). М., 1978, с. 77—78 и др.

⁵⁵ См.: *Herzfeld E.* Op. cit., p. 544, 630, 633—634, 677—688; *Zaehner R. C.* Op. cit., p. 90; *Campbell L. A.* Op. cit., p. 62, 130, 248.

в Ригведе (III, 8, 10) рог сравнивается с жертвенным столбом — символом Мирового дерева.

⁵⁶ *Рапонорт Б. А.* Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971, с. 56—57.

⁵⁷ *Раевский Д. С.* Указ. соч., с. 83.

⁵⁸ *Топоров В. Н.* О брахмане: К истокам концепции. — В сб.: Проблемы истории языков и культуры Индии. М., 1974, с. 82.

⁵⁹ Об эквивалентности обрядовых и космических границ см.: *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. — В сб.: Русский народный свадебный обряд. М., 1978, с. 89—105 (ср.: Шатапатха Брахмана XIII, 8, 1, 7); *Виноградова Н. А.* Символика алтарной композиции в средневековой Японии. — В сб.: Искусство Востока и античности. М., 1977, с. 97, 101. Об устройстве идеального греко-бактрийского города, по Милнinda-панъха (II, 3, 12), см.: *Тревер К. В.* Памятники греко-бактрийского искусства. М.; Л., 1940, с. 13—14. Принцип мандалы учитывался при строительстве бесшатырских срубов, татарских и горноалтайских погребений, зороастрийских оссуариев, тагискенских мавзолеев и т. п. Примером универсальности принципа • магической космограммы является образ космоса у майя, имеющего вид жилища с четырьмя столбами по углам света и столбом в центре (см.: *Кнорозов Ю. В.* Указ. соч., с. 231, 245).

⁶⁰ Древнейший индоиранинский мифологический мотив сотворения мира — это мотив смешивания (См.: *Campbell L. A.* Op. cit., p. 152—153). В иконографии ему мог соответствовать прием агглютинации. В мифологии многократность кодов выражается в параллелизме мотивов, выявляющих структуру основного мифа (см.: *Леви-Стросс К.* Структура мифов. — ВФ, 7, 1970, с. 163).

⁶¹ Об этом см.: *Борисовский Г. Б.* Парадоксальность искусства и точные методы его исследования. — В сб.: Искусство и точные науки. М., 1979, с. 88—125.

⁶² *Дьяконов И. М.* Введение. — В сб.: Мифология древнего мира. М., 1977, с. 20—21.

⁶³ См. описание Химеры — хтонического существа, связанного с огнем, «конгломерата» различных зверей: *Шталь И. В.* «Одиссея»—• греческая поэма странствий. М., 1978, с. 10. (Аналогичен ей образ китайского дракона).

⁶⁴ О роли генеалогии в мифологии см.: *Jacobsen T.* The Treasure of Darkness: A History of Mesopotamian Religion. New Haven-London, 1976.

⁶⁵ *Кузьмина Е. Е.* О «прочтении текста» изобразительных памятников искусства евразийских степей скифского времени. — ВДИ. М., 1983, вып. I, с. 95—105.

⁶⁶ Ср.: *Кузьмина Е. Е.* Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев. — В сб.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976, с. 52—65; *Хазанов А. М., Шкурко А. И.* Социальные и религиозные основы скифского искусства. — В сб.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976, с. 40—51; *Ельницкий Л. А.* Скифия евразийских степей. Новосибирск, 1977, с. 223—238; *Акишев А. К.* Искусство и идеология саков. — КСИА, М., 1978, вып. 154;

Он оке. Костюм «Золотого человека» и проблема катафрактария. — В сб.: Вооружение и военная история племен Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1980.

⁶⁷ Попытки связать современный фольклор народов Средней Азии с «сакской традицией», на наш взгляд, недостаточно аргументированы (см.: Толстое Д. С. Древние мотивы в фольклоре узбеков Южного Хорезма: по материалам полевых исследований. — СЭ. М., 1972, вып. II, с. 23—31).

⁶⁸ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. — В сб.: Хрестоматия по психологии. М., 1980, с. 238.

V

vv

⁶⁹ Ср. изоглоссы в др. инд. *asvas.*, ав. *aspō ASPAH*, хот.-сак. *assa*,
V

с.-з. пракрит *aspa*, н. перс. *asp* (см.: Burrow T. The Language of The Kharosthi Documents From Chinese Turkestan. Cambridge, 1937, p. 21); Соколов С. Н. Указ. соч., с. 32. О культе коня в индоевропейских традициях см.: Dumezil G. La religion romaine archaïque. Paris, 1966, р. 530; Иванов В. В. Древнеиндийские ритуальные и мифологические термины, образованные от *as'va* — конь. — В сб.: Проблемы истории языков и культуры Индии: Памяти В. С. Воробьевса-Десятовского. М., 1974, с. 75—138; Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. — В сб.: Средняя Азия в древности и средневековье: (История и культура). М., 1977, с. 28—54. О влиянии коневодческой терминологии индоевропейцев на китайские традиции см.: Pulleyblank E. G. Chinese and Indo-Europeans. — JRAS, 1966 April, p. 34—35.

⁷⁰ Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. О древнеиндийском Ушас и ее балтийском соответствии. — В сб.: Индия в древности. М., 1964, с. 69—72.

⁷¹ О троичности жертвы в сопоставлении с космологической триадой на материале вед см.: Gonda I. Triads in the Veda. Amsterdam: Oxford; N. Y., 1976, р. 59, 63, 67, 86, 93.

⁷² Zaehner R. C. Op. cit., p. 69—70, 137.

⁷³ Herfeld E. Op. cit., p. 426—435.

⁷⁴ Литвинский Б. А. Орудия труда..., с. 114—115.

⁷⁵ Брихандараণ्यака-Упанишада. М., 1972, с. 138; Чандогья-Упанишада. М., 1965, с. 169.

⁷⁶ Ruben W. Die Homerischen und die altindischen Epen. Berlin, 1975.

⁷⁷ Needham J. Astronomy in Ancient and Medieval China. — The Place of Astronomy in the Ancient World. London, 1974, p. 69, 81.

⁷⁸ Herzfeld E. Op. cit., p. 422.

⁷⁹ Zaehner R. C. Op. cit., p. 23—30.

⁸⁰ Леви-Стросс К. Указ. соч., с. 154—159.

⁸¹ Ср.: АВ VIII, 8; Махабхарата. Ашхабад, 1962, т. 2, с. 124, 125, 172, 182. Об этом см.: Henning W. B. An Astronomical Chapter of the Bundahishn. — JRAS, 1942, p. 229—248; Zaehner R. C. Zurvan, a Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955; Mackenzie D. N. Zoroastrian Astrology in the Bundahishn. — BSOAS, 1964, vol. XXVII, p. 3, p. 511—529.

⁸² Bailey H. W. Ariana — Orientalia Suecana. Uppsala, 1955, p. 3—5.

⁸³ Сыма Цянь. Исторические записки. М., 1972, т. 1, гл. 123, с. 32, прим. 168; Неклюдов С. Ю., О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре. — В сб.: Семантика и художественное творчество. М., 1977, с. 195.

⁸⁴ Потанин И. П. Очерки Северо-Западной Монголии. Спб., 1883, вып. IV, прил. на с. 28; Валиханов Ч. Ч. Избранные произведения. Алма-Ата, 1958, с. 155—156.

⁸⁵ Gershevitch I. Op. cit., 1959.

⁸⁶ Zaehner R. C. The Dawn and Twilight, p. 63, 71; Ward D. Op. cit.; Иванов В. В. Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. — В сб.: Славянское и балканское языкознание: Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975, с. 56—78.

⁸⁷ До реформации Заратуштра Митра ассоциировался с Ахурой-маздой. (см.: Zaehner R. C. Op. cit., 1961, p. 103—106 132).

⁸⁸ Литвинский Б. А. Указ. соч., с. 113—126.

⁸⁹ Подробно о кодировках тернарной модели см.: Иванов В. В., Топоров В. Я. Исследования..., гл. 10.

⁹⁰ Ср.: 4 жертвы для Атни (АВ III, 27) и 4 планетарных огня в митраизме и зороастризме.

⁹¹ Ghirshman R. Etudes iraniennes. Ascona, 1948, II—AA, vol XI, pt. 4, p. 55, 122; Thieme P. Remarks..., p. 273.

⁹² Дьяконова В. Н. Материалы по культовой иконографии Центральной Азии домусульманского периода. — ТГЭ. Л., 1961, № 5, с. 257—272, рис. 4, 5; Беленицкий А. М., Маршак Б. И. Черты мировоззрения согдийцев VII—VIII вв. в искусстве Пенджикента. — В сб.: История и культура народов Средней Азии: (Древность и средние века). М., 1976, с. 77—79.

⁹³ Рабинович Е. Г. Надпись Антиоха Коммагенского и поздняя гелиолатрия. — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., М., 1977, с. 299.

⁹⁴ Кузнецов Б. И. Кто основал религию «бон»? — В сб.: История и культура востока Азии. Новосибирск, 1972.

⁹⁵ Литвинский Б. А. О семантике двух изобразительных мотивов памирского «звериного стиля». — Тезисы докладов III Всесоюзной конференции по вопросам скифо-сарматской археологии. М., 1972, с. 144—148.

⁹⁶ Ср.: авестийское рогатое чудовище Сувар (Яшт XIX, 40), имеющее хтонический облик (см.: Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков. — В сб.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, с. 44; Гафферберг Э. Г. Пережитки религиозных представлений у белуджей. — Там же, с. 228—229).

⁹⁷ Топоров В. Н. Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени. — В сб.: Балто-славянские исследования. М., 1974, с. 66.

⁹⁸ Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. М., 1936, с. 151.

⁹⁹ Об ав. *gav*; н. перс. *gāv*; хот-сак. *guhi*; с.-з. пракрит *go*, греч.

Rous, см.: *Burrow T.* Op. cit., p. 121; *Герценберг Л. Г.* Указ. соч., с. 96.
¹⁰⁰ Об ареале распространения яка см.: *Пржевальский Н. М.* Монголия и страна Тантузов. Спб., 1875, с. 311—321; *Он же*. Из Зай-яна через Хами в Тибет и на верховья Желтой реки. Спб., 1883, с. 191—192.

¹⁰¹ *Стрелков С. А.* Большой Семиреченский алтарь. — В сб.: *С. ф. Ольденбург: К 50-летию научно-общественной деятельности 1882—1932 гг.* Л., 1934, с. 481—492; *Бернштам А. Н.* Историко-археологические очерки центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая. — МИА. М. — Л., 1952, вып. 26, с. 42, рис. 19.

¹⁰² *Қадырбаев М. К., Марьяшев А. Н.* Наскальные изображения хребта Карагату. Алма-Ата, 1977, с. 162—193.

¹⁰³ *Огабенин Б. Л.* Семантический аспект изучения ведийского поэтического языка в связи с проблемой реконструкции индоевропейскою поэтического языка. — Этимология, 1971. М., 1973, с. 323—327.

¹⁰⁴ *Campbell L. A.* Op. cit.

¹⁰⁵ *Ростовцев М. И.* Эллинство и иранство на юге России: Общий очерк. Пг., 1918, табл. III.

¹⁰⁶ *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 310; *Потанин Г. Н.* Очерки северо-западной Монголии. — Материалы этнографические. Спб., 1881, вып. II, с. 152—153; *Он же*. Монгольские сказки и предания. — Записки Семипалатинского Подотдела Западно-Сибирского отдела Русского Географического общества. Семипалатинск, 1919, с. 20—23, 25, 31, 33, 44; *Диваев А. А.* Небесные планеты по воззрениям киргиз. — Н. У., 1918, № 3 (турки, монголы); *Williams C. A. S.* Outlines of Chinese Symbolism. Peiping, 1931, p. 265—266.

¹⁰⁷ *Литвинский Б. А.* Қангюйско-сарматский фарн. Душанбе, 1968.

¹⁰⁸ Об ав. *dasu*; хот.-сак. *pasa*; с.-з. пракрит *pasu, hedi, eda* см.: *Burrow T.* Op. cit., p. 120, 134.

¹⁰⁹ *Топоров В. Н.* К объяснению некоторых слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями. — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., 1975, с. 31. Во Фракии баран — животное Гермеса Крифора (см.: *Мильчев А.* О культе Сабазия в Нижней Мезии и Фракии. — ВДИ, 1977, вып. 2, с. 70).

¹¹⁰ *Karlgren B.* Op. cit., p. 2—21, pl. 1, 2.

¹¹¹ *Duchesne-Guillemin J.* Le Xvarenah. — Annali dell'Institute Oriental de Napoli, 1963, V, p. 19—31.

¹¹² *Hertzfeld E.* Op. cit., p. 532—540.

¹¹³ *Грязнов М. П.* Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири. — Археологический сборник. Л., 1961, вып. 3, с. 17. О мотиве черного подземного и белого небесного баранов, известном в сказках тюркоязычных народов, см.: *Турсунов Е. Д.* Генезис казахской бытовой сказки в аспекте связи с первобытным фольклором. Алма-Ата, 1973, с. 22.

¹¹⁴ *Przyluski J.* Ancient People of the Punjab. The Udumbaras and the Salvas. Calcutta, 1960, p. 58.

¹¹⁵ *Траков Б. И.* Скіфи. Київ, 1947, с. 81—82; *Артамонов М. И.* Антропоморфные божества в религии скіфов. — Археологический сборник. Л., вып. 3, 1961, с. 83; *Членова Н. Л.* Происхождение и

ранняя история племен тагарской культуры. М., 1967, с. 129—130;
Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949, т. 1, с. 37,
179, 198; Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1972, с. 69.

¹¹⁶ О том, что на высшей стадии развития военной демократии существовали лишь архаизмы восходящей к тотемизму этносоциальной символики, получившей идеологизированное воплощение, см.: *Levi Strauss*. *Le totemisme aujourdhui*. Paris, 1962; Иванов В. В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. — СА, 1968, № 4, с. 277.

¹¹⁷ Леви-Брюль. Указ. соч., с. 242.

¹¹⁸ Артамонов М. И. К вопросу о происхождении скифского искусства. — Сообщение ГЭ. Л., 1962, вып. XXII, с. 34—35.

¹¹⁹ Hellenkemper H., Wagner J. The God on the Stag: A Late Hittite Rock-Relief on the River Karasu. — Anatolian Studies. Journal of the British Institute of Archaeology at Ankara. 1977, XXVII, p. 43—58; *Piyulukil*. Op. cit., p. 43—58; Иванов С. В. Указ. соч., с. 466 и др.

¹²⁰ Погребова Н. Н. Грифон в искусстве Северного Причерноморья в эпоху архаики. — КСИИМК. М.; Л., 1949, вып. XII, с. 62—66; Окладников А. П. Олень Золотые Рога. М.; Л., 1964, с. 59—60, 62, 64, 173.

¹²¹ ЛУН, с. 63—64; Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире. — В сб.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 111; Ли Ок. Легенда О золотой короне. — Курьер ЮНЕСКО, 1979, январь, с. 44—49; Ким Вольен. Единорог, феникс и летящий конь: Сокровища королевских гробниц. — Там же, с. 22—30.

¹²² Мещанинов И. И. О применении лингвистического материала при исследовании вещественных памятников. — Сообщения ИГАИМК; № 1—2, 1932, с. 6—12.

¹²³ Иванов В. В. Название слона в языках Евразии. — Этимология 1975. М., 1977, вып. 1—3, с. 148—153.

¹²⁴ Дьяконов И. М. История Мидии от древнейших времен до конца IV в. н. э. М.; Л., 1956, рис. 48.

¹²⁵ Herzfeld E. Op. cit., p. 630, 806—807.

¹²⁶ О роли числа 7 в космографических классификациях, см.: Сыркин А. С., Топоров В. И. О триаде и тетраде. — Материалы III Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1968.

¹²⁷ Пояс упоминается и в составе экипировки райташтара (Видевдат XVI, 9). У парсов магический пояс нес символические элементы числом 7.

¹²⁸ Гафуров Б. Г. Таджики. М., 1972, с. 55.

¹²⁹ Левинтон Г. А. Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту. — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 333—337.

¹³⁰ Об ав. *məṛaya*; хот.-сак. *mura*; с.-з. пракрит *masu* см.: Burrow T. Op. cit., p. 20.

¹³¹ Штернберг Л. Я. Первобытная религия, с. 112—116.

¹³² Ардзинба В. Г. Указ. соч., с. 125—126.

¹³³ Herzfeld E. Zoroaster..., p. 817.

¹³⁴ Акишев К. А., Акишев А. К. Происхождение и семантика ис-

сыкского головного убора. — Материалы по археологии Казахстана, Алма-Ата, 1980.

¹³⁸ Рапорт Ю. А. Космологический сюжет на хорезмийских сосудах. — В сб.: Средняя Азия в древности и средневековье: (история и культура). М., 1977, с. 60—67.

¹³⁹ Никитин А. Л., Филипповский Г. Ю. Хтонические мотивы в легенде о Всеславе Полоцком. — В сб.: Слово о полку Игореве: Памятники литературы и искусства XI—XII вв. М., 1978, с. 146—147.

¹⁴⁰ Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев. — В сб.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976, с. 54—55, 60.

¹³⁸ Там же.

¹⁴¹ Werner J. Beiträge zur Archäologie des Atilla. — Reichen, B. Tafelteil. München, 1956, taf. 332a, 1; 66, 1—3; «Museum» N 372. Tokyo, 1982, р. 4—15.

¹⁴⁰ Соколов С. Н. Австийский язык. М., 1961, с. 60, 66.

¹⁴¹ Zaehner R. C. Op. cit., p. 95—96; Campbell L. A. Op. cit., p. 164, 185—188. Об этимологии имени Сраоша — *sros* 'кара' — см.: Ghirshman R. Perse..., р. 44—45.

¹⁴² Брагинский И. С. Из истории персидской и таджикской литературы: Избранные работы. М., 1972, с. 7, 8.

¹⁴³ См. о символике ваджры и перуна: Campbell L. A. Op. cit., р. 23, 198.

¹⁴⁴ Акшиев А. К. Искусство и идеология саков...

¹⁴⁵ Мартынов Г. С. Иссыкская находка. — Сообщения КСИИМК, 1955, вып. 59, с. 67.

¹⁴⁶ По этим признакам стрела — метонимия птицы (см.: Campbell L. A. Op. cit., р. 23).

¹⁴⁷ Обельченко О. В. Ляваңдакский могильник. — ИМКУ. Ташкент, 1961, вып. 2, с. 143—148; Граков Б. Н. Еще раз о монетах-стрелках. — ВДИ, 1971, вып. 3, с. 125—127; Литвинский Б. А. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972, с. 138.

¹⁴⁸ Веселовский Н. И. Роль стрелы в обрядах и ее символическое значение. — ЗВОРАО. Пг., 1921, т. 25, с. 273—271.

¹⁴⁹ Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Указ. соч., с. 89—105.

¹⁵⁰ Левинтон Г. А. Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту. — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 344.

¹⁵¹ Bailey H. W. Агуа III. — BSOAS, 1961, vol. XXIV, pt. 3, P. 470—471.

¹⁵² См.: Брагинский И. С. Указ. соч., с. 116, 276.

¹⁵³ Bailey H. W. Агуа III, р. 470—471.

¹⁵⁴ Herzfeld E. Op. cit., р. 442, п. 10.

¹⁵⁵ О расстоянии «в луках» в надписи Ашоки и у тюрков см.: Лившиц В. А., Шифман И. Ш. К толкованию новых арамейских надписей Ашоки. — ВДИ, 1977, вып. 2, с. 17; ДТС. М., 1969, с. 370.

^v

¹⁵⁶ *Rksa*, вероятно, восходит к *Varṣ* 'светить' (см.: Hersfeld E. Op. cit., p. 422).

¹⁵⁷ Бируни Абу Райхан. Избранные произведения. Ташкент, 1957, т. I, с 231.

¹⁵⁸ Граков Б. Н. Еще раз о монетах-стрелках..., с. 72.

¹⁵⁹ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 38.

¹⁶⁰ Widengren G. The Sacral Kingship of Iran..., p. 242, 258. Al-benda P. Landscape Bas-Reliefs in the Bit-Hitani of Ashurbanipal. — BASOR, 1977, 225, p. 45.

¹⁶¹ Zaeher R. C. Op. cit., fig. 4, 9, 15; Hartner W. Ettinghausen. The Conquering Lion: the Life Cycle of a Symbol — Oriens. Leiden 1964, 17, p. 169; Hawkes J. The Atlas of Early Man. N. Y., 1976. Р. 162.

¹⁶² Фирдоуси. Шахнамэ. М., 1957, т. 1, с. 437—438. См. также: Потанин Г. Н. Монгольские сказки..., с. 70—71.

¹⁶³ Леруа-Гуран А. Религии доистории. — В сб.: Первобытное искусство. Новосибирск, 1971, с. 89.

¹⁶⁴ Ср.: ЛУН, с. 153, 288. В Махабхарате II, с. 200—210; *sarpa* — выстрел и творение. О ритуалах расчленения жертвы у скифов (Геродот IV, 62) и многочисленных аналогах им см.: Мицкевичи древне-го мира. М., 1977, с. 147—273, 186—187 и др.

¹⁶⁵ Herzfeld E. Op. cit., p. 335, п. 7.

¹⁶⁶ Шишло В. П. Восточно-финские черты в культуре алтайских тюрок. — В сб.: Языки и топономия. Томск, 1976, с. 151—155.

¹⁶⁷ Массон М. Е. Из прошлого тигров в Средней Азии. — Труды Ташкентского Государственного Университета. Ташкент, 1963, вып. 200, с. 151—160; Акишев А. К. Резной нефрит из Отрана. — Я В сб.: Археологическое исследование в Отране. Алма-Ата, 1977; Липец Р. С. Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе Игоревиче (Х в.). — В сб.: Этническая история и фольклор. М., 1977, с. 239—247.

¹⁶⁸ Последний тигр убит в Прибалхашье в 50-х гг. XX века. (см.: Шнитников В. Н. Животный мир Джетысу. — В кн.: Джетысу (Семиречье): Естественно-историческое описание края. Ташкент, 1925, с. 158).

¹⁶⁹ Hartner W., Ettinghausen R. Op. cit., p. 161—171; Chambard A. Kunst Mesopotamiens. Leipzig, 1964, abb. 125; Ceram C. W. I. A Hettit'ak Regénye. Budapest, 1964, taf XXXI; Zimmer H. The Art of Indian Asia. Kingsport, 1955, p. 42—43.

¹⁷⁰ См.: ЛУН, с. 48; *Tiflisi Abu-l-Fazl Xubaiji*. Описание речесел. М., 1976, гл. XII, 34в, 37.

¹⁷¹ Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 219—221 (ср.: 1 Джангар. М., 1940, с. 232).

¹⁷² Волк в др. инд. *vrki*, ав. *vəhrka*, хот.-сак. *birgga*, перс. *gurg* (см.: Герценберг Л. Г. Хотано-сакский язык, с. 59).

¹⁷³ О варианте этимологии слова сака-хаумаварга как «саки, превращающиеся в волков благодаря хаоме», см.: Иванов В. В. Древнебалканский и общеиндоевропейский тексты мифа о герое-убийце пса и евразийские параллели. — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 190. О другой точке зрения на этот вопрос см.: Litwinsky B. A. Saca Haumavarga в свете советских исследований. — Festsaift F. Altheim. Berlin, 1969, Bd. 1. См. также: Van Widengren A. I. Les noms des Saces et des Scythes. — Beitrage zur Namenforschung. Heidelberg, 1949—1950, Bd. 1, s. 98; Kent R.G. Old Persian. New Haven, 1950, p. 209.

- Махабхарата, И, с. 151, 183, 203; Тревер К. В. Указ. соч., с. 83.
¹⁷⁵ Беленицкий А. М., Маршак Б. И. Указ. соч., с. 82—83.
¹⁷⁶ О 3 видах священных огней у парсов и 5 (4+1) и 16 (4Х4) проявлениях Атара (огня), по Авесте, см.: Boyce M. On the Sacred Fires of the Zoroastrians. — BSOAS, 1968, vol. XXXI, p. 1, p. 52—53,
- ¹⁷⁷ Дюмезиль Ж. Указ. соч., с. 73, 112, прим. 1.
¹⁷⁸ Пигулевская Н. Города Ирана в раннем средневековье. М.; п. 1956, с. 37—38, 42, 48, 49.
["] ¹⁷⁹ Zimmer H. Op. cit., p. 42—43.
¹⁸⁰ Иванов В. В. Древнебалканский и общеевропейский тексты..., с. 181—213. О культе собак в разных традициях см.: Masson M. E. К истории охотничьих собак Средней Азии. — Труды САГУ. Археология Средней Азии. Ташкент, 1956, с. 148—155; Высотская Г. Н. Культы и обряды поздних скифов. — ВДИ, 1976, вып. 3, с. 67—68; Campbell L. A. Op. cit., p. 12—15. О слове «собака» в др. инд. *svanau*; хот.-сак *sac*, *swa*; сарык. *ci*; с.-з. пракрит. *sane*; осет. *stóen*; вахан. *skən*, *skón*; юдга *səkən*, мунаджийском *səkən* см.: Абасов В. И. Скифо-осетинские изоглоссы на стыке Востока и Запада. М., 1965, с. 22; Герценберг Л. Г. Указ. соч., с. 67
¹⁸¹ Ромасевич А. А. Изваяния и изображения львов в Иране.— В сб.: Иранское искусство и археология. М.; Л., 1939, с. 209—215;
¹⁸² Герценберг Л. Г. Указ. соч., с. 96.
¹⁸³ Кузьмина Е. Е. Скифское искусство..., с. 54—56.
¹⁸⁴ Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970, с. 155.
¹⁸⁵ В шаманизме существовали культы кузнецов, смыкающиеся с мифами о космогонии (см.: Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976, с. 173).
¹⁸⁶ Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.
¹⁸⁷ Ср.: Chirshman R. Pers... , p. 46.
¹⁸⁸ Литвинский Б. А. Орудия..., с. 113—126; Zaehner R. C. Op. cit., 1961, р. 103; Ibid. Hindu and Muslim Mysticism. New York, 1969, р. 319—339; Campbell L. A. Op. cit., р. 150, 183, 184.
¹⁸⁹ Гиндн Л. А. Миф о поединке и мифология Аполлона (на материале 1—3 гомеровских гимнов). — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 96—117; Рабинович Е. Г. Надпись Антиоха Коммагенского и поздняя гелиолатрия. — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 284—304.
¹⁹⁰ Топоров В. Н. О структуре «Царя Эдипа» Софокла. — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 218.
¹⁹¹ Ср.: Яшт VIII, 13—29.
¹⁹² MacKenzie D. N. Op. cit., p. 511—518; Henning W. B. An Astronomical Chapter..., p. 229—248.
¹⁹³ Кляшторный С. Г. Храм, изваяние и стела в древнетюркских текстах. — Тюркологический сборник 1974, М., 1978, с. 245—246; Джангар. М., 1941, с. 315.
¹⁹⁴ В индоевропейских мифологиях и ритуалах различные триады, в том числе зооморфные, актуализировались в модели Вселенной.

ГЛАВА 2

О ВОЕННО-ТЕОКРАТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ САКОВ В СВЯЗИ С РЕКОНСТРУКЦИЕЙ ИССЫКСКОГО КОСТЮМА

«Золотая ветвь» саков. Символику иссыкского костюма можно соотнести с космограммой по мифологическим текстам. Модель мира, приведенная в древних текстах, может быть «наложена» на иконическую. Определенная версия космологии должна быть проверена на различных уровнях (иконическом, семантическом и функциональном). Если можно при этом свести к единому целому различные ситуации, в которых актуализировалась космология, если можно установить зависимости между ними и смоделировать их развитие во времени и пространстве, космологическую «модель» можно будет принять как вероятную¹.

Соотнесенность человеческого тела, имеющего тройную вертикальную (голова, туловище, конечности) и бинарную горизонтальную (правый — левый глаз, правое — левое ухо и т. д.) морфологию, с космической триадой (или тетрадой), позволяет классифицировать по отношению к частям человеческого тела всю структуру Универсума и наоборот. Объем Вселенной, по мифологическому мировоззрению, должен быть постоянным. Утрата одного из его элементов и качеств равнозначна гибели мира. В Ригведе, упанишадах и брахманах, в эсхатологии авестийского Видевдата и в более архаичном виде у скифов и саков эта же идея представлена в мифологическом выражении. Вообще постижение истины (знания) в индоиранских религиях было связано с Мировым деревом (ср. учение меда в упанишадах и брах-

манах) или с горой Меру (ср. просветление Заратуштры на горе и т.п.).

В мифологическом космосе любая его часть отвечает общей организации пространства, т. е. все той же универсальной концепции Древа². В этом плане сама КОМПОЗИЦИЯ ритуальной одежды должна быть уподоблена модели трехмерного пространства, вмещающего в себя все качества и предметы мира, а значит, — сакрального. разрушение ритуального предмета, утрата его или им соответствующих пространственных характеристик оценивались как частичный хаос. Поэтому сакральные предметы запрещалось выбрасывать, выносить за пределы реликвария. Новый предмет, вернее его образ, был включен в объем и структуру Универсума, т. е. соотносился с космографией. Все вертикальные уровни его тем самым последовательно (от общего к частному) отождествлялись со структурой локуса, в которой он был включен. Он словно «растворялся» в Космосе. С другой стороны, процесс создания мира мыслился как создание отдельных предметов, ассоциировался с каким-либо производственным актом (др. греч. «материя» означает буквально «строительный лес»). О таком представлении (вероятно, связанном с архетипным двигательным мышлением) свидетельствует и тот факт, что в мифологиях покровителями ремесел были обычно божества — медиаторы-демиурги. Так, в индийской мифологии покровительница религии — богиня зари Ушас, Вишвакарман — это кузнец, плотник, ваятель. В античной мифологии небо — пеплос Паллады. Еще более важно, что в ряде индоевропейских традиций процесс создания Вселенной ассоциируется с зодчеством (ср.: МироЗдание), плотничеством, металлургией и ткачеством (ср. Кау-Уп. I, 3); в Махабхарате «прядение» и «творение» обозначаются одним словом — *sarga* (ср. первоначальное значение анаксименовского πλεω; процесс создания земли уподобляется «валянию» шерсти). Часто в различных мифологических системах сотворение космоса происходит путем расчленения жертвы (человека, животного), Мирового дерева и его эквивалентов с помощью топора, меча, серпа и т. п., лепки, отливки (см. РВ X, 82), ковки, сшивания или соединения определенных элементов (название универсального космического закона —

рита происходит от и.-е. *ar* — соединять) и т. д. Этим мифам соответствовала ритуальная практика, в которой реализовалась определенная версия сотворения мира, сохранившаяся в символике карнавала.

Но почему необходимость осознания этого процесса актуализировалась при моделировании сакральных атрибутов? Почему в экипировке вождя саков много-кратно повторена космологическая структура, т. е. вся специфика космологического мировоззрения?

Все знаки пространства иссыкского кургана (идущие от центра композиции, проходящего через тело Золотого человека, к внешнему кругу, к пространству, в центре которого находится погребение, — окружающему ландшафту, стране) символизируют о мировоззренческой концепции, которая фиксируется на всех композиционных уровнях. Для архаического сознания концепция сотворения мира является догмой. Для него реально лишь то действие, которое повторяет мифологический прототип, т. е. сакрализовано. И создание иссыкской композиции приравнивается мифологическим сознанием по значимости к процессу смены хаоса космическим порядком.

Именно социальная потребность в быстром распространении соответствующей информации и определила появление иконических знаков, которые передавались с помощью следующих приемов: симплексма (зеркальное удвоение), ритмический повтор в вертикальном и горизонтальном направлениях, числовая и образная характеристики Вселенной [отметим совпадение такой логики с той стадией мышления, которую Н. Я. Марр назвал «агглютинативной»; его 3 «празлемента»: «небо I (+солнце), небо II, 1 (+земля), небо II, 2 (+вода)», — отвечают тернарной модели].

Все знаки иссыкской атрибутики отражают космологическое осмысление власти как основы социальной гармонии. Согласно сказанному, можно пояснить логику таких актов, как коронация: не царь (субъект, индивид) противопоставляется царю (Универсуму) — совокупности всех качеств Абсолюта, олицетворению структуры Социума, Мирового дерева в пространственном описании и т. д., включая генеалогические, социальные и прочие коды универсальной модели. Эти социальные состояния

сводятся к антиномии единичное и общее. Эта оппозиция нейтрализовалась в символике действия, ритуале передачи инвеституры — знака Универсума, связанном с отождествлением пространства и социума. Морфология Универсума, а значит, и описание знака, соответствовала идее гармонии пространства. Создание регалий (например, пошив царской одежды, изготовление инвеститурных эмблем) обычно отвечало идее организации хаоса (расформированного мира) в Космос по стереотипной структуре Мирового дерева. Одежда, ее декор и экипировка царя служат для окружения его «со всех сторон» — и (это прослежено и в отношении шаманов) перекликается с мифами об упорядочении Вселенной, приобретении ею формы и динамической организации. Инвеститура, таким образом, есть «перемещение», «сгущение» Космоса в локус царя, в него самого — его рождение. А само собрание, выбравшее царя, по сути дела, является Социумом (или Космосом), суммой отдельных членов — представителей племен, сгруппированных по аналогии с элементами космограммы. Его решение означает символическое «переливание» социума в царя. Знаковая сущность этого акта отождествляется с различными отношениями в жизни общества (коитус: мужское — женское; рождение: смерть — жизнь; дарование: отторжение — приобретение и т. п.). Время проведения ритуала воцарения воспринималось как сакральное, мифологическое. Царь при этом становился гномоном, т. е. центром Космоса и самим Космосом (его пространством, временем, творением и т. д.). Это находило знаковое выражение в описании его тела, атрибутов, в сакрализации его функций, в его роли в ритуальной практике.

Смерть царя соответственно оценивалась как мировой и общественный хаос, хаос в объеме Универсума: погребальный обряд призван обеспечить расформирование его божественности [ср. в манихействе: мир создавался из растерзанных тел демонов, апокалипсис — сплавление частей мира или в travestированном варианте этот мотив представлен в анекдоте о Ходже Насреддине («Когда появляется новый месяц; что делается со старым? — «Его режут на мелкие кусочки и делают звезды»). Ср. мотив разрубания Луны в Атхарваведе]. Ликвида-

ция хаоса означает приобретение миром и обществом упорядоченной структуры (Космос). Именно с этим отождествлялось рождение «царственности», приобретение инвеституры, мифологически приуроченное к точке хронологического отсчета — новому году.

Такое понимание царственности неотделимо от концепции тотального плодородия как условия жизни социокосма и объясняет обязательную реализацию схемы «смерть — рождение» в этом обряде. С этим связана имитация убийства царя в ритуале коронации в разным традициях и ритуальные жертвоприношения царя (ср. инициальный в истоках сюжет ныряния за царственностью —хварной— в Авесте, когда под водой герой испытывает удушье).

Таким образом, в погребальном обряде расформировалась «царственность» в Универсуме, смерть приносила хаос, а ритуал был условием перехода к гармонии (жизни, Космосу). Смерть — состояние, предшествующее жизни. Обряд погребения царя делал возможным следующую коронацию, соединение мира и общества в новом царе. Отсюда элементы иссыкского погребения несут социальный смысл. Тем более, что коронация и погребение являются важнейшими актами, «разрешающими» кардинальнейшие антиномии жизни архаичного общества.

Прежде чем перейти к характеристике теократической концепции, мы должны сказать, что считаем общество саков, возглавляемое Золотым человеком, союзом племен (вроде авестийской «дахью»), раннегосударственным объединением, в котором власть верховного сакрального вождя еще ограничивалась рядовыми учреждениями и не была абсолютной.

Разностадиальность приведенных аналогов доказывает универсализм в осмыслиении в архаических обществах царя как центра мира и демонстрирует развитие идеи царственности. Позднее эта идея закреплялась монархическим государственным аппаратом. В военно-демократических, раннегосударственных обществах идеология инвеституры характеризуется «мифологическим абсолютизмом» и при превращении в государственную часто не претерпевает особых изменений на уровне со-

ответствующих текстов и атрибутов; общественные учреждения «дорастали» до ее уровня.

Пространство, в которое как в центр включался Золотой человек, можно сопоставить с рядом концентрических кругов [центр (тело вождя) — пространство погребения — пространство обряда — пространство ландшафта — страна — общество — Космос]³, причем космографический характер облачения царя указывает на его соответствие с «верхом» и сокращение размеров Космоса до того, что он уравнивается с телом вождя. Тогда все удаленные от центра круги оказываются изоморфными друг другу и центральному, максимально сакральному локусу — вождю.

Последовательность моделирования одежды вождя как центра Космоса можно представить следующим образом. Социальный статус царя как объединителя людей в социоструктуру (в «миръ») придает такой классификации идеологическое значение, сообщая прокламативный характер всем его атрибутам.

Атрибутика погребения на уровне самых общих признаков указывает на воинскую и сакральную функции иссыкского вождя. Такие предметы, как кинжал, плеть, меч, обшитая металлическими пластинами одежда всадника, несмотря на явную сакрализацию, связаны прежде всего с военной функцией я заставляют видеть в Золотом человеке воина-всадника. Именно из среды воинов (кшатриев и т. п.) выбирались вожди индоиранцев, также у урартов и хурритов воины относились к высшему сословию. Варна⁴ (в Индии) или пиштра воинов соответствовали верху тернарной модели. В¹ вожде как объединителе всех социальных слоев совмещались символы всех трех сфер и знаки горизонтального описания Космоса, структуре которого якобы соответствовала социальная градация. В то же время индоиранцы считали царя выше всего коллектива. Его «Высочество» было одновременно трихотомичным. Вся орнаментика иссыкского костюма до мельчайших деталей, как мы уже говорили, отражает эту идею. В то же время стилизация ритуальной катафракты (куртки) под оперение птицы, птероморфизм иконических знаков на кулахе указывают на актуальность идеи медитации — полета вождя, связывающего все 3 сферы мира

(т. е. мир богов и землю) и поднимающего его над со-племенниками (о жреческих функциях царя и возмож-ности его связи с тайными мужскими союзами см. ниже). Вероятно, именно поэтому иконические знаки тернарной космологической модели целиком повторяются и на ку-лахе, который соответствует «верху», «небу»; голова обыч-но считается средоточием всех жизненных сил че-ловека, а значит, по древнейшей космологической клас-сификации, — частью тела, с которой совпадает сакраль-ный центр, совмещающий и тернарные, и тетрадные при-знаки; вместе с тем символы тернарной модели фигурируют и на куртке [ср.: в Ригведе (X, 90) голова Пуруши — это небо и т. д.] Ритм три — общий для лю-бой зоны Космоса (а значит, общества). Все зоны кос-моса совмещаются вожде, его тело оказывается по объему огромным, как мир, по последовательности опи-сания подобным телу космического Пуруши (PB X, 90, I — 14).

Эти представления и отражены в облачении Золото-го человека. Семиотика экипировки иссыкского вождя позволяет представить этапы развития культа социаль-ного предводителя у скифо-сакосавроматских племен.

Если сравнить «поток значений» и «узор символов» одежды иссыкского человека с песней, то в ней поется гимн царственному владыке⁵. Содержание, ритм сплав-лены в ней воедино. Образ владыки должен был, по ар-хаическим представлениям, вызывать психологический подъем. Острое эмоциональное состояние при этом сродни состоянию, вызываемому с помощью техники вы свобождения подсознания во время подготовки к ритуалу, что практиковалось как у индоиранцев, так и у других народов (например, в шаманизме). Вождь в архаических об-ществах — это сакральный эквивалент Народа и Кос-моса, *axis mundi* и центр хронологии⁶. Становление соот-ветствующей идеологической догматики корнями уход-ит к истокам сапиентизации гоминид. Эта идеология кристаллизировалась в питательной среде мифопоэти-ческого мировоззрения. С противопоставлением государ-ства обществу, становясь догматикой, она закреплялась всеми возможными средствами. Формула «государ-

ство — это я» отражает развитую теократическую идеологию. В скифо-сакских обществах 4 в. до н. э. эта идеология уже сложилась. Этот процесс, скорее всего, опережал становление государственности у саков.

Словесные космограммы и понятие «царственности». Мы считаем, что именно в скифо-сакское время стали распространяться манtry — словесные космограммы, тексты которых с развитием легитимной идеологии превращались в клише, в определенную совокупность инвестируемых символов, воспринимались в заданном направлении. Видимо, использовалась определенная группа сакральных формулировок, однако их развертывали в целье, хотя и стандартные, мифологические циклы, восходящие к архаическому комплексу представлений о Мировом дереве. Сакральные титулы «высочество» (высота над народом), «величество» (большой, огромный, великий), «светлость» (свет, блеск, солнце) и т. п., а также соответствующие имена царей являются знаками таких циклов.

В древневосточных государствах манtry и концепция «Космос=государство, царь=бог» сложились к 3 тысячелетию до н. э.⁷ Манtry ассирийских, ахеменидских владык составлены из типичного набора мифологических метафор: «Асархаддон, царь великий, царь могучий, царь вселенной...»; «Кураш (Кир. —A. A.) — царь четырех стран света, великий царь»; «Я — Ашшурбанипал, творение Ашура и Бэлит...»⁸. Символика изображений на стенках и коронах утверждала эту идею («великий царь, царь всего сущего, царь четырех сторон света, царь Вселенной»)⁹. Спустя полторы тысячи лет, на древнетюркском языке о том же вещает Кюль-Тегин: «Вперед, вплоть до солнечного восхода, справа, вплоть до полудня, назад, к солнечному закату, слева, до полуночи — в пределах этих все мне подвластны»¹⁰.

Подобные формулировки встречаются почти везде, где существовала верховная власть вождя или царя: и в самых примитивных обществах, и в раннегосударственных кочевнических конфедерациях¹¹, и в монархиях.

Архаическое сознание во внешней политике видело пути реализации этих формулировок, реализации для преодоления хаоса. Манtry вырастали в доктрины, тре-

бующие защиты данного лозунга оружием. Под подобным лозунгом, вероятно, Ариант объединил Скифию, ябо его знаменитый котел, отлитый из стрел, был установлен в сакральном центре страны — у «горьких вод» (ср. космическое значение сакских алтариков и трипода). Согласно Авесте (Яшт V, 20—23; XIII 137; XV, 7—8, XVII, 23—23), первый царь ариев Хаушьяха Первозданный собирается покорять все страны и части света у мировой горы Хара; а мифический царь Йима назван «властителем над всеми каршварами» (Яшт V, 26).

Под подобными лозунгами объединялись племена саков. Томирис, назвав Солнце владыкой массагетов, заявляет о космических масштабах своего правления: солнце — гномон Космоса, Томирис — персонификация светила. Скифы, пославшие персам своеобразную живую космограмму (о которой мы уже писали), противопоставили свой Космос завоевателям; пять стрел есть, по-видимому, кодировка горизонтальной модели, соотносимая и со структурой скифского союза. Итак, вот смысл скифского послания: Космос защищен со всех сторон, персы — зона хаоса. Со временем подобные мантры стали своего рода идеологическим фетишем, призванным оправдывать великоледжавную политику. Нападение стало считаться лучшей защитой.

У Ахеменидов, кроме сакраментальных лозунгов, употребляемых, по мнению Э. Герцфельда, даже для дахьюпати — «вождей "страны" (высеченных, например, на воротах Ксеркса в Персеполе), и тронных имен, этимологическое значение которых связано с идеей праведности правителя, в надписях Дария и Ксеркса неоднократно повторяется формула «царь — vasna Ahuramazda — волею Ахурамазды, в тени бога»¹², что семантически соответствует идеи «царь — Космос», которой обусловлена и символика царских зонтов. Хотя последняя формула не встречается в Авесте, сама теократическая идея «царь — бог — космос», бесспорно, была характерна для всех индоиранцев. В архаичнейших заклинаниях Атхарваведы (III, 3—4; 4,1—4; IV 8, 3) она выражена в полном объеме. В гимне на прославление царя он предстает как великий гномон, центр и суть Вселенной; он связывается с солнцем, блеском, с

востоком (максимально сакральная зона), странами света и вертикальной моделью мира; его приход означает соединение воедино всех зон мира и сопоставляется с полетом, путь для которого готовят близнецы — Ашвины (ср. параллельную мифему о приготовлении пути стреле, которой Эрехш определяет границы Ирана); его призывают Митра, Варуна; он имеет «все формы», т. е. множественность, избыточность. Этот гимн чрезвычайно близок к текстовой реализации иссыкской космограммы. Соответствующим текстам у всех индоиранцев отвечали эпитеты, титулы, определенная символика декора тронов, корон; атрибутов вождей и царей¹³, что нашло отражение и в мифах о первых царях.

В Авесте Йима просит трон и диадему у дарителя кшатры (правления) и хварны Митры, бога, олицетворяющего космическую и социальную гармонию¹⁴. Как и у Митры, у Йимы был эпитет «с широкими пастища-ми», отражающий скотоводческое понимание владычества над миром. Эпитет «владыка овечьих пастищ» представляет сжатое выражение мифологической концепции Космоса скотоводов: Вселенная есть хозяйственно освоенное пространство (территория, познанная при переходе от зимовок к летовкам, и пути кочевий объединенных родов, а на периферии этой модели мира расположены страны, с ней связанные). Так, у древних евреев бог есть пастырь и паства охраняется им. В персидском эпосе, как известно, цари также имели отношение к пастушеству (ср. мотив воспитания некоторых Ахеменидов пастухами). Аналогичные циклы свидетельствованы и в древнем Египте (ср. пастушья палка как инсигния у фараонов).

В своем дворце — варе (модели идеального Космоса) Йима был, как стеной, окружен песней¹⁵; песня являлась аналогом границы мира (данный образ, видимо, имеет жреческое происхождение). Такие эпитеты богов, как «тысячеглазый» и т. п., соответствовали представлению о том, что они всевидящи, в противовес мотиву слепоты в связи с хтоническими образами.

Короны царей также связывались с идеей всевидения. В средневековой персидской поэзии сохранился древний мотив волшебной шапки Иимы-Джемшида, в которой он мог видеть все, что происходило в мире

(ср. мотив шапки-невидимки в связи с функцией прорицания или в качестве особого глаза, а также зеркала в разных традициях)¹⁶. Не исключено, что он представляет поэтическую обработку символики царской короны, а еще глубже — переработку символики инициальной маски-шлема участника тайного союза. Похожий образ имеется в западном митраизме, где фригийская шапка Митры уподоблена небу¹⁷. Как уже говорилось, Йима — зеркальное отражение тысячеглазого (всевидящего) Митры на земле, не случайно в Ригведе он отождествляется с огненным Агни, богом, связывающим все трилоки воедино. Символическое значение короны («царь есть Митра на земле») несомненно, существовало у иранцев до эпохи сасанидов, причем корона ассоциировалась с небесной стеной, с хребтом мировых гор по краю света, т. е. была символом сразу всех трех зон мира. Небо, например, в пехлевийском Ривайяте и в Бундахишне (I, 43) описывается как сферическое; оно может уподобляться любому сферическому объекту, в том числе и ритуальной шапке (Анаксимандр звездное небо сравнивает с войлочной шапочкой). Движение солнца вокруг мира в Бундахишне отождествляется с короной вокруг него; согласно Раши Яшту (XII, 34), на солнце локализуется *garo-nmata*¹⁸. Во всех этих циклах наглядно выражается принцип изоморфизма концентрических локусов Космоса, от центра — извне и наоборот (царь — бог, его корона и дворец — метафоры Космоса и *vice versa*), а также трихотомичности вертикальных локусов в зоне их соединения (4 дерева — углы квадранта, край мира, мировой хребет и в микрокосме — царь, его трон, его корона и другие знаки инвеституры).

Известно, что в мифологии индоевропейцев Солнце фигурирует как знак всего Космоса; оно «описывает» те пределы, в которых происходит синтез локусов Космоса. Соответственно этому правление царя у всех индоевропейцев уравнивается с блеском и светом: в ир. *cíhr*, ав. *cista* «проявление порядка». Общееиндоевропейское слово «царь» — санскр. *rajan*, лат. *rex*, англ. *ric* — означало также и правду (англ. *right*, санскр. *rj*) и светоносность, блеск (санскр. *raj*, греч. *argos*, *argentum*, др. инд. *svah* от **keu*). Не исключена связь с солнцем титула усуньского властелина (гуньмо) (тох. *kaum* > др. тюркс.

kiln) и, возможно, хунну. В тиаре иранского царя материализована эта же идея¹⁹.

Иссыкский костюм, а особенно вся система символов на инвеститурном кулахе, отражает космологическую интерпретацию «царственности» с той чрезвычайно детализированной наглядностью, с тем «избытком информации» (обусловленной существованием параллельных мифем), которые характеризуют довольно разработанную теократическую концепцию, сформировавшуюся на основе мифопоэтического цикла о Мировом дереве и являющуюся, по-видимому, идеологией племенного объединения (союза).

Как мы уже говорили, иссыкский вождь находится в центре мира, именно отсюда отходят концентрические круги пространства. Это образ идеальной гармонии во всех мирах. Морфология тела символически принимается соответствующей структурам внешних локусов пространства (голова соответствовала верху, небу; туловище — середине, земле; ноги — подземному миру, низу; симметричные части тела — сторонам света). Членение тела по вертикали (пояс, гривна) проведено по ассоциации с трехчастным Мировым древом [ср. вед. испытание на честность людей путем погружения их в воду до плеч, до рта и т. д. (РВ X, 71) и казахскую легенду о небесных людях, носящих пояс на шее, земных, носящих его на талии, подземных, — на ногах]. Возможно, существовала и традиция соответствующей символической татуировки, как это обнаружено в Пазырыке: на поверхности этого антропоморфного космоса в соответствии с его морфологией расположены иконические знаки космограммы; так с помощью художественных образов передана идея власти над миром. Может быть, подобная символика отражена на рельфе ападаны Персеполя, прадназначенной для празднования научзуза и пропагандирующей масштабы власти ахеменидов. Здесь среди прочих изображены 6 саков: трое — с одеждой (последний несет брюки, тот, что перед ним, — куртку, тот, что перед этим — две гривны); пятый ведет коня (ср. роль коня в космографической символике), первого ведут за руку (ср. сходный мотив в Яште XIII, 50) «с яствами и одеяниями в руках и восхвалениями» (о фравашах).

Любое ритуальное действие вождя в пространственном аспекте может и должно оцениваться как форма космосвязи: он может обозревать весь мир, слышать обо всем, опираться на весь мир и т. д. и т. п., т. е. вождь есть полюс, вокруг которого обращается Космос и соответственно мировоззрение подвластного коллектива. Можно поэтому предполагать, что в космологической классификации лоб, лицо Золотого человека сравнивались с востоком, левая щека — с севером, правая — с югом, а затылок — с западом. У персов именно левая нога считается северной²⁰, у индоиранцев Восток — наисакральнейшей зоной квадранта.

Таким гномоном для Поднебесной (в названии скрыто отождествление империи со всей Землей) считался древнекитайский император. Концепция ван-гномон была четко сформулирована конфуцианством, но истоки ее очень глубоки. Вселенная — континум, в котором деятельность вана (царя) приравнивается к миропорядку. Левая щека вана была восточной, левый глаз — солнцем, а правый — луной и т. д. Для того чтобы подчеркнуть эту пространственную классификацию, на одежде вана вышивались символы космических явлений²¹: на халате — 4 дракона (символы могущества и власти над Поднебесной; один дракон — на груди, другой — на спине, по одному — на плечах; на шапке — 3 дракона, один над другим). Драконы (образы единораздельного мира) защищали императора с четырех сторон, а также снизу, сверху и в центре. Императрица — воплощение женского начала (инь), Земли. Брак императора с ней означал соединение неба и земли — и т. д.

Понятие «святости» было неразрывно связано с образом правителя²². В философской концепции нирваны восхождение по древу медитации к истине, растворение в Космосе было, по сути дела, познанием Буддой самого себя; а его превращение в собственно Будду — отождествлением со всем объемом Абсолюта, недаром он часто фигурирует как вселенский монарх — Чакравартин. Триратна — это Будда в прошлом, настоящем и будущем; и его перевоплощение в джатаках выражает течение мирового времени как времени бытия самого Будды. Древнейшее представление о совпадении микро- и

макрокосмов проявляется здесь достаточно ярко. В Упанишадах (особенно в *Māndukya Upanisada*, полной спекуляций о природе сна) сон (особенно без сновидений) трактуется так: для бодрствующего сознания мир — продукт субъективного разума, для спящего макро- и микрокосм едины, равны всей сумме Космоса, а сны — эманация реального мира и совпадают с Абсолютом — истоком и концом творения²³, т. е. они максимально ценны. Эта спекуляция явно развивает магическую концепцию единства всех космосов (параллели — античные «циклы Абариса» с идеей видения за предельного и предвидения). Соответствующие ей ритуалы призваны подавлять сознательное и раскрывать бессознательное. У скифов, например, мышление было космологическим²⁴. В мотиве скифского сна с небесным золотом, изложенном Геродотом (IV, 7), сон с сакральным золотом, моделирующим трилоку, является, как и медитация поздневедийского жреца, сверхценостным состоянием. Образы, возникающие в дремлющем сознании (для их вызова существовала соответствующая анатомофизиологическая практика), считались абсолютно объективными, так что, по архаичному сознанию, возникала магическая необходимость в формальном акте передачи во владение заснувшего сакральной зоны Земного локуса (ритуал с обездом земли, засвидетельствованный у скифов и у хотанских саков, перекликается с определением новых космограниц в ашвамедхе и с созданием новых стен длиною в «лошадиный бег» у вары в Видевдате). Кошмарные сны, творческий экстаз, эйфорические видения скифских, сакских и сибирских шаманов²⁵ (Геродот I, 202, IV, 74, 75) оценивались так же, причем галлюцинации в камланиях отождествлялись с освоением пространства (медитацией). Аналогичное значение имеет мотив физической слепоты и активного внутреннего зрения (прозрения) в «Эдипе» Софокла²⁶.

Итак, представления о космическом масштабе культа царя — это продукт космологического мышления вообще и возникает в ходе осмыслиения усиливающейся политической консолидации племен. Скифская догматика в этом отношении соответствует не только общеарийской, но и

общечеловеческой (стадия космологического сознания) Кроме находок в кургане Иссык это прослеживается в элементах декора находок Пазырыка. Судя по татуировке, у погребенного из кургана V на его ноге была изображена рыба (вода, нижний мир) [ср. в Авесте образы рыбы Кара и Васи (Видевдат 19,42; Ясна 42)], а на торсе — синкретические звери (средний синтезирующий мир). На голове он мог носить головной убор, как из Пазырыка III, в виде четырехконечной короны²⁸. Космологическое осмысление царя проявляется в ассоциации царя с Древом в древне-близневосточных традициях и в культе царя-Горы в Юго-восточной Азии²⁹; в отождествлении древнеиндийского царя с Индрой и Мировым древом (ср. в РВ X, 153, 2—5)³⁰, в связи «ши» (предка в древнем Китае) с символикой плодородия и космическим фаллом³¹ (аналог — царь-Гора и лингам] в Юго-Восточной Азии) и др. Особенно интересные типологические параллели символической экипировке Золотого человека представляют ритуальные маски участников тайных мужских союзов племен Судана (бамбара и др.) и шлемы дяньских жрецов (?); судя по изображениям на бронзовых барабанах и другим, о существовании мужских союзов у индоиранцев было хорошо известно. Это позволяет выдвинуть предположение о том, что в основе сакральной экипировки сакского вождя-жреца лежало переосмысление инициального костюма члена эзотерического союза, характерного для обществ, переживающих перевод от родоплеменного к классовому строю. Очевидно, есть смысл с этой точки зрения осмысливать происхождение ряда сакских этонимов типа саки-тиграхауда, саки-хаумаварга и др.

Царь есть бог. Космогоническая роль царя приравнивается к роли бога-космократора. Бог — правитель Космоса; его власть над Пространством равнозначна господству над социумом, понимаемым как пространство, тождественное Космосу. Главные боги — отражения земных владык (и царей, и героев). «...Единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего враждебные друг другу силы природы, есть лишь отражение единого восточного деспота, который по видимости или действительно объединяет людей с враждебными, сталкивающимися интересами», —

писал К. Маркс³². Показательно, что индоевропейские боги — воины, правители царств, охранители границ, дорог и городов. У них те же титулы, что и у земных богов — царей. Ахурамазда имеет эпитет *xsaθriya*, *Raθešta*, *xšaθriya* в Яштах Авесты — эпитеты Хома, Апам Напата, Митры [имя у Митры в ведах (РВ III, 55) «Царь с доброй властью»]; титул *xšēta* 'правящий' — у Йимы, солнца и хварны; это слово в женском роде *xsoiθni* — эпитет Уши и Ртиш³³. Известно, что именно из варны (в Индии) или пиштры (в Иране) воинов-кшатриев войско (у иранцев — *karā*) выбирало вождей, которых звали «сражающимися с колесницами», «всадниками», что нашло отражение и в личных именах с VIII в. до н. э. и даже раньше³⁴. С другой стороны, Митра, который до реформации Заратушты ассоциировался с Ахурамаздой³⁵, в Яште (Х, 145) зовется вождем союза племен; он имеет эпитет «широкий, как земля» (Яшт X, 44); «касающийся обоих концов бескрайней земли» (Яшт X, 95); «великий» (Яшт X, 44); «могучий», «мощно вооруженный»; «снабжающий армии», «стрелок», «ударяющий стрекалом», «сражающийся с колесницами» (Яшт X, 239, 42, 69—98 и др.), «с обширными пастищами», «дающий пищу лошадям и мелкому скоту», «дающий рост растениям», «имеющий добрых коней» и, наконец, «владыка места обитания ариев, праведный». Многие из этих эпитетов и в Ригведе, и в Авесте связываются с первоцарями Ямой и Йимой Хшайта. В мифологических текстах встречаются характерный набор военных титулов, терминов и особая скотоводческая терминология, иллюстрирующая точное совпадение иконографии богов и атрибутов земных владык у скотоводов-арииев. Митра в Авесте бесспорно связан с концепцией Мирового Дерева, он может быть сопоставлен с Пурушей, заполняющим всю Вселенную (РВ X, 190) (ср. его мотив обозревания семи каршваров, эпитеты, подчеркивающие его множественность, эпитет *gufrat brzantam* — глубокий, высокий), что демонстрирует инверсию культа царя-Космоса и Митры-Космоса у древних иранцев. При сравнении Митры с ведическим Пурушей заметим, что не исключена связь с Митрой практики человеческих жертвоприношений (ведич. *purushamedha*) путем расчечения на части; в этой связи представляет

интерес общее в описаниях Митры [он имеет ваджуру (палицу) «с сотней зубцов» (Яшт X, 96)] и Сомы [«с тысячию зубцов» (РВ V, 48,3; I, 121, 12]. Семантика ритуала приготовления сомы (авест. *хаума*) путем толчения, растирания, измельчения связывается с космогоническим мифом, по Г. Ломмелю. Показательно, что Митра (Михрязд) вошел в манихейство как творец: его сыновья убивают демонов тьмы, и Мать жизни создает из их кожи, внутренностей и костей небо, землю и горы. 1

По-видимому, многие из подобных качеств Митры отражены в титулах вождей союзов, племен саков, савроматов и скифов: они были пастухами и воинами-всадниками³⁶, их погребения содержат разнообразное оружие (Геродот I, ПО)³⁷; их одежды сверкали золотом и были окрашены в красные цвета.

Какого бога на земле мог воплощать в себе иссыкский вождь? Бога-космократора и демиурга, воина в виде антропоморфного Космоса.

Скифская мифология в этом аспекте является почти эталоном сходства всех индоиранских верований. Имена богов скифского пантеона показательны: **Argim. ras-a*<**argant. pasu* — эпитет Ардвисуры Анахиты; Гойтосир — вед. *gavyuti-sura*, ав. *gaoyaoitīs sūrō* (*vouru. gaoyaoitīs sūrō*), «владыка овечьих пастбищ» — эпитеты ч Индры и Митры³⁸. Тагимасад происходит от «масад» — скифская форма от *tagat* 'великий' и *thagi* — от древнеиндоиранского термина для определения создания мира путем приведения в движение высшей силой и т. п. Такое же этимологическое значение имеет и имя Ахурамазды (его называют «создателем», «творцом»), Варуны, громовержца Индры, заполняющего своим телом все пространство; громовержца Митры (ср. возможность происхождения имени индоарийского бога, создателя Тваштар, от *taks* 'создавать, тесать'). Все они имеют то или иное отношение к космической воде (к морю, воде, дождю), к стихии, рождающей весь Космос (ср. добыча хварны путем ныряния в море).

Геродот совершенно справедливо отождествил Гойтосира с Аполлоном. Аполлон во время Геродота считался не только покровителем муз, сколько владыкой и охранителем городов, дорог и пастушества³⁹, т. е. прямой параллелью Митре-Гойтосиру. Тагимасад «от-

И «дом истории» был отождествлен с Посейдоном — богом, связанным с изначальным морем, из которого и рождается Вселенная, причем Тагимасада особо почитали цари скифов. «Масад», по мнению Л. Кэмбелла, встречается в именах скифских царей (Октомасад, Масад, Мадус) ⁴⁰ (Геродот I, 103; IV, 80; Ксенофонт. Анабасис. I, 7,2,32; Strabo I, 3, 21). И это показательно, так как мотив изначального моря, послуживший, видимо, причиной отождествления Тагимасада с Посейдоном, является космогоническим у всех индоевропейцев. Поэтому весьма вероятно, что существовала особая связь этого скифского бога с Варуной и Индрой, а также с Митрой, богом мира и согласия (РВ III, 59) ⁴¹. Можно полагать, что Гойтосир и Тагимасад — это олицетворения эпитетов, отражавших разные свойства одного или двух изоморфных богов типа Митры или Индры. Отсюда можно говорить о совпадении семантико-функциональной структуры культа Митры и Гойтосира. В таком случае Таргитай, культ которого блестяще исследован Д. С. Раевским ⁴², — это копия Гойтосира-Митры, что является замечательным примером логического совмещения скифской генеалогии и теократической концепции с культом центрального солярного бога-космократора.

Поскольку Таргитай более «приземлен» (в реконструируемой Д. С. Раевским принципиальной скифской космографической модели он связан со средним синтезирующими локусом и фигурирует в инвеститурном цикле), ему больше всего соответствует ведийский Яма или авестийский Йима Хшайта. Это первые цари, первые жрецы, воины (судя по их атрибутам), создатели государства, основатели ритуала встречи Нового года и приуроченного к нему имперского ритуала (ноуруза) и ритуала заклания быка (как известно, отношение в Авесте к гекатомбе неоднозначно). После смерти они — боги загробного царства, проводники мертвых к «вечным пастбищам». Йима и Таргитай отражают друг друга, как в зеркале, и в то же время они похожи на Митру-Гойтосира, как сын бывает похож на отца ⁴³. Вероятно, мифы о первоцарях представляют осмысление теократической доктрины, согласно которой царь считался воплощением солярного бога, такого, как Митра. Йима получает инвеституру от Митры. В этом отно-

шении миф об Ииме является вторичным. Клятва сакской царицы Томирис («克莱нусь солнцем — владыкой массагетов») создана скорее всего в эту стадию развития индоевропейской инвеститурной догматики. Здесь уместно напомнить, что «клятва», «договор», «истина» считались текстовой реализацией космического порядка. Так, Митра олицетворяет собой договор, «вводит» арту с помощью стрелы, Варуна — персонификация клятвы, в то же время это создатели космоса (ср. ведич. Адитья, 'цари, проводящие истину')⁴⁴. Весь иссыкский костюм теснейшим образом связан с этой идеей: царь есть бог.. солнце. Эта концепция у индоиранцев является древнейшей. В Ригведе (X, 121) демиург меряет солнцем воздушное пространство. У хурритов (а от них и у хеттов) культ Солнца имел ту же структуру, что и культ Митры в Яште 10. Царь у них звал себя «Мое Солнце» (ср. завещание Хаттусилиса I). Солнце вершило суд, правило страной, охраняло 4 стороны света, выполняло обряды, карало зло, защищало добро, выезжало на упряжке из 4 коней и т. д. Особо следует отметить вероятную связь имени сакской царицы Зарини с именем матери индоарийского царя Йамы — *Saranyū*, что заставляет видеть в Зарине мать сакского царя (ср.: о наследовании царской власти у хеттов по женской линии до Хаттусилиса I и точку зрения Э. Герцефельда на женскую линию наследования у эламитян и саков). Культ бога Солнца является теистическим преломлением представления о священном царе — центре мира, отождествляемом с Мировым деревом (ср. так же соотнесение вождей у разных народов с Солнцем, особенно у тохаров, или легенду о солярном происхождении казахских султанов).

Наиболее вероятна центральная роль Митры или Иимы в теократической концепции саков Семиречья. Существование культа Митры у саков и савроматов предполагает Б. А. Литвинский. Проявления культа Митры обнаружены у финно-угорских и славянских народов⁴⁵. Популярность этого бога в восточноиранском мире совершенно исключительна, так что, возможно, Михр-Яшт с его ориентировкой на пастушеские, военные и сакердotalные функции индоиранского Митры сложился именно здесь. И. Гershевич, например, указы-

вает на связь Митры с культом Солнца на востоке Ирана. Однако этот бог — общеиндоиранский. В договоре касситов и Митанни он фигурирует как гарант, и эта «магико-юридическая» (сакердотальная, по Дюмезилю) его функция упоминается даже в согдийских документах с горы Муг (интересен сюжет о связи Митры с Мировой горой и скалой и индоарийский мотив солнца в скале), где он по-прежнему упоминается как гарант брака, союза и согласия. В пантеоне согдийцев Михр занимал видное место (о чем говорят многочисленные имена с основой на *mehr*); по сообщению Филострата, Митре-Гелиосу поклонялся в I в. н. э. царь Таксилы⁴⁶. Культ Митры (Михиры) был имперским и у Великих Кушан (МЕИРО или ТЕИРО, бактр. *Mir* < *Mehr*) В бактрийском тексте № 1 Дашт-и-Навурской трилингвы алтарь этого бога упомянут в связи с Вимой⁴⁷. Этот факт в значительной мере усиливает гипотезу о главной роли именно Митры в идеологии саков Семиречья, так как в трилингве имеется текст «В», написанный «иссыкским письмом», а царские знаки кушан могут быть редукциями какого-то подобия иссыкской эмблемы в виде коней и 4 стрел (об этом подробнее см. в главе 3). Одно из имен Митры */baga 'бог, господь, господин'* связывалось с обожествлением правителя (в бактр., согд., в ср. перс. — только со 2 в. и. э.), причем в Согде существовало особое божество — спутник Митры Бага (*By*)⁴⁸.

Военная окраска мифов о Митре определена образом реального земного владыки — военного предводителя, каким и был Золотой человек. С другой стороны, если верен тезис о его отношении к плодородию, владычеству над космосом и социокосмом и жреческому ритуалу (основам теократической концепции саков), то божественный характер власти этого вождя должен доказываться связью именно с таким богом, как Митра, причем не в авестийской, а в местной, более древней трактовке. Как показано на структурно-семантическом анализе образа Митры, дифференцированное стадиально позднее этимологическое значение его имени по Авесте (договор, союз, согласие) соответствует архаичному представлению о союзе (социальной гармонии) и Космосе как едином Континууме, т. е. говорит о связи их с концепцией Мирового дерева; Митра — объединитель лю-



Табл. VIII. Прототипы изображения на Иссыкском перстне в моем нетном чекане (подписи к 1—15 см. в табл. VIII А) и иконография солярных богов в искусстве народов Евразии (16—25): 16 — солнечное божество (на скальная гравюра в ур. Тамгала в Семиречье); 17 — Иштар (фрагмент изображения на цилиндопечати, Ассирия); 18 — изображения на окуневской стеле; 19 — серебряная тетрадрахма (аверс). Голова Гелиоса (Родос, 304—166 гг. до н. э.); 20 — золотая тетрадрахма (аверс). Царь в лучистом венце (Египет, Птолемей III — Эвергет — 246—221 гг. до н. э.); 21 — золотой статер (аверс). Голова Гелиоса (Мизия, Лимисакус, 394—350 гг. до н. а.); 22 — гемма. Митра, выезжающий на биге (Иран эпохи сасанидов); 23, 24 — монеты сияющих Хорезма. Царь в короне; 25 — деталь рельефа в Таг-и-Бустане. Митра; 26 — Митра (?) (Хатра); 27 — тетрадрахма (аверс). Царь в лучистой короне (Антиох VI, Дионисий, 145—142 гг. до н. э., селевкиды); 28 — рельеф из Немрудда. Митра (69—34 гг. до н. э.); 29, 30 — монеты Сасанидов; царь в короне Митры; 31, 32 — Гелиос; 33 — изображение на перстне из кургана Иссык; 34 — Митра с инвестиitureй (изображение на чаше); 35 — гемма (Ахурамазда) на алтаре огня (Сасанидский Иран).

Табл. VIII К.

№№	Имя царя или место чеканки монет	Годы правления царей и обращения монет	Номинал, изображение на аверсе	Изображение на реверсе
1	Афины, Аттика	566—514 гг. до н. э.	серебряная дидрахма. легенда, сова и ветвь Профиль Афины в шлеме оливы с гребнем (в архаичной манере)	
2	»	с 514—511 гг. до вре- мёни, когда их вытесни- ли тетрадрахмы Алек- сандра Великого	серебряная тетрадрах- ма. Профиль Афины в квадрате, сова, олива в шлеме с гребнем (в ар- хаичной манере)	легенда в углубленном
3	»	в начале V в. до н. э.	серебряная дидрахма	»
4	Аепус (город в Южной Фракии)	450—400 гг. до н. э.	, тетрадрахма и диобол. Профиль Гермеса в го- ловном уборе	легенда в вогнутом квадрате над изображе- нием козла
5	Македония	365 или 364—359 гг. до н. э.	золотой статер, про- фильт Геракла в львиной шкуре	легенда, гарциющая лошадь
6	Филипп II (отец Александра), Македония	359—336 гг. до н. э. (правление)	статер; профиль Апплона в венке	легенда, бига с колес-ничим
7	Лизимах, Фракия	306—281 гг. до н. э. (правление)	профиль Александра с рогом Амона	сидящая Афина в шле- ме со щитом и легенда
8	г. Халкидон	около 358 г. до н. э.	профиль Апполона	лира и легенда
9	Антиох I (Сотер), селевкиды	293—281—261 гг. до н. э.	золотой статер и сереб- ряная тетрадрахма и драхма. Профиль Антио- ха I в повязке	легенда, Апполон, си- дящий на омфалосе, в руке — лук

Окончание табл. VIII А

№№	Имя царя или место чеканки монет	Годы правления царей и обращения монет	Номинал, изображение на аверсе	Изображение на реверсе
10	Бактрия Диодот,	250 г. до н. э.	статер (?). Профиль идущий Зевс и легенда царя в повязке	
11	Багадат I, Персис (Persis)	222 г. до н. э.	серебряная тетрадрахма. Профиль царя в ку-ляхе	царь (?) у алтаря ог-на (?)
12	Евтидем II	нач. II в. до н. э.	серебряная тетрадрахма. Профиль царя в по-вязке	стоящий в фас Геракл с палицей и легенда
13	Антиох III (Великий), сслевкиды	223—187 гг. до н. э. (правление)	золотая октодрахма, статер; серебро тетра-драхма. Профиль Антио-ха III в повязке	»
14	Митридат I, Парфия, аршакиды	171—138 гг. до н. э. (правление)	профиль Митридата I в повязке, тетрадрахма	Геракл с палицей и легенда
15	Г. Юл. Цезарь, Македония	93—92 гг. до н. э. (правление)	тетрадрахма. Профиль легенда, стул квестора Александра с рогом Амона и венок	и легенда.

дей в социальную структуру [Яма (ав. Йима) — «собиратель людей», по Атхарваведе (XVIII, 3, 13)], в міръ (последний термин и имя «Митра» — родственные)⁴⁹. Доавестийский Митра саков — идеал скотоводческого владыки. Вместе с ним (Видевдат III) упоминается бог лугов Раман (ср. *Mihrātān* надписи в Сухр-Котале).

Объединение племен в союзы — это сложение их в единую экономическую, политическую, административную структуру, упорядоченную и централизованную в лице верховного вождя (ср. мотив соглядатаев Митры, надзирающих за порядком в мире и в Míru). Патриархально-общинные порядки при этом продолжали играть большую роль. Образование таких консолидаций было обусловлено экстенсивным характером скотоводства, требующим объединения земель, регламентации пользования пастбищами; спецификой хозяйства, патриархально-семейной общины и огромной ролью войн в жизни этносов.

В завершение нужно отметить, что культ Митры (в отличие от маздеизма) — центрального образа в религии саков и других народов Средней Азии — являлся универсальным выражением производственных, социальных и политических связей внутри пестрого этно-культурного комплекса, который определяли обобщающим этнонимом «саки». Характерно, что культ Митры пережил новый расцвет в периоды сложения синкретических культур эпохи эллинизма (Согд., кушаны). Он вошел в разные религии (в западный митраизм; в буддизме существовал культ Майтрея, в манихействе — Михрязда и др.). Символ этому — надпись Антиоха Коммагенского. Впрочем, и ахемениды (Артаксеркс II и III) регулярно упоминали Митру наряду с Ахурамаздой и Анахитой. Проявления культа Митры прослеживаются в религиях ряда индоевропейских и неиндоиранских [например, имена солярных богов у финно-угорских (Мир-сусне-хум) и у тюрко-монгольских народов (Сорни-хос) произошли от имени Митры] народов Евразии, что так же весьма показательно. Достаточно хорошо известно широкое влияние иконографии Митры (изображения с нимбом, лучами, в короне) на буддийское, манихейское и тюркское искусство (ср. изображение Мани на росписи в храме «К» санктуария в Куче и возможности связи иконографии Умай из Кудергэ с трак-

товкой Майтреи из Дунь-хуана)⁵⁰ (табл. Villa 16—35).

Ритуал в жизни саков. Сложившийся союз племен (единство которых традиционно закреплялось породнением обычных вождей, а великий вождь символически родился со всем народом), его структура, его пространство, защищенное объединенным войском, и есть тот Космос, который осмысливался как идеальная модель мира. За его пределами — все чуждое и враждебное, следовательно, злое и хаотическое. Война оценивалась архаическим сознанием как приведение космического хаоса к гармонии, захват — как рост организованного пространства. О таком осмыслении войны мы писали, касаясь ашвамедхи и др. Преодоление хаоса в жизни социокосма, естественно, осмысливалось по универсальной схеме основного космогонического мифа⁵¹. На основе последнего можно реконструировать схемы основных ритуалов (особенно пространство их развертывания), например, при перераспределении пастищ в начале годового цикла и т. п. (при этом в Семиречье, где господствовала вертикальная система кочевания, несомненно, актуализировалась мифема Мировой горы и основной миф. Было бы полезно проанализировать сюжеты сакского пласта петроглифов Тянь-Шаня и Карагатая с этой точки зрения). Реконструкция семантико-функциональной структуры и развития в пространстве таких ритуалов — дело будущего.

Дж. Виденгрен показал, что у иранцев в праздник начала года (день весеннего равноденствия, ноуруз), к которому приурочивалась коронация, царь воплощал громовержца. В ритуале инсценировались мифы схемы *rites de passage* (смерть — возрождение); сцены космогонического действия в начале времен, в начале начал, начале мира. С победой Громовержца над злом мир приходил к гармонии, что соответствовало воцарению властелина, тогда его считали заново родившимся и он получал новое имя. В Авесте Йима — «защитник», «охранитель, надсмотрщик мира», легендарный учредитель ноуруза и ритуала жертвоприношения быка, согласно Видевдату (II, 1—41), выполняя поручение Ахурамазды «возвращивать» и «увеличивать» мир, совершил несколько ритуалов расширения постоянно

перенаселенной Земли — образа идеального государства. Его вара была построена для того, чтобы спасти все творения от наступающей зимы — смерти; в этом отношении он аналогичен Митре (Яшт X, 28), построившему дома, и Варуне, который, по В. Н. Топорову, является границей творения, отделяющей хаос от космоса, т. е. одновременно и синтезирует и отделяет, что, в общем, отвечает мифологической логике: притягивание на одном уровне предполагает отталкивание на другом. Ср. идею расширения и динамического роста в связи с Ираном и сужения, ограничения, сдерживания, сковывания, косности в связи с Тураном (может быть от корня **tuer—/*tuor—*).

Вара строилась в соответствии с солнечной схемой из обожженного на солнце сырцового кирпича. Необходимо отметить сходство описания строительства вары с текстами о создании храмов из Древнего Востока. Она имела вид прямоугольника и была разбита внутри на 3 секции. На Земле, согласно второму фаргарду Видевдата через 300—600—900 лет происходили «демографические взрывы»: границы оставались одними, а население росло. Жизнь неизбежно приходила к хаосу (перенаселение). Тогда Йима шел к центру мира в 2-х направлениях («против нити солнца», с севера на юг) рыл землю каким-то предметом, имеющим золотой наконечник [стрела, стрекало, жезл (?)], стегал ее плетью, украшенной золотом, отчего Земля расширялась. Акт имеет отношение к основному мифу о Громовержце и явно инсценировал сцену бракосочетания и оплодотворения Армaitи — богини Земли (видимо, хтонического облика). Атрибутам, которыми пользовался Йима, соответствуют аналоги в ведийских свадебных гимнах и в экипировке Золотого человека и среди магических инструментов сибирских и среднеазиатских шаманов или древнекитайских правителей и в Тибете. Постегивание плеткой и символы фалла (в том числе стрелы, как его символы) применялись в ритуалах, связанных с оградительной магией и культурами плодородия, всегда смыкающиеся со свадебным обрядом⁵². Архитектура вары сходна с устройством погребений эпохи бронзы и раннего железа в Средней Азии и Семиречье.

В связи с этим мифом мог быть соотнесен практически любой ритуал, отвечающий идее приведения в порядок территории, населенной подвластным вождю коллективом (перераспределение пастбищ при откочевках, поклонение, заключение союза; военный захват, как в ашвамедхе; основание храмов и городов и т. п.). Этот ритуал представляется очень архаичным. Судя по индоевропейским параллелям, он уже существовал во времена индоевропейской общности и сложился в первобытную эпоху (вероятно, в неолите). Очевидно, скифский вариант такого ритуала связан со скифским «кумиром Ареса» (может быть, спутника-ипостаси Митры Веретрагны), в сакральном центре которого был железный меч, символизирующий ось, Мировое дерево и космогонический мотив расчленения перед возрождением в благости [ср. мотив убийства царя Йимы братом путем его распиливания, в котором скрывается индоиранская традиция «пурушамедхи», известен хуннский вариант мифа (в связи с образом первопредка) и алтайские параллели]. Доступ к нему осуществлялся с одной стороны (Геродот IV, 62) [ср. движение Йимы против нити солнца, сопоставляемой с образом шнура, которым разграничивают мир (РВ, X, 129)], очевидно, с востока. В иссыкском погребении именно восточная часть свободна от вещей; в Бес-Шатырских курганах «дромос» — вход с востока (ср. роль передней стороны, востока в иссыкском облачении). Его граница ежегодно расширялась, оплеталась хворостом, т. е. ломаными, расщепленными ветвями деревьев (ср. роль Митры как опоры бревенчатого дома; о связи с ним идеи целостности см. в Яште X), что соответствовало идее пространственного роста Космоса после хаоса — расчленения Мирового дерева или его эквивалента (ср. ритуал отрубания рук у скифов), идее, чрезвычайно актуальной и для скотоводов и для живущих в городах. Видимо, в связи с мифом о рассечении Мирового дерева богами создан загадочный стих X мандалы Ригведы (X, 28). Мы достаточно подробно остановились на мифе об Йиме еще и потому, что если принять существующую гипотезу о связи этого цикла, как и значительной части Авесты, со средой сако-массагетских племен и с Хорезмом⁵³ ср. этимологию *hu-vara-zam*, кроме известной «солнеч-

ная земля»)⁵⁴, то регион сложения мифа оказывается близким к Семиречью, где, вероятно, существовала древнеарийская скотоводческая версия (может быть, наиболее древняя) этого мифа. Видимо, с этим циклом связаны находки в Семиречье инструментов для обработки дерева эпохи поздней бронзы, являющихся, может быть, аналогами батросам святилищ Митры.

Все ниженазванные атрибуты Золотого человека, как и всех космических правителей, носили сакральный характер и использовались в ритуалах:

1) кинжал «построен» по схеме Мирового Дерева (внизу расположена змея, в средней части — различные травоядные и хищные звери, которые, судя по реконструкции сакской космогонии, являются символами всего Космоса; наверху — головы грифонов). Ср. трех- и четырехчастность ваджры в индоевропейских традициях. Аналогичные изображения были на шаманских атрибуатах (нагрудники, посохи, бубны). Они символизировали Мировое дерево и само посредничество шамана между миром людей и миром богов. Весьма вероятна роль этого оружия именно в ритуале расчленения жертвы; характерно, что в Авесте (Ясна 19.42) хаос описывается как смешение различных элементов, следовательно, для создания динамической организации (космос) требуется разделение элементов;

2) золотом украшенная плеть и золотой жезл (символ фалла) (см. Видевдат II);

3) золотой перстень с изображением Митры (ср. знаки инвеституры, которые Ахурамазда и Митра передают Йиме). Здесь же перстень-зеркало, в котором вождь мог видеть свое отражение (ср. роль зеркал в коронации);

4) золотой пояс, гривна, кулах, «пернатая», катафракта [см.: Ригведу (V, 54, 11), где говорится о «золотых шлемах» и «золотых плащах» Ашвинов (V, 55, 6); и митраистскую иконографию Митры, распространившуюся в эллинистическую эпоху]; подпоясанность — один из характерных авестийских признаков праведности [ср. Яшты V, XIX, 78; XIII, 67; XVII, 11 и др.];

5) прямоугольные жертвенные подносы, два черпака, серебряная ложка для жертвенной пищи, серебряная чаша [ср. ав. заотра (Яшт V, XXI, 91)]; бронзовая ча-

ша, фиал, два типа керамических сосудов (всего 31 сосуд), круглые деревянные миски;

6) позолоченное зеркало с космографическим декором и краска (в большинстве древних традиций — это вещи богов и шаманов-прорицателей).

Эти атрибуты [ни в одном из сосудов не найдено остатков твердой пищи, а в бронзовую позолоченную чашу положены золотые пластины, напоминающие когти птицы (ср. птероморфизм Сомы), что позволяет видеть в этих сосудах вместилище для ритуальных жидкостей — молока, напитков и т. п.] имеют параллели в комплексах экипировки савроматских жриц, исследуемых К. Ф. Смирновым и М. Г. Мошковой; в «царских» погребениях скотов и древнейших алтайцев (Пазырык); в атрибутике ведического брахмана, зороастрийского атравана, сибирского шамана⁵⁵. Все эти предметы связывались с символикой медитации, посредничества между мирами [согласно Ригведе (VI, 8, 3), две чаши символизируют землю и небо, поэтому и украшались космографическими орнаментами. Например, серебряная ложка из кургана Иссык, аналогия которой известна из сокровищницы в Сузах, украшена головой цапли. Ср. Атхарваведу (XVIII, 4, похоронный гимн)]⁵⁶. Можно предположить, что вся атрибутика в Иссыке была связана с ролью вождя (ав. — *састара* или *Кави*) как главного оправителя культа плодородия и культа Митры, важнейшего в жизни общества (по Яшту X, 11 куль Митры оправляли воины — *райташтарты*). Нужно сказать, что религиозная, жреческая функция вытекает из подчеркнуто медиативного характера всего его облачения: вождь в смысле масштабов правления представляет Космос, а во время литургии осуществляет связь между мирами и социальными группами. А последнее и было целью жреческих ритуалов. Список ритуальной атрибутики и инструментария саков и усуней Семиречья, которым найдены параллели в разных индоиранских религиях, можно расширить, если учесть культовые предметы из случайных находок в предгорьях Тянь-Шаня (часть их обнаружена в районе могильника Иссык). Перечислим эти предметы:

1) триподы (тип «дин»)⁵⁷ с тремя или двумя поясками на тулове (вертикальная модель) и зооморф-

ными ножками, форма которых обусловлена представлением о Космосе в образе зверя. Они связаны с огнем — основным медиатором и символом единства определенного коллектива;

2) жертвенные столы или алтари (ср. Большой Семиреченский алтарь)⁵⁸. По периметру блюда, символизирующего горизонтальную модель пространства, помещены фигурки зверей (барсы, тигрографоны), которые на иссыкском облачении фигурируют как охранители сакральных границ космограммы; жертва таким образом помещалась в центре модели, т. е. на оси мира.

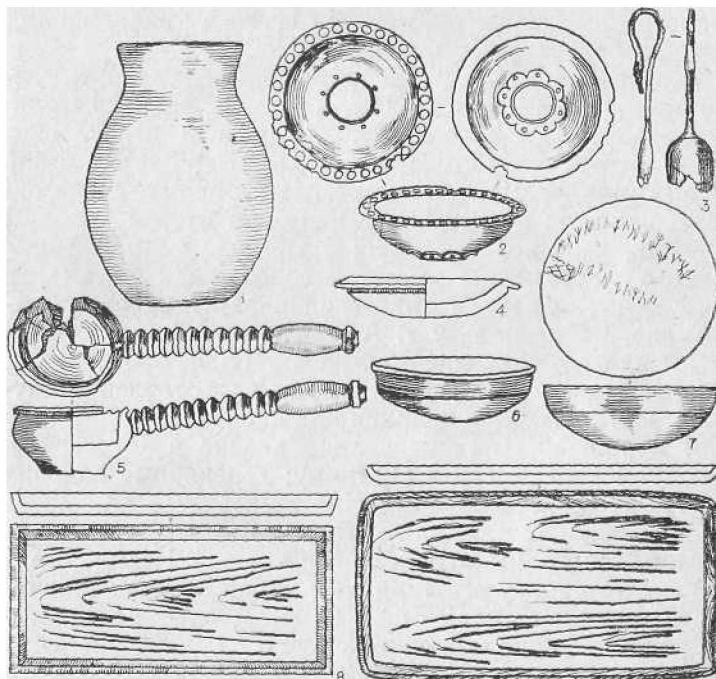


Табл. IX. Некоторые атрибуты погребения под курганом Иссык:
1 — керамический сосуд красного лощения; 2 — серебряная фиала с поддоном в виде розетки; 3 — серебряная ложка с ручкой в виде головы цапли для порций жертвенной пищи; 4 — деревянная миска;
5 — черпак; 6 — керамическая миска; 7 — серебряная чаша с надписью; 8, 9 — типы деревянных подносов

Различие между курильницами, имеющими или квадратное или круглое блюдо, можно объяснить тем, что «ни использовались соответственно при поклонении божествам земли и неба. Согласно Ригведе (VI, 8, 3; VI, 50,3 и т. д.), Земля и Небо отождествляются с двумя чашами. Любопытно, что драгоценные ритуальные чаши положены и в Иссыкское погребение (табл. IX). Зооморфные ножки сакских жертвенныхников символизируют 4 небесных столба по углам света;

3) курильницы. Их коническая или пирамидальная ножка символизирует Мировую гору, блюдо — горизонтальную модель (круг, квадрат), по периметру и углам которого стоят хранители сторон света в традиционных сакских образах (тигры, козлы, быки), а в центре — пары животных (верблюды) и трубы для фитилей, символизирующие небесные столбы, объединенные символикой огня и дыма (возможно, курильница ставилась в центре жертвенного стола; ср. уподобление земли столу у Анаксимандра); антропоморфные изображения на одной курильнице и скульптура воина на второй связаны с культом бога-космократора; 4 женские фигуры Чильпекского жертвенника можно сопоставить с Армайти или Анахит; фигурки двух всадников-лучников на курильнице, найденной у г. Алма-Аты, с общим циклом Митры или его спутников-близнецов (Насатья?);

4) песты, ступки⁵⁹, видимо, для приготовления хаумы. Известна находка цедилки для напитка;

5) курильница для конопли. Найдена в погребении, относимом по размеру к знатному; деревянные подобия таких курильниц встречены в Пазырыке;

6) капища огня. Остатки такого капища были впервые зафиксированы в районе могильника Иссык, где в 1953 г. был обнаружен типичный набор сакских культовых предметов. Впоследствии С. П. Толстов на основании реконструкции святилища огня в Джанбас-кала, где изображен семиреченский жертвенныйник, связал эти комплексы с инвентарем «домов огня»⁶⁰ (позднее — алоа-хана). И действительно, такие грандиозные реалии, как Семиреченский алтарь весом в 184 кг, могли быть только атрибутами постоянных капищ огня, имеющих отношение к культу Митры, или погребальных святилищ, что взаимосвязано. Строгая локализация всех

кладов в предгорьях, в районах царских «герросов»—косвенное тому свидетельство. Сейчас уже доказано существование стационарных капищ огня у самиреченских саков. На юго-восточном берегу оз. Иссык-Куль, на западной окраине с. Чильпек обнаружены следы долговременного костища, прокал глубиной до 30 см и здесь же — жертвенный стол с антропоморфными ножками, 4 боковины от триподов, у одного из которых на площадке венчика стоят 2 фигуры быков-зебу. Рядом расположена сако-усуньский могильник⁶¹. В 1979 г. обнаружено капище с набором характерной утвари на территории г. Алма-Аты; к сожалению, полного представления об архитектуре его составить нельзя. Ясно, что оно было «аскетическим» (прямоугольная ограда из валунов с алтарным местом в восточной части). Эти особенности и скромные интерьеры были характерны особенно для ведического времени и для доахеменидских санктуариев Ирана. Наконец, эзотерическим святилищем Митры и других богов было знаменитое ур. Тамгалы, петроглифы которого иллюстрируют индоиранские мифы с поразительной точностью. В связи с возможностью интерпретации изображений из Тамгалы как попыток создания образа Митры (и, может быть, Адитьев) интересен индоиранский мотив исчезновения Митры в скале (ср. Бехистун — *baga-stana* в GB VII, 88).

Культ огня у саков, как и у всех индоевропейцев и других народов, был главным в идеологии племенных объединений. В нем воедино смыкались представления об устройстве Космоса, социокосма и культ вождя — воплощения единства всех элементов космоса. Именно поэтому пространство проведения огненных ритуалов совпадает с пространством погребального обряда (могильники в предгорьях). Культ предков также объединял весь коллектив, равный Космосу. Мировое древо было и Родовым древом.

У восточных иранцев (и, может быть, для всех индоиранцев) Митра и его отражение (Йима) являлись объединителями людей в социальную структуру. Они, как доказано, выполняют не только светские, но и жреческие функции, что соответствует пониманию образов как нейтрализаторов оппозиции «этот мир — тот мир» (и, следовательно, следующих оппозиций: верх — низ,

центр — периферия; огонь — вода; может быть, смерть-жизнь, бог — человек и т. д.)⁶².

В целом, Семиречье сакского времени по насыщенности культовыми памятниками и царскими курганами не имеющее себе равных среди всех регионов Средней Азии и Казахстана, было священной страной саков, местонахождением их царского рода и их святилищ. Сакральным смыслом обладает и название Ала-Тай «Верховные (горные) горы» и китайская калька этого оронима: Тянь-Шань 'небесные горы'. Существование гидронимов «Семь рек» у индоиранцев доказывается на примере I «географии» Видевдата: Хайта Хиндав (Пенджаб —?) (Видевдат I, 18) и в Ригведе.

Земное воплощение Митры — царь так же был и первым жрецом. Он являлся организатором жертвоприношений и, вероятно, магических обрядов (прорицание, колдовство и т. д.). Заметим, что в митраизме Митра — жрец; его финно-угорский двойник Мир-суснэ-хум — покровитель шаманов; в Малой Азии прорицание связывалось с Аполлоном. Вся экипировка Золотого человека может быть рассмотрена и с этой стороны. Он одновременно был похож на Митру или Йиму, и в то же время, видимо, на него было возложено выполнение главных ритуалов, связанных с почитанием этих и других богов сакского пантеона. Митра в ведах и западном митраизме явно, а в Авесте опосредованно фигурирует как учредитель жертвоприношения, причем путем сокрушения и расчленения жертвы (в Ригведе — сомы, западном митраизме — быка). Здесь следует отметить популярность теофорных имен с «митра» в Индии [см. III мандалу в Ригведе (III, 59), посвященную Митре, созданную певцом *Visvāmitra* (весь мир!); у восточных иранцев (например, в Усрушане *cr̥dmyś mr'yu* 'господин Чирдмиш' — это легенда, помещенная на монетах рядом с изображением царя в короне (*cr̥dmyś* происходит из *crb* 'семя' плюс *tys* 'солнце')]⁶³. У восточных иранцев правители-кави были и высшими служителями религии. Кави-Виштаспа в Авесте зовется «воплощенной религией», в Яштах XIII, 13, 99; XIX, 83—85 о нем говорится как о «поднимающем арту», «обладающем беспощадным копьем, посвященным Ахуре-владыке», «выводящем с помощью лука и стрелы наружу арту»⁶⁴. Как

упоминалось, трон кавиев в «Шах-наме» уподобляется Космосу. Свидетельства в пользу тезиса о совмещении светских и жреческих функций в лице царя мы уже приводили, рассматривая экипировку последнего и реалии верховных жрецов античной и эллинистической эпохи⁶⁵.

Религиозная функция иссыкского вождя перекликается со становлением общей концепции царь=бог, следовательно, общей и для саков Семиречья. Это лишний раз доказывает необоснованность теории заимствования идеи божественности царя из Египта⁶⁶. Можно утверждать, что теократические концепции у саков были хорошо развиты, хотя влияние на них, например, ахеменидской теократии нельзя совсем исключить.

Вряд ли было бы слишком смелым предполагать существование при обращении к Золотому человеку титулов типа «бог» [ср. *baga* 'бог, господь, господин' известное в бактрийских, согдийских, среднеперсидских текстах только со 2 в. н. э.; пенджикентское Деваштич (*Δēwāštič*) означает «одержимый дэвами» (в древнейшем положительном значении в арийском *daiva*)⁶⁷; *rtavan* — «праведный», «высокий», «великий», «большой» [вождя царских саков-тиграхуда Скунху в пятом столбце Накш- и Рустамской надписи зовут «самым большим из них»⁶⁸ (ср. прозвище Виштаспы «высокий»: *bərəzai-dis kava Vištaspō* (Яшт V, 108, X, 29; XVII, 52)], «золотой» (см. гл. 3, §2)].

Учитывая военную окраску культа вождя и популярность «военных имен», отражающих и архаичное космогоническое осмысление войны и военную окраску всей космогонии «героического периода»⁶⁹, можно предположить существование соответствующих эпитетов, имен, титулов и мантр и у Золотого человека и других вождей саков. Конкретные сакские термины, вполне возможно, станут известны тогда, когда наконец заговорят «иссыкское письмо», текст «В» Дашт-и-Навурской «трилингвы» и другие надписи, сделанные «иссыкским письмом», обнаруженные Дж. Фюссманом и В. А. Лившицем в Средней Азии, а А. М. Мандельштамом — в Туве (надписи на бересте из могильника Аймарлыг).

Инвестигура у саков (контур концепции). Итак, Золотой человек — это солнечный бог — воин, «широкий,

как мир». Обряд уравнения с богом совершался по ме: не царь — акт инвеституры (отторжение — приобретение) — царь — Универсум. Мифологическое сознаниенейтрализовало противоположные понятия в предметных, в том числе сугубо натуралистических, актах (дар, |
коитус, сексуальное избранничество и т. д.) на уровне антиномий смерть — рождение (жизнь, царственность). Царственность персонифицировалась в новом царе, со- I
гласно структуре Космоса. Передана она могла быть от кого-либо или чего-либо, вмещающего весь Космос (царь, бог), и путем магической спекуляции (обряд и т. п.). Так же, как в ритуале обычно инсценировался космогонический миф⁷⁰, так и границы масштаба обряда коронации считались совпадающими с границей Космоса (ср. собрание воедино всего народа — социума; ашвамедха, «сон со скифским золотом», бег царского коня вокруг Джамбудвипы и т. д.). Сам обряд интерпретировался как космогонический. Общество отождествлялось со Вселенной, место коронации — с центром мира.

Как показывают многочисленные исследования, при- 1
обретение царственности обычно означало брак избранника с богом (богиней)⁷¹. С другой стороны, и преподнесение дара тоже терминологически связано с браком. Связи между племенами в древности всегда скреплялись кровными узами, следовательно, и царь как объединитель людей в одну структуру мыслился родственником социума. Бог здесь выступает символом Социума. Если Социум оказывается изоморфным Космосу, то Мировое древо — похожим на Родовое дерево, ср. ритуалы побратимства у кочевников (Геродот IV, 70). Брак предполагает сексуальную близость, поэтому «обручение» царя с мужским божеством влекло за собой всевозможные магические ухищрения, «объясняющие» эту аномалию⁷² (ср. двуединство и бисексуальность богов-космократов). Царь подчас мыслился андрогинным и т. п. Три жены индоарийского царя символизировали трилоку. В ашвамедхе женская сущность царя — его жена «вступала» в брак с «космическим» жеребцом; три блага, который последний символизировал, сливались в царе, давая ему бессмертие. Этот брак отождествлялся с космическим⁷³, от которого из беспорядка и

хаоса рождался гармоничный мир. В ведах церемония свадьбы расценивается как брак Индры и Дхишаны (АВ, XIV, 2, 71—73). Что касается антиномии не царь — царь, то она дублировалась противопоставлением «смерть — возрождение». Индоиранцы, которые развитие космоса отождествляли с рождением, естественно, и воцарение воспринимали как рождение. У ахеменидов в ноуруз царь приобретал новое имя. Учитывая универсальность соответствующей схемы, остается предположить, что именно ей отвечал акт инвестиции Золотому человеку. На наш взгляд, есть немало оснований считать драгоценные сосуды и другие атрибуты иссыкского воина связанными с церемониями космической свадьбы, а золотой костюм — свадебным. Коронация была «венчанием на царство». Царь мыслился родственником Социума (ср. и.-е. **gen* 'знать' и **gen* 'рождаться'; *jñā* 'знать' и *jñāti* 'родственник' в Упанишадах)⁷⁴. Согласно Авесте (Яшт XIII, 87), все арии считались родственниками, так как «древо арийских народов» происходило от первопредка Гаю-Марты. Далее, поскольку царь — Митра, то и генеалогия народа имеет космологическую древность. Отсюда и сообщение Геродота о том, что скифы считают себя древнейшим на земле народом.

С глубокой древности у иранцев инвестиционный цикл перекликался с представлениями о хварне, пронизывающей всю жизнь человека от его рождения до смерти и связанным с инициальными ритуалами и общей идеей жизненности и плодородия⁷⁵. Инвестиционный хварна имел 3 сущности: в 3-х частях он у Имы, в 3-х частях у Хосрова, в 3-х частях «царское золото» у саков и у скифов (Яшт XIX, 31—35; Геродот IV, 5—7, Квинт Курций Руф. История Александра. VII, 8, 17—18, 34). Эти три части соответствуют троичной организации Космоса и трем структурам идеального общества (воины, жрецы, общинники — ремесленники — земледельцы) или 3-м функциям общества (мудрость, физическая сила, экономическое благодеяние). Хварна структурно соотносился с тернарной моделью и отголосками дуальной организации в обществе. В мифах хварна отлетает вверх в образе птицы Варган и падает вниз, в море Варукарта. Он передвигался в 3-х образах («идет в образе коня, верблюда, мужа»); его приобретение, согласно Авесте,

предусматривало троекратность действия и тяжелое физическое испытание, причем, мифема о получении его Йимой, Хосровом, попытка достать хварну Фраграсьяном путем ныряния в море (ср. мотив утопления и воскрешения Ашвинами) повторяют парадигму развертывания инициального сюжета (ср. мотив поиска Жар-Птицы, или Мург-Зарин, в иранских сказках, который завершается свадьбой и приобретением царства, молодости, силы; см. также: Шатапатха-Брахмана IV, 15). Причем при попытке нарушить договор — если герой взял кроме коня узду, кроме птицы — плетку и т. п. — цель отдаляется, герой может временно умереть, часто ІІ в результате расчленения (ср. смерть носителя хварны Йимы через распиливание его братом и параллели этому сюжету в сказках о Жар-Птице), и требуется новое, более сложное испытание для его достижения⁷⁶. Хварна, таким образом, идеально подтверждает реальность космологического осмысления царства. Структура иссыкских инвеститурных символов, в свою очередь, отражает мифему о хварне в ее древнейшем проявлении, когда он был, по сути дела, историческим кодом космологической модели. Поздние циклы о хварне сохраняют его связь с универсальной моделью, хотя и в сильно замаскированном виде. Так, отлет хварны от солгавшего Йимы (ср. нарушение конвенции) связан с разрушением гармонии, воцарением хаоса и т. п., при том, что инкарнация хварны Варган, согласно Яште 14, 19—21 связана с космографией (есть хеттская параллель). Соответственно своей космогонической сущности, хварна как доказано, связывался с огнем, светом и солнцем — что фиксируется, например, в названиях дней зороастрийского и согдийского календарей⁷⁷. Естественно, что хварна ассоциируется со всеми функциями и значениями сакральной космограммы — с обществом, защитой, религией, мудростью, бессмертием и т. д.; в Замъядящте говорится о том, что мировые горы окружают хварну со всех сторон, как скорлупа яйца (здесь существенна связь этого тропа с образом мирового яйца). Хварна уравнивается с творением, со всем объемом Универсума (или общества) и, значит, — с короной, кулахом, всем телом царя; он уравнивается с правлением [в Яште VI, 3—4, *kṣathrō*; см.: в Яште XVII, 7; «Те мужи

(кто владеет хварной — *A. A.*) царствами овладевают]; его носители — бог Митра и его ипостаси — спутники Варган, Вайю, Веретрагна⁷⁸.

Любопытно, что ритм три в структуре хварны и *его* соотношение с идеей бессмертия точно отвечают той тройственной структуре бессмертия (Космоса) и царственности, о которой мы говорили выше.

Итак, хварна — образ того Универсума, который воплощал Иссыкский царь⁷⁹. Он мог отождествляться и с артой, и с кшатрой, и в целом — с гармонией во Всеобщем и в обществе. Хварна — это жизнь царя, его физическое существование. Иссыкское облачение отражало эту концепцию в такой прямолинейной и наглядной форме, которая являлась образным осмыслением «характера» в древнейших, вероятно, еще индоиранских, проявлениях.

В ритме три и ритме четыре, в концепции царственности и соответственно в символах инвеституры было воплощено представление об идеальной социально-политической структуре сакского общества, что отражено в трилистнике сакского Древа (Мировое дерево, Древо жизни и Генеалогическое дерево).

Идеальная структура общества саков. Иссыкское мировое дерево, вероятно, символизировало родоплеменную структуру союза племен, возглавляемого верховным вождем, и, может быть, четырехчленную возрастную структуру. Скорее всего, это была идеальная для мифоэтического сознания модель общества, может быть, и не отражавшая всего своеобразия социального развития данной группировки саков⁸⁰. В индоиранских системах символических классификаций каждая из трех групп населения (варна, пиштра), выполнившая одну из социальных функций (жреческая, военная, производящая материальные блага)⁸¹, ассоциировалась с одной из 3-х зон Космоса: жрецы — с небом, воины — с землей, крестьяне — с подземным миром.

Соотнести сакскую социоструктуру с каким-либо из известных индоиранских аналогов в настоящее время невозможно. Можно лишь полагать, что в обществе полукочевых скотоводов Семиречья сохранились архаичнейшие пережитки дуальной организации. Только при этом условии можно объяснить универсальную дихото-

мию во всей иссыкской атрибутике и особенно — в знаках на инвестирующем кулахе. Вопрос о наличии у саков раннеклассового расслоения сейчас изучается. В свое время писалось о вероятности существования 3—4-х сословий у саков Семиречья⁸² по такому признаку, как высота насыпи кургана, известная в разных традициях. Разная высота насыпи как символ социальной иерархии является классифицирующим признаком в простейшей знаковой системе, где обозначаемые группируются по принципу вертикальной иерархии: выше — ниже, больше — меньше (по массе)⁸³. Таким образом, это система, в которую, кроме того, входит хронология стратиграфии, оперирует обычными категориями пространства, в древности связывающимися с общей концепцией Мирового дерева и его роста. В этом отношении особенно интересны курганы в виде усеченной пирамиды (в Семиречье — Алексеевский могильник), ориентированные гранями по углам света, имеющие квадратные жертвенники на верхней площадке. Они построены по принципу магической космограммы (мандалы) (к примеру, погребения китайских и японских владетелей). Попутно заметим, что планировки такого типа использовались для храмовой и погребальной (в том числе эзотерической) архитектуры; бытовая, хотя вплоть до средневековья сакрализованная, архитектура всегда отклоняется от формальной схемы мандалы, та как подчинена динамической жизни. Особенno это касается городской планировки (города-агломераты), что проявляется в сюжетах городской греховности и хаотичности и противопоставления ей идеального «небесного города».

В Аржане социально-престижная структура была выражена на противопоставлении «центр — периферия». В центре, очевидно, был захоронен царь конфедерации. По сторонам от него похоронены, по мнению М. П. Грязнова, вожди отдельных племен⁸⁴. Есть основания считать, что этот же принцип классификации, достаточно хорошо прослеживающийся и в предсакских памятниках, применен и в кургане Иссык, где погребение Золотого человека было одним из двух, находящихся под одной насыпью, но не впускным. К. А. Акишев полагает, что это объясняется различной социальной функцией

двух лиц, захороненных под этим курганом. Можно предположить (так как неизвестно, было ли центральное погребение захоронением человека), что парное погребение соотносится с распространением вплоть до средних веков архаичным институтом двух вождей или двух царей (светским или религиозным) во главе объединения. В Авесте существование такого института, как нам кажется, прослеживается в мифе о сыновьях обладателя хварны Триты, блюстителе веры Урвахшайя и победителе чудовища Срувар, палиценосце Керсасла (Ясна 9, 10–11). Этот институт отражал дуальное деление, трансформированное в раннеклассовое общество⁸⁵. У скифов институт нескольких царей зафиксирован в легенде о 3 первоцарях, имеющей разительное сходство с мифами степных индейцев Северной Америки.

Легенда о «статистическом» котле царя Скифии Арианта, в некотором роде — ключ к пониманию символики классификации по высоте насыпи. Сакральный котел — сумма знаков (стрел) всех членов государства. Масса котла тем самым выступает как символ народонаселения, а его форма и местонахождение — символ центра мира [ср.: символику Дельф, омфалоса и треножника Аполлона в Греции (вероятно, этот комплекс малоазийского происхождения)]. Такую же роль играет, по-видимому, и высота насыпи кургана. Если ее в течение определенного времени строит весь подвластный погребенному социум или какая-то группа людей, выражаявшая всю численность последнего, то количество дней, за которые эту же работу сделает один человек, приблизительно будет числовым символом общества⁸⁶. С другой стороны — это, по выражению В. М. Массона, «древнейшая форма монументальной пропаганды». Вероятно, курганы вождей союза строили люди от всего союза, курганы предводителей союзных подразделений (племя, род, большесемейная община) — люди от каждого подразделения или части, противоположной той, к которой принадлежал человек. Иерархия соответствующих числовых символов в таком случае может дать представление о структуре общества сверху донизу (но это в идеале).

В Пурушасукте (РВ X, 90, 11–12) части тела последовательно сверху донизу отождествляются с варнами

древнеиндийского общества (Ф. Кэйпером определена связь варны с дуальной организацией): «Брахманом стал его рот, воинами (кшатриями) сделались руки, в вайшьев превратились бедра, из ног родился шудра». В зооморфном «коде» Артхашастры (III, 60, 6) брахман ассоциируется с козой, кшатрий — с лошадью, вайшья — с коровой, шудра — с овцой⁸⁷. Аналогичный символизм имели тотемные столбы и маски тайных союзов в афроамериканских традициях. Учитывая, что «звериный» стиль был знаковой системой, можем предполагать, что в нем отражены какие-то сословные классификации раннеклассового общества саков.

Мы считаем только отчасти справедливым замечание Р. Фрая о том, что «кочевникам нелегко следовать принципам организации оседлого сообщества с его удобным делением на четкие сословия или касты»⁸⁸. Степень изученности социальной стратификации у саков все еще оставляет желать лучшего, хотя в последние годы археологами сделано немало для доказательства гетерогенности сакских обществ. Что касается саков и усуней Семиречья, то в литературе не раз высказывались точки зрения о вероятности существования у них сложной социальной структуры и даже государственности⁸⁹. Анализ находок на этой территории позволяет говорить о специализации определенной части населения на ремесленном производстве⁹⁰. Исследователи предполагают существование у саков оседлых поселений и даже городов⁹¹. Найдка в кургане Иссык памятника письменности (системы знаков для фиксации чисел и др. в Семиречье известны с эпохи бронзы) становится важным аргументом в пользу гипотезы о существовании у саков государственности. Обнаружение в Семиречье и в Киргизии культовых капищ и наборов специальной утвари указывает, как мы уже отмечали, что у саков были и служители культа.

Может быть, в инвеститурной эмблеме Золотого чеховека сословная градация закодирована в зооморфных знаках: высшее сословие, верх — жречество — символизируют голова, кулах, птица, серебро; с серединой, туловищем, поясом, конем, золотом связываются воины; с изом, сапогами, рогатыми зверями, бронзой — скотово-

ды⁹². По данным погребального обряда сословная принадлежность пока не определяется однозначно.

Что касается идеальной родоплеменной структуры саков, то она может быть сопоставлена с организацией авестийского скотоводческого общества, которая дает картину, «обычную для обществ, находившихся на пороге или в начале создания государства»⁹³. В Авесте говорится о трех или четырех сословиях — жрецах, воинах, скотоводах и ремесленниках (см.: Видевдат, 13, 44; 14, 8, 9, 10). От рядовых общинников отделялись благородные *yazata*⁹⁴, из числа которых были главы родов (виспяти). Родоплеменная структура была четырехступенчатой: семья — агнатическая группа (нафа) — род (вис) с виспти во главе и с родовым советом чангамана — племя (занту). Упоминается дахью — страна, крупное родоплеменное объединение во главе с дахюопати — правителем; дахюоссти — с владыкой всех областей; власть его контролировал совет первейших — дахюонам фратэмадато. Согласно Авесте (Яшт, 10, 18—20), главы всех этих подразделений скрепляли союз, принося клятву Митре. У каждого подразделения был религиозный наставник Рату (Ясна XIX, 16—18).

Черты такого общества, вероятно, были у саков. Ритм два и ритм четыре, пульсирующие в инвестируемых знаках иссыкских предметов, позволяют предположить универсальность двойичной и тетрадной организации социума от страны до племени. Знаки ее (4 соответственно стрелы, крыла, коня, руки, ветви, рога, «лотоса») были довольно распространеными социальными символами в разных традициях, особенно архаических. Например, сжатый кулак был знаком власти у хеттов, глагол «вручать» (власть) у них родствен латинскому «рука», «власть». Классификация социальных организаций по парным органам тела человека или зверя универсальна [ср.: правая рука и левая рука соответственно соотносятся с правым и левым крылом войска и т. д. или значение священной шапки с четырьмя стрелами у шайенннов (Америка)]⁹⁵.

В иссыкских находках особенно интересен код тетрады — 4 «руки» и 4 «стрелы», вложенные в эти руки. Он был широко распространен по всему миру. 4 руки у богов — властелинов Космоса — обычно означали

господство над четырьмя сторонами света или соответственно четырьмя областями, странами и т. п. Иссыкские «4 стрелы» символизируют 4 Мировых дерева по углам света и в то же время какие-то 4 социальные или родоплеменные группировки.

Стрела, как уже говорилось, часто входит в генетические циклы. У скифов у саков стрела должна была превратиться в своего рода идеологический фетиш. Думается, и в живой скифской космограмме, которую они посыпали персам, и на космическом троне кавиев, и на иссыкском кулахе 4—5 золотых копий или стрел одновременно символизировали и 4 части социоструктуры, ассоциировавшиеся со странами света [4 рода племени, 4 племени в союзе, 4 области в Сакастане — стране саков (?)]. Любопытно, что в тюркских языках род и племя называются термином *oq*, что значит «доля», и «часть», и «стрела»⁹⁶. В разных версиях мифов об Огуз-кагане, в которых некоторые исследователи справедливо усматривают сходство с индоиранским и даже сакским эпосом⁹⁷, лук и золотые стрелы использованы в качестве знаков племен. Численность этих знаков (3 части лука, 3 стрелы) исследователи связывают с дуальным делением древних огузов, причем в уйгурской версии лук описан как космический, а приобретение его — как небесный дар⁹⁸. Аналогичная символика зафиксирована у архаичнейшего народа Сибири — уранхай-саха, или якутов.

Определенную роль в появлении этого цикла у огузов и якутов могли сыграть представления древних саков и усуней (?). Согласно «Таншу», у десятистрельного народа («десять ше» — *on ok budin*) золотая стрела являлась символом племени⁹⁹. Причем в составивших «народ десяти стрел» пяти аймаках дулу и пяти нушиби последние составили усуни; ср. четыре ветви гиссарских парья (Шахи-хель); название племен «четыре лучника» (четыре И), по Хоуханьшу; четыре рога (4 старайшины) при хуннском шаньюе Би и 4 знатных хуннских рода (Хуань, Хэйбу, Циолинь, Лань); 5 (4 + 0 ханств, 5 хошунов Цайдама; «Четыре пика» (сы-юэ — чиновники 4 областей Китая, по Таншу); 5 (4 + 1) племен в конфедерации ирокезов; 4 афинских племени с филобаселевсом во главе и мн. др.¹⁰⁰

Иссыкские четыре «золотые стрелы» — это символ четырехчленной родоплеменной или даже, может быть, политической структуры саков Семиречья. Они могут быть использованы как иллюстрация культа тетрады или открытой тетрады (4+1) в государствах Древней Азии, о чём писал еще С. П. Холстов¹⁰¹. Очевидно, и сакские конфедерации сохраняли тетрадную организацию, уходящую корнями к дуально-фратриальному делению. Дихотомия в политической организации про-

1	☲ ☱ ☲ ☱ ☰ ☷
2	☱ ☷ ☷ ☷ ☷ ☷ ☷ ☷
3	☲ ☱ ☲ ☱ ☷ ☷ ☷ ☷
4	☵ ☷ ☷ ☷ ☷ ☷ ☷ ☷
5	☲ ☱ ☲ ☱ ☲ ☱ ☲ ☱
6	☲
7	☱

Табл. X. Кушанские «царские знаки», бывшие в обращении в годы правления следующих царей: 1 — Кадфиз I; 2 — Кадфиз II; 3 — Ка-нишка; 4 — Хувишка; 5 — Васудева I; 6 — Васудева II; 7 — Бакарна

слеживается, например, в пяти «домах» да-юечжи, которых объединили кушаны, в четырех *twyry* карабалгасунской надписи (4-х тохарских племенах); в пяти княжествах кангуев, в 3 частях (восточная — левая, центральная, западная — правая) усуней, объединенных под властью гуньмо; в 3 частях войска массагетов, по Полиену; в 5 членах массагетской конфедерации; в 4 областях Скифии; по-видимому, и в традиционном делении бактрийского войска на 4 части, согласно Миллинда-паньха, и т. д.¹⁰² Кушанский царский знак — космограмма, как мы покажем ниже, также связан с культом тетрады, причем часто завершают четырехконечную гребенку утолщения или стреловидные фигуры, что, вероятно, может быть истолковано именно как изображение стрел (табл. X).

Культ тетрады пронизывал всю историю саков, эти архаические представления об идеальной структуре организации общества прослеживаются на различных стадиях его развития (от рода до государства, во главе КОТОРОГО стояли династы — выходцы из сако-юечжийской среды).

Итак, общество, возглавляемое Золотым человеком, делилось на четыре части. Каждая из этих частей ассоциировалась с одной из 4 сторон света. В центре этой модели был верховный вождь. В его руках были бразды правления со всех 4-х концов сакского космоса, он получал хварну от всех четырех частей своего мира и был родственником всех 4-х родоплеменных групп.

Мир и Социум обретали организацию в его персоне. С коронацией, согласно архаическим представлениям, он приобретал и бессмертие. Он был олицетворением доброй власти (*hušaitiš*) и мира (*rāman*). -

П р и м е ч а н и я

¹ Аверинцев С. Символ. — В кн.: Краткая литературная энциклопедия. М., 1971, т. 6, с. 826—831.

² Леви-Стросс К. Структура мифов. — ВФ, 1970, № 7, с. 152—164. О соответствующих спекуляциях в индоиранском и мусульманском мистицизме см.: Zaehner R. C. Hindu and Muslim Mysticism. New York, 1969; Сыркин С. Я. Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971; Елизаренкова Т. Я. Об Атхарваведе. — В кн.: Атхарваведа. Избранное. М., 1977, с. 32; Герасимов А. В. Опыт анализа содержания гимнов «Атхарваведы». — В сб.: Индия в древности. М.,

1964, с. 95—104; Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. М., 1978, с. 68.

³ Архетип такой структуры, вероятно, существовал на самых ранних фазах антропогенеза (см.: Иванов В. В. К лингвистическому и культурно-антропологическому аспектам антропогенеза. — В сб.: «Ранняя этническая история народов Восточной Азии». М., 1977, с. 31). В связи с антропоморфной моделью мираср. значение раннесемитской пиктограммы, имеющей форму ромба: сердце, внутренности, место, страна, мир (об этом см.: Иванов В. В. Чатал-Гююк и Балканы: Проблемы этнических связей и культурных контактов. — В сб.: Balkanica, M., 1979, с. 37).

⁴ Одно из этимологических значений слова «варна» — покрывать.

⁵ В мифологиях боги — создатели мира — одновременно являются и покровителями пения, искусства (ср.: Аполлон и музы, некоторые связанные с образом Мирового дерева; ведийский демиург Вишвакарман (ПР. X, 81) — Повелитель речи и покровитель певцов. Музыка, пение, поэзия в архаических обществах входили в ритуалы медитации.

⁶ Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний. — ТЗС. Тарту, вып. VI, 1973, с. 114—115.

⁷ Jacobson T. The Treasure of Darkness: A History of Mesopotamian Religion. New Haven-London, 1976. В сложившемся под влиянием Митанни новохеттском культе Солнца царь («Мое Солнце») отождествляется с Космосом (см.: ЛУН, с. 18—19). О древневосточном династе, равном Мировому древу см.: Widengren G. The King and Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. Uppsala, 1951.

⁸ ХИДВ. М., 1963, с 224-231; ХИДВ II, М., 1980, с 17, 19, 24, 34.

⁹ Albenda P. Landscape Bas-Reliefs in the Bit-Hitani of Ashurnasirpal. — BASOR, 255, 1977, p. 45.

¹⁰ Цит. по: Малое С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л., 1951, с. 87.

¹¹ Титулы «великий царь», «царь царей» появляются уже во время консолидации племен в союзы (см.: Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970, с. 155).

¹² Уильбер Д. Персеполь. М., 1977, с. 34. Об эпитетах Дария, [dāraya-vahumanah' (тот) кто поддерживает благое знание'], Ксеркса [xsayarsah —'(тот) кто правит справедливо'], Артаксеркса [rtax-saera —'(тот) кто дает верховную власть Арта'] см.: Herzfeld E. Archaeological History of Iran. L., 1935, p. 41. См.: также: Ibid. Zoroaster and His World. Princeton, 1947, vol. I, II, p. 817.

¹³ Widengren G. The Sacral Kingship of Iran. — La Regalita Sacra. Liden. 1959, p. 242—258 [ср. с именем Кей-Каяса «Горный царь», что говорит о его связи с образом Горы, и его аналогами у скифов и шумеров (Campbell L. A. Mithraic Iconography and Ideology. Liden, 1968, p. 113; ХИДВ, 1963, с. 276, прим. 1)]. О «двойном чуде» Будды см.: Ожегова Н. И. Об иконографии основных сцен настенной живописи Бирмы XII—XIII вв. — Сообщения ГМИИ. М., 1970, III, с. 11—12. Здесь налицо наложение антропоморфической

History of Religion L 1961 ,
^{wn}
¹⁵ *Ibid*, p. 32

g t of Zoroastrianism

небо-шапка (см.: Рожанский И. Д. Место Анаксимена: звездное греческого научного мышления в становлении

Центральная Азия и Тибет: ярко-«тохар»
1972, с. 170 Материалы к конференции. - В сб.: 1

ческих символов — Сокровищница космологии. — Сообщение ГМ ИИМ, 1977, вып. X, с. 128—129.

²² Williams C. A. S. Op. cit. p. 124. —

в Кушанском государстве. — В сб.: Центральная Азия в Кушанскую эпоху. М., 1975, т. 2, с. 396—397).

²³ Zaehner R. C. Op. cit., p. 259.

²⁴ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен М., 1977, с. 62—63, 71—72.

²⁵ О наркотиках и алкалоидах в индоиранском мире и у других народов и оценке экстатического состояния см.: Eliade M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951 Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 499; Штернберг Л. Я. Указ. соч., с. 9, 41; Елизаренкова Г. Я., Топоров В. Н. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере Сомы. — Тезисы докладов VI Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970; Данцигуа. Музыка, танцы, экстаз. — Курьер ЮНЕСКО, ноябрь 1975; Завадская Е. В. Философско-эстетический смысл так называемого «Божественного Гриба» («линичжи») в искусстве Китая. — Сообщения ГМИИ. М., вып. IX, 1977, с. 40—47; Цивьян Т. В. «Повесть конопли»: к мифологической интерпретации одного операционного текста. — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 305—317; Поярков О. Из области киргизских верований. — Записки Семипалатинского подотдела Сибирского отдела Русского географического общества. Семипалатинск, 1892, с. 97; Henning W. B. A Sogdian God. — BSOAS, 1965, vol. XXVIII, pt. 2, p. 244—245; Грантовский Э. А. Индоиранское *kunda* —, *kundipura* —, *kundapura* —. — В сб.: Языки Индии, Пакистана, Непала и Цейлона. М., 1968, с. 58. О значении сна-прорицания помимо известных циклов «аримаспий» см.: Чеканинский И. А. Баксылык: Следы древних верований казахов. — Записки Семипалатинского отдела общества изучения Казахстана. Семипалатинск, 1929, т. 1.

²⁶ О значении инициации как процедуры, осуществляющей переход от хаоса к космической организации, см.: Eliade M. Rites and Symbols of Initiation. N. Y., 1965, p. 11.

²⁷ Раевский Д. С. Указ. соч., с. 62—63, 71—72.

²⁸ Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953, с. 113—114, табл. X С VI, 2.

²⁹ Стратанович Г. Г. Народные верования населения Индокитая. М., 1978, с. 52—58.

³⁰ Duncan M., Derret J. Bhu-Bharana, Bhu-Palana, Bhu-Bhojana: An Indian Cinundrum. — BSOAS, 1959, vol. XXII, pt. 1, p. 108—123; Hopkins E. W. Indra as a God of Fertility. — JAOS. N. Y., vol. 36, pt. 3, 1919.

³¹ Karlgren B. Some Fecundity Symbols in Ancient China. Stockholm, 1930.

³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 56.

³³ Herzfeld E. Zoroaster..., p. 120, 324; Zaehner R. C. Op. cit., v

р. 63, 71. Эпитет *xseta* не имеет твердо установленной этимологии. Может быть, он связывается с вед. *ksetah* «правитель» (PB XI, 97, 3), которое идет от согд. *ixseb*, и. перс. *seb*, араб. *imāla sađ*, но не исключена этимология 'блестящий' (см.: Campbell L. A, Op. cit., р. 63, 115).

³⁴ Грантовский Э. А. Ранняя история..., с. 155, 209, 217, 261 и др. Термин «колесничий» в качестве названия высшего сословного класса встречается в угаритских, урартских, хурритских текстах.

³⁵ Zaehner R. C. Op. cit., p. 103—106, 132.

³⁶ Ср. список экипировки райташтара (Видевдат 14, 9), список оружия Митры (Яшт 10) и атрибуты Золотого человека и скифских царей.

³⁷ Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1972, с. 116—117. Здесь, вероятно, сказалось влияние древних ближневосточных текстов, где вместе с ребенком божественного происхождения упоминаются скот и пастухи (ср.: ЛУН, с. 276); пастушеские посохи были инсигниями фараонов.

³⁸ Herzfeld E. Op. cit., 1947, p. 314, 422—494; Campbell L. A. Op. cit., p. 150, 183, 184; Thieme Ph. Remarks on the Avestan Hymn to Mitra. — BSOAS, 1960, vol. XXIII, 2, p. 273; Gershevitch I. The Avesta and Hymn to Mithra, with an introduction, translation and commentary. Cambridge, 1959.

³⁹ Гиндин Л. А. Миф о поединке и мифология Аполлона (на материале 1—3 гомеровских гимнов). — В сб.: Славянское и балканское языкоизнание. М., 1977, с. 96—117; Рабинович Е. Г. Надпись Антиоха Коммагенского и поздняя гелиолатрия. — Там же, с. 284—304. О теме пути как арте и о беспутье см.: Ясна 72, 11.

⁴⁰ По мнению Э. А. Грантовского, имя «мадус» не имеет достоверной иранской этимологии и, скорее, восходит к инд. *madhu*, ав. *mada-/mada* ‘хмельной напиток’ (хаума). (см.: Грантовский Э. А. Ранняя история..., с. 181).

⁴¹ Посейдона соотносят с индоевропейским богом вод, типа др.-инд. *Apat Napat*, др.-ир. *Apat Napat* (см.: Топоров В. Н. Еще раз об и.-е. **budh*—(: **bheudh*—). Этимология 1976. М., 1978, с. 145). Посейдон трактуется как супруг вод, так как в и.-е. традициях коронации терминологически близка к бракосочетанию (часто является аналогом космического брака): связь Тагимасада и Посейдона со скифскими царями очень характерна.

⁴² Раевский Д. С. Указ. соч., 1977.

⁴³ О сходстве Имы и Митры, а также Сиявуша, Имы и Митры см.: Zaehner R. C. Op. cit., p. 319—339; Panopurt Ю. А. Из истории религий древнего Хорезма. М., 1971, с. 83—86, 117. В основе этих образов, видимо, лежит, миф о Громовержце и его сыне (в связи с этим ср. роль Михрязда (Митры) в манихействе: Meredith-Owens G. M. Manicheism among the Central Asian Turks. — In: Turk kültürü el-kitabı. Cilt. II, kısım 1a. İstanbul, 1972, p. 170).

⁴⁴ Thieme Ph. Op. cit., p. 59—61; Елизаренкова Т. Я. Ригведа. Избранные гимны. М., 1972, с. 309, прим. 12.

⁴⁵ Литвинский Б. А. Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972, с. 155; Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1—2). — В сб.: Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981, с. 146—162. Не исключена возможность для соотнесения с Митрой культа св. Николая (Миколы) (см.: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982, с. 12—13).

⁴⁶ Henning W. В. Ор. cit., р. 247—252; Тревер К. В. Памятники греко-бактрийского искусства. М.; Л., 1940, с. 22; Смирнова О. И. Первые монеты из Усрушаны. — Эпиграфика Востока. М., 1971, вып. XX, с. 59—61; Gershevitch I. A Grammar of Manichean Sogdian. London, 1954, pt. 440, p. 299.

⁴⁷ Davary G. D., Humbach H. Die baktrische inschrift, ID N 1, — от Dast-e Nawur (Afganistan). Mainz, 1976.

⁴⁸ Лившиц В. А., Шифман И. Ш. К толкованию новых арамейских надписей Ашоки. — ВДИ, 1977, № 2, с. 21.

⁴⁹ Топоров В. Н. Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера. — Этимология. М., 1969, с. 19.

⁵⁰ Esin E. Central Asian Turkish Painting Before Islam. — Turk kültürü el-kitabi. Istanbul, 1972, gilt II, kisiim 1a, p. 250—251.

⁵¹ Заметим, что персы нападали на некоторые народы за то, что те якобы «не чтили Ахурамазду» (ахеменидский тезис). Хотя эти народы, считавшие себя *ahura-tkaesha* 'придерживавшиеся доктрины Ахуры' и *mazdayasni* 'верующие в Мазду' (в терминах зороастрийцев), сами могли обвинить персов в том же, идеологически обосновывая свое сопротивление врагу. Это — стандартный в древности прием обвинения в зле «космического значения» (об этом см.: Rueter W. Die homerischen und die altindischen Epen. Berlin, 1975; Briant P. «Brigandage», dissidence et conquête en Asie achéménide et hellénistique. — In: Dialogues d'histoire ancienne. Paris, т. 2, 1976, ?, 163—258).

⁵² Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири: XIX — первая половина XX в. Л., 1970, с. 123, 138; Сказания о Нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969, с. 120.

⁵³ Nyberg I. S. Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938, с. 29.

⁵⁴ Толстое С. П. Древний Хорезм. М., 1948, с. 80; Грантовский Э. А. Ранняя история..., 1970, с. 203.

⁵⁵ Zimmer H. The Art of Indian Asia. Its Mythology and Transformations. Kingsport, 1955, vol. I—II, p. 38—41. Соответствуют аксессуарам сако-санскритских жрецов следующие предметы у брахман: ковш с длинной ручкой и сливом для наливания сала на алтарь огня, черпак для наливания порции масла, пест для толчения сомы — приношения Индре, древняя ступка, двойной черпак (аналог ему — казахское ожай); жезл в виде кинжала; мешалка; совок для углей, прямоугольная деревянная чаша с ручкой для молока; прямоугольная чаша для воды; совочек для порций пищи; чаши (ср.: PB VI, 8, 3; VI, 50, 3); и у парсов: жезл, нож для убийства змей, нож для резания ветвей хаомы, ступка, пест, сосуды для воды, ковши для очищения, подставки, сита, так называемые «соусники», метла, баресма; меха, щипцы, скобель, пила, жертвенник в виде котла на конической ножке, курильница, черпак; квадратная каменная плита, серебряные чаши (об этом см.: Dalton O. M. The Treasure of the Oxus with other Objects from Ancient Persia and India. London, 1905, p. 46—47; Boyce M. On the Sacred Fires of the Zoroastrians. — BSOAS, 1968, vol. XXXI, pt. 1, p. 52—68).

⁵⁶ См. В Атхарваведе (XVIII, 4): «Ложка масла поддерживает

небо, разливательная ложка — воздух, жертвенный ковш держит землю...». Ср. описание меча Ботраза в «Нартах», где он летает между небом, землей и морем (*Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 58—62, 64).

⁵⁷ Зимма В. М. Иссык-кульские жертвенные. Фрунзе, 1941, с. 11—36; Спасская Е. Ю. Находки медных котлов ранних кочевников в Казахстане и Киргизии. — Ученые записки КазПИ им. Абая. Алма-Ата, вып. XV, 1958, с. 178—194.

⁵⁸ Мартынов Г. С. Иссыкская находка. — КСИИМК. М., 1955, вып. 59, с. 152—153, рис. 65—67; Стрелков А. С. Большой Семиреченский алтарь. — В сб.: С. Ф. Ольденбург: К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882—1932 гг. Л., 1934; с. 479, фиг. 1, табл. 1.

⁵⁹ В Музее археологии ИИАЭ АН КазССР хранятся несколько пестов с антропоморфными и фалломорфными навершиями.

⁶⁰ Толстое С. П. Указ. соч., с. 96—98.

⁶¹ Винник Д. Ф., Лесниченко Н. С., Санаров А. В. Новый жертвенный комплекс Иссык-Куля. — В кн.: Археологические открытия 1976. М., 1977, с. 582—583.

⁶² Рапорт Ю. А. Указ. соч., с. 83.

⁶³ Смирнова О. И. Указ. соч., с. 59—61.

⁶⁴ Bailey H. W. Aýua III. — BSOAS, 1961, vol. XXIV, pt. 3, p. 470—471.

⁶⁵ Акишев К. А., Акишев А. К. Происхождение и семантика иссыкского головного убора. — В сб.: Материалы по археологии Казахстана. Алма-Ата, 1980.

⁶⁶ Фрай Р. Указ. соч., с. 136—137.

⁶⁷ Лившиц В. А., Шифман И. Ш. Указ. соч., с. 20—21. О хотасак. «милостивый бог» и кушанском «сын бога» см.: Герценберг Л. Г. Хотано-сакский язык. М., 1965, с. 12, 63; Sharma R. The Saka-Kushans in the Central Ganga Valley. — В сб.: Центральная Азия в Кушанскую эпоху. М., 1975, вып. II, р. 117.

⁶⁸ Струве В. В. Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л., 1968, с. 52, 63—64.

⁶⁹ Ср. вариант возможной этимологии *gavyal* не как «жаждущий скота», а как «жаждущий битвы» (Грантовский Э. А. Ранняя история..., с. 174), это этимологическое значение более позднего происхождения.

⁷⁰ Raglan L. Myth and Ritual. — Myth. A Symposium. 1958.

⁷¹ Ср. описание ведического обряда: Тревер К. В. Указ. соч., с. 73—78; Раевский Д. С. Указ. соч., с. 42—46, с. 90—97, 161. В развертывании соответствующих обрядов и мифов обнаруживается их близость к универсальной сказочной парадигме: герой путешествует, преодолевая препятствия, сражается, побеждает, погибает (через расчленение), воскресает и, наконец, женится и становится царем (см.: Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1946).

⁷² Ср. мотив сексуального избранничества в шаманстве: Штернберг Л. Я. Указ. соч., с. 176—177.

⁷³ Топоров В. Н. О происхождении нескольких русских слов: (к связям с индоиранскими источниками). — В кн.: Этимология 1970. М., 1972, с. 29.

⁷⁴ *Он же.* О структуре «Царя Эдипа» Софокла. — В сб.: Славянское и балканское языкоизнание. М., 1977, с. 238—239, прим. 54.

⁷⁵ Подробную историографию и материалы по фарну. См.: *Литвинский Б. А.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе, 1968. О структурном анализе мифов о хварне см.: *Campbell L. A.* Op. cit., p. 118, 178—179, 187, 202—213.

⁷⁶ По замечанию В. Н. Топорова, приобретение хварны терминологически связывается с бракосочетанием (см.: *Топоров В. Н.* О происхождении..., с. 54—37).

⁷⁷ В Яште X, 127 хварна сравнивается с летящим огнем. Ср. мотив воспламенения скифского золота у Геродота (IV, 5—7). М. Бойс сообщает, что парсы считают хварна живущим в огне Аташ (см.: *Boyce M.* Op. sit., p. 52; *Duchesne-Guillemin J.* Fire in Iran and in Greece. — EW, Rome, 1962, N 2—3, vol. 13, p. 253—254).

⁷⁸ *Zaeher R. C.* Op. cit., p. 151—152.

⁷⁹ Ср. имена с «фарном» у скифов, сапов, в Мидии и др.: *Harmatta I. Studies in the Language of the Iranian Tribes in South Russia.* — Acta Orientalia Hungarica, 1, fasc. 2—3, Separatum, p. 279—281; *Zgusta L.* Die Personennamen griechischer Städte der Nordlichen Schwarzeckküste. Praha, 1955, p. 141, 184, 197, 236—239; *Hopkins E. W.* The Divinity of Kings. — JAOS, New York, 1931, vol. 51, p. 309.

⁸⁰ Тернарная модель, определяемая Ж. Дюмезилем как специфическая индоевропейская, существовала в идеологии и генеалогии большинства древних народов, так что И. Гершевич справедливо назвал теорию 3-х функций «дюмезианизмом» (см.: *Dumézil G.* L'ideologie tripartite des Indo-Europeans (Collection Latomus, vol XXXI). Bruxelles (Berchem), 1958; *Gershevitch /,* Paul Thieme: Mithra and Aryaman and J. Duchesne-Guillemin: The Western Response to Zoroaster. — BSOAS, 1959, vol. XXII, pt. 1, p. 156).

⁸¹ Ср. 3 сыновей Заратуштры по Бундахишину (32,5): старший — жрец, средний — воин, младший — земледелец.

⁸² *Акшиев К. А.* К проблеме происхожденияnomадизма в аридной зоне древнего Казахстана. — В сб.: Поиски и раскопки в Казахстане. Алма-Ата, 1972, с. 31, 46; *Массон В. М.* Экономика и социальный строй древних обществ. Л., 1976.

⁸³ Классификация «работает» лишь в том случае, если сравниваемые величины (высота насыпи, размеры кургана) относятся к одной традиции культуры, характерной для конкретного периода времени (ср.: «Гуаньцы», — ХИДВ П. М., 1980, с. 167—168).

⁸⁴ *Грязное М. П.* Курган Аржан. Л., 1978. (Если его интерпретация подтвердится, потребуется выяснение причины одновременного погребения всех людей, символизирующих единство общества).

⁸⁵ *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974, с. 288—305; *Толстое С. П.* Указ. соч., с. 282—285; *Morgan L. G.* Древнее общество. Л., 1934, с. 7.

⁸⁶ Трудозатраты для возведения парского кургана Иссык определены в 3—4 тыс. чел.-дн., Пазырык I — 2,5—3 тыс. чел.-дн. (см.: *Грязное М. П.* Первый Пазырыкский курган. Л., 1950; *Кузьмина Е. Е.* В стране Кавата и Афрасиаба. М., 1976, с. 90). Важно учитывать,

что длительность ритуала возведения кургана могла быть значительной. Сакские курганы «шарей» по ряду признаков строили годами

⁸⁷ Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. Исто-
рия Индии. М., 1973, с. 35—37. У сасанидов было 4 сословия (жре-
цы, воины, писцы и простой народ). Намеки на 4-х членную органи-
зацию общества имеются в Авесте (см.: Фрай Р. Наследие Ира-
на, с. 84—85, 182, 291).

⁸⁸ Там же, с. 84.

⁸⁹ Акишев К. А., Курган Иссык: Искусство саков Казахстана.
М., 1978, с. 51—61.

⁹⁰ Копылов И. И. Из истории техники литейного дела в сакское
время. — Уч. записки АГПИ им. Абая. Алма-Ата, 1957, вып. XIV,
с. 291—299.

⁹¹ Литвинский Б. А. Древние кочевники, с. 52; Акишев К.
Кушаев Г. А. Древняя культура саков и усуней долины р. Или.
Алма-Ата, 1963, с. 77—84.

V

⁹² На ав. *vastrya, fsiuyant* означает «овцеводы» (см.: *Herzfeld E.*
Zoroaster, р. 126). Попутно заметим, что серебро в скифо-сакских
курганах — несравненно более редкий металл, чем золото; может
быть оно, как в Ассирии, было по преимуществу жреческим.

⁹³ Гафуров Ф. Таджики. М., 1972, с. 54—58.

⁹⁴ Другая этимология слова «государь» — *yozata* в хот.-сак.;
gyasla, jasta 'знатный' в хот.-сак., в ав. *azata* (Яшт 13, 108); пехл.
azat, н. перс. *azad*, с.-з. пракрит *ajnate*. Ср. имя Митры в манихей-
стве — *Mihryazd* 'государь Митра'.

⁹⁵ ЛУН, с. 66, 261.

⁹⁶ ДТС. М., 1969, с. 368—369.

⁹⁷ Ельницкий А. Скифия евразийских степей. Новосибирск,
1977, с. 232; Толстова Л. С. Древние мотивы в фольклоре узбеков
Южного Хорезма. — СЭ. М., 1972, с. 23—31. Отмечалось и сход-
ство обряда погребения у огузов со скифским, описанным Геродо-
том (см.: Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.; Л., 1939, с. 63).

⁹⁸ Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология.
М., 1964, с. 249.

⁹⁹ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в
Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950, т. 1, с. 229—230, 286.

¹⁰⁰ Он же, с. 119—120; т. 2, с. 64; Морган Л. Г. Древнее об-
щество..., с. 75—78, 136; Оранский И. М. Фольклор и язык гиссар-
ских парья: Введение, тексты, словарь. М., 1977, с. 23; Сыма Цянь.
Исторические записки. М., 1972, т. 1, гл. I, прим. 65, 72 и мн. др.

¹⁰¹ Толстой С. П. Древний Хорезм. М., 1948, с. 314.

¹⁰² Хоуханышу, гл. 118 (119). — В кн.: Бичурин Н. Я. Указ.
соч., т. 2, с. 227; Полиен. Стратегем., VII, 11—12; Геродот IV, 17—
20, Милинда — панъха, кн. II, гл. 1, 10,— В кн.: Тревер К. В. Указ.
соч., с. 17, прим. 6 и мн. др. Это деление нашло выражение в называ-
нии шахмат — «чатуранг», т. е. четырехчастное войско. Бактрий-
ское войско делилось на конницу, лучников, колесницы и боевых
слонов. Достаточно известна роль шахмат и шашек как игры-ритуа-
ла, связанной с космогонией.

ГЛАВА 3

СОЦИАЛЬНАЯ СИМВОЛИКА У НАРОДОВ САКО-СКИФСКОГО МИРА

КОСТЮМ «ЗОЛОТОГО ЧЕЛОВЕКА» И ПРОБЛЕМА КАТАФРАКТАРИЯ

Раскопки Иссыкского кургана позволили выяснить, как были одеты вожди саков Семиречья.

Если могут быть сомнения в реконструкции иссыкского головного убора при сравнении его с изображениями царственных саков —тиграхауда в Персеполе и на Бехистунской скале, то костюм восстанавливается с уникальной точностью: вся поверхность куртки была покрыта металлическими бляхами, в могиле они лежали *in situ*¹. В Иссыкском кургане, как мы уже говорили, был захоронен очень знатный воин.

Покрой иссыкского костюма, вероятно, очень древнего происхождения. Он существовал в среде индоевропейцев еще до появления в Евразии сакских культур, видимо, уже во второй половине II тыс. до н. э. Близкие аналоги иссыкскому костюму известны у народов Малой Азии: хеттов², «киммерийцев» (ранних саков —?)³, фракийцев⁴. Однако похожие костюмы наиболее широко распространены были в скифо-сакское время.

Судя по изображениям на предметах торевтики и археологическим раскопкам⁵, аналогичные одежды носили скифы, хотя их костюм (особенно отделка) был, по наблюдениям М. В. Горелика, менее традиционным, чем сакский. Скифские куртки были длиннее иссыкской. На изображении на сосуде из Гаймановой могилы «полы скифских курток имеют фигурные вырезы — языки. Смысл их не ясен, хотя возможно, что это — ритуальная одежда, так как сцена на сосуде отражает сю-

жет мифологической инвеституры⁶. Кафтаны саков тиграхауда или же «царских саков», вождей (прямом кулах — инсигния царя) — на рельефе лестницы в апандану Персеполя длиннее иссыкского, а голенища сапог — выше⁷. Эти же особенности характерны и для одежды атраванов на вотивах «Сокровища Окса»⁸. О. М. Дальтон короткие сапоги считает «персидским типом»⁹. Одежда, подобная той, которая изображена на вотивах в плакетках из Амударынского клада, бытowała в Ахеменидской империи вплоть до ее конца, а некоторые аналоги иссыкскому костюму относятся к эпохе эллинизма и раннему средневековью.

Костюмы, наиболее точно соответствующие данному, происходят из Западной Сибири (изображение всадника на пазырыкском ковре, одежда персонажей на золотых бляхах из Сибирской коллекции с так называемым мотивом «отдыха в пути»)¹⁰; Хорезма (одежда кангюйцев, по С. П. Толстову)¹¹; Бактрии (коропластика Халчаяна эпохи сако-юечжийского штурма). В Семиречье известны изображения всадника-бога на бляхах головного убора из сакского кургана «Тенлик» (3—2 в. до н. э.)¹², на бронзовой курильнице из г. Алматы (2—1 вв. до н. э.); на усуньской диадеме из Каргали¹³ и бронзовая статуэтка воина от сакского алтаря, хранящаяся в Музее искусств Казахстана. В первом случае изображен всадник, во втором — жрецы или демоны сян, скачущие на разных животных, в третьем — лучник без головного убора. На всех трех изображениях тип курток сходен с Иссыкским, хотя на Карагалинской диадеме куртка покрыта перьями, а демоны имеют крылья. Бронзовая фигурка из Музея искусств представляет тяжеловооруженного воина в шлеме с гребнем (по Е. Е. Кузьминой, «архаический скифский тип»)¹⁴ в короткой, видимо, армированной броней куртке-кафракте с броней-воротом.

Следует заметить, что все области, откуда происходят приведенные нами аналоги, были охвачены событиями, связанными с воцарением сако-юечжийских динаслов в государствах Азии эпохи эллинизма. Параллели эталям иссыкской одежды, особенно покрою курток, способу завязывать пояс, есть в иконографии¹⁵

Справа налево в кочевом скифо-сакском мире запахивалась мужская одежда всадников.

В этом мире был распространен и «мидийский» способ привязи кинжала, позволяющий крепить эфес ножен к поясу, а конец — к бедру¹⁶. У кушан конец ножен, судя по изображениям, крепился посредством двух застежек к куртке.

Иссыкский костюм требует специального исследования. Мы остановимся на тех признаках, в силу которых он выступает как знак выдающихся социальных функций владельца. Приведенные аналоги связаны с одеждой элиты древних обществ (одежда вождей-воинов, мифических героев, жрецов). Воины-всадники у индоиранских народов относились к правящей прослойке. Из их среды и ими самими выбирались вожди племен и союзов, которые у восточных иранцев выполняли и верховные жреческие функции. Например, правитель Кави-Виштаспа (в Яште 13.99; 19.83—85) именуется «воплощенной религией».

Иссыкский золотой костюм подчеркивает социальный статус вождя-жреца. Этой же цели служат и красная (огненная) и золотая (солнечная) его окраска¹⁷, сакральные орнаменты и атрибуты (гривна, перстни, пояс, оружие, ритуальная посуда и пр.), которым соответствуют аналоги в брахманстве и зороастризме. У индоиранцев оружие и защитная одежда были инсигнией варны или пиштры воинов¹⁸. Примечательно, что многие атрибуты иссыкского вождя совпадают с двенадцатью предметами экипировки авестийского *Raθēštā* — сражающегося на колеснице (по Видевдату 14,9): копье, кинжал, меч, лук, пояс (?) с колчаном и тридцатью стрелами, праша из сухожилий с тридцатью камнями; кираса или катафракта; гривна или ошейник (?); нащечники; шлем; пояс для кинжала; наножники¹⁹. *Raθēštā* — так иранцы называли военный нобилитет, поэтому интересно, что ряд предметов из этого списка и детали колесниц находят и в скифских «царских» курганах.

Кожаная куртка иссыкского воина, сплошь общитая: мелкими треугольными золотыми бляшками на бронзовой основе, вызывает ассоциации с конструкцией защитной катафракты — доспехом тяжеловооруженного всадника.

(имеется в виду сам принцип армирования одежды). Реальной оборонительной функцией иссыкская «катафракт» не обладала. Данная военная экипировка имела ритуальное назначение. В военно-демократическом обществе все военное объективно становится предметом культа, получая идеологическое (мифологическое) осмысление²⁰. Закономерна и инверсия; культуры приобретают яркую военную окраску. Золотой человек был тенью солнечного бога — Митры (?), Иимы (?) — на земле²¹. У иранцев солнечные боги, с которыми была связана инвестирующая догматика, всегда воинственны, вооружены «до зубов». Митра, к которому аппелировали при заключении союзов племен Митанни в 1370 г. до н.э.²², не только абстрактное понятие договора (как •бог договора он, несомненно, стал фигурировать именно на стадии консолидации племен в союзы), но и защищает границы мира, условия договора, карает его нарушителей. Нарушивший договор (*miθrō, druj*) лишается силы, не держится на ногах, глухнет, его оружие утрачивает свои боевые качества, он становится беззащитным и уязвимым: нарушение договора (гармонии) влечет за собой кару и хаос. В то же время, верный договору оказывается защищенным и неуязвимым: его не ранят ни копье, ни стрелы (Яшт 10, 21). Митра, таким образом, устанавливает границы (с этим связан миф и ритуал стрельбы из лука для определения границ) и в нем персонифицирована идея их крепости, защиты. Функция кары, борьбы, ведения войны в Авесте реализуется в особом образе солярного Веретрагны²³ (Эпитет громовержца Индры), который выступает в виде воина и сражается кинжалом, декорированным золотом (Яшт XIV, 27). Кинжалом, мечом, ваджрой снаряжены л Митра (связь его с Индрой хорошо известна) (Яшт X, 96—131), и Иима (Видевдат II, 7). В Михр-Яште Митра именуется *raθēštār*. Он сражается «сильным •оружием», называется «ударяющим стрекалом», «стрелком». Среди оружия Митры упоминаются стрелы с золотыми наконечниками, остроконечные копья, топоры, кинжалы, булавы, *vazra* (меч?) (ср. в санскр. *waj-ra* > согд. *fiazir*, тох. *Awašir*, др. тюркск. *wacir* — жезл, скипетр)²⁴. Его эпитеты — *vidat, sprada* 'снабжающий армии' и *arya. sayanam*, т. е. Ираншах²⁵.

Экономической предпосылкой консолидации племен была и необходимость регламентации пользования пастбищами, поэтому характерно, что военные качества Митры теснейшим образом переплетены, как мы уже отмечали, с его древнейшими признаками («даритель жизни», бог-скотовод, владыка обширных пастбищ и скота). С идеей плодородия связаны и фраваши. Они описываются как могучие воины с бронзовыми шлемами, щитами и мечами²⁶. Тем самым они и на небе выполняли функцию защитников народа. Соответственно, существовал и обряд погребения с соответствующими атрибутами. Культ предков был важнейшим проявлением единства общества. Поэтому осквернение кургана или святилищ враждебным этносом было актом идеологическим — ударом в сознание побежденного народа. Отсюда и практика их ограждения и существования «батросов» (судя по всему, и у саков) в святилищах, инструментарий которых запрещалось выносить за их пределы. В Махабхарате волшебную катафракту получает от Сурии его сын Карна (вообще во всех древнеиндийских мифах, эпосах и сказаниях золотые доспехи и золотое оружие — непременные атрибуты кшатриев и божественных героев). Боги-воины поголовно одеты в золотые кольчуги; в нартовском эпосе солнечно-огненные герои Батраз и Золотой человек Созырыко носят стальную броню (Созырыко-Цереков панцирь), вооружены чудесными мечами. Интересно, что имя Батраза связывается с Веретрагной Авесты, а Созырыко по ряду признаков сходен с Митрой (Яшт XIII, 45)²⁷.

Итак, Иссык демонстрирует тот случай, когда утилитарная одежда (катафракта) превращается в ритуальную, а первоначальные функции (защита тела при вооруженной борьбе) приобретают символическую окраску в особых ритуалах, обеспечивающих защиту и процветание общества. Вероятно, такими были церемонии и литургии, когда вождь выступал в роли солнечно-го бога-воина, олицетворяющего и защищающего союз племен и его границы, то есть в магическом смысле — в роли Космоса. (ср. возможность сопоставления с семантикой костюмов и масок участников тайных мужских союзов).

Иссыкская куртка — ритуальный дериват катафрак-

ты. Можно полагать, что последняя появилась у саков очень рано. Проблема катафрактария, его экипировки и боевой тактики остается дискуссионной²⁸. Наиболее подробно вопрос освещен Б. А. Литвинским. Он справедливо полагает, что металлический доспех в Средней Азии возник уже в VIII—VII вв. до н. э.; в V—IV вв. до н. э. «он достиг высокого совершенства»²⁹. Иссыкские материалы как будто бы подтверждают этот тезис. Анализ терминологии элементов защитного доспеха у индоевропейских народов, осуществленный Г. Бэйли³⁰, показывает ее «солидный», иногда индоиранский, возраст и сходство ее у индоиранцев, на которых, судя по всему, оказало влияние древнее население Передней Азии и Анатолии. Авестийский термин, означающий вообще одежду, *vastra*, др.-инд. *vastra*³¹, хот.-сак. *prahona*, с.-з. пракрит *prahuni*³². В хот.-сак. обувь *kauša Khauska*³³. В Авесте упоминается и боевой пояс *ka'mara* (Видевдат XIV, 9), хот.-сак. *ürbada* и *hura*; поножи *rānaro*, гривна или ошейник *kūris*³⁴. Название защитного вооружения в Авесте *zrāda* 'кираса или катафракта' происходит от формы *zar* (в др. ир. *zar*; др. инд. *har* 'закрывать, покрывать'; пашто *zūra*; иранск. *azyar*, *zyar*; дигор. *äsqär*), у которой есть параллели в текстах Амарны, хеттских, ново-авилонских и др.³⁵ В ср. ир.

защита для тела **kṛp-pasa* от ав. *kūrpāsa* и др. перс. **kṛp-pāθ'a*. Термины с *kur*, *gur* известны в хурритском, хеттском и амарна-аккадском языках. Др. инд. термин со значением «кольчуга» *kūrpāsa* является иранским заимствованием³⁶. Панцирь в Авесте *zrād,a*, ср. перс. *zrēh*, н. перс. *zirih*, арам. *ẓrād*, араб. *zārad*; защитная одежда под кирасой *paiti-dana*; армированный язык башлыка, закрывающий шею сзади *kurit*³⁷. В хот.-сак. панцирь — *bathä*< **varθa*, осет. *uart* 'щит'³⁸.

Таким образом, терминология защитного снаряжения была детально разработана, и ее развитие у иранцев было сходным. Она входила в иконический канон не только воинов, но и воинов-богов, а также служителей культа в связи с идеей магического окружения, ограждения и т. п. Маги, или атраваны на вотивах из «Сокровища Окса», вооружены и одеты в военную «мидийскую», или, вернее, «сакскую» одежду³⁹. Вероятно,

их одежда и оружие принимались за атрибуты воителей за светлые начала, согласно арте (аше).

В¹ пестрящем военной терминологией Яште X Митра, как и Ахурамазда называется *rtavan*, что в зороастрийском значении имело смысл законный, праведный; согласно Яшту 13,45, он носит золотой шлем⁴⁰. Несомненно, что и иссыкский вождь-воин выступал в роли священного защитника религии, идеологии данной группировки сакских племен. Военные действия должны были иметь характер священной войны, нечто подобное военизированному ритуалу ашвамедха. Материалы по истории скифов и саков показывают, что у них военные действия имели ритуальный характер. Идеология племенной гармонии и мира обращалась, для архаического сознания, в идеологию войны как события, необходимого для приведения мира к порядку. Для древних было неважно, что другие племена свой социум тоже осмысливали в макрокосмических масштабах, так как внутри каждого союза культ вождя носил глобальный характер. Боги одевались по образу и подобию земных владык, а последние носили «божественные» одежды⁴¹. Поэтому возможно предполагать связь иссыкской золотой одежды с иконографией солярного бога-медиатора (типа Митры или Иимы).

В связи с этим и ролью иссыкского вождя как жреца, меди-тирующего между землей и небом (на что указывают и золотые крылья на головном уборе), можно предполагать семантическую переориентировку золотых бляшек на катафракте⁴². Она чрезвычайно напоминает птичье оперение и, возможно, ассоциировалась с популярнейшим, особенно в шаманизме, и едва ли не универсальным образом медитации — полетом птицы⁴³. В свое время О. М. Дальтон предположил, что в одежде зороастрийских атраванов сделана попытка передать птичьи черты, судя по амударынским вотивным плакеткам (см.: трактовку ног как птичьих лап, пустые рукава, может быть, имитировавшие крылья)⁴⁴. Такие атрибуты атраванов в ортодоксальном зороастризме были немыслимы. Атраваны вотивов — служители авестийских культов огня в их древнейших проявлениях, до реформы Заратуштры.

Не случайно их одежда напоминает одеяния сибир-

ских шаманов. Шаманы в обрядах медитации, которые обычно означали борьбу со злыми духами, превращались в птиц и отлетали в небесную область духов. Общеаарийский культ галлюценогена — сомы (хаома в Авесте) — определенно включал представление об эйфорическом полете (ср. мотив полета Абариса, одного из служителей Аполлона, к гипербореям). В Ригведе на этот счет есть прямые указания⁴⁵. Массагеты, которые по Геродоту (I, 202) пьянили от дыма плодов (очевидно, наркотических) и скифы, издававшие вопли от удовольствия при сжигании конопли (Геродот IV, 74, 75), саки, воскуривавшие коноплю, дарды, впадающие в состояние эйфории от дыма арчи, в этих обрядах, похожих на камлание, скорее всего, переживали ощущение полета и соответствующие галлюцинации. Так, в Авесте (Яшт, 5, 61—66) лодочник Паурва взлетел в воздух в образе коршуна. Полет Паурва и его обращение к звезде Венере (Ардвисура) вошел в Авесту, несомненно, как шаманистская реминисценция. Ср. мотив Сомы, парящего на золотых крыльях Солнца (РВ X, 123). Такие представления, как мы говорили, очень распространены. Соответственно, широко распространен и птероморфизм Солнца и солярных богов⁴⁶ (например, о крылатом Вишвакармане, Соме и Солнце, см.: РВ X, 81, 3); символом Ахурамазды был крылатый солнечный диск (ср. мотив связи образа крылатого коня с Митрой и Ашвинами). На усуньской диадеме из погребения на р. Каргалинке⁴⁷ изображены пернатые существа в одежде, напоминающей иссыкскую. Диадема, скорее всего, выполнена по усуньскому заказу ханьским мастером. Изображения пернатых людей сопоставимы с иконографией гениев сян — бессмертных обитателей даосского рая. Любопытно, что один из «гениев» пьет сок из стебля растения, что могло символизировать наркотическое опьянение. Даосские сян приобретали вечную жизнь через вкушение некоторых растений и гриба чжи, вероятно, галлюциногена. Иранцы могли воспринимать композицию из Каргалы в связи с жреческой литургией или представлениями о предках фравашах.

Итак, иссыкский костюм в различных контекстах, по-видимому, ассоциировался с катафрактой, одеждой солнечного бога-воина, осуществляющего полеты между

мирами. Как сибирских шаманов хоронили в том наряде, в котором они выступали в камланиях, так и иссыкский вождь-жрец похоронен в ритуальной одежде. Золотые перья на иссыкской куртке — это и птичье оперение и катафракта. Функцию защиты, ограждения своего социума, Космоса вождь выполнял, по мифопоэтическим представлениям, и после смерти, в инобытии. Любопытно, что сибирские шаманы, например, якутские, в камланиях надевали «железные панцири», которые, как считалось, не пробьет ни стрела, ни нож⁴⁸. Ср. значение аркана Варуны как инструмента для ограничения мира, символику инициального пояса (в ведах, зороастризме и др.)⁴⁹.

ЦВЕТОСИМВОЛИЗМ У САКОВ СЕМИРЕЧЬЯ

Золотые и красные тона господствуют в цветовой гамме иссыкского костюма и сопровождающих покойного предметов (золотой узор на красной коже, раскраска киноварью по золоту и дереву, окраска в красный цвет ножен оружия, красный сердоликовый бисер, ярко-красное покрытие на стенках сосудов). В могилу была положена красная кожаная сумочка с зеркалом и порошок оранжевой минеральной краски — охры (ритуальная косметика).

Выбор таких цветов не случаен. Пристрастие к красному цвету прослеживается у разных народов Евразии с глубокой древности.

В¹ эпоху мустье охру подсыпали в погребения. Красные, оранжевые и рыжие тона доминировали в палеолитической живописи. В энеолите Анатолии и Средней Азии, по наблюдениям Мелаарта, существовала определенная символика красного, черного и белого цветов (Чатал-хююк); преобладали красные и противопоставляемые им черные тона и в расписной керамике Средней Азии⁵⁰.

В эпоху бронзы у срубно-андроновских племен (с ранних этапов культур и до сакского времени включительно) существовал обычай подсыпать в могилу охру или реальгар⁵¹. Регалии власти, покрытые золотом, стали распространяться с этой эпохи. У скифо-сакских племен золоту поклонялись, красные одежды и головные убо-

ры, расшитые золотыми украшениями, встречаются преимущественно в «царских» курганах⁵². Головной убор царицы из Чертомлыка был покрыт пурпурной нацидкой. В могилах савроматов попадается реальгар и подсыпка из мела⁵³, а ножны мечей и древки стрел их обычно окрашены в красный цвет.

Красный цвет был излюбленным и в полихромном искусстве кочевников Сибири и Казахстана. Кроме него лопулярны были синий (зеленый) и желтый тона. Использовались такие краски, как марена, хна, индиго (растительные) и охра, киноварь, мумия (минеральные)⁵⁴.

Красно-желтым с золотым был головной убор из Пазырыка 3⁵⁵. Он напоминает короны царей государства Азии эпохи эллинизма, и символика декора его сходна с этими коронами. В этом же кургане нашли богатый камзол с синим подолом, вышитым золотыми кругами⁵⁶. Несомненно, его цвет связывался с идеей небесного происхождения власти. Синего цвета были татуировки у мумий из пазырыкских курганов⁵⁷. Как уже отмечалось, расположение зооморфных символов на теле демонстрировало соотношение тела вождя со структурой Космоса (типологическая параллель — татуировки у филиппинских игоротов). Голубыми были вставки бирюзы в полихромных ювелирных изделиях из Сибири и Казахстана, например, в серьгах из кургана Иссык (со временем бирюза поглощает жиры и зеле-неет). Связь голубого цвета с символикой неба универсальна.

В Катандинском кургане найдена шуба со станом из меха зеленого, желтого и коричневого цветов. На нее нашито до 8000 золоченых бляшек (что напоминает золотой камзол из иссыкского кургана). На меховой нагрудник из Катанды крепились фигурки рогатых коней, как и на иссыкской одежде, а захоронение было осуществлено в похожем на иссыкский бревенчатом срубе, ориентированном с востока на запад. С. И. Руденко сравнивал шубу из кургана с ахеменидским кандинсом⁵⁸. С. В. Киселев считал погребение шаманским⁵⁹. В кургане на р. Урсуле, который считается шаманским погребением, найдено красное покрывало⁶⁰. В богатом хуннском кургане Ноин-Ула VI были обнаружены шел-

ковый кафтан рубинового цвета и такого же цвета шаровары⁶¹.

Погребальные манекены таштыкцев, захороненных после обряда кремации, покрывались ярко-красной шелковой тканью, на масках были нарисованы красные, реже черные и голубые спирали⁶². В раннекочевнических могильниках долин Чу, Алая и Кетмень-Тобе в Киргизии известны находки золотых погребальных масок⁶³.

Оттенки красного цвета господствуют в окраске культовой скульптуры из Средней Азии эпохи эллинизма и раннего средневековья (например, скульптуры Халчаяна)⁶⁴. Красные, бурье, золотые, фиолетовые тона преобладают в цветовой гамме пенджикентских фресок, особенно с изображениями вельмож⁶⁵. Один из залов Варахши назван «Красным». На фресках золотые фигуры помещены на розово-красном фоне, что исследователи объясняют влиянием античного искусства. Изображены вельможи в розовых с золотом одеждах⁶⁶. Красный колорит доминирует и в Балалыктепе⁶⁷.

Пурпурные, багряные и красные хитоны с золотыми украшениями, как сообщают Ксенофонт, Квинт Курций Руф и Диоген Лаэртский, носили персидские цари и вельможи эпохи Ахеменидов⁶⁸. Одежды магов были белыми, но высшие жрецы одевались, как цари, т. е. носили пурпурные туники, сафьяновые туфли и золотые украшения⁶⁹.

В Цяньханьшу сообщается, что знатных хинну хоронили в золотой и серебряной парче⁷⁰, и, как показывают ноинулинские находки, в красной одежде. В Хоуханьшу имеются сведения о посылке императором хуннского шаньюю трех бесподкладных пурпуровых кафтанов. Есть данные, что красные одежды (шапки) носили «красные хионы» — одна из групп ираноязычных (?) эфталитов Ферганы и Тохаристана (*heinā-khosa* 'красношапочные')⁷¹.

И у других народов красный цвет нередко считался цветом знати. В доме Гао-гюйли (Корея) сановники носили шляпы «из темно-красного ло», «с птичьими перьями по сторонам»⁷². Из Кореи (период Силла) происходят замечательные золотые короны в виде развернутых

крыльев с деревьями и олеными рогами посередине. Они относятся к гуннскому времени⁷³ и напоминают центральную композицию на иссыкском головном уборе и короны ранних кушан из Тилля-Тепе. По «Таншу», государь «дома Бо-цзи» носил пурпурный кафтан, а его приближенные — темно-малиновое одеяние⁷⁴. Сами китайские ваны чжоу-ханьского времени одевались в красные одежды: «Наши красные ткани превосходны. Они предназначены для нижней одежды князя»⁷⁵. Позднее красный цвет связывался с императором и служителями культа. Есть данные о почитании красного цвета и усунями. Известно, что ханьский двор вручал высшим чиновникам усуней золотые печати с пурпурными шнурками, «дабы придать важность и силу Большому Гуньми»⁷⁶, а низшим — медные с черными шнурками печати⁷⁷. Судя по находкам в курганах богатых усуней, красные одежды были и у них.

Такое же значение красный цвет имел и у кочевников Азии⁷⁸. Ал-Идриси пишет, что знатные кимаки носили одежду из красного и желтого шелков, как и у тюрко-монгольских народов (у Чингиз-хана, например, стрелы были красными, расписанными киноварью, а хранились они в золотом колчане)⁷⁹. Предпочтение красного и золотого цветов для церемониальной одежды показано Л. Сычевым на примере истории китайского костюма (в основном циньского времени). Судя по нашим находкам, в погребении монгольского нойна в Семиречье (входившем в XIII в. в улус Чагатая) золотистая плахта и красный кафтан были знаками отличия для высшей знати династии Юань. В скифо-сакских культурах цвет одежды и атрибутики нес такое же значение и отражал определенную символику.

В чем загадка такого отношения сильных мира сего к красному цвету, почему он использовался в погребальном обряде? Дорогие золотые и алые ткани, конечно, являются показателями важности персоны, но не этим объясняются истоки популярности этого цвета и металла.

Определенный цвет и определенные эмоциональные константы, им вызываемые, были важными элементами мифологического осмысления мира, мифологическое сознание наделяло их особой значимостью. Со временем;

цвет приобретал значение идеологического символа. И в этом смысле XX в. — не последний этап развития цветовой символики (ср. культовую роль красного цвета в декоре современных народов Средней Азии)⁸⁰.

Ассоциации, вызываемые красным и желтым цветами, у разных народов тождественны. Существуют общие семантические циклы, связанные с ними. Их сочетание для архаического сознания является малоконтрастным. Может быть, в этом и есть психофизиологическая подоснова взаимопереходов красного и желтого цветов в символизме.

Эти цвета первые, которые осваивает ребенок. Первыми их освоили и гоминиды. Представления о цвете всегда наглядны и образны.

Специалисты пишут об определенном психофизиологическом воздействии этих цветов на человека. Красный цвет повышает артериальное давление, ассоциируется с огнем и кровью, вызывает эмоциональное возбуждение⁸¹. У буддистов этот цвет считается «свирепым»⁸², так как он якобы вызывает эротическое возбуждение, беспокойство, ощущение опасности и в то же время радует, бодрит и тонизирует, сохранив в себе скрытую энергию.

Наиболее насыщенные оттенки цвета (фокусы) стабильны во всех языках: «...Хотя различные языки кодируют в своем словаре различное количество основных цветовых категорий, существует общий универсальный набор, состоящий ровно из одиннадцати цветовых категорий, из которых в каждом данном языке всегда выводятся одиннадцать или менее основных терминов, обозначающих цвет»⁸³. Возможно, что передача по наследству таких понятий, как «красный» или «зеленый», биологически обусловлена. По универсальным представлениям, красный цвет соотносится с цветом артериальной крови, голубой — с цветом полуденного неба⁸⁴.

Красный и желтый цвета воспринимаются как горячие. Золото считается теплым, а серебро — «холодным» металлом: «Золото по своей природе горячее и мягкое, серебро — холодное и мягкое»⁸⁵. Эта ассоциация обусловлена фактурой металла, его цветом. Драгоценным металлом и мерилом стоимости золото становится на стадии развития товарно-денежных отношений. Тогда оно играет важную роль в идеологии и аксиологии. Зо-

лотые изделия возводятся в ранг «эстетического фетиша». Первичные ассоциации, связанные с золотом, обычно скрыты под многовековыми наносами представлений о нем, как денежном эквиваленте, поэтому их трудно выделить.

Цветом металла можно объяснить устойчивые слово-сочетания во многих языках: «красное (желтое) золото» (в русск. «червонное») и «белое серебро». Семантическое тождество слов «красный», «горячий» прослеживается в палеолитическом искусстве. Известен семантический пучок: красный — тепло — огонь — солнце — день — жизнь — кровь и т. д. У многих народов впоследствии красный цвет и золото стали символами важнейших элементов космологии — Солнца и огня⁸⁶; ср. в русск.: «солнце красное», «алая заря», «красное утро»⁸⁷; в ваханском заход солнца описывается как «золото в степи»⁸⁸; в др. тюрк. *jalın teg bolup dünja gürdi eyi* 'лик мира побагровел, подобно пламени'⁸⁹. Красный и золотой считаются солнечными цветами, серебристый — лунным, голубой цвет — небесным и т. п.⁹⁰ Солнце и огонь у большинства народов Евразии входили в положительный «мужской» ряд системы бинарной классификации. Связанные с ними прилагательные «красный» и «золотой» становились синонимами слов «превосходный», «прекрасный», «красивый» (ср. в русск.: красный — красивый — прекрасный — превосходный; золотой — драгоценный; «золотое сердце», «золотой человек», «золотые руки» и т. д.)⁹¹. В др. тюрк. *gizil* 'красный', *giz'ig* 'драгоценность', *gizilan* 'высоко ценинть'⁹²; в китайском выражение «красное сердце» означает высокую степень душевных качеств, мудрость⁹³. Такое же значение имеет монгольская поговорка (может быть, навеянная буддийским символизмом): «в глазах его огонь, в лице его блеск»⁹⁴.

Огонь, солнце и красный цвет всегда входят в одни и те же семантические ряды: «Знай, что лучшее твердое тело — золото и поэтому... называют его Солнцем»⁹⁵.

Понятие «красный», «желтый», «золото (золотой)» входит в терминологию солнечных культов. Особенно показательны в этом плане ассоциативная связь этих цветов с «огнем» и «солнцем» в индоевропейских языках и мифологиях и соответствующие изоглоссы.

В ср. вед. солнце и красный — *sūrya/svár/sūra*⁹⁶, в панджаби солнце — *sūraj*, красный — *surakh*, в пашто эти слова звучат как *sur*⁹⁷, в ав. красный — *suxra*, н. перс — *surx.*, тадж. — *surx*, в др. инд. — *çukra*⁹⁸. В др. инд. кровавый — *krura*, в ав. — *xrūra*⁹⁹. В хот.-сак. красный цвет — *'henai*¹⁰⁰.

Солнце и в ряде контекстов бог союза (в Авесте) — *miθra**>перс. *mīhr*, мунджанский *миро*, афганский *miyer*, пушту *mir*, ормури *mesr*, йидга *mīra*¹⁰¹. Этимология слова «солнце» и выражения «солнечный огонь» в ав. *hvar*, санскр. *svar* — *surya*; есть основания считать, что к *hvar* восходит понятие *x^varənah*, входящее в мифологические контексты инвеституры, которая символизирует тождество космоса с микрокосмом (царем), и имеющее в дальнейшем значение «царская слава» и «блеск»¹⁰². Связь хварны с огнем и светом доказана¹⁰³. Аналогий есть в индийских источниках¹⁰⁴. Й. Харматта связывает ав. *x^varənah* с др. инд. *svarnara*, а Л. Кэмпбелл — с санскр. *svar*—, *surya*¹⁰⁵.

Изоглоссы со значением «золото» в ряде индоиранских языков имеют контекстуальную этимологию «огонь». В вед. золото — хиранья, в санскр.— *agni*, и также называется огонь, желтый — *hari*, *Agni* — бог огня. Согласно Атхарваведе (XIX, 26), золото рождено из огня, цвет его — это цвет Солнца. Древнеиндийский солнечный Яма имеет мать по имени *Saranyū*¹⁰⁶. В ав. золото — *zaranya*, золотой и желтый — *zarigona*, желтый — *zariy*, *zariy*¹⁰⁷, хот.-сак. золото — *ysirra*<*i***zarya*, желтый — *ysidai*; тадж. золото — *zar*, желтый — *zarð*, у гиссарских парья *sar* (*sar*) — горечь, жечь¹⁰⁸, т. е. во всех этих языках «золото» и «желтый» взаимосвязаны и относятся к одному семантическому ряду.

Интересна этимология слов с общеиндоевропейскими корнями *sar* и *jar* в славянских языках. Возможно, она восходит к первичным «предметным» тропам, отражающим непосредственную психологическую реакцию на красный цвет и блеск, связанные с горением и теплом. Приведем примеры:

1) заря, зарево — это огненный свет; зарный — огненный, пылкий, страстный;

2) жар — сильная степень тепла от солнца, от

огня, от раскаленной вещи, лихорадочное состояние крови, жар-птица (эквивалент Мург-Зарин — Золотой Птицы иранских сказок), жарки (огни), жаркая позолота (блестящая, яркая), жаровой (огненный, пылкий, горячий, запальчивый), жарево (зарево);

3) ярый — огненный, пылкий, горячий, запальчивый. Ср.: яр-тур Всеволод; ярость, Ярило (др. слав. солярный бог плодородия); яр 'огонь'; Яровит (или Перун) — громовержец (солнечное божество, параллель вед. Индре)¹⁰⁹.

**Jar* и **sar* в таких же значениях фигурируют в древнетюркском:

1) *Jaru* — светиться, сиять.. (*kün jarudi* 'солнце засияло'), *jarumag* — сияние (*kün tāŋri kirdiŋjer icinta jarumaqi tidičči* 'бог-солнце вошел в землю, его сияние

• •

прекратилось'), *jarun* — заря, *jarug* — свет (блеск, луч) и светлый, сияющий;

2) *sariy* — а) желтый, б) бледный, в) соловый¹¹⁰.

Помимо данных ассоциаций, доказываемых на лингвистическом уровне, широко известна связь этих цветов и металлов с религиозно-мифологическими характеристиками космологических персонажей и, прежде всего, богов солнечного цикла. Судя по материалам теротеизма, в культе животных священной считалась светлая, особенно белая, и заменяющая ее рыжая масть зверя. В теистических религиях звери, особенно копытные, соответствующей окраски включены в культы солярных богов.

В ведах ездовые животные богов (позднее — *vahana*) наделяются такими эпитетами, как «красноватый», «сияющий», «золотой» и т. п. Солнечная богиня зари Ушас имеет красных коней и быков¹¹¹. Голова мирового коня в Ригведе — Тваштры (зооморфный образ всего космоса) ассоциировалась с зарей, небом, золотом и духовной энергией, а глаз был Солнцем. Жертвоприношение солнечного коня (ашвамедха) приурочивалось к солнечному календарю¹¹². Соме жертвовали голову белого коня. Солнечные близнецы Ашвины имели вид коней красноватого цвета (РВ I, 118, 4, 5).

В буддизме конь был одним из «семи сокровищ», считался элементом огня, хвост его ассоциировался с кометой¹¹³ и с сопутствующими цветами. В некоторых

русских сказках солнце ассоциируется с красным конем, а ночь — с черным.

Боги пантеона Авесты, как мы уже говорили, прямо соотносятся с образом коня. Четыре коня в колеснице Анахиты белой масти (Яшт V, 13)¹¹⁴. Развевающиеся гривы четырех белых коней Митры — это солнечные лучи (Яшт X, 125)¹¹⁵. В образах белых коней выступают Тиштрий и Веретрагна¹¹⁶. В то же время в Тиштр-Яште (VIII, 13—27) Тиштрий противостоит демон засухи Апаоша в образе отвратительного черного жеребца. Черный цвет в универсальной мифологической бинарной классификации входит в семантические пучки отрицательных

понятий: смерть, зло и т. д. Имя Сиявш (Syāvakhsh), например, означает «черный бык»¹¹⁷. Конь в «Шахнаме» Raxs<*raxsa 'красно-коричневый' (в хот.-сак. rrasa)¹¹⁸. Согласно хотанскому, буддийскому тексту *jivaka-pustaka* (23. 145—150) *asva ratha* — царский конь обладает следующими качествами: «Его шерсть очень короткая, грива длинная, его копыта блестящие и твердые. Он светится светло-коричневым цветом, когда он (царь) натирает его жиром... В то утро, когда царь оседляет его, он обвозит его вокруг *Jambudvīpa* (срединный материк, центр Космоса)»¹¹⁹.

Чжан-цинь, увидев лошадей древней Ферганы (Давань), назвал их «потокровными». По легенде, они произошли от небесных кобылиц, вместо пота у них выступала кровь¹²⁰. Зариаспа — авестийское название Бактрии — переводится как «златоконная».

В. О. Витт, исследовавший окраску лошадей древних народов Южной Сибири, Средней Азии, Ирана и Индии, отмечает, что предпочтение отдавалось животным ярко-рыжей масти. Рыжие кони были найдены в пазырыкских курганах. Видимо, красная масть была актуальной в огненно-солнечных культурах евразийских народов¹²¹. Аналогичное заключение (но по отношению к социоцветосимволизму и окраске коней у тюркско-монгольских народов) сделал Л. Н. Потапов¹²². У хунну «конница... на западной стороне имела белых, на восточной — серых, на северной — вороных, на южной — рыжих лошадей»¹²³. Рыжий цвет соответствовал югу, а черный (вороной) — северу.

В китайском цветосимволизме, представляющем частный случай универсального, красный цвет и юг входят в следующий семантический блок: мужское (положительное) начало Ян — огонь — золото — жизнь и т. д., а черный цвет и север — в блок: женское (отрицательное) начало Инь — вода — серебро — смерть и т. д. Хунну могли иметь сходные представления о цвете. В эпосах тюрков и монголов рыжая масть коня означала чаще всего его принадлежность к ряду положительных образов, а черная — к ряду отрицательных, хотя термины с цветовыми значениями имели в тюркских языках разные значения. В сюжетах борьбы коней богатырей из монголо-ойратских сказок и эпосов тюркских народов рыжему (белому) коню противостоит черный¹²⁴ (ср. борьбу Тиштрии и Апаоша в Авесте).

Огненная (солнечная) природа красного цвета, вполне вероятно, скрыта в этнонимике ряда древнетюркских народов (кымаков, кыргызов, огузов, алчинов, чи-ди и др.) и в генеалогической легенде о происхождении киргизов, где фигурирует кызыл-тайган («красная собака») — их предок¹²⁵, и в монгольской легенде о Чингиз-хане, где перед получением ханства Тёмучин видит во сне рыжего быка¹²⁶.

Наконец, для скифо-сибирского «звериного» стиля характерны изображения коней, выполненные в золоте. Золотые кони-близнецы, как мы знаем, помещены в центре космогонической композиции иссыкского головного убора.

У небесно-солярных антропоморфных божеств индо-иранских мифологий (мы не останавливаемся на иконографии богов других народов мира, например древних египтян, которые считали, что тела у богов золотые, — солнечные — и приобщение к золоту дарит бессмертие) такие эпитеты указывают на их связь со светом, огнем и Солнцем. И здесь цвет играет важную роль. Выделяются целые семантические поля, связанные с красным цветом (одежда, тела, оружия, животные — спутники умерших) и определенными явлениями (огонь, молния, лучи, заря, сияние, тучи и т. д.). Характеристики мифологических персонажей перекликаются с эмоциональными константами, вызываемыми красным и золотым цветом, блеском и т. д. Эти боги свирепы, воинственные,

могучи, вызывают ужас, олицетворяют исступленную энергию палящего солнца. Главное же то, что все боги выступают в роли «коррелирующих медиаторов», по К. Леви-Строссу.

Ниже мы приводим характеристики богов ведийского пантона, связанные с определенной цветосимволикой:

Эпитет **Брахмы** — Хираньягарбха Золотое семя (РВ X, 121); в Ригведе (I, 13, 25) описывается, как «в золотом платье **Варуна** одел свое сияющее одеяние» (см. также: РВ I, 163,9; I, 88,5; V, 62, 7—8; I, 35,9; III, 54, 2; VIII, 5,28).

Вишну носит желтую одежду, кожа у него синяя. Все это характеризует его как солнечного бога. По законам Ману, с цветом кожи Вишну ассоциировались космологические периоды — юги: Крита — белый, Тreta — красный, Двапара — желтый, Кали — черный. Эпитет Вишну *Viçvarüpa* 'всецветный' и *hari* 'светло-желтый'¹²⁷.

Индра. *Harivahana*, т. е. Владыка огненно-рыжих (или желтых от *hari* 'светло-желтый') коней. Его солнечная колесница — *citraratha* 'блестящая колесница'¹²⁸ — сверкает золотом, его меч — красного цвета¹²⁹.

В Ригведе описываются сияющее золотое платье и защитные доспехи Индры.

Аgni, сияющий, как солнце, одет в желтые одежды (в контекстах Махабхараты). Его зовут *rāvaka* 'чистый, ясный, светлый' и Медовоокий, т. е. с глазами золотистого цвета¹³⁰.

Сурья — Солнце. *Śurīaś* бог солнца упоминается уже в касситском языке. В Ригведе это сестра Ашвинов. *Sūrya* означает 'красный'¹³¹, так что Сурья соответствует русск. «красное солнышко». Цвет его кожи медово-золотистый. Он «златорукий»¹³², блестит, сияет, лучится и т. п.

У **Ямы** эпитет «сияющий, как солнце». Одежды его желтые. Он связан с Солнцем и Огнем.

Савитар означает «златорукий».

Сканда — сын Рудры, под именем которого в Брахманах фигурирует Агни, а позднее — Шива. Эпитет его «кроваво-красный». Он сравнивается с солнцем, взошедшим среди алых туч. Это бог огненный, солярный, воинственный¹³³.

Определение Ашвинов — золотые.

Ушас — богиня зари, изоморфная Солнцу или выступающая в роли сестры и любовницы Суры. Имеет красных быков, коров и коней. Ей сопутствует вся цветовая гамма атмосферных явлений, связанных с восходом солнца (ср. *usra* 'утренняя заря, свет, луч').

Шива — один из древнейших богов, известный, возможно, уже хараппской цивилизации. Он окружен кровавым сиянием, его третий глаз — посередине лба — порождает всепожирающее пламя. Он тождествен ведическому Рудре¹³⁵. Это бог-медиатор.

Имя **Панду** происходит от *pandu* 'светло-желтый'¹³⁶. Что касается золота, то оно, согласно Атхарваведе (XIX, 26, 1—4), рождено из огня, его цвет связан с •солнцем, его блеск ассоциируется с жизнью, энергией, силой и богами Варуной, Индрой и т. п. В Брихандараньяке-Упанишаде (II, 3, 6) образ Пуруши сравнивается с •одеянием цвета Шафрана и кошенилью.

В буддизме символика цвета, блеска и золота сходна. Золото — цвет солнечного неба, красный цвет — огонь. Так, в хотано-сакских буддийских поэмах упоминаются сияющие драгоценности Будды, золотые зонты и т. п. Золотой цвет тела, по буддийской символике, символизирует достоинство Будды и Чакравартина (вселенского монарха), а сам Будда сравнивается с золотой горой¹³⁷.

В Авесте красный цвет, золото, блеск и сияние входят в характеристики солярных богов и связаны с космологической символикой. Рассмотрим эти характеристики:

Атрибуты **Ахурамазды** — золотые предметы и крылатый солнечный диск (этот символ в Месопотамии заимствован из Египта). Платье его, судя по изображению в «Стоколонном зале» Персеполя, красного цвета, как и диадема и перья средней части крыльев солнечного диска; оторочка рукавов — небесно-синяя. Солнечный диск — желтый. Красный цвет вообще доминирует на рельефах Ахеменидов и Сасанидов¹³⁸. В соответствии с идеологией Ахеменидов и позднее Сасанидов царь но-•ал одежду, одинаковую с одеждой бога.

Митра — солнечный бог; это «первый... приблизившийся... к бессмертному, скачущему на быстром коне

солнцу» (Яшт X, 13). Его атрибуты — золотые вещи, солнечные кони; ему сопутствуют блеск, сияние (Яшт X, XIV, 27; Видевдат I, II, 7). В Бундахишне солнце — *xwarsēd*, оно имеет оппозицию — *mihr ī tamīg* 'темное солнце'. Тождество золото=солнце зафиксировано в космологии дозороастрыйского периода (VIII в. до н. э.) мидийской Экбатаны (Геродот I, 96—100). В ней оранжевый цвет соответствует утреннему небу (*āsmān*), восходу; голубой — полуденному небу и алый — земным огням и вечернему небу. В соответствии с этим символизмом, по позднезороастрским сочинениям (GB 3,5; *Denkart*), была и окраска одежды «небесных» правителей и самого Митры и Амахраспандов¹³⁹.

v

Эпитет Йимы хшайта (*xsaēla*), что, возможно, означает «сверкающий»¹⁴⁰. Атрибуты, которые Йима получает от Ахурамазды, золотые (Видевдат II, 6). Связь его с Солнцем иллюстрируется в Ясне IX, 4. Он зовется «блестящим» и *hvarts-daresō* (подобным солнцу).

Огонь в Авесте «красный, пылающий» (Видевдат II, 20—41). Хаума — *zairi-gaona* 'золотоцветный' соответствует санскр. *hari* (эпитет Сомы)¹⁴¹. Связь Хаумы с Мировым деревом доказана. Тиштрйа — превращается в златогорого быка и в белого коня с желтыми ушами и золотыми удилами (Яшт VIII, 13—18).

У скифов, согласно Геродоту (VI, 5—7), священное золото прямо связано с огнем: при приближении к нему оно загорается; 4 небесных золотых предмета, обладание которыми дает власть над скифами, раскалены; золото связано с Солнцем и идеей инвеституры от Солнца (что очень напоминает ведические представления).

В осетинских Нартах герой Созырыко, солярная природа которого доказана Ж. Дюмезилем, носит «талisman, сверкающий, как солнце»; действие этого талисмана подобно действию третьего глаза Шивы, испускающего всеущитожающее пламя. Созырыко кабардины называют Золотым человеком и говорят, что верхушка его шапки — солнце. Ж. Дюмезиль справедливо сопоставляет образ Созырыко с Митрой.

В то же время в описаниях нартского Батраза так же проступают его солярно-огненные черты: он имеет свойство раскаляться докрасна или добела и тогда под-

нимается наверх или спускается вниз, чтобы сокрушать врагов¹⁴².

Чрезвычайно развитым был цветосимволизм в древнем Китае. На древнекитайскую мифологию заметное воздействие оказали представления разных народов, в первую очередь индоевропейских, и распространенный в Китае буддизм. В даосском символизме красный и желтый цвета считались первейшими среди пяти основных цветов [красный, желтый, голубой (зеленый), белый и черный]. Эти цвета соответствовали пяти основным элементам мира, причем красный — огню¹⁴³. В Шань хайцзин среди главных богов упоминается Хуанди — Желтый предок, Даньчжу — Киноварно-красный предок, Шао-хао — Белый предок. Согласно этому же источнику, метафорическое название Солнца — Красный или Золотой (огненный) ворон; бог — управитель Солнца — назывался Хунгуан (Красный цвет)¹⁴⁴. Красный цвет был связан с богом Свадьбы и планетой Марс (Огненной звездой), красными изображали домовых¹⁴⁵.

Мифологические представления об организации мира также связаны с цветовыми символами. Древо Мира и Бессмертия называлось Даньму 'Киноварным деревом', река Бессмертия — Даньшуй — 'Киноварной рекой'. По Шань хайцзин, мифическая Щелковица (Тутовник), растущая на Мировой горе Сюань, имела красный ствол.

Некоторые ученые полагают, что сияние, исходящее от мифологических деревьев (например, в Хуайнань-цы говорится о красном сиянии), символизирует закатную зарю и восход Солнца, то есть Мировые деревья даосских верований связаны с солярным или огненным аналогом *axis mundi*. «Чуские строфы» сообщают, что «бессмертные» собираются на Киноварном холме¹⁴⁶.

В соответствии с существующей цветосимволикой одежды императора, так как он считался персонификацией Ян, при поклонении Солнцу должны были быть красными. Красными были стены его дворца. Красная одежда, вероятно, уже в чжоускую эпоху символизировала служителя культа. В дальнейшем в театре красная маска означала священную особу. Желтые одежды предназначались для поклонения земле и другим производным Инь¹⁴⁷. Красные перья петуха, по поверьям,

могли отгонять злых духов¹⁴⁸. Запрещалось носить красную одежду в течение 27 месяцев после смерти родителей, так как этот цвет — эмблема радости и жизни.

С Ян устойчиво ассоциировалось и золото. В Шаньхайцзин рефреном звучит: золото залегает на южном склоне горы, или на склоне, связанном с Ян. Золото также, как красный цвет по отношению к 5 цветам, называлось лучшим из 5 основных металлов.

С развитием бинарной и производной от нее тернарной и тетрадной классификации определенный цвет часто сопоставлялся с пространственными или хронологическими оппозициями. В Чатал Хююке западная стена святилища была окрашена в черный цвет, а восточная — в красный, что, по мнению Х. Чэмбела и Р. Брэйдвуда, ассоциировалось соответственно со смертью и жизнью; в буддийской космологии красный, желтый, синий (зеленый) и черные цвета соответствовали четырем сторонам света¹⁴⁹. С элементами структуры Космоса соотносились иногда и определенные металлы. Так, по Брахманам, города асуров, сокрушенные Шивой, были из железа, серебра и золота и располагались в трех сферах (локах), причем золото соответствовало высшей, небесной локе¹⁵⁰. Три священных цвета у савроматов (красный, желтый и белый) К. Ф. Смирнов относит к культу огня. Он сопоставляет савроматский культ огня с тремя огнями зороастрийцев¹⁵¹, у которых иерархия священных огней явно связывается с организацией Космоса, а небо считается сделанным из субстанции рубинового цвета¹⁵² (Яшт XIII, 2–3; Bund 30, 5).

Наконец, с цветом и пространственной организацией, согласно Пурушасукте (Рв X, 90) соотносились индийские варны.

У древних тюрков цвет и металл так же играли важную роль в космографической классификации. Красный цвет у них входит в солярные контексты, а белый и голубой — в небесные¹⁵³.

Тюрки делились на голубых, красных и желтых, причем голубой (кок) означал превосходство в происхождении. При осмыслиении организации общества древние соотносили дуальные противопоставления его частей с определенным цветом. Так, существовавшее

разделение казахов на аксуйек и карасуйек (белая к черная кость), имевшее классовый характер, восходит к архаичным представлениям о цвете (у монголов общество делилось на черных и желтых, у тангутов — на черноголовых и краснолицых). Из тюркских эпосов и поверьй видим, что белый, голубой, красный и желтый цвета являются взаимозаменяющими, а контрастирует им исключительно черный. Черный цвет означал север или запад (как у казахов), землю; голубой — небо, чистоту; желтый — просторный, верховный; белый — святой¹⁵⁴. В древнейших классификациях многих архаичных народов красный цвет, восток, красные растения, животные относятся к одной экзогамной половине племени, члены которого имеют красную татуировку, а черные предметы и закат — к другой¹⁵⁵.

Связь золота и красного цвета с солярными культурами может быть доказана и опосредованно — на анализе произведений изобразительного искусства¹⁵⁶. Мифологические сюжеты у скифо-сакских племен воплощены в золоте; в полихромных изображениях преобладали золотые и красные тона. На войлочном ковре из Пазырыка V, очевидно, изображен сюжет из солнечного мифа: на троне сидит с деревом в руке женщина и что-то говорит стоящему перед ней всаднику. Дерево окрашено в красный цвет¹⁵⁷ (ср. с иконографией Дяньму из Шань хайцзин), цветы на нем золотые и синие; всадник сидит на розовом коне, у него синий камзол и желтый плащ.

В композиции декора иссыкского головного убора мелкие детали (например, солярные розетки, бутоны и звездочки и оперение птичьих крыльев) изображены красной краской. Очевидно, при выборе цвета для ритуальных украшений в скифо-сибирском «зверином» стиле предпочтение отдавалось золотому и красному, которые символизируют трехчастную Вселенную и медитирующие образы солярного цикла. Известные в античных версиях фрагменты мифологии скифов¹⁵⁸ позволяют предположить, что и у них золото было связано с солярной инвеститурой. Характерно, что в мотивах грифомахии (т. е. борьбы грифов с людьми за золото) грифы выступают как солярные существа, они являются хранителями золота и часто связаны с космографией

(обитают у Рипейских гор, на краю света, в горах. Золото добывается ими из-под земли и выносится наверх). Характерны описания грифов, в которых подчеркивается их красное оперение, огненные глаза. Полиморфизм характерен для богов-медиаторов, соотносимых с огнем, солнцем. Сюжет похищения золота синтагматически сведен с мотивами похищения золотого руна Язом, огня Сосырко, Прометеем, золотых яблок бессмертия из сада на краю света Гераклом или, например, с мифом о попытке получения хварны Франграсьяном. В тоже время образ грифа соответствует среднеазиатской Симург и Мург-Зарин (Жар-птица) и т. д. Характерно похищение золота ночью, т. е. при отсутствии солнечного света. Возможно, в Средней Азии существовало развитие мифа по ассоциации: золото — богатство — власть — хварна и т. п.

Для мифологического сознания материал сам по себе выступал как совокупность образов, соответствующих ассоциативным переходам семантического поля произведения. Он был значимым. Цвет имел особую информативную ценность, и в обрядах и ритуалах солнечного культа красный цвет и золотой блеск атрибутов не были абстрактными символами Солнца. Для мифологического сознания они были действительно солнечным (огненным) цветом и солнечным (огненным) блеском.

Все эти качества должны были характеризовать обожествленного вождя-жреца-Солнца. Красная одежда Иссыкского вождя общита украшениями, имитирующими¹⁵⁹ оперение золотой солнечной птицы, чьи золотые крылья возносили его над соплеменниками. В общении с верхним миром жрец являлся столбом пламени и искр, пронзающим Вселенную, либо огнем Солнца, восходящего с розовою зарею на востоке, поднимающегося с ослепительным светом к зениту и в багровых лучах опускающегося к западу, чтобы погрузиться в нижний мир (см.: АВ III, 4; GB 3,5; *Dēnkart*). Золотые кони солнечной колесницы изображены на головном уборе вождя-Солнца. Сам он ассоциировался с Мировым деревом и подобно блестящему Йиме, воинственному Митре, Созырко или Колоксаю получал от Солнца инвеституру. Блеск солнечного золота — это сия-

ние светила, цвет красной материи — это свирепые языки пламени или небесный огонь Солнца. Мы можем полагать, что эти эпитеты (светлый, сиятельный, сверкающий, блестящий, лучезарный владыка четырех стран света) применялись в обращении к солнечному владыке. Золотой блеск и красный цвет подчеркивали божественность власти и, вполне вероятно, означали обладание хварной¹⁶⁰. Вождь умер — и умерло Солнце, хварна ушел в землю, чтобы потом соединиться с Солнцем (?). Но смерть вождя не воспринималась как его исчезновение¹⁶¹. Красный цвет золотой одежды — цвет жизни и нового рождения. Это — цветовой код самого принципа медитации¹⁶². Как умирающее солнце погружается на закате за горизонт, чтобы, обновленным, родиться вновь на восходе, так и царственность бога-Солнца (новый Космос) рождалась заново. В течение года во время календарных оппозиций, видимо, инсценировались смерть и рождение царя-Солнца. В соответствии с нормами религиозно-мифологического мышления идея царственности объективизировалась в актах коронации и ритуалах освящения регалий.

Красный цвет и блеск золота, таким образом, были социальными и идеологическими признаками, отличавшими вождя от народа, подчеркивающими его полномочия, богатство и, наконец, его божественность. Характерно, что у иранцев красный цвет и золото соответствовали пиштре воинов, из которых выбирались вожди.

В заключение нужно сказать, что у отдельных народов Азии цвет был социальным признаком. Четыре индийские *varna* переводятся как «цвет», так же, как и хот.-сак. *vamna*<**varna* и *ggūna*<**ab, gaona*¹⁶³; то же этимо-

• • •

логическое значение у авестийской пиштры (эквивалент варне). Цветовая символика «варна», как полагает Э. А. Грантовский¹⁶⁴, была у скифов.

Вхождение красного цвета в так называемые положительные ряды классифицированных признаков ди-хотомического социального деления (экзогамные половины племени) доказывается на огромном материале. Красный цвет и золото в Индии и Иране соответствовали варне или пиштре кшатриев-воинов.

Так как структура инвеститурного царского знака на иссыкском головном уборе отвечает принципам тетрады и триады, она, по-видимому, отражает какое-то тетрадное устройство общества (4—5 племен в союзе, 2—5 родов в племени, 4 социальные прослойки (?)). Красный цвет и золото у восточных иранцев, как и у многих народов, соотносились с верховной знатью¹⁶⁵, и они являлись идеологическим обоснованием ее власти. А общеиндоевропейские слова *rājan* (санскр.), *rēx* (лат.), *rix* (кельтский), *ric* (англ.) означали и царь, и правда, и правление, и светоносность, и блеск. Правление царя уравнивалось с блеском¹⁶⁶.

Символика декора одежды и атрибутов иссыкского человека отражает сходную доктрину. В различных индоевропейских традициях соответствующая терминология сохраняется веками. О реликтах культа солнечного, небесного владыки и цветового кода дихотомических структур напоминают не только мифологические эпитеты (типа Има блестящий), но и средневековые исторические прозвища (Владимир Красное Солнышко), и совсем «молодые» титулы (сиятельство, светость и т. п.)¹⁶⁷.

К ПРОИСХОЖДЕНИЮ И СЕМАНТИКЕ КУШАНСКИХ «ЦАРСКИХ ЗНАКОВ»

В эпоху эллинизма в Азии создавались грандиозные государственные объединения. Некоторые правящие династии вели происхождение от сако-сармато-юечжийских племен¹⁶⁸. Великие Кушаны, согласно древнекитайским хроникам, вышли из дома Да-Юечжи¹⁶⁹; начало хорезмийской династии Сиявущидов, по С. П. Толстому, положили массагеты¹⁷⁰, а по гипотезе Б. И. Вайнберг и Э. А. Новгородовой — юечжи Чжаову¹⁷¹, боспорские Аспургианы были связаны с сарматами¹⁷².

С эпохой эллинизма связано широкое распространение «загадочных знаков». В соответствии с представлениями о доминирующей функции этих знаков одни специалисты именуют их тамгами или этническими символами, другие — «царскими знаками», символами инвеституры, третья — «знаками собственности», четвертые — монограммами и т. д.¹⁷³ На наш взгляд, в

этих случаях при аргументации ведущей роли какой-то функции недооцениваются ситуативные значения знаков, изменения их семантики и функций в определенных этносоциальных и идеологических контекстах. Вместе с тем большинством исследователей признается общая этносоциальная символика знаков. Это определяет интерес к ним при изучении этнической истории, хотя поиски в направлении формальной типологии знаков приводят подчас к диаметрально противоположным мнениям об их этнической атрибуции¹⁷⁴.

Так, С. П. Толстов полагал, что кушанские, сиявущидские и сарматские знаки восходят к массагетским, причем поиски формальных аналогий привели его к заключению, что и знаки Рюриковичей Руси происходят от сиявущидских тамг¹⁷⁵. Те же аллоформы знаков Б. И. Вайнберг и Э. А. Новгородова связывают с миграцией юечжей дома Чжаову¹⁷⁶, а Х. Енихен едва ли не все знаки эпохи эллинизма считает изобретением ираноязычных племен¹⁷⁷. На наш взгляд, типологические исследования следует проводить только как подготовительный этап для семасиологического анализа.

Содержание знаков с большей точностью можно восстановить при учете, на каких предметах их ставили¹⁷⁸. Знаки ставили на различных предметах, некогда функционировавших в определенном государстве: на монетах, культовой утвари, регалиях, ювелирных украшениях (с сакральной функцией), в культовой архитектуре и скульптуре. Они имеют множество графических форм. Царские знаки чаще всего характеризуются осевой симметрией, усложненной графической структурой с относительно стабильной комбинацией графем у инвариантов в пределах цикла знаков конкретной династии. Наблюдается сходство некоторых инвариантов сиявущидских и аспургианских царских знаков¹⁷⁹. Кушанские знаки формально отличны от них.

Большинство знаков имеют следующие признаки: 1) устойчивая вертикальная ориентировка (по оси симметрии) на поле предмета; 2) геральдическое построение (обычна осевая симметрия второго порядка) с частичной асимметрией изменяющихся элементов (у сарматских знаков это, несомненно, индексы конкретного династа); 3} связь с образами богов, причастных к ин-

веституре; солярных зверей (конь, лев, птица); солярными богами в виде всадников и царей в коронах; 4) в формально-типологических и хронологических рядах инвариантов строго линейная модификация отсутствует; изменение, исчезновение, введение новой графемы происходит в границах общей схемы построения, которая, следовательно, семантически релевантна. Есть мнение, что сложные знаки (например, знаки Аспургиннов) создавались путем объединения разных этнических символов, они выражали или прямую социальную общность более высокого порядка или иные связи этносов¹⁸⁰, но оно не представляется убедительным.

Функции знаков зависели от контекстов общественных отношений. Это были не только этнические символы с узким значением (например, «сарматы», «юечжи Чжаову»), но что-то вроде иероглифов. Знаки имели отношение к иерархической структуре управления, экономике (денежное и товарное обращение) и идеологии обществ, в которые объединялись этносы. «Царские знаки», несомненно, несли символику инвеституры, презентировали в монетном чекане божественную власть царя и символизировали его социум, так как в царе была персонифицирована идея единства общества. Так, тиражирование знака монетным чеканом, служившим одним из средств пропаганды идеологической концепции¹⁸¹, отражало принцип мифологического континуума, уравнения бог=царь=государство, в разных проявлениях характерного для любой теократии.

Знаки функционально и семантически связаны с теми памятниками, на которых они поставлены. Но знак не является только набором графем. В противном случае было бы невозможно выделить названные выше признаки и определить смысл формы знаков. Внезапное создание столь сложных графических схем, как у царских знаков, и их интеграция на огромной территории немыслимы. Многофункциональность знаков определяется их полисемантизмом, восприятием знака как сигнала, «включающего» образный строй, существенный в конкретных контекстах. При существовании так называемого «мифологического модуса представлений»¹⁸² имя и вещь, в мифе — символ и символизируемое, в искусстве — форма и содержание совпадают, знаковая

суть рисунка, подчас, не осознается. По сходству структуры построения иконический знак мог находить иконические дешифровки; и наоборот, включенный в этносоциальную и теократическую символику знак отражал соответствующие циклы идеологических представлений.

То, что знаки «дешифровались» в образах, т. е. в зависимости от особенностей мифологического космологического мышления, замечено давно. Многие считают графическую форму знаков проекцией, схемой, редукцией иконических изображений. Царские знаки геральдичны, и целесообразно искать их иконические параллели среди симметрично скомпанованных эмблем. Изобразительная эмблема может быть и прототипом и разверткой знака-схемы (как известно, изображение и схема развивались параллельно с палеолита), т. е. последний, сохраняя образный строй, всегда может быть «дешифрован» геральдическим набором соответствующих иконических знаков. Известно, что древнейшими космологическими, этносоциальными символами-классификаторами были изображения фито- и зооморфного характера¹⁸³. Поэтому возможно, что существовали знаки-схемы иконических зооморфных изображений — космограмм. С развитием общества значение образов менялось, но коммуникативная функция космографических, этносоциальных символов у изображений животных оказалась жизнеспособной. Она развивалась в новых общественных условиях. Скифо-сибирский «звериный» стиль, несомненно, имел социальную символику. Как знаковая система, он соответствовал требованиям раннегосударственных обществ и развивающейся теократической идеологии. Образный строй «звериного» стиля группировался вокруг связанных с космологией циклов инвеституры и культов верховных, часто солярных, богов-воинов, типа Митры-Гойтосира. В раннеклассовом обществе это искусство служило легитимизации. Схематизация зооморфных знаков и утрата ими иконического подобия в определенной мере соответствовала преобразованию образного строя в обобщенные понятия, идиомы и осознанию самой символизации, конвенционности, т. е. развитию исторического мышления. Здесь можно провести аналогию с развитием письма от пиктограммы к идеограмме и к иероглифу¹⁸⁴. Причины же схематизации разнообразны.

Одна из них — многократное тиражирование знаков в резко усложняющейся социально-экономической системе (распространение знаков совпадает со временем сложения в Азии многоэтнических суперструктур). Иконические зооморфные эмблемы в монетном чекане редуцировали до компактного знака: любые абстрактные знаки имеют преимущество перед натуралистическими при оперировании знаковой системой. Но могли существовать и схематические космограммы, связанные с древнейшими обозначениями чисел. Психологическая причина схематизации — в самом процессе опознания знака. Важная функция формы знаков — мнемоническая. В этом отношении знаки создавались с развитием реконструктивной памяти¹⁸⁵. Оптимизация процесса опознания зрительных изображений идет по пути сохранения в памяти более обобщенных признаков формы, позволяющих ускорить процесс восприятия¹⁸⁶. Но и аиконическая схема воображением, особенно если оно психофизиологически стимулируется, может быть использована как графический костяк для развертки в иконический знак (ср. ребусы или поиски кубистов).

В семантическом аспекте схематизация — это отвлечение от иконического сходства и абстрактизация содержания знака (т. е. в какой-то мере десемантизация его). Но в сфере мифопоэтического осмыслиения мира существовали и параллельные знаку-схеме иконические развертки. Симметрия построения и схемы и эмблемы соответствовала понятию гармонии (важнейшему в идеологическом плане), была релевантной¹⁸⁷.

В теориях «редукции», согласно которым знаки происходят от эмблемы, учитываются все особенности космологического мышления конкретных этносов. Поиски изобразительных параллелей знакам плодотворны. С. П. Толстов вслед за В. А. Городцевым¹⁸⁸ полагал, что главная функция царских знаков — символизация власти и идеологии. Он предположил, что в основе ранней формы хорезмийской тамги Сиявушкидов лежит «сильно схематизированное изображение женской фигуры, имеющей тенденцию трансформироваться в изображение дерева, со слившимися с ней двумя протомами коней, повернутых головами в сторону»¹⁸⁹. Образ коня и всадника он связал с индоевропейскими мифо-

логическими циклами, включавшими и представления с божественной инвеституре. К аналогичному заключению пришли Э. А. Соломоник¹⁹⁰ и Б. А. Литвинский, последний спаренные протомы коней с фигурой, сидящей между ними, сопоставляет с общеиндоевропейским культом близнецовых, с солярной инвеститурой и древнейшей социальной структурой. Ими приведены и многочисленные соответствующие изображения, существовавшие с начала I тыс. до н. э. и до средневековья. К подобным эмблемам, вероятно, относятся хорезмийские и аспургианские сарматские знаки¹⁹¹. Х. Енихен считает, что на ряде знаков, в частности сасанидских, изображена повозка с парой лошадей и сидящим в ней божеством¹⁹².

Что касается кушанских знаков, то в их основании С. П. Толстов видит все те же протомы коней, а четырехконечное навершие считал изображением дерева¹⁹³. Х. Енихен четырехконечный знак считает редукцией полного царского герба кушан¹⁹⁴. По Б. А. Литвинскому, изображения коня или пары коней в чекане Кушан (монеты, распространенные во время правления Канишки и Хувишки) связывались с образом *LPOOACPO* — мужского деривата авестийской *Druāspā* ‘хозяйки благоденствующих коней’, известной и в Согде (согд. *drw'sp*)¹⁹⁵. Ср. Яшт 9, 18—22 о просыбье Хома, обращенной в Дрvaspa, отомстить за Сйаваршана и Агрэрата, убитых турецем Франграсьяном.

Семантика четырехконечного навершия кушанских знаков до сих пор недостаточно изучена.

Один из ранних кушанских знаков — трезубец на основании в виде кольца (см. табл. VIII) встречается на монетах «Сотер Мегас», относимых к чекану Кадфиза Куджулы. На аверсе монеты изображен профиль человека с лучевыми придатками вокруг головы, на реверсе — всадник в скифском кулахе с топориком в руке, рядом с всадником — знак трезубцем вверх. Легенда монеты заключает титул «царь царей». Кто скрывается под именем «Сотер Мегас» и датировка монеты неясны. Иногда временем чекана называют I в. до н. э.¹⁹⁶, но эта дата не доказана, как пока не доказана ни одна из гипотез абсолютной хронологии кушан¹⁹⁷. Выяснена лишь относительная хронология: Куджула Кадфиз — Вима Кад-

физ — Канишка I — Васишка — Хувишка — Канишка II — Васудева.

На монетах Куджулы Кадфиза встречаются и инварианты четырехконечного знака, отличного от трезубца числом зубцов и с утолщениями на их концах.

С небольшими изменениями основания эта аллоформа доходит до Васудевы. Б. И. Вайнберг сделала очень важное замечание, что у кушан знак «изменяется при переходе от царя к царю и даже в пределах правления одного царя (курсив мой. — А. А.)»¹⁹⁸. Так что эти изменения не являются линейными. Преобразования основания знака были семантически допустимыми. В чеканах «разных» кушан встречаются аллоформы. Знаки на халках Канишки не всегда отличаются от знаков на монетах Вимы Кадфиза: в чекане одного династа фигурируют разные инварианты знаков. Знаки, подобные кушанским, зафиксированы на кангюйской керамике (V—VII вв.) из городища Алтын-тобе (Чимкентская обл.) (сообщение А. Н. Подушкина). В позднекушанском чекане и кушано-сасанидской торевтике есть знаки, отличные от четырехконечного традиционного и имеющие аналоги среди Хорезмийских сарматских знаков¹⁹⁹. Значит ли это, что одна родословная династа сменилась на другую? Скорее всего, нет.

У инвариантов четырехконечных знаков основание изменяется в пределах следующего набора графем: круг О, ромб О, острый Д угол, полуовал І, угол с отогнутыми сторонами Џ; а средняя часть так: крест+, прямая горизонтальная линия, вертикальная линия. Знаки всегда построены в осевой симметрии второго порядка; навершия знаков часто имеет круглые, точечные, стреловидные завершения и всегда вертикально ориентировано Щ щ щ.

Знаки соседствуют с изображением богини *NANO* (Нанайя), едущей на льве²⁰⁰; вероятно, это вариант Анахиты. В Согда эта богиня, возможно, изображалась четверорукой²⁰¹. Есть знаки на монетах с фигурой Афоро или Фарро²⁰² — параллель авестийскому хварне. У кушан Фарро был тесно связан с древнеиндийским богом Куберой-Панчика, или Куберой Вайшравана, фи-

турирующим уже в Атхарваведе, а впоследствии ставшим синонимом царственности и могущества. У кушан Кубера носил титул *raja raja* 'царь царей' ²⁰³. В чекане поздних династов встречаются изображения Шивы (*वैष्ण*), воспринимавшегося как Ахурамазда ²⁰⁴; Михиры (Митры) (в согд. *misy*, *msy*) и *LPOOACPO*. Знаки встречаются вместе с изображениями обожествленного царя (?) или бога, стоящего перед алтарем. Иногда царь одет в шлем в виде орла с распластертыми крыльями ²⁰⁵, имеющий космографическую символику.

Система символов на кушанских монетах и в культовой иконографии отражала теократическую идеологию. Как политические наследники бактрийских и индо-парфянских правителей кушаны восприняли от них многие институты управления и соответствующую догматику ²⁰⁶. Религиозную политику кушан, помнящих демократические традиции кочевников, характеризовала веротерпимость, так как в их царстве были объединены различные народы. Кушаны, особенно во времена правления Канишки, установили атмосферу, благоприятную для диффузии различных религий: индуизма, буддизма, брахманизма, зороастризма и античного политеизма. Об этом свидетельствуют изображения различных богов ²⁰⁷. В теократической идеологии кушан главным догматом было обожествление правителя. Последнего награждали различными титулами, один из них *deva-putra* 'сын бога' ²⁰⁸. Хотя об идеологии кушан до образования империи мы знаем очень мало ²⁰⁹, судя по находкам В. И. Сарианиди в Тилля-Тепе, она была очень близка к сакской; следует предполагать, что древнесакские представления сохранялись в государственной идеологии Кушанской и парфянской империй.

Что касается царских знаков кушан, то, если они редукции, целесообразно искать их «развертки» в докушанской, кушанской и посткушанской эмблематике. Семантика и функции их трансформировались в соответствии с новыми общественными потребностями.

В этом отношении представляют интерес знаковые системы саков, сыгравших, как известно, важную роль в событиях кушанской эпохи. Изобразительную параллель кушанским царским знаком представляет инвеститурный символ на кулахе сакского вождя, похоронен-

ного в кургане Иссык (см. табл. I). Аргументы в пользу этого предположения следующие: пребывание юечжей в Семиречье до сако-юечжийского «штурма Бактрии» (что уже доказано), сходство основных компонентов символических структур на одеянии из Иссыка и из Тилля-Тепе, надпись на иссыкской чаше, выполненная письмом, которое, судя по тексту «В» Дашиб-и-Навурской трилингвы, было официальным у кушан²¹⁰. Аналог «иссыкскому письму» В. А. Лившиц нашел среди памятников Хорезма и Тохаристана, причем ранние из них относятся ко времени сако-юечжийского «штурма Бактрии», предшествующего образованию Кушанской империи. Они обнаружены и в «хуннских»-памятниках Тувы (надписи на бересте)²¹¹.

Попытка Дж. Фюссмана прочесть текст «В» Дашиб-и-Навурской трилингвы на основании письма кхварошти к успеху не привела²¹², из чего В. Лившиц допускает, что в этом тексте представлено оригинальное письмо саков, которое, по последним данным, было широко распространено на протяжении более тысячелетия²¹³.

Существование данной письменности как одной из государственных у кушан — неоспоримое свидетельство того, что сакские компоненты вошли и в кушанскую имперскую идеологию. Другой яркий факт, подтверждающий этот вывод, — открытие В. Сарианиди докушанских погребений в Тилля-Тепе, набор инвестируемых символов, который в общем соответствует иссыкским. «Иссыкское письмо» позволяет утверждать, что сакское общество само имело сложившуюся идеологию, скорее всего раннегосударственную, которая, несомненно, повлияла на кушанскую.

Иссыкский инвестирующий символ, как нам кажется, подкрепляет эту гипотезу. Он закреплен на церемониальном кулахе, орнаменты которого имели значение космограммы²¹⁴. Семантически, как мы уже говорили, эмблема является ядром композиции. Она служит осью-космограммы, т. е. равнозначна Мировому дереву. Эмблема сама по себе заключает универсальные для индоевропейцев символы трех сфер мира; рога (ко-зел) — нижний мир; конь — средний мир; крыло (птицы) — небо, верхний мир и четырех сторон света (соответственно 4 коня, руки, бутона лотоса, крыла, стрелы)..

Это своеобразный символ гармонично организованного Космоса — лигатура сакской космогонии в целом.

Конь у индоиранцев, как мы уже говорили, — это зооморфный образ всего Космоса. Спаренные протомы колей, возможно, символизировали Космос как объединение бинарных начал. Так, например, в Атхарваведе (VIII, 8,22) Космос уравнивается с квадригой, а стороны света — с четверкой молов. Четверку космических коней из Иссыка можно отнести к культу Митры или его земного двойника первоцаря Йимы и образу солнечной колесницы. Как бог договора Митра является отражением культа вождя племен и союзов, а значит, и племенной территории, освоенной под пастища. Он именуется *magat* 'большой', 'великий', *райташтар* 'сражающийся на колеснице', 'ираншах' (так же, как иранские цари)²¹⁵. С ним ассоциировалась и доктрина инвеституры: по Авесте получение трона и диадемы Йимой связано именно с Митрой²¹⁶. Михр-Яшт Авесты относится к числу наиболее ярких и целостных²¹⁷. О популярности Митры в Согда и Кушанской империи свидетельствуют теофорные имена, причем в Дашт-и-Навурской трилингве говорится об установлении алтаря Митры Йимой²¹⁸. Значит культ Митры в связи с представлениями об инвеституре существовал и у кушан.

Четыре коня описываются в колеснице Митры. Они солярны и символизировали 4 стороны света и позднее 4 зороастрийских элемента, из которых создан мир²¹⁹. Примечательно, что в Ригведе с образом солнечной колесницы сопоставляется рита, в Авесте — арта (аша).

Если солярный символ Иссыка связан с Митрой, то 4 подставки в виде рук означали 4 руки Митры — 4 стороны света; 4 золотых стрелы и 4 крыла также связывались с 4 углами света. Золотые стрелы в Авесте упоминаются как оружие Митры, в других частях стрела уравнивается с огнем арты и с орудием арты у правителя Кави-Виштаспа²²⁰. Цикл этот индоиранинский.

Стрела связана с вышеупомянутыми солярными и инвеститурными циклами. 4 стрелы олицетворяли 4 мировых столба по углам организованного мира. Типологические параллели этому широко распространены²²¹ не только в индоевропейских традициях. Иссыкские 4 стрелы геральдизированы. Символику 4 мировых столбов,

вероятно, имели и 4 колонны ахеменидских гробниц. Они базируются на основании в виде протом быков (ср. блок-импосты Персеполя) ²²². Этот архитектурный символ означал идею «царь — владыка Космоса», которая уже сложилась в Атхарваведе, пронизывает тексты Ахеменидов и была знакома всем индоиранцам ²²³. Колонны домов в Авесте фигурируют в связи с Митрой ²²⁴.

4 золотых крыла — иконический код все той же теократической формулы «царь царей, владыка четырех сторон света». Универсальная связь стрелы с птицей, в хот.-сак. одно из значений слова «стрела» перекликается с понятиями «летать», «крыло», «перо» ²²⁵.

В целом солярная эмблема из кургана Иссык в деталях иллюстрирует популярное в иранском мире описание летающего трона Джемшида (Имы) и кавиев (параллели соответствующему мифу распространены) ²²⁶, что является доказательством общеиранской символики подобных эмблем. Ср. мотив колесницы Ашвинов, влекомой орлами, в Ригведе (I, 118). Весьма характерно, что соответствуют отдельным изображениям на иссыкском кулахе изображения на сако-сармато-юечжийских коронах эпохи эллинизма; коронах и тронах кушан и эфталитов ²²⁷ и в культовой утвари. Интересно навершие обода ритуального трипода, найденного под г. Алма-Ата (протомы двух крылатых козлов) ²²⁸. Схема построения здесь совпадает с иссыкской, 4 рога заменяют 4 стрелы, что семантически допустимо (ср.: 4 рогам у хунну соответствует 4 племени). Сходны по символике изображения Мировых деревьев на коронах раннекушанских царей Тилля-Тепе и короны из погребений Силла и Кайя в Корее (коллекция Огурьы).

Наконец, учитывая функцию Митры как социального организатора, охранителя границ социума, допускаем, что в солярном символе из кургана Иссык закодирована и гармоничная социоструктура — тетрада. Для теократических государств Азии был характерен культ тетрады (4 угла света — 4 области — 4 группы племен и царь как объединяющее начало в центре) ²²⁹.

Итак, выделяются следующие значения иссыкской эмблемы: 1) связь с космической организацией, структурой Мирового дерева; 2) с Митрой (социальная и космическая организация, инвестиitura, функция посред-

ника между мирами, жреческая функция); 3) связь с представлениями о социальной гармонии.

Как мы писали выше, изображения на кушанских «царских знаках» связаны с образами солярных животных, с изображениями богов, алтарей огня, крылатых корон, являются воплощением титула «царь царей», «сын бога», они символизируют формулу «подобный богу; бог, владыка 4 сторон света», а знаки — это лигатуры этой формулы, отражающей идею солярной инвеституры. Симметричное расположение знаков было обусловлено идеей космической гармонии, типологически равнозначной иранской арте (аше). Вероятно, в конических, круглых, четырехугольных основаниях знаков можно видеть разные коды земного круга, границ мира, четырех сторон света, которые солнце маркирует на своем пути. Тогда и средняя часть знаков (крест, горизонтальная линия, вертикальная линия) олицетворяла пространство между землей и небом. Четырехконечная гребенка — это изображение устоев по границам мира. Знак, таким образом, был космограммой, сакрализовавшей различные предметы и ситуации, в которых эти предметы функционировали. Знак символизировал власть царя — бога над Космосом. Сами графемы для изображения знака-космограммы в отдельности существовали в Средней Азии, Семиречье и Восточном Казахстане с эпохи бронзы (знаки на металлических предметах) и они, вероятно, служили для выражения чисел (ср. роль айконических знаков для выражения количественных характеристик Космоса). В царском знаке встретились два параллельных пути обозначения космографии.

Структура космограммы достаточно сложна и не могла быть универсальной. Космограмма конкретного династа должна была отражать и этническое своеобразие. Схемы в отдельных случаях перекодировались набором разных параллельных иконических символов. Однако все они создавались на основе индоиранских представлений об устройстве Космоса и общества, вероятно, достаточно тривиальных, а значит — массовых (по С. С. Аверинцеву).

Теократическая концепция была разработана у саков уже в IV в. до н. э., когда существовали союзы пле-

мен. Кушанская государственная структура, вероятно, модифицировала и некоторые институты управления саков времени союзов племен. С распространением государственных эмблем в усложнившейся социально-экономической структуре предпочтение отдавалось их айконическим вариантам. Они уже отражали теократическую концепцию не в такой яркой мифопоэтической форме, как в находках из Иссыка или Тилля-Тепе, и их значение все более абстрагировалось в идеи царственности, «харизмы власти». Отсюда и большая свобода в изменении структуры знака у конкретного династа, выражавшего тем самым свое «я».

Но изменение производилось в границах вариантов космограмм из набора символов, различающихся формально, но равнозначных семантически. Возможно, на поздней стадии существования космограмм такого рода полное значение их могли объяснить лишь специальные толкователи. Эти абстракции наполнялись определенными ассоциациями в воображении зрителя²³⁰.

Гипотетически космографическая символика «царских знаков» сиявущидов, сарматов и сасанидов была сходна. Однако вопрос о дешифровках должен решаться конкретно в каждом случае. Заметим только, что нетрадиционный трезубец знака на монете «Сотер Мегас» должен быть формой космограммы, причем, вероятно, типологически более архаичной, чем тетрадные космотраммы кушан. Трезубец символизировал тернарную горизонтальную модель Космоса (правая сторона, восток — центр — левая сторона, запад). В свою очередь, эта модель производна от древнейшей бинарной. Соответствующие подтверждения имеются в Авесте, где термин *pem* 'четверть' производный от *peta* 'половина'²³¹.

Находка прототипа кушанских «царских знаков» в сакском Семиречье — еще один аргумент (и весьма существенный) в пользу определения Семиречья как области расселения ранних кушан перед их продвижением в Бактрию.

П р и м е ч а н и я

¹ Акишев К. А., Акишев А. К. Происхождение и семантика иссыкского головного убора. — Археологические исследования в Казахстане. Алма-Ата, 1979; Акишев К. А. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. М., 1978.

² Meyer G. R. Durch vier Jahrtausende altvorderasiatischer kultur. Berlin, 1962, t. 3; Weber G. Die kunst der Hethiter. Berlin, s. a., taf. 46, 14; Zimmer H. The Art of Indian Asia. Its Mythology and Transformations. Bollingen series XXXIX, Kingsport, 1955, vol. 1—2, p. 42—43, fig. 1; Толстое С. П. Древний Хорезм. М., 1948, с. 197.

³ Дьяконов И. М. История Мидии с древнейших времен до конца IV в. до н. э. М.; Л., 1956, с. 249, рис. 40; Граков Б. Н. Ранний железный век. М., 1977, рис. 71. (Изображения на указанных рисунках вернее было бы считать изображениями ранних саков).

⁴ Златковская Т. Д. Возникновение государства у фракийцев VII—V вв. до н. э. М., 1971, с. 227—228; Клады болгарских земель. София, 1966 (клад из Летницы).

⁵ Раевский Д. С. Искусство и мифы скифов. — Курьер ЮНЕСКО, 1977, январь, с. 15—16; Он же. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеологии царства Атея. — СА, 1970, № 3, с. 90—101 (изображения на сосудах из кургана близ Воронежа, из Куль-Обы, из Гаймановой могилы); Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. В поисках скифского эпоса. — Курьер ЮНЕСКО, 1977, январь, рис. на с. 45 (изображение на головном уборе из кургана Большая Близница).

⁶ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977.

⁷ Дьяконов И. М. История Мидии., рис. 43; Ghirshman R. Régse. Protoiranians, Medes, Achemenides. Paris, 1963, p. 129—237. См. так же: Горелик М. В. Скифский мужской костюм в системе комплекса одежды ираноязычных народов древности. — В сб.: Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР с древних времен. М., 1979, с. 32—33.

⁸ Dalton O. M. The Treasure of the Oxus. L., 1905, pt. XIII—XIV.

⁹ Ibid., p. 51.

¹⁰ Грязное М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири. — Археологический сборник. Л., вып. 3, 1961, рис. 8а, б; 9, 10а; 11, 12.

¹¹ Толстое С. Л. Древний Хорезм., с. 197—198.

¹² История Казахской ССР: (с древнейших времен до наших дней). Алма-Ата, 1977, т. 1 (см. илл. на с. 352).

¹³ Бернштам А. Н. Золотая диадема из шаманского погребения на р. Карагинке. — КСИИМК, 1940, вып. 5, с. 23—31.

¹⁴ Кузьмина Е. Е. Бронзовый шлем из Самарканда. — СА, 1958, № 4, с. 120—126.

¹⁵ О сходстве капгуйской и кушанской одежды см.: Толстое С. П. Древний Хорезм, с. 198. Об одежде Канишки (?) в Гандхаре и Вимы Кадфиза см.: Zimmer H. Op. cit., pl. 61, pt. 69, 60, p. 337—338. Р. Гиршман считает, что одежда кушан — иранского происхождения (см.: Гиршман Р. Кушаны и Иран. — В кн.: Центральная Азия в кушанскую эпоху. М., 1975, т. 2, с. 142). Д. Шломберже пишет, что одежда кушан, судя по статуям из Сурх-Котали и Матхуры, — это одежда всадников, центральноазиатских саков (см.: Schlumberger D. Les foilles de Sorkh-Kotal et l'histoire ancienne de l'Afghanistan. — Historical society of Afganistan. Caboul, 1960, N 67, p. 11—13, "19").

¹⁶ Sarre E., Herzfeld E. Iranische Felsreliefs. Berlin, 1900, taf. 65 А—В; Смирнов К. Ф. Вооружение сакроматов. — МИА. М., 1961,

вып. 101, с. 28; *Мелюкова А. И.* Вооружение скіфов. — САИ. М., 1964, вып. Д1—4, с. 63; *Членова Н. Л.* Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. М., 1967, с. 24; *Хазанов А. М.* Очерки военного дела сарматов. М., 1971, с. 12—13, табл. XXXIV, 1—2.

¹⁷ Красный цвет и золото чрезвычайно характерны для солярно-огненных контекстов. Соответствующая символика у индоиранцев была широко распространена.

¹⁸ *Смирнов К. Ф., Кузьмина Е. Е.* Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977, с. 57.

¹⁹ *Herzfeld E.* Zoroaster and His World. Princeton, 1947, vol. 1, 2, p. 52, 786.

²⁰ *Хазанов А. М., Шкурукова И.* Социальные и религиозные основы скіфского искусства. — В сб.: Скифо-сибирский «звериный» стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976, с. 40—51.

²¹ *Акшев А. К.* Идеология саков Семиречья: (по материалам; кургана «Иссык»). — КСИА, 1978, вып. 154.

²² *Gershevitch I.* Avestan Hymn to Mitra, with an introduction, translation and commentary. Cambridge, 1959, p. 52; *Ibid.* Рец. нац Paul Thieme. *Mitra and Aryaman; J. Duchesne-Guillemin. The Western Response to Zoroaster.* — BSOAS, 1959, vol. XXII, pt. 1, p. 154—157; *Campbell L. A. Mithraic Iconography and Ideology.* Leiden, 1968; *Thieme P. Mitra and Aryaman.* — Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences. New Haven, 1957, p. 41; *Ibid.* Remarks on the Avestan Hymn to Mitra. — BSOAS, 1960, vol. XXIII, 2, p. 256—274.

²³ *Vrtra-han* означает «убийца Вритьи». Об эпитеце Индры см.: *Zaehner R. C. The Dawn and Twilight of Zoroastrianism.* — History of Religion, 1961, 1, p. 103.

²⁴ *Herzfeld E.* Ор. сit., p. 426—435. В западном митраизме Митра выступает именно как воин в «мндиийской» или, скорее, «скифской» одежде, кинжалом он убивает космического быка (см.: *Campbell L. A.* Ор. сit.; *Иванов В. В.* Функции «тохарских» языков и «тохарской» литературы в Восточном Туркестане и проблема тюркско-«тохарских» контактов. — В сб.: Центральная Азия и Тибет. Новосибирск, 1972, с. 119) (ср. санскр. *waṭra*>согд. *bazir*, тох. *A. wdsir*, др. тюркск. *wasir* 'жезл, скіпетр').

²⁵ *Campbell L. A.* Ор. сit., p. 453, 682.

²⁶ *Herzfeld E.* Ор. сit., p. 496—512.

²⁷ *Герценберг Л. Г. Hāmīcy Firt.* — В сб.: Актуальные вопросы иранистики. М., 1970, с. 37; *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М., 1977, с. 59—67, 100—101.

²⁸ *Хазанов А. М.* Катафрактарии и их роль в истории военного искусства. — ВДИ, 1968, № 1, с. 180—191. См. также: *Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972, с. 125—131. Лауфер полагал, что в ханьском Китае катафрактарии появились под влиянием кочевников Средней Азии, через посредство гуннов, на которых повлияли юечжи, в свою очередь «перетранслировавшие» иранское изобретение; С. П. Толстов был склонен к мысли, что катафрактарий — изобретение массагетов Хорезма, которые он связывал с хеттами (см.: *Толстов С. П. Древний Хорезм...*, с. 215; *Laufer B. Chinese Clay Figures.* — In: Prologomena on the History of Defensive Armours, 1914, pt. 1).

- ²⁹ Литвинский Б. А. Указ. соч., с. 126.
- ³⁰ Bailey H. W. *Ariana*. — Orientalia Suecana. Uppsala, 1955,
- Р. И.
- ³¹ Соколов С. Н. Авестийский язык. М., 1961, с. 41.
- ³² Burrow T. The Language of Kharosthi Documents from Chinese Turkestan. Cambridge, 1937, p. 108.
- ³³ Герценберг Л. Г. Хотано-сакский язык. М., 1965, с. 61, 73.
- ³⁴ Herzfeld E. Op. cit., p. 786; Литвинский Б. А. Древние кочевники..., с. 129.
- ³⁵ Bailey H. W. Op. cit., p. 12—14.
- ³⁶ Ibid, p. 10—12; Оранский И. М. *Indo-iranica*. — Этимология 1974. М., вып. 1—4; 1976, с. 159.
- ³⁷ Bailey H. W. Op. cit., p. 68; Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970, с. 270.
- ³⁸ Герценберг Л. Г. Указ. соч., с. 61—73.
- ³⁹ Dalton O. M. The Treasure of the Oxus, p. 46—47.
- ⁴⁰ Herzfeld E. Op. cit., p. 440; Zaehner R. C. Op. cit., p. 139; Campbell L. A. Op. cit., p. 103—104, 134.
- ⁴¹ Widengren G. The Sacral Kingship of Iran: La Regalita Sacra. Leiden, 1959, p. 242—258; Campbell L. A. Op. cit., p. 24; Herzfeld E. Op. cit., p. 495—515; Луконин В. Г. Культура сасанидского Ирана. М., 1969, с. 31; Williams C. A. S. Outlines of the Chinese Symbolism. Peiping, 1931, p. 377—378; Грек Т. В., Дьяконова Н. В. Концепция дхармакая в изобразительном искусстве Центральной Азии: К вопросу о развитии догматики махаяны в Кушанском государстве. — В кн.: Центральная Азия и Кушанская эпоха. М., 1975, с. 396—397 и мн. др.
- ⁴² Подробнее см.: Акишев К. А., Акишев А. К. Происхождение и семантика иссыкского головного убора...
- ⁴³ Есть мнение, что кираса происходит от подражания покровам животных, в том числе и птиц (см.: Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 117).
- ⁴⁴ Dalton O. M. Op. cit., p. 51, pl. XIII, N 49, p. 95; pl. XIV, N 69, p. 97; Ghirshman R. Perse. Proto-iranians, Medes, Achemenides. Paris, 1963, fig. 120.
- ⁴⁵ Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1974, с. 68—98. У индоиранцев различались два вида хмельных напитков *soma* (*hauma*), *sura* (*hura*). Ср. казахск. сары—пиво.
- ⁴⁶ См.: Тэйлор Э. М. Указ. соч., с. 87—90.
- ⁴⁷ Бернштам А. Н. Золотая диадема из шаманского погребения на р. Каргалинке. — КСИИМК, 1940, вып. 5, с. 28—30.
- ⁴⁸ Кучинский А. Описание Сибири XVIII в.: (Материалы Л. Сеницкого о сибирских аборигенах и их культуре). — В кн.: СЭ, 1972, т. 1, с. 35.
- ⁴⁹ Eliade M. Spiritual Thread, Sutratman, Catena Aurea. — In: Fesgabe fur Hermann Iommel. Wiesbaden, 1960, p. 47—56.
- ⁵⁰ Иванов В. В. К лингвистическому и культурно-антропологическому аспектам антропогенеза. — В сб.: Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977, с. 32; Ефименко П. П. Первобытное общество. Киев, 1953, с. 250.
- ⁵¹ Например, см.: Заднепровский Ю. А. Памятники андроновской культуры. — В сб.: Средняя Азия в эпоху камня и бронзы. М.; Л.,

1966, с. 22; Смирнов К. Ф., Кузьмина Е. Е. Происхождение индоиранцев в свете новейших археологических открытий. М., 1977. Об этом обряде в других традициях см.: Мандельштам А. М. Кочевники на пути в Индию. М., 1968, с. 122—123; Смирнов К. Ф. Орские курганы ранних кочевников. — В сб.: Исследования по археологии Южного Урала. Уфа, 1977, с. 3—51 и др.

⁵² Траков Б. Н. Скифы. М., 1971, с. 69, 73. Башлыки скифов окрашивались в желтый цвет и украшались золотом (см.: Мирошина Т. В. Об одном типе скифских головных уборов. — СА, 1977, № 3, с. 79—94). Ср. сообщение Страбона (*Strabo XI, 8*) об украшении золотом головных уборов массагетами.

⁵³ Траков Б. Н. Скифи. Київ, 1947, с. 109; Смирнов К. Ф. Савроматы. М., 1964, с. 94. У ряда таджикских народов и у гиссарских паръя существует обычай натирать лицо покойника мелом и сурьмить ему глаза (см.: Оранский И. М. Язык и фольклор гиссарских паръя. М., 1977, с. 178).

⁵⁴ Артамонов М. И. Сокровища саков. М., 1973, с. 77.

⁵⁵ Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в Скифское время. М.; Л., 1953, с. 113—114, табл. XCVI, 2.

⁵⁶ Там же, с. 106.

⁵⁷ Там же, с. 140.

⁵⁸ Там же, с. ПО.

⁵⁹ Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 340—341.

⁶⁰ Там же, с. 345—350.

⁶¹ Руденко С. И. Культура хуннов и ноинулинские курганы. М.; Л., 1962, с. 39—40, рис. 33.

⁶² Киселев С. В. Указ. соч., с. 403—404, 446—459.

⁶³ История Киргизской ССР. Фрунзе, 1968, т. 1, с. 83—88.

⁶⁴ Пугаченков Г. А., Рейнель Л. И. История искусств Узбекистана. М., 1965, с. 66.

⁶⁵ Беленицкая М. Новые памятники искусства древнего Пенджикента: Опыт иконографического истолкования. — В кн.: Скульптура и живопись древнего Пенджикента. М., 1959 (см. табл.).

⁶⁶ Шишкун В. А. Варахша. М., 1963, табл. I—XIV. Золототканые ткани упоминаются в согдийском (христианском языке). (см.: Bailey H. W. Ariana.—Orientali Suecana. Uppsala, 1955, p. 9).

⁶⁷ Альбаум Л. И. Балалык-тепе. Ташкент, 1960, с. 128—162.

⁶⁸ Ксенофонт. Киропедия VII, I, 1—3; VIII, III, 2—4, 12—14; Кузьмина Е. Е. В стране Кавата и Афрасиаба. М., 1976, с. 74.

⁶⁹ Dalton O. M. The Treasure of the Oxus With other Objects from Ancient Persia and India. L., 1905, p. 49—52.

⁷⁰ Цянъханьшу, гл. 94а, 17. — В кн.: Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950, т. 1, с. 50.

⁷¹ Хоуханьшу, гл. 119, 124—125. — Там же, с. 123; Bailey H. W. Kusanica. — BSOAS, 1952, vol. XIV, pt. 3; Литвинский Б. А. Древние кочевники: «Крыши мира». М., 1976, с. 55—56. Об аргументах в пользу ираноязычия эфталитов см.: Мандельштам А. М. Рец.: Ф. Альтхайм. История гуннов. — Народы Азии и Африки. М., 1962, № 3, с. 201—203. По другой гипотезе эфталиты были тюркоязычными (см.: Altheim F. Geschichte der Hunnen. Berlin, 1959, Bd. 1).

- ⁷² Бэйши, гл. 94, 66; Суйшу, гл. 81, 100; Таншу, гл. 219, 125.—
Бичурин Н. Я. Указ. соч., с. 58, 82, 99.
- ⁷³ Werner J. Beiträge zur Archäologie des Atilla — Reiches. В. Tafelteil. München, 1956, taf. 32 (2a).
- ⁷⁴ Таншу, гл. 219, 161 — Бичурин Н. Я. Указ. соч., с. 124.
- ⁷⁵ См.: Киселев С. В. Указ. соч., с. 308.
- ⁷⁶ Цяньханьшу, гл. 95, 51. —*Бичурин Н. Я.* Указ. соч., с. 197.
- ⁷⁷ Там же, с. 69, 118, 198.
- ⁷⁸ Esin E. Central Asian Turkish Painting Before Islam. — Turk kültürü el-kitabı. Istanbul, 1972, cilt II, kisim Ia, p. 254, n. 84.
- ⁷⁹ Лубсан Данзан. Алтан тобчи: (Золотое сказание). М., 1973, с. 121—122.
- ⁸⁰ Ср.: Береснева Л. Г. Туркменские энси в собрании ГМИНВ.— Сообщения ГМИНВ. М., 1971, вып. IV, с. 7.
- ⁸¹ Барабой В. А. Солнечный луч. М., 1976, с. 101—106.
- ⁸² Williams C. A. S. Outlines of Chinese Symbolism. Peiping, 1931. p. 68.
- ⁸³ Чейф У. Л. Значение и структура языка. М., 1975, с. 99.
- ⁸⁴ Там же, с. 99—100. Ср. ассоциации, связанные с этим цветом у Гете (см.: Гете И.-В. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957, с. 313—320).
- ⁸⁵ Абу-л-Фазл Хубайши Тифлиси. Описание ремесел, М., 1976, 1 [6].
- ⁸⁶ Иванов В. В. К истории древних названий металлов в южно-балканском, малоазийском и средиземноморском ареалах. — В сб.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 3—27.
- ⁸⁷ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 2, с. 186—187. Аналогично описывается заря, например, в Ригведе (см.: Огабенин Б. Л. Семантический аспект изучения ведийского поэтического языка в связи с проблемой реконструкции индоевропейского поэтического языка. — Этимология 1971. М., 1973, с. 316).
- ⁸⁸ Ваханский язык. М., 1976, с. 37.
- ⁸⁹ ДТС. М., 1969, с. 450.
- ⁹⁰ Подробнее см.: Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939, с. 76, 231—232.
- ⁹¹ Даль В. М., 1955, т. 2, с. 186, 691.
- ⁹² ДТС, с. 450.
- ⁹³ Williams C. A. S. Op. cit., p. 70. Так называемый ауроэффект — золотое свечение в буддизме, индуизме, исламе у неоплатоников и у христиан означал высшую степень духовного совершенства, или святость.
- ⁹⁴ Лубсан Данзан. Указ. соч., с. 68, 69, 132.
- ⁹⁵ Абу-л-Фазл Хубайши Тифлиси. Указ. соч., гл. 1 [3].
- ⁹⁶ В некоторых текстах 'красный' — *aruna* (см.: Огабенин Б. Л. Указ. соч., с. 320).
- ⁹⁷ Герценберг Л. Г. Хотано-сакский язык. М., 1965, с. 30—31;

Огібенін Б. Л. Указ. соч., с. 319, 321. Вед. *sura* (*surya*) восходить к * *sau-el* от * *sau* 'сверкать' (см.: Там же, с. 330).

⁹⁸ Соколов С. Н. Авестийский язык. М., 1961, с. 42.

⁹⁹ Там же, с. 31.

¹⁰⁰ Герценберг Л. Г. Указ. соч., с. 137.

¹⁰¹ Там же, с. 12.

¹⁰² Bailey H. W. Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books. Oxford, 1943, p. 1—51 (сам Г. В. Бэйли не считает, что существует связь между хварном и солнцем).

¹⁰³ Duchesne-Guillemin J. Fire in Iran and Greece. — E. W., Rome, 1962, vol. 13, N 2—3, p. 253—254; Campbell L. A. Mithraic Iconography and Ideology. Leiden, 1968, p. 118, 178—179, 187—213.

¹⁰⁴ Hopkins E. The Divinity of Kings. — JAOS. N. Y., 1931, p. 309.

¹⁰⁵ Duchesne-Guillemin L. Op. cit., p. 203—204.

тое Ригведа Избранные гимны, с. 350—355; Махабхарата. Ашхабад, 1962, т. 2, с. 84, 149, 209.

¹⁰⁷ Bailey H. W. Op. cit., 1955, p. 4.

¹⁰⁸ Герценберг Л. Г. Указ. соч., с. 56, 137.

¹⁰⁹ Даль В. Указ. соч., т. 2, с. 526—528; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 181—182, 191. Ср. санск. *raga* — краснота, окраска, страсть, возделение, краска; *rāgin* — красный, влюбленный, обрадованный (Махабхарата, с. 176) и сербско-хорватский *rujan* 'кирпично-красный';

чеш. *rujny* 'желтый', 'красный'; слав. * *ruda* (см.: Петлева И. П. Этимологические заметки по славянской лексике. — Этимология 1975, М., 1977, вып. VI, с. 46).

¹¹⁰ ДТС, с. 243—244, 488.

¹¹¹ Елизаренкова Т. #., Топоров В. Н. О древнеиндийской Ушас и ее балтийском соответствии. — В сб.: Индия в древности. М., 1964, с. 69—72. В ряде индоевропейских языков названия цветов восходят к названиям быка или коровы. (см.: Огібенін Б. Л. Указ. соч., с. 316, прим. 17).

¹¹² Иванов В. В. Древнеиндийские ритуальные и мифологические термины, образованные от *asva* — конь. — В сб.: Проблемы истории языков и культуры Индии. М., 1974, с. 75—138.

¹¹³ Williams C. A. S. Op. cit., p. 190—191.

¹¹⁴ См.: Брагинский И. С. Из истории персидской и таджикской литературы: Избранные работы. М., 1972, с. 58.

¹¹⁵ См.: Там же, с. 75. См. также: Herzfeld E. Zoroaster and His World. Princeton, 1947, p. 434.

¹¹⁶ Маковельский А. О. Авеста — памятник древней религии народов Ближнего и Среднего Востока. — Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1962, вып. VI, с 358—363. Веретрагна фигурирует и в виде желтого барана (см.: Herzfeld E. Op. cit., p. 532).

¹¹⁷ Campbell L. A. Op. cit., p. 114.

- ¹¹⁸ Emmerick R. E. Some Chorasmian and Khotanese Etymologies. — JRAS, 1970, N 1, p. 69.
- ¹¹⁹ Bailey H. W. Ariana, p. 3—5.
- ¹²⁰ Материалы по истории Сюнну: (по китайским источникам). М., 1968, с. 167, прим. 45; Сыма Цянь. Исторические записки. М., 1972, т. 1, гл. 123, л. За.
- ¹²¹ Витт В. О. Лошади Пазырыкских курганов. — СА, 1952, вып. 16, с. 185. В русских сказках всадник на красном коне — это образ Солнца (см.: Тэйлор Э. М. Указ. соч., с. 231—232). О эпитетах «красный», «красноватый» при характеристике солярных животных, распространенных в индоевропейских традициях, см.: Огабенин Б. Л. Указ. соч., с. 314—331.
- ¹²² Потапов Л. Н. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая. — В сб.: Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
- ¹²³ Там же, с. 167.
- ¹²⁴ Грязное М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири. — Археологический сборник. Л., 1961, вып. 3, с. 15—16.
- ¹²⁵ Абрамзон С. М. Фольклорные мотивы в киргизских преданиях генеалогического цикла. — В сб.: Фольклор и этнография. Л., 1977, с. 157; Петров К. И. Очерк происхождения киргизского народа. Фрунзе, 1963, с. 62—70. Последний считает этонимы с основой на «красный» вторичными, описательными.
- ¹²⁶ Ср. роль рыжей коровы у огнепоклонников-гебров (Тэйлор Э. Указ. соч., с. 429).
- ¹²⁷ Махабхарата, с. 186, 209. См. также: Невелева С. Л. Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975, с. 21, 23.
- ¹²⁸ Махабхарата, с. 125.
- ¹²⁹ Невелева С. Л. Указ. соч., с. 65.
- ¹³⁰ См.: Махабхарата, IV, 19, 24—27, 37; VIII, 24; XI, 39; XV, 12; XVIII, 48.
- ¹³¹ Герценберг Л. Г. Указ. соч., с. 30—31.
- ¹³² Невелева С. Л. Указ. соч., с. 90.
- ¹³³ Там же, с. 53, с. 80, прим. 46.
- ¹³⁴ Огабенин Б. Л. Указ. соч., с. 314—331.
- ¹³⁵ Браун У. Я. Индийская мифология. — В кн.: Мифологии древнего мира. М., 1977, с. 311—316.
- ¹³⁶ Махабхарата, с. 149.
- ¹³⁷ Bailey H. W. Argya III. — BSOAS, 1960, vol. XXIII, p. 1, p. 29; Виноградов Н. А. Символика алтарной композиции средневековой Японии. — В сб.: Искусство Востока и античности. М., 1977, с. 92—111. У индоиранцев зонт как атрибут царя связывался с идеей «царь — солнце на земле (тень солнца)» (см.: Herzfeld E. Op. cit., p. 817).
- ¹³⁸ Луконин В. Г. Искусство древнего Ирана. М., 1977, с. 68—69.
- ¹³⁹ MacKenzie D. N. Zoroastrian Astrology in the Bundahishn. — BSOAS, 1964, vol. XXVII, p. 3, p. 512; Campbell L. A. Op. cit., p. 97.
- ¹⁴⁰ Об этимологическом значении слова «правитель» см.: Herzfeld E. Op. cit., p. 324.
- ¹⁴¹ Аб. *gaona* 'цвет', в хот.-сак. *gguna* (см.: Герценберг Л. Г. Хотано-сакский язык. М., 1965, с. 59; Zaehner R. C. The Dawn and

Twilight of Zoroastrianism. — In: *History of Religion*. L., 1961, p. 88—89).

¹⁴² Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976, с. 58—67.

¹⁴³ Подробно см.: *Needham I. Science and Civilization in China*. Cambridge, 1956, vol. 2, p. 262; *Groot J. The Religions System of China*. Leiden, 1940, vol. VI, p. 11; *Федоренко Н. П. Древние памятники китайской литературы*. М., 1978, с. 110—112.

¹⁴⁴ См.: Шань хайцзин. М., 1977, кн. 3, прим. 105; цзюань XV, прим. 4; цзюань X, прим. 12; цзюань XIV, прим. 20 и мн. др См также: *Williams C. A. S. Op. cit.*, p. 347

¹⁴⁵ *Idem*, p. 68, 69, 146.

¹⁴⁶ Бодде Д. Мифы древнего Китая. — В кн.: *Мифологии древнего мира*. М., 1977, с. 393.

¹⁴⁷ *Williams C. A. S. Op. cit.*, p. 68—70.

¹⁴⁸ Лубо-Лесниченко Е. Древние китайские шелковые ткани и вышивки V в. до н. э.—III в. н. э. в собрании Государственного Эрмитажа: Каталог. Л., 1961, с. 34, см. также гл. I.

¹⁴⁹ О цветовой геосимволике у индоиранцев и в Китае, см.: *Dubois A. Hindu Manners. Customs and Ceremonies*. Oxford, 1906, p. 633; Тернер В. У. Проблемы цветовой классификации в примитивных культурах (на материале ндембу). — В сб.: *Семиотика и искусствометрия*. М., 1972; Кононов А. Н. Семантика цветообозначения в тюркских языках. — *Тюркологический сборник* 1975. М., 1978, с. 159—179. В других традициях см.: Сергеева Т. В. Особенности монгольского орнамента и его место в современной живописи МНР. — Сообщения ГМИИВ. М., 1977, вып. IX, с. 106, 108; Иванов В. В., Топоров В. И. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. О Чатал Хююке см.: *Campbell #., Braudwood R. J. An Early Farming Village in Turkey*. — AA., 1976, p. 150; *Mellaart J. Op. cit.*, p. 32.

¹⁵⁰ Ср. так же роль золотой, серебряной и медной игл при разделке тела жертвенного коня в ашвамедхе. Здесь голове (небу) соответствует золотая игла [см.: Бр-Уп: I. — В кн.: *Древнеиндийская философия: Начальный период*. М., 1972, с. 138; Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. — В сб.: *Средняя Азия в древности и средневековье: (история и культура)*. М., 1977, с. 37—38].

¹⁵¹ Смирнов К. Ф. Савроматы. М., 1964, с. 94.

¹⁵² *Darmesteter Sacred Books of East*. T. IV, p. 115, n. 2.

¹⁵³ Бартольд В. В. Соч. М., 1968, т. 5, с. 26—27.

¹⁵⁴ Кононов А. Н. Указ. соч., с. 159—179; Козлов В. П. Монголия и Кам. М., 1948, с. 256; Койчубаев Е. Краткий толковый словарь топонимов Казахстана. Алма-Ата, 1974, с. 8—9. О сакрализации красного цвета казахами см.: Диваев А. А. Киргизские причитания по покойнику, записанные и переведенные А. А. Диваевым. — В кн.: *Памятники народного творчества*. Казань, 1898; *Он же*. Из области киргизских верований. Баксы как лекарь и колдун: (Этнографический очерк). Казань, 1899, с. 2; Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966, с. 221.

¹⁵⁵ Иванов В. В. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. — СА., 1968, № 4, с. 280, 284.

¹⁵⁶ К. Маркс писал: «Чувство цвета является популярнейшей формой эстетического чувства вообще». (*Маркс К.* Соч., т. 46).

¹⁵⁷ У современных алтайцев *небо* — это свод с красной горой и деревом с золотой лентой на вершине (см.: *Дьяконова В. П.* Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. — В сб.: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976, с. 269).

¹⁵⁸ Пыняков И. В. Бактрийский гриф в античной литературе. — В сб.: История и культура народов Средней Азии: (Древность и средние века). М., 1976, с. 19—25.

¹⁵⁹ Кавычки не случайны: имитация (или символизация) не осознавалась, золотые бляхи, «изображающие» (для нашего вербально-логического сознания) оперение, — это реальное золотое оперение для мифологического сознания.

¹⁶⁰ В Авесте хварна часто имеет этимологию «хорошая вещь». «богатство», так что богатство царя, его драгоценная одежда и атрибуты должны были ассоциироваться с этим емким понятием. В то же время хварна (фарн), по Денкарту, дарится Солнцем; кушанского Фарро изображали объятым пламенем (см.: *Литвинский Б. А.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе, 1968, с. 49—51, 75, 76).

¹⁶¹ Подробнее см.: *Panoporn Ю. А.* Из истории религий древнего Хорезма. М., 1971, с. 104—108; 113—114; *Лелеков Л. А.* Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточно-иранских народов в первой половине первого тысячелетия до нашей эры. — В сб.: История и культура народов Средней Азии: (Древность и средние века). М., 1976, с. 7—19. Согласно зороастрийской эсхатологии, человек состоит из 5 частей, которые после смерти распределяются по сферам и стихиям мира: форма (*адвенак*)сливается с солнцем, душа (*ruvan*) — с *fravahr*, находящимся возле Ахурамазды, жизненность (*Jan*) — с воздухом, тело *tan* — с землей (см.: *Bailey H. W.* Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books. Oxford, 1943, p. 79—115).

¹⁶² О реализации в ритуале символики золотого и красного цветов у неоплатонических мистиков (которые стремились достичь такого сосредоточения в молитве, чтобы тело адоранта поднималось в воздух, приобретая при этом золотой блеск) и в шаманстве (ходение по раскаленному до красна железу) см.: *Тейлор Э.* Первобытная культура..., с. 88; *Диеваев А. А.* Указ. соч., 1899, с. 19. Характерно, что в Авесте (Яшт XXII, 7) и *Zalsparn* в описаниях хтонических испытаний фигурируют *hvena ayaha* —раскаленный до красна металлы и пламя, (см.: *Нетцфельд Е.* Op. cit., p. 665).

¹⁶³ Красный цвет соответствовал у индоиранцев воинам, а белый — жрецам. (см.: *Гафуров Б. Г.* Таджики. М., 1972).

¹⁶⁴ Грантовский Э. А. Индо-иранские касты у скитов. — Материалы 25 международного конгресса востоковедов: Доклады делегации СССР. М., 1960, с. 6—12.

¹⁶⁵ Может быть, с «всадниками»: в_хот.-сак. *assabara*; ст. перс. *asabara*; зороастрыйский пехлеви *aspabarāk*, *asaβar*; и. перс. *suvar*; крорайина *aspavara* (см.: Bailey Я. W. *Ariana...*, р. 5).

¹⁶⁶ Campbell L. A. *Op. cit.*, p. 100—101.

¹⁶⁷ Cp.: Робинсон А. Н. Солнечная символика в «Слове о полку Игореве». — В сб.: Слово о полку Игореве: Памятники литературы и искусства XI—XII веков. М., 1978, с. 8.

¹⁶⁸ McGovern W. M. *The Early Empires of Central Asia*. N Y., 1939.

¹⁶⁹ Zürcher E. *The Yech-chin and Kanishka in the Chinese Sources*. London, 1960, t. XXIII, 77, 8a — Date of Kanischka.

¹⁷⁰ Толстое С. П. Древний Хорезм. М., 1948, с. 198 и др.

¹⁷¹ Вайнберг Б. И., Новгородова Э. А. Заметки о знаках и тамгах Монголии.— В сб.: История и культура народов Средней Азии: (Древность и средние века). М., 1976, с. 66—75.

¹⁷² Harmatta J. *Studies on the History of the Sarmatians*. Budapest, 1950.

¹⁷³ См.: Драчук В. С. Системы знаков Северного Причерноморья: Тамгообразные знаки северопонтийской периферии античного мира первых веков нашей эры. Киев, 1975; Соломоник Э. И. Сарматские знаки Северного Причерноморья. Киев, 1969; Вайнберг Б. И., Новгородова Э. А. Указ. соч.

¹⁷⁴ Драчук В. С. Указ. соч., с. 58; Он же. Об исследовании тамгообразных знаков северопонтийской периферии античного мира. — ВДИ, 1970, вып. 4, с. 134—147.

¹⁷⁵ Толстое С. П. Указ. соч., с. 185 сл. рис. III; Рыбаков Б. А. Знаки собственности в княжеском хозяйстве Киевской Руси X—XII вв.—СА, 1940, № 4.

¹⁷⁶ Вайнберг Б. И., Новгородова Э. А. Указ. соч., с. 69—70.

¹⁷⁷ Janichen H. *Bildzeichen der Königlichen Hoheit bei den Iranischen Völkern*. — Antiguitas, Bonn, 1956, Reihe: AzaG, Bd. 3.

¹⁷⁸ Соломоник Э. И. Указ. соч., с. 9—16.

¹⁷⁹ Вайнберг Б. И., Новгородова Э. А. Указ. соч., с. 69.

¹⁸⁰ Драчук В. С. Указ. соч., с. 99.

¹⁸¹ Кошеленко Г. А. Царская власть и ее обоснование в ранней Парфии.— В кн.: История иранского государства и культуры: К 2500-летию иранского государства. М., 1971, с. 212.

¹⁸² Вейман Р. История литературы и мифологии. М., 1975, с. 276—277.

¹⁸³ Lévi-Strauss C. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, 1962.

¹⁸⁴ Мещанинов И. И. Закавказские поясные бляхи. Опыт яфтиологического анализа памятников материальной культуры. Махачкала, 1927; Онже. Загадочные знаки Причерноморья. — ИГАИМК. Л., 1933, вып. 62, с. 39, 75.

¹⁸⁵ Гамезо М. В. Зависимость успешности овладения знаковой системой от меры ее наглядности и логической упорядоченности.— В кн.: Психологические проблемы переработки знаковой информации. М., 1977, с. 229.

¹⁸⁶ Грановская Р. М., Березная И. Я. Роль различных форм памяти в зрительном опознании букв и цифр.— В кн.: Психологичес-

кие проблемы переработки знаковой информации. М., 1979, с. 148—149.

¹⁸⁷ Для теократической идеологии характерны уравнения типа космос-гармония (симметрия оппозиций) = царь (т. е. правление= преодоление хаоса = гармония).

¹⁸⁸ Городцев В. А. Сармато-дакские религиозные элементы в русском народном творчестве. — ТГИМ, М., 1926, вып. 1.

¹⁸⁹ Толстое С. П. Указ. соч., с. 185.

¹⁹⁰ Соломоник Э. И. Указ. соч., с. 21.

¹⁹¹ Литвинский Б. А. Орудия труда и утварь из могильников Западной Ферганы. М., 1978, с. 113—128, табл. 21, 22, 26—33.

¹⁹² Janichen H. Op. cit., s. 15—20.

¹⁹³ Толстое С. П. Указ. соч., с. 185 сл.

¹⁹⁴ Janichen H. Op. cit., s. 25—26.

¹⁹⁵ Литвинский Б. А. Указ. соч., с. 114—115; Henning W. B. A Sogdian God. — BSO(A)S, 1965, vol. XXVIII, p. 2, p. 252

¹⁹⁶ Пугаченкова Г. А. Халчаян. К проблеме художественной культуры Северной Бактрии. Ташкент, 1966, с. 113—117, рис. 75. Г. А. Пугаченкова полагает, что монеты Кушан — это огрубленные греко-бактрийские образцы (см.: Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана. Ташкент, 1961, с. 136).

¹⁹⁷ Зеймаль Е. В. Кушанская хронология: (материалы к проблеме). Душанбе, 1968, с. 57—58; Гафуров Б. Г. Таджики. М., 1972, с. 142—147 (крайние даты НДК — с 57 г. до н. э. по 278 г. н. э.).

¹⁹⁸ Вайнберг Б. И. Новгородова. А. Указ. соч., с. 69.

¹⁹⁹ Herzfeld E. Kushano-Sassanian Coins. — MASI. Calcutta, 1930, N 38, p. 170; Jenkins G. K., Narain A. K. The Cointypes of the Saka-pahlava Kings of India. — Numismatic Notes and Monographs, 1957, N 4, p. 29.

²⁰⁰ Whitehead R. Catalogue of the Coins in the Punjab Museum. Lahore. Oxford, 1914, vol. 1, pl. X, XX.

²⁰¹ Дьяконова Н. В., Смирнова О. И. К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согде. — СА, 1967, № 1.

²⁰² Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Выдающиеся памятники..., илл. 161, 163.

²⁰³ Yadava B. Some Aspects of the Changing Order in India during the Saka-Kushan Age. — В кн.: Центральная Азия в кушанскую эпоху. М., 1975, т. 2, р. 129—133.

²⁰⁴ Луконин В. Г. Кушано-сасанидские монеты. — Эпиграфика Востока. М.; Л., 1976, вып. XVIII, с. 20—26; Беленицкий А. М., Маршак Б. И. Черты мировоззрения согдийцев VII—VIII вв. в искусстве Пенджикента. — В кн.: История и культура народов Средней Азии: (Древность и средние века). М., 1976, с. 79.

²⁰⁵ Вайнберг Б. И. Ранняя хорезмийская монета из собрания Самаркандского музея и некоторые вопросы истории докушанской хорезмийской чеканки. — ВДИ, 1962, вып. 1, с. 129.

²⁰⁶ Хлопин И. Н. Исторический подход к кушанской ономастике. — В кн.: Центральная Азия в кушанскую эпоху. М., 1975, с. 173—175.

²⁰⁷ Гафуров Б. Г. Таджики. М., 1972, с. 152, 166—169; Литвинский Б. А. Распространение буддизма в Средней Азии. — Там же,

- c. 191—198; *Puri B.* Ideology and Religion in the Kushan Epoch.—Там же, р. 183—190; *Sharma R.* Kushan Elements in the Gupta Policy.—Там же, р. 117—119.
- ²⁰⁸ *Sharma R.* Op. tit., р. 117.
- ²⁰⁹ *Гиршман Р.* Кушаны и Иран.—В кн.: Центральная Азия..., с. 141.
- ²¹⁰ *Fussman J.* Documents épigraphiques Kouchans.—BEFEO, Paris, 1974, pl. LXI.
- ²¹¹ *Лившиц В. А.* Надписи из Дильтерджина.—В кн.: Древняя Бактрия. М., 1977.
- ²¹² *Bivar A. D. H.* The Kusana Trilingual.—BSOAS, London, 1976, XXXIX, pt. 2, р. 333—340.
- ²¹³ Поздние аналоги датируются 7 в н. э. (см.: *Лившиц В. А.* Указ. соч.).
- ²¹⁴ *Акшиев А. К.* Идеология саков Семиречья: (по материалам кургана «Иссыку»).—КСИА. М., 1978, вып. 154. О раннекушанских погребениях в Тилля-Тепе см.: *Кузьмина Е. Е.*, *Сарнанди В. И.* Два головных убора из погребения Тилля-Тепе и их семантика.—КСИА. М., 1982, вып. 170, с. 19—27, рис. 1, 2.
- ²¹⁵ *Herzfeld E.* Zoroaster and His World. Princeton, 1947, vol. I, II, р. 433—452.
- ²¹⁶ *Zaehner R. C.* Op. tit, р. 138.
- ²¹⁷ *Gershevitch I.* The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959; *Thieme P.* Remarks on the Avestan Hymn to Mithra.—BSO (A) S, 1960, vol. XXIII, 2, р. 256—274; *Herzfeld E.* Zoroaster, p. 422—494.
- ²¹⁸ *Henning W. B.* Op. tit/, р. 250—252.
- ²¹⁹ *Campbell L. A.* Mithraic Iconography and Ideology, Leiden, 1968, р. 157—165; *Рабинович Е. Г.* Указ. соч., с. 299.
- ²²⁰ *Bailey H. W.* Auya III.—BSO(A)S, 1961, vol. XXIV, р. 3, р. 470—471.
- ²²¹ *Иванов В. В.*, *Топоров В. И.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974, с. 294.
- ²²² *Zaehner R. C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, fig. 4, 9, 15.
- ²²³ *Widengren G.* The Sacral Kingship of Iran.—La Regalita Sacra. Leiden, 1959, p. 242—258.
- ²²⁴ *Herzfeld E.* Op. cit. p. 808.
- ²²⁵ *Bailey H. W.* Auya III..., р. 472—473.
- ²²⁶ *Фирдоуси.* Шах-наме. М., 1957, т. 1, с. 437—438.
- ²²⁷ *Акшиев К. А.*, *Акшиев А. К.* Происхождение и семантика иссыкского головного убора.—Археологические исследования в Казахстане. Алма-Ата, 1979.
- ²²⁸ *Herzfeld E.* Zoroaster and His World, p. 677—688; См. также: Атхарвведа. Избранное. М., 1976, IX, 5. 1—15.
- ²²⁹ *Стратанович Г. Г.* Формы верховной власти в теократических государствах Азии.—В кн.: Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии. М., 1973, с. 205 сл.
- ²³⁰ Ср. в античной живописи: *Аверинцев С. С.* Риторика как подход к обобщению действительности.—В сб.: Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981, с. 18.
- ²³¹ *Herzfeld E.* Zoroaster and His World. Princeton, 1947, vol. 1, II, р. 679.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В 3—2 вв. до н. э. была разрушена та обширная по территориальному охвату, но хрупкая в этнокультурном плане общность, которую мы зовем «скифским миром». Царские саки (сака-тиграхауда), населявшие Семиречье, как, вероятно, более тысячи лет назад индоарии, покинули эти земли и ушли за Висячий перевал на Памире; может быть, они в начале новой эры участвовали в событиях, приведших к воцарению кушанских династов. Отдельные государства Средней Азии (Греко-Бактрийское царство, Парфия, Хорезм) склонились перед военной организацией кочевников (саков, юечжей, сарматов, а позднее — хунну и эфталитов); новые империи получили новое управление; произошло сначала смещение, а затем и интеграция культур.

«Звериный» стиль саков, некогда отражавший «реликторые», еще индоиранные представления, «законсервированные» образы и мифы, претерпел относительно быструю метаморфозу в сторону аиконической стилизации, что подготовило почву для распространения в начале эры полихромного стиля, «одевшего» абстрагированные символы в «покровы» присущих тому или иному этносу представлений. Как и «звериный», полихромный стиль по своему предназначению был не популярным, а элитарным, в сильной степени идеологизированным искусством, правильно понимать смысл произведений которого позволяли не столько уходящие корнями во времена индоиранской и индоевропейской общности народов Евразии, сколько паралингвистические универсальные фольклорные и идеологические циклы.

Мы проследили взаимосвязи искусства и идеологии саков на рубеже этой ситуации, и выводы, к которым мы приходим, возможно, помогут определить предпосылки и причины глубокого изменения мировоззренческого модуса у народов Средней Азии, произшедшего в эпоху эллинизма;

Прежде всего, коснемся вопроса определения и соотношения общего и особенного (по Е. Е. Кузьминой,

индоевропейского, индоиранского и «скифского») в идеологии саков и скифов. Ряд исследователей (Е.Е.Кузьмина, Ж.Дюмезиль, Д.С.Раевский, А. М. Ханцов и др.) пытаются разграничить индоиранский и специфически «скифский» уровни в мифологии скифов. К сожалению, приходится констатировать, что сделать это пока не удается. Наши знания мифологии скифов основаны по преимуществу на отрывочных (впрочем, гораздо более полных, чем о саках) сведениях из античных источников и сопоставлении их с широкими индоиранскими и восточноиранскими параллелями. Значительная роль при реконструкции «само по себе скифских» циклов уделяется осетинскому и таджикскому фольклору, хотя эти материалы по истории своего возникновения (например, история аланов и т. п.) гораздо ближе не к скифскому (в частности Причерноморскому), а к сакскому и сарматскому ареалам, так что многие реконструкции определенных представлений можно со значительной долей уверенности переносить и на саков, и на сарматов, причем с учетом большей традиционности их мифологии, сталкивающейся преимущественно с близко-родственными мифологиями цивилизаций Средней Азии (Бактрия, Хорезм, Парфия) и поэтому менее деформированной, чем скифская. И в этом заключается, по нашему мнению, одна из специфических черт сакской мифологии.

Для последней характерны параллели с индоиранским материалом, по-видимому, в большей степени с ведийским. Но, возможно, эта оценка обусловлена тем, что ведийская (вообще индоарийская) мифология представляется более разработанной и менее была подвержена искажениям, чем иранская.

Итак, у саков существовала антропоцентристическая модель пространства и социума, связанная с культом военного и религиозного предводителя (племени, союза, конфедерации), имевшим теократическую окраску, заключающуюся в ассоциации нобиля с солярным богом. Почти наверняка, таким богом у них был Митра. Сакский социум мифологическим сознанием включался в универсум, причем родоплеменная структура отождествлялась с противопоставлениями горизонтальной модели (триада, тетрада, открытая тетрада и т. д.), а иде-

альная сословная, либо раннеклассовая (вероятно, тоже с родоплеменной окраской), градация соотносилась с вертикальной (тернарной) моделью. Эти представления были универсальными, отсюда и структурное и семантическое сходство в эмблематике народов сакского мира и их ближайших соседей.

Сакский митраизм (думается, этот термин вполне уместен) провозглашал магико-юридическую роль царя как Митры «в миру»; причем здесь не была забыта архаичнейшая связь этого образа с мифемой о Космочеловеке в контаминации с объединяющей и карающей функцией Митры, известной по Михр-Яшту. Культ Митры в этом смысле был всеобщим в сакском мире. Этому способствовали частые «перетасовки» сакских союзов, для чего требовался универсальный гарант договоров и соглашений, к которому могли бы апеллировать все племена без исключения. Отсюда и гипертрофия сакральной роли братания, застолья, патлага, браков и кровной мести. Так, сакский пантеон стал «разрастаться» вокруг образа Митры. Не исключено, что существовал и замкнутый (может быть, мистериальный) культ Митры, который оправляли обладавшие харизмой царские саки (саки тиграхуда) и жреческая корпорация; «намек» на существование последней содержится в этимологическом значении относительно позднего этнонима «сака-хаумаварга». В ритуалах сакского митраизма использовался богатый инструментарий, существуют многочисленные точные до деталей параллели ему в брахманстве и зороастризме. Причем имеющие древние формы сакские капища огня, связанные и с культом предков, имеют ведийские и дозороастрийские (индоиранские) аналоги. В ритуалах саков, бесшорно, применялись наркотики-галлюцигены (когопля, эфедра) для стимулирования состояния экстаза, что приравнивалось архаическим сознанием к медитации. Культ предков был чрезвычайно развит, существовало понятие сакральной страны, в которой локализовались могилы вождей и царей. По-видимому, этой страной в I тысячелетии до н. э. было Семиречье (в широком смысле, включая сюда и Сев. Киргизию). Саки нали ритуалы жертвоприношения животных и людей характерной для индоевропейской традиции техникой

сакрализации жертвенника. Среди образов их мифологии особое место занимал тигр, имеющий отношение к границам мира и Мировой горе, что сближает их не только с Передней Азией (образ льва-охранника), но и с дальневосточными, например, приморскими, циклами, где тигр фигурирует как дух — охранитель гор. Небесные кони и «стерегущие золото грифы» — это образы, характерные для сакского искусства. Общепарадоксальные образы солнечной колесницы (биги, квадриги), близнецовых-конников, небесного оленя, космической птицы были знакомы сакам. Известен им был, по всей вероятности, миф и ритуал стрельбы из лука для определения границ света (цикл этот наибольшее развитие получил в восточноиранском ареале), ритуал «дионийского» характера.

Хотя многие из этих особенностей мировоззрения, присущих сакам, на наш взгляд, гипотетичны, думается, эта «модель» сакской мифологии может быть принята в качестве «рабочей». И, пожалуй, самым сильным доводом в пользу этого является тот факт, что во время событий, последовавших за сакским «штурмом Бактрии», мы не наблюдаем того шовинистического антагонизма, который сопутствовал, например, вторжению индоариев в земли «нагов» — иноязычных и инокультурных мунда и дравидов. Религиозная терпимость и культурный синкретизм как части общей культуры Востока в Средней Азии на заре нашей эры — свидетельство определенной продолжавшейся духовной близости ее народов. Индоиранское наследие стало ключом к взаимопониманию, а «горний» взор «тысячеглазого» Митры оказался способным охватить новые просторы, населенные разными народами, давно забывшими свое древнее родство. «Великое переселение народов» потрясло и разрушило жесткие границы сакских «вселенных», мир расширился. По-видимому, именно в это время у народов Центральной и Средней Азии мифологический модус начинает уступать место эпическому, рождается осознание истории.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АВ — Атхарваведа.
ав. — авестийский.
араб. — арабский.
АГПИ — Алма-Атинский государственный педагогический институт
англ. — английский.
арм. — армянский.
АСГЭ — Археологический сборник Государственного Эрмитажа.
Бр.-Уп — Брихандараньяка-Упанишада.
БСА — Большой Семиреченский алтарь.
вахан. — ваханский.
вед. — ведийский.
ВДИ — Вестник древней истории.
ВФ — Вопросы философии.
ГМИНВ — Государственный музей искусства народов Востока.
ДТС — Древнетюркский словарь.
др. инд. — древнеиндийский.
др. ир. — дневнеиранский.
др. перс. — древнеперсидский.
др. тюрк. — древнетюркский.
ЗВОРАО — Записки восточного отдела Русского археологического общества.
ИАК — Известия Археологической комиссии.
ИГАИМК — Известия Государственной академии истории материальной культуры.
и.-е. — индоевропейский.
ИМКУ — История материальной культуры Узбекистана.
ир. — иранский.
ИРАИМК — Известия Российской Академии истории материальной культуры.
ИРГО — Императорское Русское Географическое общество.
Kay-Уп — Каушитаки Упанишада.

- КСИА** — Краткие сообщения Института археологии АН СССР,
КСИИМК — Краткие сообщения Института истории материальной культуры.
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР.
 лат. — латинский.
ЛУН — Луна, упавшая с неба: Древняя литература Малой Азии.
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР.
 мундж. — мундженский.
 н. перс. — новоперсидский.
 осет. •— осетинский.
 РВ — Ригведа.
 русск. — русский.
СА — Советская археология.
 санскр. —санскрит.
САИ — Свод археологических источников.
 Сарык. — Сарыкольский.
СГЭ — Сообщения Государственного Эрмитажа.
 с.з. — северо-западный пракрит.
 согд. — согдийский.
 сп. вед. — средневедийский.
 сп. перс. — среднеперсидский.
СЭ — Советская этнография.
 тадж. — таджикский.
ТГИМ — Труды Государственного исторического музея.
ХГЭ — Труды Государственного Эрмитажа.
 тох. — тохарский.
 Тр. ТГУ — Труды Ташкентского государственного университета.
ТЗС — Труды по знаковым системам.
ТС •— Тюркологический сборник.
 тюркск. — тюркский.
Уп — Упанишады.
ХИДВ — Хрестоматия по истории древнего Востока.
 хот.-сак. — хотано-сакский.
Чх-Уп — Чхандогья-Упанишада.
 шуги. — шугнанский.
АА — *Artibus Asiae*.
AMI — *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* (Berlin).
BASOR — *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*.
BSOAS — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London Institution (University of London).
Bund. — *Bundahishn*.
EW — *East and West*, Rome.
GB — *Great Bundahishn*.
MDAFA — *Mémoires de la Delegation Archéologique Francaise en Afghanistan*.
MFEA — *The Museum of Far Eastern Antiquities* (Stockholm).
JAOS — *Journal of American Oriental Society* (N.-Y.; New Haven).
JRAS — *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (London).
SPA — *A Survey of Persian Art*.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Г л а в а 1	
Одежда сакского царя и Вселенная сакской мифологии	7
Композиция в сакском искусстве и мифологическое пространство	7
Великие звери: значение синкретических изображений	28
Г л а в а 2	
О военно-теократической идеологии саков в связи с реконструкцией Иссыкского костюма	66
Г л а в а 3	
Социальная символика у народов сако-скифского мира	119
Костюм Золотого человека и проблема катафрактария	119
Цветосимволизм у саков Семиречья	127
К происхождению и семантике кушанских «царских знаков».	145
З а к л ю ч е н и е	170
С п и с о к с о к р а щ е н и й	174

Алишер Кималевич Акишев ИСКУССТВО И МИФОЛОГИЯ САКОВ

Утверждено к печати Ученым советом Института истории, археологии и этнографии им. Ч. Ч. Валиханова Академии наук Казахской ССР

Рецензенты: кандидаты исторических наук
К. М. Байпаков, В. А. Кореняко

Зав. редакцией *А. А. Сулацков*. Редактор *Г. М. Ким*.
Худ. редактор *А. Б. Мальцев*. Оформление художника *К. Власова*.
Техн. редактор *В. К. Горячина*. Корректор *Т. В. Мягченкова*.

ИБ № 1441

Сдано в набор 13.02.84. Подписано в печать 29.05.84. УГ10096.
Формат 84×108¹/₃₂. Бум. тип. № 2. Литературная гарнитура.
Высокая печать. Усл. п. л. 9,2. Уч.-изд. л. 10,4. Тираж 3000.
Заказ 78. Цена 1 руб.

Издательство «Наука» Казахской ССР.
480100, г. Алма-Ата, Пушкина, 111/113.
Типография издательства «Наука» Казахской ССР.
480021, г. Алма-Ата, Шевченко, 28.