

- <sup>30</sup> *Shafer E. H. The golden peaches. . .*, p. 68.
- <sup>31</sup> *Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т. Узбекский народный героический эпос*, с. 354.
- <sup>32</sup> *Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований. . .*, с. 323.
- <sup>33</sup> *Маадай-кара. Алтайский героический эпос*. М., 1973, с. 260.
- <sup>34</sup> *Иванов С. В. Скульптура народов Сибири. . .*, с. 56.
- <sup>35</sup> *Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири*. М., 1951, с. 338, 371.
- <sup>36</sup> *Толстов С. П. Древний Хорезм*, с. 204, 304.
- <sup>37</sup> *Брагинский И. С. Из истории таджикской народной поэзии*, с. 115.
- <sup>38</sup> *Textes sogdienne ed. par E. V. Benveniste. — Mission Palliot, III. Paris, 1940*, p. 134.
- <sup>39</sup> *Бартольд В. В. Сочинения*, I. М., 1963, с. 142.
- <sup>40</sup> *Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена*, II. М.—Л., 1951, с. 149.
- <sup>41</sup> *Андреев М. С. Таджики долины Хуф*, вып. II, с. 117.
- <sup>42</sup> *Vokönyü S. History of domestication animals. . .*, p. 290.
- <sup>43</sup> *Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. М., 1954*, с. 52.
- <sup>44</sup> *Потапов Л. П. Из этнической истории кумандинцев. — В кн.: История, археология и этнография Средней Азии*. М., 1968, с. 321 сл.
- <sup>45</sup> *Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов. . .*, с. 254.
- <sup>46</sup> *Пьянков И. В. Образование державы Ахеменидов по данным античных источников. — В кн.: История Иранского государства и культуры*. М., 1971, с. 91.
- <sup>47</sup> *Анисимов А. Ф. Этапы развития первобытной религии*. М.—Л., 1967, с. 148.
- <sup>48</sup> *Shafer E. H. The golden peaches. . .*, p. 59.
- <sup>49</sup> *Окладников А. П. Конь и знамя. — В кн.: Тюркологический сборник*, I. М.—Л., 1951, с. 143 сл.
- <sup>50</sup> *Толстов С. П. Древний Хорезм*, с. 186, рис. 111.

А. К. АКИШЕВ

## ИДЕОЛОГИЯ САКОВ СЕМИРЕЧЬЯ (по материалам кургана Иссык)

Костюм и атрибуты вождя, погребенного под курганом Иссык (в 50 км к востоку от Алма-Аты)<sup>1</sup>, представляют редкую возможность изучения религиозно-мифологической концепции сакров Семиречья. Иссыкские материалы поясняют название и семантику многочисленных культовых предметов сако-усуньского времени, случайно найденных в Тянь-Шане.

При выделении образов искусства сакров Семиречья мы учитывали, что понятие «декоративно-прикладной» по отношению к скифо-сибирскому звериному стилю может быть принято только условно. Оно взято из современной морфологии искусств. В свое время звериный стиль был универсальным видом искусства, вторгавшегося во все сферы жизни. Образный строй искусства звериного стиля находился в соответствии со спецификой древнего мифологического мышления. Для такого мышления характерны образность, ассоциативность, устойчивость образов в памяти, генерализация. В мифологическом сознании языковые тропы оживали, персонифицировались и воспринимались как феномены, независимые от сознания.

Полагая, что саки Семиречья относились к индоевропейским народам, при анализе семантики их искусства мы привлекали в основном индоиранские мифологические и иконографические параллели. Учитывались материалы изоморфные и стадияльно близкие. Данная статья, естественно, не претендует на подробное освещение множества проблем истории сакров, которые возникли в связи с открытием кургана Иссык. По сути дела, это краткие тезисы исследования, в которых эмпирический материал сведен до минимума.

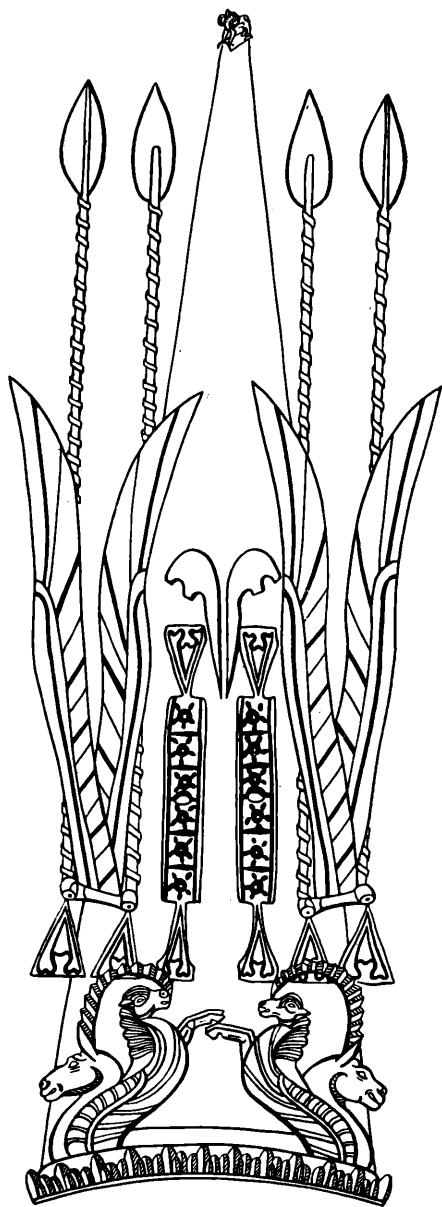


Рис. 1. Реконструкция исыкского кулаха (фас)

*Структура организованного космоса в мифологии саков.* Орнаменты-на поверхности высокого кулаха из Исыка разделены на три фриза (рис. 1). Нижний фриз — это кольцевидная пластина с растительным орнаментом. Выше нее размещены изображения реальных, т. е. не полиморфных, зверей: тигры, львиные головы в фас. Верхний фриз составлен изображениями гор или горной цепи. На горах растут золотые деревья, на деревьях сидят птицы, а по сторонам стоят горные козлы. Справа и слева, по сторонам шапки, над горами помещены изображения крылатых тигрогрифонов. Сзади — фигура бескрылого тигра с вывернутым телом. Спереди, в наlobной части кулаха, помещена золотая скульптурная эмблема в виде совмещенных протом крылатых и рогатых коней с «вырастающими» из их спин четыремя золотыми «стрелами». Кольцо горной цепи, таким образом, охватывает кулах по окружности и замыкается наlobной эмблемой.

В структуре орнамента головного убора закодирована универсальная картина организованного космоса, так называемая тернарная модель, или триграмма: нижний мир — земля, вода, растения; средний мир; верхний мир — небо, солнце, птица и т. д.

Аналогичные космограммы (мандала) были у разных народов мира, но особенно они характерны именно для индоевропейцев<sup>2</sup>. Так, например, было у скифов<sup>3</sup>.

На исыкском кулахе три сферы мира — это три круга, иерархически выстроенные по вертикали. Страны света (север — юг, восток — запад) ассоциируются с крестообразно расположенными мифологическими существами (тигры, тигрогрифоны, козлы и кони). Они, очевидно, были связаны с популярным у древних народов кругом представлений об охранителях стран

света: месопотамские «стражи врат», ведические «локопалы», боги Авесты, «сы-шен» китайского символизма и т. д.

Вертикальная организация трех космографических фризов в поле конического кулаха отражает общечеловеческую концепцию Мирового Древа или семантически изоморфных Мировой Горы, Столба, движения огня, полета вверх и прочих образов, выражающих идею связи противоположенных сфер Вселенной и единства мира. Такое семантическое поле имеют введенные в исыкскую космограмму изображения деревьев и гор. Гора — вектор, связывающий землю и небо, — это представление универсально. Достаточно привести такие образы космических гор, как Меру

(Сумеру) Махабхараты (далее — М), Ригведы (далее — Рв) <sup>4</sup>, Высокая Хара Авесты (далее — А), острова счастья P'êng-lai shan, Fang-chang и Yîng-chou древнего Китая <sup>5</sup>, наконец, горы Тянь-Шань, название которых переводится как «Небесные».

На иссыкском кулахе отдельные раппорты орнамента (гора в три вершины) в едином ритме объединены в композицию, изображающую непрерывную горную цепь. Золотой горный хребет в космограмме окружает мир. Точно так же древние греки считали, что край света окружают Рипейские горы. В соответствии с космографией Бундахишна (далее — GB) мир окружает хребет Хабурз, а в центре мира находится его ось — гора Тераг (GB, VB, 55, 3). В иссыкской космограмме горизонтальный «срез» Вселенной также согласован с вертикальной организацией. Представление о трехмерном пространстве отражено, например, в образе треглавой горы Меру, у которой есть левая и правая и более высокая — центральная — вершины. В древних верованиях Китая мир представляется о четырех горах по углам (горизонтальный срез) и с осью — горой — в центре (вертикальный медиатор). Существовали и представления об одной Мировой Горе четырехугольной формы <sup>6</sup>. Весь конус иссыкского кулаха ассоциировался с Мировой Горой — осью Вселенной, а орнаменты на нем были космограммой типа мандала.

С изображением Мировой Горы связаны конические и пирамидальные подставки под сакские курильницы из Семиречья <sup>7</sup>. Они обычно имеют ажурный орнамент в виде совмещенных полукругов или растительных побегов. Как и некоторые другие культовые предметы из предгорий Тянь-Шаня, например триподы типа «дин», семиреченские курильницы имеют аналогии среди культовой чжоу-ханьской утвари. Интересно, что в даосской терминологии такие курильницы именовались «бо-шань лу» (шань — гора) и связывались с иконографией островов-гор Пэн-лай, входящих в контекст Мировой Горы. Что касается орнаментов в виде ажурных полукругов, то они именовались «лестница» или «лепесток» <sup>8</sup>, а значит, их семантика также входила в мифологические циклы Горы и Древа. Аналогичные орнаментальные элементы являлись существенными деталями при трактовке Древа жизни, Земли, гор, фундаментов зданий в изобразительном искусстве Древнего Востока с эпохи энеолита <sup>9</sup>, в то время как курильницы, похожие на семиреченские, были известны там вплоть до средневековья <sup>10</sup>, и с ними были сходны зороастрийские алтари огня <sup>11</sup>.

Семиреченские курильницы часто имеют круглую или квадратную площадку. На ней по углам, по периметру или по кругу размещены скульптурки зверей: тигры, козлы, верблюды. Как и в Иссыке, это изображения охранителей границ или стран света. Они сакрализовали микро модель космоса, которую представляла курильница. Примечательно, что в центре курильницы (т. е., в соответствии с логикой магического переноса, в максимально сакральной точке пространства — центре мира) помещены или изображения двух одинаковых зверей, или фигурки борющихся животных, а в двух случаях — антропоморфные скульптуры. Все образы и космографическая конструкция курильниц связаны с культом огня, который у индоиранцев был важнейшим эсхатологическим началом <sup>12</sup>.

*Некоторые образы пантеона саков.* В центре композиции головного убора помещена сложная эмблема; протомы рогатых коней с крыльями. Чуть выше над ними расположены две фигурки не синкретических коней, головами друг к другу. Из спиں протом вырастают четыре золотые «стрелы» с четырьмя же золотыми орлиными крыльями. В семантической структуре иссыкского кулаха эта эмблема — главная. Все три орнаментальных фриза «трилоки» <sup>13</sup> в линейной развертке центрируются в ней. Эмблема объединяет «трилоки» в вертикальном направлении, т. е. должна ассоциироваться с Мировым Древом и его аналогами.

В горизонтальной тетраграмме Вселенной образы крылатых коней

связаны с одной из четырех стран света, а три другие — «охраняются» крылатыми тигрогрифонами. Образ кошачьего хищника, например льва, в Ассирии был символом солнца. В древнеиндийской мифологии тигр был аватарой многообразного и подобного солнцу Вишну, имя которого встречается уже в Ригведе<sup>14</sup>; согласно Атхарваведе (далее — Ав) тигр считался царским зверем (IV, 8)<sup>15</sup>. Лев был солярным животным у Ахеменидов, изображения борьбы льва с быком символизировали календарную оппозицию — день весеннего равноденствия. Может быть, лев был инкарнацией Митры. В буддизме, например, лев выступает в роли животного, связанного с Буддой, причем в архитектурном декоре он определенно имеет и функцию охраны стран света, как, например, в Китае<sup>16</sup>.

В структуре космограммы Иссыка центральная эмблема, несомненно, солярная. Это обычное явление в иконографии моделей мандала у индоевропейцев<sup>17</sup>. Характерно, что число солнечных коней (четыре) и их противоположные направления соответствуют пространственным противопоставлениям четырех стран света в тетрадной (горизонтальной) модели мира. Таким образом, каждый из четырех солнечных коней должен был ассоциироваться с одной из сторон квадранта ураносферы, которые солнце «маркирует» при своем движении по небосводу.

Так как время и пространство — «два полюса единого ритма»<sup>18</sup>, и символические ряды пространственных противопоставлений соотносятся с хронологическими блоками, можно предположить, что солярная четверка коней Иссыка ассоциировалась и с какой-то календарной тетрадой (четыре периода дня, четыре времени года, четыре годовых оппозиции — равноденствия и солнцестояния, наконец, четыре космических периода?). Примеры этому очень широки<sup>19</sup>. Изображения золотых, солнечных коней, сросшихся крупами, связаны с универсальной двоичной символической классификацией. Такие образы в древних эсхатологиях часто символизируют сюжет андрогина. В ведической и авестийской мифологии в образе коней-близнецов фигурируют солярные Ашвины Насатья (Рв, I, 116, 17; I, 118, 5)<sup>20</sup>, которые в древнеиндийской мифологии связаны с ашватхой — деревом-опорой Солнца (Рв, IX, 81, 4). Их движение означало полет Солнца над миром.

Близнецные культы, отражавшие бинарные оппозиции в мышлении и дуализм в родо-племенном делении<sup>21</sup>, составляют стержень космогонических мифов о происхождении и организации мира у разных народов. В мифологических текстах можно найти данные, указывающие на рождение и деятельность изначальных близнецов в сакральном центре мира. Словно иллюстрируя существование такого же цикла дуалистических мифов и у саков, иссыкские солнечные кони-близнецы занимают сакральный центр в космограмме. Интересно, что дуальная схема прослеживается в мифологемах и других индоиранских богов, связанных с мотивами организации, наведения порядка. Так, ведический Яма имеет женскую пару — Ями. Его аналог в Авесте — Йима — первоцарь, который согласно Видевдату (II, 1—19) в центре мира совершил расширение земли. Ведическое уама переводится как «близнецы»; в Авесте аналогичная этимология у уіма<sup>22</sup>. Кроме того, в Авесте брат Йимы распиливает его пополам, что также служит доказательством принадлежности Йимы к близнецному циклу. В зороастризме оппозиция близнецов-демиургов, рожденных Зравном, — Ахура-Мазды и Ангро-Майнью — определяет всю космогонию и эсхатологию, причем в этой религии близнецный цикл имеет различные коды, например астрономический миф о Тиштрие (Сириус) и демоне Апаоша, сражающихся в образах коней (Тиштр-Яшт, 14, 9).

Близнецы — полярные начала, объединяясь, часто символизируют рождение мира, например, в даосской иконографии мужское и женское начала (Инь и Ян) изображались внутри единого космического яйца. В легендах казахов и монголов осью мира («железный» или «золотой» «кол») считается Полярная звезда, а две соседние звезды ассоциируются

с двумя белыми лошадьми, пасущимися вокруг «золотого кола» на привязи<sup>23</sup>. Иссыкские кони-близнецы в центре мира, подобно Ашвинам, связаны с Древом Мира, оно прорастает их тело, составляя с ними одно целое. Другая пара противопоставленных коней, возможно, иллюстрирует миф об оппозиции, борьбе божественных близнецов. Такую же мифологию о солнечных близнецах, «рожденных в самом начале», отражают композиции в центре семиреченских курильниц: пары верблюдов, тигров, сражающихся зверей, крылатых козлов-близнецов (рис. 2).

Близнечные мифы «врастали» в контексты более развитых и поздних мифов, отражающих процесс циклизации теистических элементов. С другой стороны, они изменялись в соответствии с развитием бинарной классификации. В Авесте (Яшт 5, XXVIII, 119, 120) речь идет о четырех жеребцах Ахура-Мазды: ветре, дожде, граде и облаке, а в Михр-Яште (Яшт 10, 125) описывается колесница солнечного Митры, в которую было запряжено четыре жеребца, прикрепленных к одному дышлу<sup>24</sup>. Весьма вероятно, что четыре коня солнечных богов Авесты соотносились с пространственными противопоставлениями тетраграммы, т. е. со странами света. Показательно, что в авестийском *mitra*, кажется, реконструируется дуальная схема, а *mitra* убедительно сопоставляется с общеславянским «мир»<sup>25</sup>. В буддийской иконографии, например, Митру изображали с четырьмя руками, что, вероятно, было связано с влиянием сакской мифологии<sup>26</sup>.

Может быть, это отражало его роль как мирохранителя. По такой же причине индуистский Брахма имеет четыре лица. Четыре коня Митры не связаны с космограммой (тетрада и «трилока» — Мировое Древо) в такой образной и яркой форме, как Ашвины в Ригведе, но эта связь скорее всего существовала. Изобразительное решение мифа о солнечных конях-близнецах на иссыкском кулахе оказалось не менее наглядным и образным, чем в Ригведе. Оно отражает очень архаичные пласты мифологических представлений о едином зооморфном образе Вселенной, объединяющем полярные и синонимические начала.

В древнеиндийской мифологии, таким образом, был конь — *aśva*, что подтверждается хотя бы его связью с деревом — *aśvattha*<sup>27</sup>. Стадиально более поздняя роль коня как инкарнации (аватары) разных индоиранских богов, иерархия которых отражала природно-хозяйственные схемы, заслонила его функцию образа Вселенной. Конь был воплощением ведических Индры, Сурьи, Агни, Ушас (Рв, VI, 51,1; IX, 71,9; IX, 97,33; 30,2; X, 55,6; X, 168) и авестийских Митры, Веретрагны, Хварна, Вайю, Тиштрийи (Яшт 8; Замьяд-Яшт, 34—38, 51, 68; Тиштр-Яшт, 9, 26—29). Прежде всего, это животное относилось к богам солярного цикла, семантически связанным с космогонией. В ритуалах конь нередко ассоциировался с макрокосмосом, причем даже в мельчайших деталях<sup>28</sup>.

Четыре иссыкских коня-близнеца — единое целое с Древом Мира, и они изоморфны четырем жеребцам Ахура-Мазды, творением которого и считалась, согласно Бундахишну (GB, XXIV, 6), лошадь, четырем солнечным коням Митры и Ашвинам. Их мифологические описания соотносятся с космограммами. В хронологически более поздних буддийских сочине-

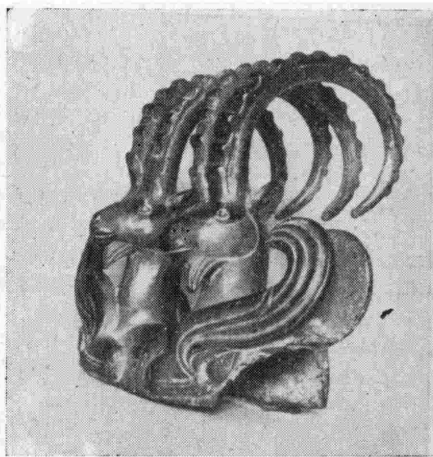


Рис. 2. Элемент сакского жертвенника. Случайная находка в окрестностях Алма-Аты

ниях на хотано-сакском языке космический царский конь связывается с джамбудвипа — местом соединения неба и земли — и горой Меру, вокруг которой конь обносит царя<sup>29</sup>.

Иссыкские кони — фантастические животные. Они соединяют черты козла, птицы и коня. Совмещенные протомы животных известны в Евразии с эпохи камня. Но стилистически наиболее близки композиции, созданные индоиранскими народами, — от луристанских бронз до блок-импостов Персеполя, Амаравата, Матхуры и Беграма<sup>30</sup>. Связь их с солярной символикой и мотивом Древа или Столба Мира несомненна<sup>31</sup>. Геродот, описывая обряд погребения «царя» у скифов, в деталях иллюстрирует инсценировку мифа о солнечном Древе Жизни, прорастающем тело коня (IV, 72). Что касается комбинации в образе коня символов различных

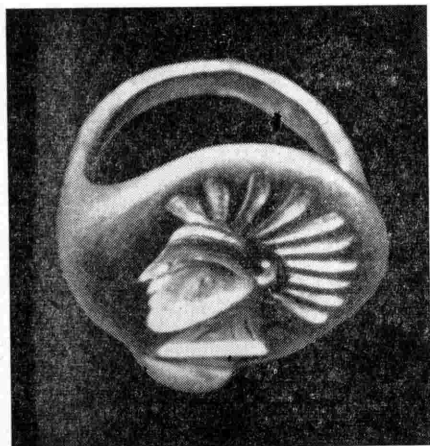


Рис. 3. Изображение на щитке перстня из кургана Иссык

животных, то, учитывая их роль в космограмме, можно предположить, что она означала синтез зооморфных знаков разных миров: крылья, птица — небо; конь — средний мир; рога козла — животного, универсально входящего в хтонические блоки, — нижний мир, земля, вода. Характерно, что в индоевропейских мифо-обрядовых системах рогатые кони включаются в аграрные культы и связаны с растительностью<sup>32</sup>. Синкретические звери как сочетание полярных космогонических начал переполняют символику Древнего Востока. В Индии это образ макара, у русских — типологически близкий образ Индрика (связан с Индрой?)<sup>33</sup>, у многих народов Евразии — образ космического оленя<sup>34</sup>, с которым традиционно связывают изображения скифских оленей.

В Иссыке есть изображения, по ряду признаков связанные с мотивом «лежащего оленя» в зверином стиле. Это — фантастические звери на поясных накладках. Животные сочетают черты коня (длинный хвост, экстерьер), оленя (рога, стилизованные под растительные побеги), птицы (головка грифона над лопаткой). Контаминация в одном образе полярных и синонимичных зооморфных космогонических символов, с одной стороны, может отражать полиморфизм инкарнаций солярного божества, с другой — подчеркивает воплощение в комбинированном образе значения всего космоса, трех сфер. Весьма характерно, что рога иссыкского синкретического «птице-коне-оленя» стилизованы под растительные побеги. Уже в мифологии хеттов олень объединяется с Древом Жизни<sup>35</sup>. Связь оленя с деревом иллюстрируют Ригведа (Рв, I, 163, 9; II) и искусство скифо-сакских племен<sup>36</sup>. Существенно, что семантика Древа Мира и Древа Жизни созвучна с естественным образом жизни благородного оленя, сбрасывающего мертвые рога осенью, чтобы весной выросли молодые мягкие панты, полные горячей крови.

Иссыкский космический олень во всем изоморфен коням-близнецам. Обоюдная связь образов с Солнцем и Древом вполне вероятна. Солнечные боги типа Митры, Ашвинов, Индры, возможно, и полиморфны из-за того, что выполняют в мифологии функции медиаторов, или посредников, между мирами (по терминологии К. Леви-Стросса).

С образом Митры, видимо, связывается личина с ореолом лучей или перьев вокруг головы на иссыкском перстне (рис. 3). Именно так трактовались Гелиос и Митра античного и эллинистического времени<sup>37</sup>. С орео-

лом лучей вокруг головы изображали солнечных богов племени Средней Азии и Казахстана в эпоху бронзы (петроглифы Саймалы-таш и Тамгалы). Митра, к которому апеллировали при заключении союзов, был к тому же охранителем мира, договора, пастбищ. Он сурово карал нарушителей договоров<sup>38</sup>.

Перстень, имевший смысл инвеститурного знака, таким образом, выражал единство общества, охраняемое Митрой.

*Некоторые аспекты развития теократической идеологии у саков.* Четыре золотые стрелы, пронзающие «трилоки» иссыкской космограммы, определенно ассоциировались с различными компонентами структуры семантического поля Древа Мира. Интересно, что в Авесте, помимо двух обычных названий стрелы — *išav* и *tigrau*<sup>39</sup>, Г. В. Бэйли нашел еще один термин, который он соотносит с хотано-сакским *rūgna-*, *rūpa*, позднее, — *rūhna*, *rūpa* — стрела. Возможно, термин происходит от *rag* — летать. В Авесте, например, *raḡana-*, *rəḡəna* — крыло, лист; в хотано-сакском *rāgga* — лист; в согдийском *rgn* — в *rgn'u'n* — крылатый, в зороастрийском чехлеви *ragg*; в староиндийском *raḡa* — крыло, лист, перо<sup>40</sup>. В Иссыке четыре стрелы размещены попарно между изображениями золотых крыльев и имеют листовидные наконечники. Они связаны с идеей полета вверх (левитация) и мотивом связующего миры дерева. Количество стрел отвечает характеристикам тетраграммы, что заставляет предполагать связи «золотых стрел» с четырьмя углами света и соответствующими мифологическими образами. Это так называемая горизонтальная композиция схемы Мирового Древа<sup>41</sup>. Стрелы расположены в одной плоскости, т. е. эмблема уже превращается в графическую схему, знак. В крестообразных гробницах Ахеменидов в Накш-и Рустаме и Бехистуне имеется любопытная архитектурная деталь: четыре полуколонны с капителями. Такие же колонны изображены в тронном зале Навуходоносора в Ниневии<sup>42</sup>. Это «архитектурное излишество» — вероятно, своеобразная лигатура универсальной теократической формулы: «Я царь царей, владыка четырех стран света» (ср.: Ав, II, 17; III, 4). На примере Иссыка можно видеть, что такая же догматика культа властителя была и у сакских племен. Вождь, носивший иссыкский кулах-космограмму, по принципу макрокосмического континуума и магического переноса был образом солнечного бога-медиатора<sup>43</sup>. Его сакральный кулах означал локализацию царя в сакральном центре мира — страны — племени (может быть, закодирована и четырехкратная социальная структура), который охраняли солнечные боги<sup>44</sup>.

На кончике кулаха находится золотая скульптурка горного барана — архара. Есть основания считать, что это популярный у восточноиранских народов образ хварна<sup>45</sup>. В таком случае реконструированная для саков Семиречья теократическая доктрина вождя-медиатора объединяется с концепцией «харизма власти» как концентрированного выражения идеи божественного избранничества.

Любопытно, что солярная эмблема из кургана Иссык позволяет интерпретировать отрывок из Шах-намэ, где описывается летающий трон Кей-Кавуса — царя с фарном<sup>46</sup>. Кей-Кавус, желая подняться выше богов, утвердил по углам трона четыре золотых копыя, к которым привязал четырех орлов, взлетевших вверх. Как видим, теократическая формула «царь-медиатор» и ее мифологическое и символическое обоснование сохранились в Средней Азии без особых изменений веками, хотя Фирдоуси уже смутно понимал пересказанную им вторичную легенду о космических тронах азиатских владык. В Иссыке количество золотых крыльев соответствует числу стрел. Образ орла связан с царской властью (ср.: Ав, III, 3), а судя по рассказу Геродота о сие Кира (I, 205—215), и Ахеменидам была знакома метанимия «солнце — орел, крылья — пространственные противопоставления — царская власть». Такая трактовка орла известна у многих народов, вплоть до Южной и Северной Америки, но у иранцев орел кон-

кретно связывается с хварном<sup>47</sup>, который, согласно Яшту 14, 36; 19, 34—35, отлетает от Йимы в образе птицы. Мифологема хварна в Авесте определенно отвечает космографической схеме.

В племенных ритуалах вождь — Солнце — Мировое Древо должен был выступать медитирующим жрецом. Он осуществлял связь миров. И именно так расценивались действия шаманов во время камлания (полет или движение по Мысленну Древу). Характерно, что зороастрийские атхраваны, или маги, оперирующие с медиатором-огнем, одевались в одежды, похожие на иссыкскую и, по мнению О. М. Дальтона<sup>48</sup>, имеющие птичьи черты! Пернатыми изображены жрецы или демоны «сян» на каргалинской диадеме<sup>49</sup>.

«Золотая стрела» и «золотом украшенная плеть» в иссыкском погребении и Видевдат, II, 1—19. В иссыкское погребение была положена камча — плеть с рукоятью, обернутой золотым листом, а рядом — символический деревянный жезл с золотым наконечником, напоминающий стрелу. Эти атрибуты вызывают ассоциацию с одним из мифов о Йиме (Видевдат, II, 1—19)<sup>50</sup>. Йима, получив от Ахура-Мазды золотую стрелу и золотом украшенную плеть (в других переводах — стрекало и печать), когда земля стала перенаселена, «направился к свету, к полдню, против нити солнца. Тогда рыл он землю золотой стрелой, стегал ее плетью, так приговаривая: „Дорогая, святая Армаити! Подвинься, расступись ты, чтобы служить лоном для мелкого и крупного скота и людей“». Йима в этом мифе, который является вариантом мифа о сотворении мира, имитирует оплодотворение Земли, после чего она расширяется. В ряде аналогичных индоевропейских мифов с оплодотворением ассоциируется первая борозда. Выше отмечалось, что в образе Йимы прослеживаются черты близнечного культа. Интересно, что судя по контексту мифа о расширении Земли, Йима оплодотворяет Землю в центре мира, т. е. в какой-то мере совершает акт космогонический, но сведенный к варианту культурной инновации. Так как существует мнение о среднеазиатском (хорезмийском) происхождении мифа о Йиме<sup>51</sup>, интересен изоморфизм иссыкского вождя как личности обожествленной и первоцаря Йимы; на уровне атрибутов — стрела и плеть; на уровне пространственной локализации — центр мира; на уровне тропов — вождь был одет в золотую одежду и ассоциировался с Солнцем; Йима связан с Солнцем (Ясна, 9, 4), его эпитет «блестящий»; на уровне социального ранга — вождь и царь Йима, и оба обладают хварном.

Гипотетически можно реконструировать у саков Семиречья мифологему о Йиме и инсценирующий ее ритуал. Видимо, это был ритуал оплодотворения вождем Земли. Такие ритуалы были распространены широко, типологические параллели действиям Йимы дают, к примеру, кукерские обряды, имевшие аналогии у фракийцев<sup>52</sup>; нартский эпос (плеть, оживляющая мертвых); хотано-сакская легенда о Вайшраване, открывшем копьём воду; миф о Шэнь-нуне, хлеставшем землю плетью, а затем совершавшем запашку<sup>53</sup>; шаманские камлания и др.<sup>54</sup> С ритуалом сакральной запашки вождем земли можно связывать легендарные золотые предметы генеалогического мифа скифов, среди которых было ярмо с плугом (*Геродот*, IV, 5—7).

*Иссыкская солярная эмблема и происхождение кушанских «царских знаков».* Доведенная до графической схемы иссыкская эмблема в виде коней-близнецов, прорастаемых Мировым Древом, аналогична «царским знакам», или «тамгам», Великих Кушан, что подтверждает и уточняет их «дешифровку», предложенную С. П. Толстовым<sup>55</sup>. Кушанские знаки — прямые редукции космографических схем типа иссыкской. Видимо, они сохраняли древнюю семантику. Не удивительно, что в Кушанской империи, сохранявшей родо-племенные архаизмы, именно племенной символ власти, доведенный до компактного знака, стал «царской тамгой», своего рода гербом страны, широко «тиражированным» монетным чеканом. Оче-



видно, знак еще сохранял семантику космограммы и упомянутой выше теократической титулатуры. Пока трудно делать из этого выводы этногенетического плана, но характерно, что параллели «иссыкскому письму» тоже обнаружены среди кушанских памятников (Дашт-и-Навурская трилингва)<sup>56</sup>. Их перевод откроет новые горизонты в изучении культуры саков.

- <sup>1</sup> Акишев К. А. Курган Иссык. — В кн.: В глубь веков. Алма-Ата, 1974, с. 61—77.
- <sup>2</sup> *Kramrish S.* The Triple Structure of Creation in the Rg̃ Veda. — In: History of Religions, v. 1. Chicago, 1962; v. 2. Chicago, 1963.
- <sup>3</sup> Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М., 1977, с. 119—123.
- <sup>4</sup> *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. М., 1974, с. 32—36, 46—48, 53.
- <sup>5</sup> *Williams C. A. S.* Outlines of Chinese symbolism. Peiping, 1931, p. 199.
- <sup>6</sup> Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963, с. 502, 503; Шань Хай цзин. М., 1977, цзюань II, кн. I, 1а; кн. III, 14, 14а; цзюань VI, 3а, 4.
- <sup>7</sup> См.: *Артамонов М. И.* Сокровища саков. М., 1973, илл. 43—52.
- <sup>8</sup> *Ghirshman R.* Perse. Proto-iraniens, Medes, Achemenides. Paris, 1963, fig. 18; *Laufer B.* Chinese pottery of the Han dynasty. Leiden, 1909, pl. LV, 1—4; p. 193—211, fig. 40, 41.
- <sup>9</sup> *Мещанинов И. И.* Орнамент сузианских чаш первого стиля. — ИГАИМК, V, 1927, рис. 12; *Пиотровский Б. Б.* Ванское царство. М., 1959, табл. II, IV, V, VII; *Щегелко А. Я.* Раскопки мелких поселений эпохи бронзы. — В кн.: Каракумские древности, вып. III. Ашхабад, 1970, с. 48, рис. 10, 14; *Barnett R. D.* Assyrische Palastreliefs. Prague [б. г.], Taf. 49, 117.
- <sup>10</sup> *Ghirshman R.* Perse. Achemenides. Paris, 1963, fig. 18; *Barnett R. D.* Assyrische Palastreliefs, Taf. 98; *Альбаум Л. И.* Некоторые культовые предметы из раскопок Балалык-Тепе. — КСИЭ, XXX, 1958, с. 74—77.
- <sup>11</sup> *Лукокин В. Г.* Иран в эпоху первых Сасанидов. Л., 1961, глава II и соответствующие таблицы; *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972, илл. 69.
- <sup>12</sup> *Лелеков Л. А.* Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тысячелетия до н. э. — В кн.: История и культура народов Средней Азии. М., 1976, с. 7—18.
- <sup>13</sup> Этот ведический термин, означающий три сферы мира, здесь и далее употреблен в качестве общего наименования тернарных космограмм.
- <sup>14</sup> *Невелева С. Л.* Мифология древнеиндийского эпоса. М., 1975, с. 34.
- <sup>15</sup> Атхарваведа. Избранное. М., 1976.
- <sup>16</sup> *Zimmer H.* The Art of Indian Asia. Its Mythology and Transformations, v. I—II. Bollingen series, XXXIX. Kingsport, 1955, p. 169, pl. 12, 13, 18, 62, 71; *Williams C. A. S.* Outlines of Chinese symbolism, p. 365—367.
- <sup>17</sup> *Топоров В. Н.* Заметки по балтийской мифологии. — В кн.: Балто-славянский сборник. М., 1972, с. 289—314.
- <sup>18</sup> *Токарев С. А.* Андре Леруа-Гуран и его труды по этнографии и археологии. — В кн.: Этнологические исследования за рубежом. Критические очерки. М., 1973, с. 212.
- <sup>19</sup> *Топоров В. Н.* Заметки по балтийской мифологии, с. 301, примеч. 32, 33; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, глава 10.
- <sup>20</sup> *Ward D.* The Divine Twins. An Indo-European myth in Germanic traditions. — Folklore Studies of University of California, N 19, 1968; *Иванов В. В.* Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках. — В кн.: Балто-славянский сборник. М., 1972, с. 202 сл.
- <sup>21</sup> *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964; *Иванов В. В.* Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. — СА, 1968, № 4.
- <sup>22</sup> Ригведа. Избранные гимны. Перев., коммент. и вступ. статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972, с. 350, 355.
- <sup>23</sup> *Валиханов Ч.* Избранные сочинения. Алма-Ата, 1958, с. 155—156.
- <sup>24</sup> *Gershevitch I.* The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959, p. 52.
- <sup>25</sup> *Иванов В. В.* Происхождение семантического поля славянских слов, обозначающих дар и обмен. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975, с. 50—78.
- <sup>26</sup> *Ghirshman R.* Les Chionites-Nephtalites. Caire, 1948, p. 55.
- <sup>27</sup> *Иванов В. В.* Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных мифологических терминов, образованных от aśva — конь (Кульм коня и дерево aśvattha в древней Индии). — В кн.: Проблемы истории и культуры народов Индии. М., 1974.
- <sup>28</sup> Ср.: Брихандараньяка — Упанишада. — В кн.: Памятники литературы народов Востока, т. V. М., 1964, I, 1.
- <sup>29</sup> *Bailey H. W.* Ariana. — Orientalia Suecana, IV. Uppsala, 1955, p. 5.

- <sup>30</sup> *Casanowicz I. M.* The Collection of ancient oriental Seals in the United States National Museum. Washington, 1926, p. 16, 22; *Ghirshman R.* Perse. Proto-iraniens, Medes, Achemenides, p. 213, 214, fig. 261, 263—268, 280; p. 352, 353, fig. 453—460; *Godar A.* Umetnost Irana. Beograd, 1965, rep. 61, 73; *Zimmer H.* The Art of Indian Asia, pl. 2, e; *Duchesne-Guillemin J.* Symbols on Values in Soroastrianism. N. Y., 1966; *Bode F.* Symbolic Elements of achaemenian architectural ornament. — In: VI Congress of Iranian Art and Archaeology. Cambridge, 1973, p. 9.
- <sup>31</sup> *James E.* The Tree of Life. Leiden, 1966; *Ackerman Ph.* Standards banners and badges. — SPA, 3, 1939.
- <sup>32</sup> *Топоров В. Н.* Об индоевропейских соответствиях одному балтийскому мифологическому имени. — В кн.: Балто-славянские исследования. М., 1974, с. 30.
- <sup>33</sup> *Иванов В. В.* Названия слона в языках Евразии. — В кн.: Этимология 1975. М., 1977, с.148—153.
- <sup>34</sup> *Przyluski J.* Ancient People of the Penjab. The Udumbaras and the Šalvas. Calcutta, 1960, p. 43.
- <sup>35</sup> *Ардзинба В. Г.* Заметки к текстам хеттских ритуалов. — ВДИ, 1977, 9, с. 122.
- <sup>36</sup> *Артамонов М. И.* К вопросу о происхождении скифского искусства. — СГЭ, XXII, 1962, с.34—35.
- <sup>37</sup> *Лукокин В. Г.* Иран при первых Сасанидах. М., 1969, с. 84.
- <sup>38</sup> *Gershevitch I.* The Avestan Hymn to Mithra; *Thieme P.* Remarks of the Avestan Hymn to Mitra. — BSOAS, XXIII, 2, 1960, p. 265—273.
- <sup>39</sup> См.: *Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972, с. 92, 93.
- <sup>40</sup> *Bailey H. W.* Агуа III. — BSOAS, XXIV, 3, 1961, p. 470—473.
- <sup>41</sup> Примеры см.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей, глава 10; *Раевский Д. С.* Очерки идеологии. . . , с. 84—85, рис. 7.
- <sup>42</sup> *Godar A.* Umetnost Irana, rep. 57; *Hawkes G.* The Atlas of Early Man. N. Y., 1976, p. 162.
- <sup>43</sup> Ср.: *Widengren G.* The Sacral Kingship of Iran. — In: La Regalita Sacra. Leiden, 1959, p. 242—258.
- <sup>44</sup> Согласно Бундахишну (GB, VB, 55, 3), движение солнца по небу подобно короне вокруг мира.
- <sup>45</sup> *Литвинский Б. А.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе, 1968, главы V, VI.
- <sup>46</sup> *Фирдоуси.* Шах-намэ, т. I. М., 1957, с. 437, 438.
- <sup>47</sup> *Herzfeld E.* Iran in the Ancient East. London — N. Y., 1941, p. 296.
- <sup>48</sup> *Dalton O. M.* The Treasure of the Oxus. London, 1905, p. 51, 97.
- <sup>49</sup> *Бернштам А. Н.* Золотая диадема из шаманского погребения на р. Каргалинке. — КСИИМК, V, 1940, с. 28—30.
- <sup>50</sup> См.: *Брагинский И. С.* Из истории персидской и таджикской литературы. Избранные работы. М., 1972, с. 50, 51.
- <sup>51</sup> *Nyberg H. S.* Die Religionen des alten Iran. Leipzig, 1938, S. 29.
- <sup>52</sup> *Златковская Т. Д.* О происхождении некоторых элементов кукуерского обряда у болгар. — СЭ, 1967, № 3, с. 31—46.
- <sup>53</sup> *Сыма Цянь.* Ши цзи (Исторические записки), т. I. М., 1972, с. 346, примеч. 1, 15.
- <sup>54</sup> *Чеканинский И. А.* Баксылык. Следы древних верований казаков. Семипалатинск, 1929, с. 82; *Топоров В. Н.* К древнебалканским связям в области языка и мифологии. — В кн.: Балканский лингвистический сборник. М., 1977, с. 53, 54.
- <sup>55</sup> *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948, с. 184—187.
- <sup>56</sup> *Fussman G.* Documents epigraphiques Kouchans. — BEFEO, LXI, 1974; *Vivar A. D. H.* The Kusana trilingual. — BSOAS, XXXIX, 2, 1976, p. 333—340; *Лусиц В. А.* Надписи из Дильберджина. — В кн.: Древняя Бактрия. М., 1977.

Д. Г. САВИНОВ

## О ЗАВЕРШАЮЩЕМ ЭТАПЕ КУЛЬТУРЫ РАННИХ КОЧЕВНИКОВ ГОРНОГО АЛТАЯ

Вопрос о завершающем этапе культуры ранних кочевников Горного Алтая окончательно не решен. М. П. Грязнов, рассматривая процесс ее развития в виде трех последовательных этапов — майэмирского (VII—V вв. до н. э.), пазырыкского (V—III вв. до н. э.) и шибинского (II в. до н. э. — I в. н. э.), первым отметил отличительные признаки последнего, шибинского, этапа: замена бронзовых орудий железными, повторяющими форму бронзовых, новые типы вещей (пластинчатые и кольчатые ножи), богатый набор роговых и костяных украшений<sup>1</sup>. С. И. Руденко,