



Д.А.Мачинский
(С.-Петербург)

САКРАЛЬНЫЕ ЦЕНТРЫ СКИФИИ БЛИЗ КАВКАЗА И
АЛТАЯ И ИХ ВЗАИМОСВЯЗИ В КОНЦЕ IV —
СЕРЕДИНЕ I тыс. до н.э.

D.A.Machinski. The sacral Scythian centers near Caucasus and Altaï and its relationships in the end of IVth — middle I milleniums B.C.). — In the article there are described bright illustrations of life sacralization imprinted in art and material culture of the region adjacent to Caucasus and Altaï as well as interaction of these centers separated from each other and presence of “holy connections” between them.

Initial penetration and development of productive economy as well as related to it ideological system in Scythia takes place in the North-West Front Caucasus. The autor examines the Maykop burial mound (second half of the IV millenium B.C.) and comes to the conclusion that the two Maykop silver vessels with pictures on them are a highly sacral regalia of the king power. The autor supposes that one of them depicts a region with Elbrus mountain serving as its borderline and the mountains and rivers of Kuban and Inguri (or Rioni) and Black Sea lying between their mouths which are adjacent to it. This is the territory where the kingly hunt of a lion for a wild horse takes place symbolising the king’s power over this territory. On the other side of the vessel there is shown a fight of two bulls on the premountainous region showing a struggle of two hostile primes (rain and drought on analogy with Awesta?).

Population’s migration to the East after its learning the art of metallurgy and other achievements of the Front Caucasian industrial and sacral center results in the origin by the beginning of the III millenium B.C. in Altaï and Khakas and Minussinsk hollow (KMH) of Afanasievo civilization at the same time in KMH there appears a unique sacral center with obelisks and stalas as high as 4.7 m having reliefs of egglike three-cyed giants in the middle part and a complex system of pictures and signs above and below them. Their study shows that here we have the most ancient depiction of the system how the *Kundalini* energy rises along the energetic centers or *chacras* with further release outside the body, that is the system of knowledge about the human energetics and its connection whith the energy of the Univers which later on develops most brightly in the Indian and Tibet tradition.

Starting with the third millenium B.C. there are most convincingly fixed sacral connections between Altaï, KMH and Northern Front Caucasus. The presence of sacral links between these regions is registered in VII — IV centuries B.C. as an antique tradition (Aristeios from Prokonnes, Herodotus) — this is the time when sacral ways going from KMH and Altaï to Aegan Sea, the island of Delos via Front Caucasus and Kimmerian Bosphorus.

One of the displays of these sacral ways is the silver mirror from Kelermess burial mounds (VII century B.C.) covered from the back side with plates of gold and silver alloy bearing of complicated system of pictures. The autor supposes that the mirror gives an ancient Iranian picture of the world which existed in the stepps adjacent to Altaï and which is reflected in Avesta and Bundanahishna and at the same time a myth about great Iranian goddess of the type of Ardivisura Anahita (Argimpasa, in the image of Greek and Small Asian’s), “Commanderess of Beasts” and the eternal fight near the world’s sacral center of anthropomorphous and zoomorphous being (gryphonomachia of arymasps) subordinated to her.

В соответствии с античной традицией и реальной физической географией автор именует Скифией северо-восточную часть Евразии, ограниченную на западе дельтой Дуная, Восточными Карпатами, условной линией от них к Куршскому заливу и восточным побережьем Балтики, а на юге — Черным морем, Кавказом, Каспием, среднеазиатскими пустынями, горами Тянь-Шань и Нань-Шань, Великой Китайской стеной и условной линией, идущей от нее к заливу Петра Великого (подробнее см.: Мачинский 1988: 117

сл.: рис.1; 1989а: 7сл.; 1993: бсл., 173, рис.1). Эта часть Евразии была осознана и впервые описана как особая природно-климатическая и историко-культурная зона ойкумены эллинами в VIII — V вв. до н.э., в эпоху восхождения человечества Старого Света на новый уровень духовного осознания, вопрошания и ответственности и на новый виток социо-экономико-политического развития. По ряду признаков, восхождение это началось несколько ранее, однако заметные сдвиги улавливаются в первой половине VIII в. до н.э., а к





рубежу V — IV вв. до н.э. новации приобретают отчетливые формы.

В VIII — V вв. до н.э. социально-экономическая, политическая и религиозная жизнь наиболее интенсивно развивалась в южной, условно — степной зоне Скифии, в которую включаем и полупустыни, и лесостепь. Именно в этой зоне, по господствующему мнению, к VIII в. до н.э. совершается переход значительной части населения к чисто кочевому скотоводческому хозяйству.

Непрерывная степная зона Евразии разделяется на западную и восточную части снежными вершинами Алтая. Подчеркнем, что Алтае-Саяно-Хангайское нагорье с входящими в его состав и прилегающими к нему степными провинциями сыграло ведущую роль и в становлении классического кочевого хозяйства, и в возникновении ритмически повторяющихся миграций — военных походов кочевников на запад (и не только на запад), и в формировании весьма сложных и развитых систем религиозного мироощущения и мироосмысления как скифского времени, так и более ранних эпох.

Однако первичное проникновение и развитие производящего хозяйства и соотносимых с ним мировоззренческих систем происходит в западной, причерноморской и одновременно также предгорной части степной зоны. В контексте настоящей статьи наибольший интерес представляет северо-западное Предкавказье, где во второй половине IV тыс. до н.э. (наиболее вероятная дата) при несомненном участии переселенцев с Переднего Востока, скорее всего, из Восточной Анатолии, складывается Майкопская культура (Кореневский 1996; Резепкин 1996; Трифионов 1996), эпонимный памятник коей — Майкопский курган (раскопанный в 1897 г., ровно сто лет назад) — до сих пор остается наилучшим источником для попыток воссоздания “картины мира” и мировоззрения “майкопцев”.

Остановимся лишь на самой образно насыщенной вещи из кургана — серебряном сосуде с изображением горной цепи (рис.1 и 2). Сочетание трехчленной в своей основе композиции (горы, равнина, море), схематизма в изображении цепи гор и водной поверхности с чрезвычайной конкретностью в изображении доминирующих вершин, трехъярусности гор, течения рек, очертаний моря убеждает в том, что на сосуде представлен один из вариантов сакрализованной “картины мира”, но вариант, определенно привязан-

ный к конкретной “священной горе”, конкретным рекам и морскому побережью.

В частности, дважды повторенная двойная вершина, соотношенная со схематично, но выразительно изображенной трехъярусной цепью гор и с двумя узкими высокими одиночными вершинами, склоняет нас присоединиться к мнению Б.В.Фармаковского, что здесь изображена западная часть Большого Кавказа с доминирующим “двугорбым” Эльбрусом и ближайшей к нему одиночной крутой вершиной Ушбой (у Фармаковского — Ужба). Предложенная им же трактовка второй двойной вершины как Казбека не убеждает — приведенная им фотография сделана с такой точки, что Казбек искусственно превращается на фотоснимке в “двугорбую гору” (Фармаковский 1914: 74 сл., табл. XXV).

Отметим некоторую непоследовательность в статье Б.В.Фармаковского (в целом до сих пор непревзойденной по точности наблюдений и глубине анализа): настаивая на конкретности всей системы изображений на рассматриваемом сосуде, имеющей в виду не “отвлеченную идею вселенной”, а “одно определенное царство или область” и даже “область, ограниченную потоками” (Фармаковский 1914: 64 сл.), Б.В.Фармаковский одновременно допускает, что эти самые “потоки”, впадающие на сосуде в одно море, на самом деле отображают две реки, текущие в противоположных направлениях и впадающие в два разных моря (Кубань — в Черное и Терек — в Каспий), следовательно, не могущие ограничивать никакой “области”. Думается, этот единственный случай недоверия Б.В.Фармаковского к отмеченной им же конкретности изображений, причем недоверия к узловому, системоорганизующему элементу композиции, и увел его от более полной “расшифровки” условно изображенной географической реальности. Мы исходим из

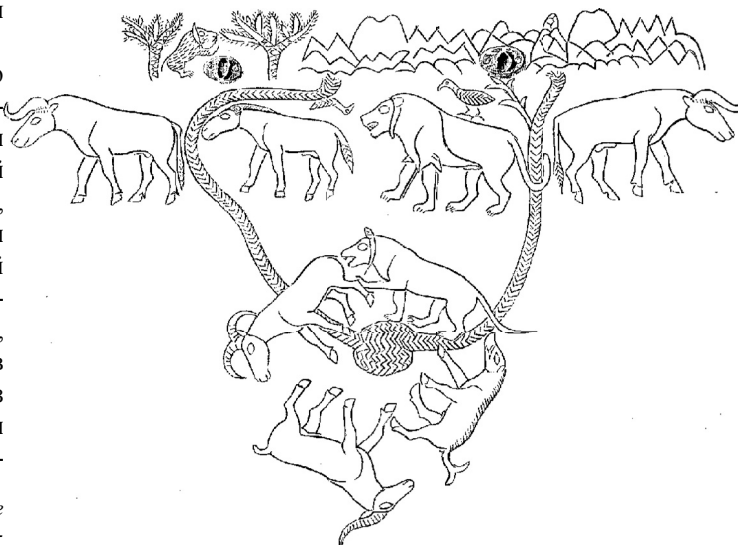


Рис. 1. Прорись изображений на первом сосуде из Майкопского кургана (по Б.В.Фармаковскому).



Рис.2. Первый серебряный сосуд из Майкопского кургана:
1 — лев под двуглавой горой, охотящийся на лошадь; 2 — вид сосуда снизу; море и впадающие реки, вверху видны лапы того же льва; 3 — бык под двуглавой горой; 4 — бык под деревом и предгорьями.

“презумпции доверия” и полагаем, что на сосуде изображено не два реальные моря в виде одного условного, а действительно одно конкретное море, в которое впадают обе реки.

Двугорбые горы на сосуде изображены с максимальным подчеркиванием их сходства, если не тождества: с мягкой седловиной между вершинами, с легким превышением одной из вершин над другой. Кроме того, с точки зрения изготовлявшего сосуд мастера, они расположены на двух противоположных сторонах сосуда, отделенных друг от друга двумя приклепанными к горловине “ушками” (Пиотровский 1994). Тогда на каждой стороне сосуда оказывается не только по одной двугорбой горе, но и по одному истоку реки, по одному дереву и по одной из двух сцен, на которые отчетливо разделяется (как увидим ниже) верхний фриз с идущими животными.

Исходя из вышеизложенного, предполагаем, что на горловине сосуда дважды, но с разных сторон, изображена одна и та же “священная гора” — Эльбрус, имя которой является более поздней трансформацией имени первосотворенной священной горной цепи Хара Березайти в мифологии и эпосе ирано-ариев (Авеста, Бундахишн). Неподалеку от двух разных сторон Эльбруса и берет начало две реки.

Принятие этого допущения сразу облегчает прочтение всех остальных элементов композиции. Чтобы “привязать к карте” изображенную на сосуде картину, необходимо найти две реки, истоки которых были бы около Эльбруса и Ушбы, которые бы текли сначала в разные стороны, а затем впадали в одно море. Отметим, что реки, в отличие от двугорбых гор, изображены подчеркнуто неодинаковыми: левая (на прорисовке) неподалеку от истока делает поворот напра-

во, а затем крутой поворот налево в средней части своего течения и в результате этого совершает более длинный путь до моря и оказывается длиннее, чем другая. Исток этой реки лежит в предгорьях двугорбой горы (Эльбруса). Полагаем, что это Кубань, имеющая истоки у Эльбруса и делающая крутой поворот налево под 90 градусов в средней части своего течения. Со стороны истоков Кубани Эльбрус и представляется одинокой двугорбой горой, сильно возвышающейся над “толпой соплеменных гор” — как он и изображен на рассматриваемой стороне сосуда (рис.1).

Правая (на прорисовке) река имеет исток у подножья высокой одинарной вершины (сопоставленной Фармаковским с Ушбой), из-за правого склона которой поднимается вторая двугорбая вершина (Эльбрус). Б.В.Фармаковский считал именно эту реку Кубанью и полагал, что у ее истоков изображена цепь гор при взгляде на нее с северо-запада (Фармаковский 1914). Но при таком ракурсе предполагаемая Ушба не может находиться слева от Эльбруса и заслонять часть его подножия своим склоном, как видим это на изображении. Такая ситуация возможна лишь при взгляде с юго-востока, от одного из истоков другой реки, Ингури, стекающей по другую сторону Кавказского хребта. Основной исток Ингури расположен восточнее, у г. Шхара, но другие имеют начало в снежниках, прилегающих к Ушбе и Эльбрусу (см.рис.3).

Несколько юго-восточнее от основного истока Ингури находятся истоки Риони, более крупной реки Закавказья, также впадающей в Черное море. Если удастся доказать, что у сближенных истоков Ингури и Риони имеется другая подобная Эльбрусу доминирующая

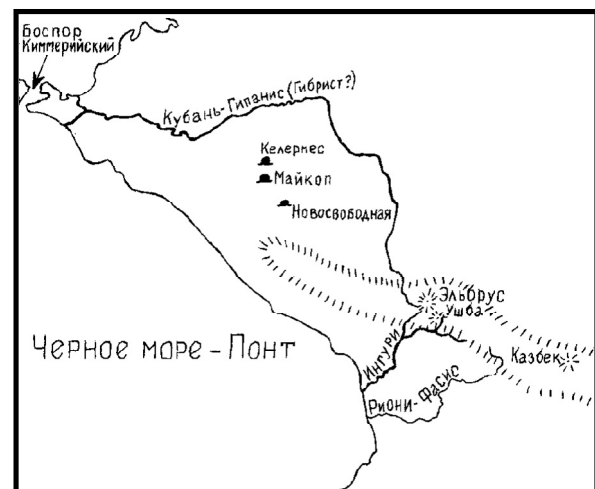


Рис.3. Карта западной части Кавказа и Предкавказья.





двугорбая вершина, тогда можно будет отождествить ее с правой двугорбой вершиной на прорисовке, а вытекающую неподалеку реку — с Ингури или Риони. Пока такая вершина нам неизвестна. Однако лишь допущение, что на разных сторонах сосуда изображены реки, текущие с разных склонов хребта Большого Кавказа в одно Черное море, позволяет непротиворечиво осмыслить всю композицию.

И у истоков, и у впадения реки сближены на одной стороне сосуда и удалены на другой. Пространство, ограниченное сближенными реками, видимо, и являлось тем “Междуречьем” и “Двуречьем”, которое было особо хорошо знакомо и заказчику, и исполнителю. Если бы мастер стремился к строгому воплощению абстрактной идеи в уравновешенной центрической композиции, он легко мог бы изобразить море на дне шаровидного сосуда в виде правильного круга (такой круг имеется на дне другого серебряного сосуда из Майкопа), к которому с двух строго противоположных сторон подходят устья рек. Но нет, море имеет неправильные и несимметричные очертания берегов, реки явно впадают не со строго противоположных сторон, и берег моря с той стороны, где их устья сближаются (на прорисовке — сверху), имеет слабый изгиб и оказывается короче, а с противоположной — круто выступает вовне, как бы вдаваясь в “сушу” и оказываясь протяженнее (рис. 1; 2, 2).

Резюмируем: предположительно, на одной стороне сосуда изображено пространство между реками Кубань и Ингури (или Риони), имеющими сближенные истоки в горах (в случае Кубань-Ингури — около Эльбруса), текущими в разные стороны от хребта, но впадающими в одно Черное море. Как известно, Кубань в историческое время не раз меняла свое устье, впадая основным рукавом то в Черное море, то в Азовское, то в оба моря. Известно, что пространство между Кавказским хребтом и Кубанью было базовой территорией Майкопской культуры (МК) и, шире, Майкопско-Новосвободненской общности (МНО). Этого не скажешь о пространстве между хребтом и Ингури. Однако в настоящее время большинство исследователей склоняется к тому, что внешние истоки МК надо искать на южном побережье Черного моря, в Восточной Анатолии, откуда вдоль берега Черного моря и через горные перевалы передвинулась в середине — второй половине IV тыс. до н.э. некая группа населения, принеся с собой более развитые традиции металлообработки и керамического производства и более развитую социально-политическую организацию. Поэтому естественно, что для майкопцев, особенно на раннем этапе, были актуальны как связи с “прародиной”, идущие вдоль Черного моря, так и разграничение “зон влияния”. В последнем случае пограничное положение Ингури (или Риони) у восточного

изгиба Понта представляется естественным. Правда, Ингури и Риони не сопоставимы с Кубанью по размерам, однако общеизвестно значение последней (под именем Фасис) как условной границы Азии и Европы в древнегреческой географии, а пограничное значение Ингури живо ощущается Россией, Грузией и Абхазией в последние годы; этнокультурно-природные границы очень устойчивы и иногда многократно совпадают от неолита до наших дней. Слабо изогнутое побережье моря между сближенными устьями соответствует слабому изгибу Понта между устьями Кубани и Ингури (Риони), а сильный изгиб противоположного берега является намеком на знакомство заказчика и исполнителя с очертаниями почти замкнутого Понта, на вхождение МНО в состав весьма развитого в социально-экономическом плане циркумпонтийского единства (рис. 1).

Таким образом, рассмотренная часть сосуда между сближающимися реками соответствует территории к западу от Ингури, Эльбруса и Кубани до ее поворота на запад. В таком случае, другая часть сосуда должна соответствовать территории к востоку, т.е., учитывая направление Кавказского хребта, в основном, Центральному и, возможно, Восточному Предкавказью (рис. 3). Чрезвычайно важно, что две выделенные художником части сосуда соотносены с совершенно различными композициями, мы бы сказали — сценами, в каждой из коих задействована пара животных.

Между горами и морем на тулове сосуда один над другим помещены два ряда животных, в каждом по четыре особи. Оба ряда композиционно взаимосвязаны числом животных и размещением их друг под/над другом, однако верхний ряд теснейшим образом увязан с композицией горных вершин и четко разграничен течением рек, а нижний, игнорируя горы и реки, подчинен круговому движению вокруг моря (рис. 1; 2, 2). Итак, верхний фриз четко делится пересекающимися его реками на две самостоятельные композиции: лев с оскаленной пастью преследует дикую лошадь, и два идущих быка, обращенные мордами и рогами друг к другу. В первом случае — сцена охоты льва, в другом — противостояние двух быков. Неслучайность размещения двух сцен подтверждается тем, что прямо под охотящимся львом изображен также хищник, хватающий лапой козла (?). В сценах верхнего фриза лев и быки доминируют не случайно: именно эти образы многократно повторены в бляшках и скульптуре (быки) из Майкопского кургана и появляются на вещах Старомышастовского клада. Из животных этого фриза наиболее подробно проработана и выглядит наиболее мощной и царственной именно фигура льва. Это также не случайно — на бляшках из кургана оба варианта изображений львов крупнее

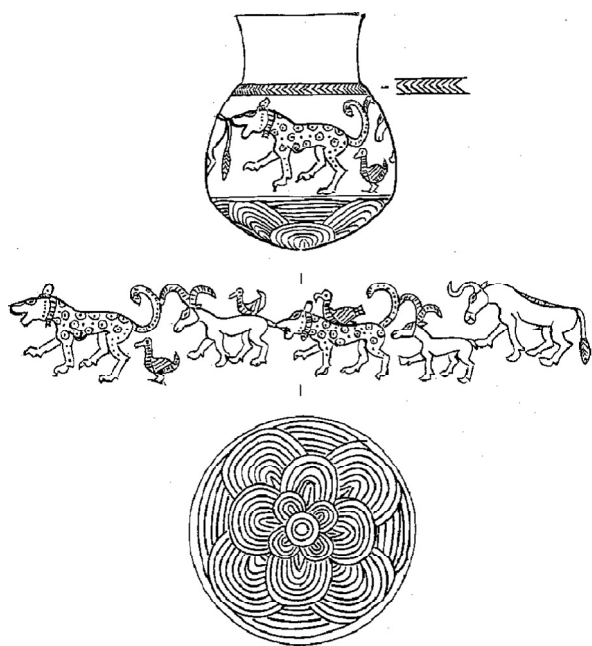


Рис.4. Прорись изображений на втором серебряном сосуде из Майкопского кургана (по Ю.Ю.Пиотровскому).

изображений быков, а голова льва из Старомышастовского клада крупнее и выразительнее фигурки быка. Фигура льва на фризе особо отмечена тем, что прямо над его головой находится одна из двугорбых “священных” вершин, а прямо над его спиной помещена фигурка птицы.

Противостоящие быки на первый взгляд абсолютно одинаковы, симметричны и равноправны. Однако, пожалуй, косвенно акцентирована фигура ближайшего ко льву быка (на прориси — справа; рис.1; 2, 3). Из животных верхнего фриза лишь фигуры льва и этого быка полностью находятся под изображением гор; кроме того, голова этого быка так же, как голова льва находится под одной из двугорбых вершин (на прориси это соотношение утрачено) (рис.1, 2). Тело противостоящего ему быка находится под изображением дерева, видимо, обозначающим предгорные леса, и только голова его оказывается под оконечностью горного пейзажа. Первый бык как бы защищает область у подножия гор и священной горы, второй как бы вступает в эту область извне (рис.2, 4).

Варианты возможного “прочтения” двух проанализированных композиций весьма многообразны. Ограничимся лишь некоторыми замечаниями. Не исключено, что дважды повторенные четверки животных соответствуют четырем сторонам света, точкам восхода и захода солнца в разные времена года и т. д. (Ср. с четырьмя скульптурными фигурами майкопских быков). Однако более убедительно то, что верхний фриз, визуальнo воспринимаемый как главный, чет-

ко делится на две композиции, определенно соотносительные с двумя зонами пространства, ограниченными реками. Учитывая все вышеизложенное, эти зоны можно определить как западную и восточную; видимо, соотношение З-В было определяющим для заказчика и исполнителя. Сцену охоты льва можно осмыслить, учитывая “солярные” и “царские” ассоциации, связываемые с этим образом. Напомним, что на скелете погребенного в Майкопском кургане “царя” лежало 68 крупных и средних золотых бляшек в виде льва и лишь 19 малых бляшек в виде быка, видимо, нашитых на парадные одежды (Фармаковский 1914: 51сл., табл. XXIII). Судя по этому, именно образ льва наиболее полно выражал идею “царской власти” для “майкопцев”. Отметим, что крупные львы-бляшки иконографически максимально близки к изображению льва на сосуде. “Царственная охота” льва происходит, видимо, в западной части изображаемой территории, в более освоенном “Междуречье”, в то время как противостояние быков имеет место в восточной, менее освоенной части ойкумены.

В отношении противостоящих быков возникает одна, казалось бы, далекая ассоциация. В ирано-арийской мифологии, сложившейся во II — начале I тыс. до н.э., божество дождя Тиштрия (Сириус) в виде прекрасного жеребца борется с демоном засухи Апаошей — уродливым жеребцом. Борьба происходит у подножья святой Хукарьи, высочайшей вершины гор Хара-Березайти, на берегу святого моря Воурукаша, в которое с Хукарьи стекает река Ардвиг. Во второй половине IV — нач. III тыс. до н.э., в эпоху скотоводческого хозяйства, в котором важное место занимал крупный рогатый скот, роль священного животного принадлежала еще быку, а не жеребцу. Не является ли сцена противостояния быков у священной горы и реки первым вариантом борьбы бога дождя и демона засухи в евразийских степях — темы, столь актуальной для степей Центрального и Восточного Предкавказья? Заметим, что известная “оппозиционность” прослеживается и в скульптурных фигурках быков из Майкопа: 2 серебряных — 2 золотых, 2 больших — 2 малых. Возможно, противостояние быков могло символизировать и борьбу каких-то других сакральных, природных и этнических начал.

Что касается нижнего ряда животных, то он целиком подчинен круговому движению вокруг моря против часовой стрелки, косвенно говорящему о преобладающем направлении движения жизни (миграций?) вокруг Черного моря, кстати, совпадающем с предполагаемым направлением миграции из Вост. Анатолии в Зап. Предкавказье.

В заключение об изображении двух хвойных (?) деревьев, в сумме дающих образ горных лесов. Однако нельзя исключать, несмотря на всю конкретность





изображения, что более раскидистое дерево, (с которого что-то поедает медведь), растущее у самого берега в верхнем течении левой реки и поблизости от двугорбой вершины, может быть каким-либо вариантом священного дерева (вроде “древа всех семян” на море Воурукаша у подножья горы Хукарья).

Убедительны наблюдения Б.В.Фармаковского над тем, как условная, но выразительная конкретика проанализированного сосуда трансформировалась на втором серебряном сосуде в отвлеченную орнаментализованную композицию, выражавшую абстрактную идею вселенной (Фармаковский 1914: 69 сл., табл. XXIX). Действительно, на втором сосуде композиция упрощается и схематизируется, линии, очерчивающие фигуры животных, утрачивают точность и выразительность, а сами животные превращаются в несколько исхудавших и утративших силу участников церемониальной процессии (рис.4), движущейся, однако, вокруг того же, но более орнаментально трактованного моря. Круговая полоска у основания горловины над животными покрыта тем же орнаментом, который изображает воду на первом сосуде. Если мастер второго сосуда еще не утратил представления о смысле этого орнамента (что маловероятно), то эта полоска может быть условным изображением “небесной реки”, небесной влаги, т.е. туч, готовых излиться дождем, что также говорит в пользу актуальности темы дождя-засухи в мировоззрении “майкопцев”.

Поверхность первого сосуда насыщена образами, выражающими сложную систему идей и представлений, и мастер проявил поразительный талант и изобретательность, дабы, комбинируя различные приемы, гармонично разместить фигуры и элементы “пейзажа” и выявить весь комплекс идей на сильно изогнутой поверхности маленького сосуда, что, казалось бы, было удобнее сделать на более крупных сосудах из золота и серебра, также представленных в погребении. Но, видимо, задача и состояла в том, чтобы поместить картину мира именно на маленьком, удобно уместяющемся в руке сосуде, чья форма стремится выразить идею шара (диаметр шаровидного тулова примерно равен общей высоте сосуда).

Первый сосуд был, несомненно, высокосакрализованной регалией, употреблявшейся в особо важных случаях и изготовленной для владыки изображенной на нем территории, вероятно — для майкопского “царя”. Территория эта, объединенная, видимо, в рамках некоего политического единства, мыслилась также как сакрализованное пространство, по крайней мере, в той части, что была ограничена двуглавой горой, двумя реками и морем. Совершенство изображений на первом сосуде, а также скульптур и бляшек в виде быков и львов и последующая схематизация и утрата внутренней силы в изображениях на втором

сосуде и на художественных изделиях из более поздних комплексов МК говорят в пользу того, что техника изготовления и отчасти стиль подобных вещей были принесены в Предкавказье извне и здесь пережили короткий расцвет, затем деградацию и затухание. Уникальность и конкретность изображений на первом майкопском сосуде убеждают, что выполнены они были неподалеку от места находки сосуда, в непосредственной близости от западной части Кавказского хребта.

С появлением классической Майкопской культуры (МК) начинается бронзовый век в Скифии. Пришлый этнический компонент, доминировавший в классической МК, вступал в интенсивные и разнообразные взаимодействия с местным населением — сначала в Предкавказье, а затем до нижнего Дона, Волги и Южного Приуралья. Связи эти охватывали и область сакрального — так, сам обряд погребения в Майкопском кургане сложился уже под влиянием степных культур (Резепкин 1996). Но более существенно влияние самой МК, МНО и наследовавших им в Предкавказье культур на население степей, особенно далеко распространяющееся на северо-восток. Цитируем специалиста в затронутой области, заостренно и тезисно формулирующего важные для нашей темы положения:

“Сравнение дат Поволжья и Северного Кавказа позволяет предполагать более древний возраст майкопско-новосвободненских комплексов относительно ямной и тем более полтавкинской культур... Поволжские погребения ранней бронзы типологически относятся ко времени классической «городцовской» ямной культуры. Раннеямный (ямно-репинский) период хронологически может быть сопоставим с началом эпохи ранней бронзы Кавказа... Хронологическая позиция майкопских и новосвободненских комплексов дает возможность по-новому оценить роль культур Северного Кавказа. Расцвет Майкопа, вероятно, и был тем катализатором, который определил вектор развития эпохи ранней бронзы в степях Восточной Европы... Майкопские новации получили широкое распространение. В особенности это касается металлургических традиций. Процесс во многом определялся контактами подвижных степных групп населения и культур Кавказского очага. Возможно и прямое проникновение отдельных групп на территорию Волго-Уралья. Так, удивительное сходство с майкопским имеет инвентарь погребения могильника Пятилетка... Большое сходство с керамикой новотитаровской культуры Прикубанья имеет и сосуд из могильника Кардаилово I в Приуралье... Не исключено, что в этих комплексах яркое отражение находит процесс дальнедистанционной миграции населения из Предкавказья. Очевидно и обратное воздействие. Результатом столь сложных взаимосвязей, вероятно, и



стало возрождение в Волго-Уралье традиций Больших Майкопских курганов (Утевский I; Лопатино I; Болдырево)” (Кузнецов 1996). Добавим, что по новейшей хронологии, отстаиваемой В.А.Трифоновым, уже около 3200-2900 гг. до н.э., “вытеснив майкопскую культуру из степи, Предкавказье занимает ямная культура, в свою очередь, потесненная в западном Прикубанье новотитаровской культурой” (Трифонов 1996). По мнению других исследователей, это происходит несколько позднее, а новотитаровская культура рассматривается как порождение ямной культурной общности (Гей 1991).

С очерченными процессами связана и миграция скотоводческого населения на восток, выразившаяся в проникновении памятников ямной культуры вплоть до Карагандинской области в восточном Казахстане (Семенов 1993). Дальнейшие пути этого движения пока не прослежены, но результатом его стало появление в Горном Алтае афанасьевской культуры, которая по антропологическому типу ее создателей, по погребальному обряду, по формам керамики убедительно сопоставляется с ямной. В последнее время внимание обращено на поиски территориально более близких истоков афанасьевской культуры, но наличие в ней выраженного компонента, роднящего ее с западной ямной (и полтавкинской?) культурой, вряд ли может быть поставлено под сомнение.

Афанасьевская культура (АК) фиксируется также в Туве и, пока спорадически, в западной Монголии и Синьцзяне. Однако особый интерес представляет проникновение степного скотоводческого населения высоко в горы Алтая. В сравнении с ямной культурой афанасьевская в ряде случаев вырабатывает более совершенные сакрализованные формы своих реалий: погребения помещаются в центре правильных двойных концентрических кругов, выполненных из камня, сосуды приобретают правильную яйцевидную форму, появляются курильницы в форме круга в плане и усеченного конуса (или двух соединенных усеченных конусов) в профиль. Появляется сложившаяся АК на Алтае весьма рано — по радиоуглероду не позднее конца IV тыс. до н.э. (Семенов 1993; Деревянко, Молодин, Савинов 1994: 5,135). К III тыс. до н.э. могильники АК появляются на высоте свыше двух километров на плато Укок, у северного подножья главного узла горной системы Алтая — горного массива Табын-Богдо-Ола, являющегося по своему положению, как покажем ниже, главным кандидатом на образ “мировой горы” в системе Саяно-Алтая и, возможно, соответствующего “золотой Хукаръ” зороастрийской традиции.

Таким образом, в какой-то момент между серединой IV и серединой III тыс. до н.э. предгорья Кавказа и горные долины Алтая оказываются соединенными некой антропологической, хозяйственной, культур-

ной, отчасти — религиозной и, предположительно, языковой непрерывностью, выраженной в родстве и сходстве ямной и афанасьевской (а на последнем этапе — и полтавкинской) культур. Связано ли действительно возникновение этой общности в основном с миграцией населения с запада на восток, или ее породили более сложные и многообразные процессы — покажут дальнейшие исследования.

В это же время, спускаясь с Алтая или Саян, носители АК достигают Хакасско-Минусинской котловины (ХМК), точнее — системы котловин на среднем Енисее, где и возникает крайний северо-восточный форпост зоны производящего хозяйства. По сравнению с алтайским вариантом, АК приобретает в ХМК черты, говорящие об интенсивной сакрализации жизни общества. Так, яйцевидные сосуды становятся здесь подчеркнута (иногда — утрированно) яйцевидными. Безусловно, остродонные сосуды, удобные для установки в золу очага, распространены широко. Однако столь уникальная яйцевидность присуща лишь АК в ХМК: ее нет ни у остродонных сосудов ямной культуры, ни у сосудов АК на Алтае, в Туве и Синьцзяне. Кроме того, яйцевидность здесь присуща не только средним, но и многочисленным малым сосудам, которые не нужно было устанавливать в золу очага. Такие сосуды легко умещаются в руке и выглядят в ней, как яйцо большой птицы. Несомненно сакрально-мифологические ассоциации (варианты мифа о “мировом яйце” и т. п.), делавшие яйцевидную форму сосудов подчеркнутой, доминирующей и неизменной.

Наиболее сакрализованный тип посуды АК — курильницы приобретают в ХМК наиболее развитые формы, иногда имеют 4-8 ножек вместо массивного поддона, украшаются богатым орнаментом, в том числе “вихревым”.

Именно в “афанасьевское время” появляются святилища на горах в ХМК (Готлиб 1995).

Совершенно уникальна возникающая в ХМК традиция воздвигать обычно в открытой степи, в стороне от поселений и могильников, огромные (до 4,68 м высоты) каменные (гранит, песчаник) изваяния, в средней трети которых рельефно выявлены яйцевидные “трехглазые” лики.

Время создания этих изваяний долго было дискуссионным вопросом. После выхода в 1980 г. работ Г.А.Максименкова и Э.Б.Вадецкой возобладало разделявшееся до 1995 г. большинством археологов мнение, что эти обелиски и стелы созданы носителями окуневской культуры (ОК), возникающей в ХМК позднее АК, и эпитет “окуневские” стал неотъемлемым их определением (Максименков 1980, Вадецкая 1980). Однако в том же 1980 г. вышла монография Я.А.Шера, который убедительно показал, что древнейшие





подобные изваяния стали создаваться до появления ОК, т.е. носителями АК или в еще более древнее время (Шер 1980). В последние годы это мнение получило поддержку и подкреплено дополнительной аргументацией (Кызласов 1986; Vokovenko, Matchinski 1994; Мачинский 1989а, 1993, 1995). Автор настоящей статьи выступил в 1995 г. на конференции, специально посвященной ОК, с докладом, где обосновывалось “афанасьевское” происхождение древнейших из этих изваяний, и ни на конференции, ни позднее не услышал аргументированных возражений. Наша точка зрения на происхождение и семантику “трехглазых” изображений развернуто изложена в специальной статье, к которой и отсылаем читателя (Мачинский 1997); основные ее выводы излагаются ниже.

Важнейшим фактом предыстории религиозной жизни Скифии является возникновение и двухтысячелетнее существование уникального сакрального центра в ХМК, начало функционирования коего отмечено воздвижением в “афанасьевское” время древнейших, наиболее образно насыщенных “трехглазых” изваяний.

Позднее эта традиция была подхвачена носителями ОК, которым принадлежат упрощенные и схематизирующиеся изваяния и стелы. Дата архаичного пласта ОК определяется по радиоуглероду как 1880 ± 25 гг. до н.э., с учетом калибровки — 2335–2190 гг. до н.э., т.е. реально как конец III—рубеж III–II тыс. до н.э. (Лазаретов 1995). АК, несомненно, существовала в ХМК в третьей четверти III тыс. до н.э., а судя по некоторым радиоуглеродным датам, — и много раньше, начиная от середины IV тыс. до н.э. (Ермолова, Марков 1993). Соответственно и “трехглазые изваяния” стали создаваться в третьей четверти III тыс. до н.э. Поздние памятники ОК (типа Черновая VIII), несомненно, доживают до середины, а возможно, местами и до конца II тыс. до н.э., сохраняя затухающую традицию почитания и изредка изображения сильно схематизированных трехглазых ликов.

Именно в эпоху возникновения специфической монументальной скульптуры в ХМК и первых этапов развития ее традиций исследователями отмечаются несомненные контакты в сакральной сфере между АК и ранней ОК в ХМК и новотиторовской, поздней ямной, ранней катакомбной, дольменной культурами Северо-Западного и отчасти Центрального Предкавказья (до нижнего Дона на севере). Контакты прослеживаются в орнаментации сосудов, совпадении форм и орнаментации специализированных и сакрализованных типов сосудов — курильниц и маленьких яйцевидных фляг (для АК), в погребальном обряде — ямы с заплечиками и катакомбы (для ранней ОК).

“Новотиторовская культура Прикубанья содержит

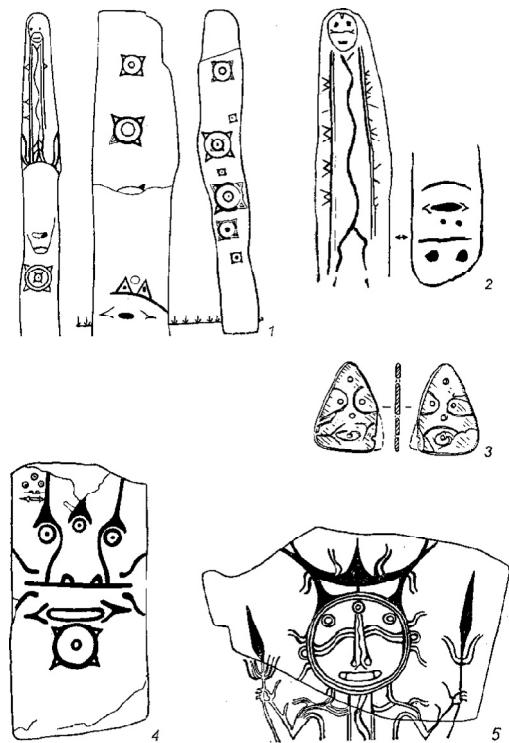


Рис.5. Каменные “трехглазые” изображения из Хакасско-Мунгусинской котловины (далее ХМК). 1, 2 — группа I–II; 3 — деградированный “трехглазый” лик из Черновой VIII; 4 — группа IV; 5 — уникальный лик из Черновой VIII (группа III?).

почти все элементы, характерные для афанасьевской культуры. В ней известны курильницы, фляги, сосуды с «расчесами», а также повозки» (Семенов 1993). “На территории ограниченного региона Предкавказья существовала традиция изготовления курильниц, совпадающая по набору определяющих качественных признаков с аналогичной традицией чрезвычайно удаленного южно-сибирского региона (Алтай и ХМК — Д.М.) и выделяющаяся этим на фоне общих для евразийских степей культурных норм” (Ковалев, Резепкин 1995).

И.П.Лазаретов в поисках аналогий к раннекуневским погребениям в катакомбах и в ямах с заплечиками приходит к выводу, что вместе эти типы погребений, кроме ХМК, сочетаются только в переходный позднеямно-раннекатакомбный период и только на территории к востоку от Нижнего Дона (Лазаретов 1995).

Процитированные исследователи относят возможные контакты АК и ОК в ХМК с Предкавказьем суммарно ко второй половине III тыс. до н.э. Однако, учитывая наметившуюся тенденцию к удревнению, период установления контактов следует с уверенностью относить ко времени около середины III тыс. до н.э., а связи с позднеямной и новотиторовской культурами могут увести к рубежу IV–III тыс. до н.э. (Трифонов 1996).

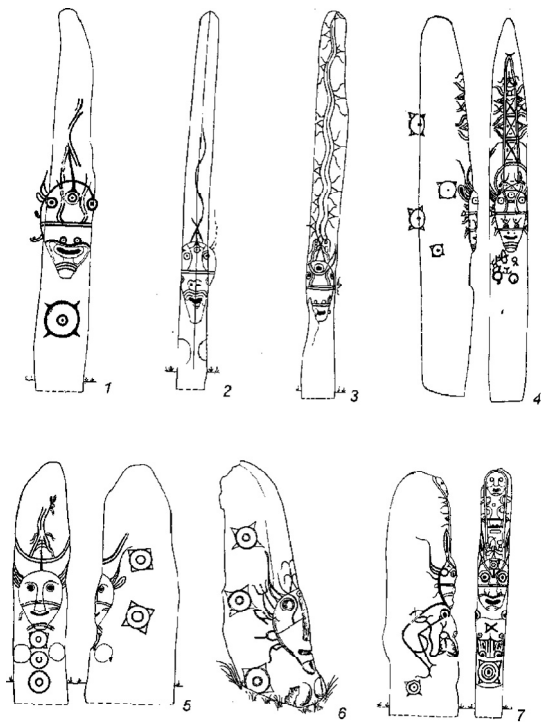


Рис.6. Каменные изваяния из ХМК. 1-4 — группа I; 5-7 — группа II; 2,5,6 — изображения “дев”; 7 — изображение “мужа”.

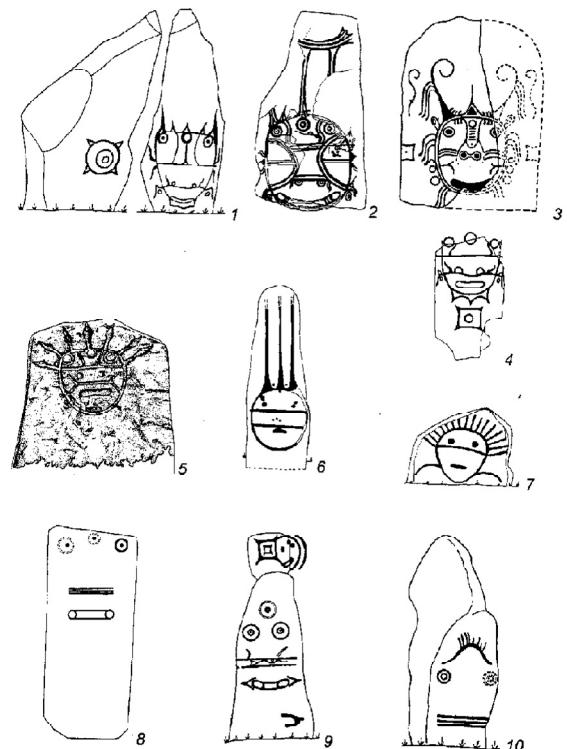


Рис.7. Изображения на камнях из ХМК. 1-7 — различные варианты группы III; 8-10 — группа IV.

Полагаем, что контакты эти имели преимущественно сакральный характер, и если на раннем этапе более вероятны влияния с запада на восток, то с середины III тыс. до н.э., когда в ХМК возникает уникальный сакральный центр, вполне вероятны и влияния в обратном направлении, распространявшиеся по “священным путям” в пределах относительно однородной хозяйственно-культурной, а возможно, и языковой (индоевропейской? арийской?) среды. Такие “священные пути” через евразийскую степь позднее хорошо известны античной традиции (Аристей, Геродот, Павсаний, Плиний и др.), причем некоторые из них зафиксированы в VII в. до н.э. и восходят к глубокой древности. Среди них наиболее полно описаны пути, связывающие юго-западное Приуралье и некую заалтайскую (“*выше Рипеев*”) область с Нижним Доном и Таманским полуостровом (соседящими с Западным Предкавказьем) и далее — с северным побережьем Малой Азии (позднее — Анатолия) и с Эгеидой (Мачинский 1989а; 1993; 1997); эти пути поразительно совпадают с пунктирно намеченными на базе археологических исследований миграциями и культурными контактами: Восточная Анатолия — Западное Предкавказье — Южное Приуралье — Казахстан — Алтай — ХМК.

Но прежде чем обращаться к античным источникам, тезисно выявим уникальность сакрального цент-

ра в ХМК, для чего кратко охарактеризуем обелиски и стелы с “трехглазыми” ликами, особенно относящиеся к I-II стилистико-хронологическим группам афанасьевского времени (Мачинский 1997).

Группа I характеризуется следующими признаками: а) рельефные удлиненно-яйцевидные лики на удлиненных высоких “обелисках” размещены в средней трети узкой “границы”, обычно не вписываясь полностью в нее и “затекая” на боковые стороны; б) обязательно “правильное” размещение ушей и коровьих рогов, т.е. рога должны быть выше ушей; в) обязательное “трехглазие” и разделение лика горизонтальными линиями на три части, вмещающие соответственно три глаза, две ноздри и рот, обязательно изогнутый краями вверх; г) одна или несколько прямых или изогнутых линий, иногда образующих “полосу” и поднимающихся вверх из центральной части “свода черепа” над “третьим глазом” (рис. 6, 1-4). К обязательным, но важным чертам группы относятся изображения округлых девичьих грудей, “знака чакры” (обоснование термина — ниже) под ликом или на боковой стороне, изображение упрощенных ликов в восходящей полосе или над нею.

Группа II чрезвычайно близка группе I и представляет дальнейшее ее развитие и расщепление целостной композиции на ряд вариантов (рис. 6, 5-7); сюда отнесены изображения, сохраняющие форму рельефного





яйцевидного лица, но, как правило, утратившие его утрированную удлиненность, при этом размещенные на стелах более широких пропорций и отличающиеся какими-либо “отклонениями” в иконографии: то рога и уши поменялись местами, то горизонтальное членение лица не соотносено с разделением на зоны глаз, ноздрей, рта, то (однажды) отсутствует третий глаз. В этой группе продолжается традиция изображения груди и увеличивается количество “знаков чакры”.

Группа III (рис. 7) представляет существенный рубеж в развитии традиции: лица размещены на стелах широких, более приземистых пропорций, а иногда и на широкой стороне тонких плит подпрямоугольной формы. Лица утрачивают рельефность, а абрис их означает углубленной линией. Исчезает такой устойчивый признак групп I и II, как яйцевидность лиц, абрисы которых начинают тяготеть к более правильным и жестким геометрическим фигурам; все лица становятся более широкими. Утрачивается изображение груди и резко уменьшается количество “знаков чакры”.

Резкие изменения, отмечаемые при переходе от группы II к группе III, в частности, изменения в пропорциях и очертаниях лиц, мы склонны связывать со сложением ОК в ХМК, с изменением антропологического типа населения, изменением опорных формообразующих образов культуры, возможно, с проявлением влияния окуневской деформации черепов.

Группа IV включает разнообразные упрощенные лица без абриса. Отметим исчезновение изображений рта, изогнутого углами вверх, рогов и зачастую “знаков восхождения”.

Переходя к раскрытию смысловой стороны изображений, остановимся на группах I-II, которые будем рассматривать, в силу их формального сходства, совместно.



Подчеркнутая яйцевидность лиц, с одной стороны, говорит в пользу европеоидности создавшего их населения, с другой (поскольку никакой европеоидный тип не имеет абриса головы, приближающегося к абрису голов группы I), наводит на мысль о мифологическом значении образа “мирового яйца” во многих религиозных

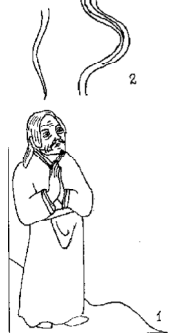


Рис. 8. Душа просветленного человека, покидающая его тело. Иконы из Хара-Хото (Гос. Эрмитаж). 1. Выход души из головы просветленного; 2. Душа в виде обнаженного младенца.

традициях — например, в ведической. Последнее подтверждается находкой в местах, где особенно многочисленны ранние стелы с трехглазными лицами, трех отдельных каменных “яиц” с изображением таких же лиц, в одном случае — также и всей фигуры. Яйцевидный лик делится горизонтальными линиями на три части (рис. 6, 1-4). Верхняя треть содержит три глаза, из коих средний, расположенный выше, изображается, как и два других, в виде круга или двух концентрических окружностей, однажды — с четырьмя “углами” по сторонам. Этот “третий глаз”, несомненно, соответствует чакре аджне ведической мифологии (“третий глаз” всемирной матери Дурги и всемирного разрушителя Шивы) и индо-тибетской эзотерической традиции. Чакра (“круг” на санскрите) аджна — это связанный с шишковидной железой “орган” многослойного “энергетического поля” человека, орган просветленного ясновидения и место концентрации сознания перед выходом в “иные миры” в состоянии экстаза или в момент смерти.

В средней части лица размещена пара “раздутых” ноздрей (в виде кружка или полукруга), т.е. изображение не носа (которого нет), а интенсивного вдыхания, аналогичного поглощению космической энергии “праны” и прохождению через ноздри в чакру аджну “лунного” и “солнечного” потоков энергии Кундалини в индо-тибетской традиции.

В нижней части изображен рот, изогнутый углами вверх, т.е. передающий как бы застывшую улыбку на устах божества или просветленного человека, родственную “архаической улыбке” на статуях Эллады или полуулыбке на некоторых статуях Будды.

Иными словами, на лицах как бы изображена пробуждающаяся в неподвижной гармонии Абсолюта (мирового яйца) сат-чит-ананда (абсолютное бытие—абсолютное сознание—абсолютное блаженство) индуистской традиции. Возможна и аналогия с мифологическим разделением первояйца на небо, землю и воздух между ними.

Прямо над чакрой аджной из середины “черепа” вверх поднимается одна или несколько прямых или изгибающихся линий, иногда в виде сужающегося коридора, в котором как бы движутся вверх упрощающиеся лица. Нередко место “выхода из головы” отмечено схематическим изображением растущего “древа” с плодами. Это место — несомненно, брахма-рандхра или чакра сахасрара (“тысячелистный лотос”), место выхода “души” из физического тела при экстазе или смерти просветленного. Упрощенные лица над этой точкой передают очищенное состояние сознания после оставления тела. Сгущенность изображений около верха головы на наших лицах (чакра аджна, линия восхождения, “древо”, восходящие лица), а также



реальное расположение обращенной вверх сахасары, видимо, делали невозможным традиционное для индо-тибетской традиции условное изображение этой чакры в виде круга на вершине головы. Но на многих ликах на боковой или задней сторонах стелы на уровне “свода черепа” изображен знак в виде концентрических окружностей с четырьмя “углами” — т.е. как бы “вынесенное на поля” изображение чакры сахасары (рис 6, 4-6). Иногда “знак чакры” изображается на обратной или боковых сторонах стел явно выше лика, а изредка — на самой вершине стелы. В этих знаках можно видеть изображение высших чакр, якобы находящихся выше головы и обычно не используемых в медитативных практиках (Бреннен 1992: 50), а в знаке на вершине стелы — обозначение высшего начала, того “солнечного источника”, проекцией коего на голову и является чакра сахасара.

Наличие изображений чакр аджны и сахасары заставляет предполагать знакомство создателей изображений с системой чакр, или энергетических узлов, по которым движется (по представлениям многих традиций) энергия многослойного энергетического поля человека вдоль позвоночного столба.

Чакра традиционно изображается в индо-тибетской традиции как круг со священным знаком в центре и с расходящимися четырьмя и более лепестками. Лепесткам в нашем случае соответствуют четыре “угла”, а центром служит точка или малый круг внутри большого. Чакры экстрасенсорно воспринимаются “в фас” (как показали строгие и независимые друг от друга исследования) как вращающиеся кругообразные вихри, достигающие в состоянии положительной возбужденности духовно развитых личностей 12-15 см в диаметре. “В профиль” чакры представляют конусообразные вихри, вершины коих расположены в спинномозговом канале, а круглые основания выходят за пределы физического тела вперед и назад (рис.9). Информация о чакрах, кроме традиционной индо-тибетской литературы, содержится в работах ученых-естественников и психологов (Уотсон 1991, Бреннен 1992, Карагулла 1992, Авадхута 1992).

И действительно, на многих стелах групп I-II ниже основного лика по центральной оси на уровне груди расположен еще один знак чакры, соответствующий чакрам анахате или, реже, вишудхе.

В связи с этим возникает тема выделения внутри стилистико-хронологических групп I-II двух типов изображений, различающихся образным строем, семантикой и, видимо, полом.

На одиннадцати изображениях пластически выявлены ниже лика маленькие, в виде сегмента шара или слегка овальные в основании девичьи груди. На стеле рис.6,5 изображены и три чакры, и груди, причем соотносительность их явно показывает, что изображены

чакры (сверху вниз) вишудха, анахата и манипура. Кроме того, у этой стелы имеется изображение чакры сахасары сбоку, на уровне точки “выхода из головы”. Также имеются изображения боковых чакр на уровне и груди, и “выхода” у стелы на рис. 6,6.

Итак, на многих стелах изображены сакрализованные бритоголовые рогатые девы в состоянии просветленности, временно или навсегда покидающие тело. Направленность и постепенная упрощаемость образов снизу вверх, начиная от лика и выше, исключает возможность того, что здесь изображено лишь движение сверху вниз — так сказать, оплодотворение свыше. В пользу того, что это девы, говорят форма и размеры груди, полное отсутствие изображения бедер, живота и половых органов (хотя в искусстве эпохи бронзы в ХМК есть изображение женщин с раскинутыми ногами и вульвой), полное отсутствие знаков нижних чакр муладхары и свадхистханы, связанных с энергией зачатия и вожделения. У тех изваяний этого типа, что имеют знак чакры ниже лика, он по местоположению определяется чаще всего как знак анахаты, чакры, управляющей чувством любви широкого спектра, от любви к ближнему до любви к Единому и Всеохватному (Бреннен 1992: 61).

Наряду с “девами” на немногочисленных стелах изображены, видимо, и “мужи”. Особенно потрясает стела на рис.6,7, где изображен чрезвычайно богато моделированный “рогатый” лик с пластически выявленным носом и надбровьями, с богато разработанным знаком чакры на лбу, с явно мужской мускулистой грудью, с изображением рук и тела вплоть до низа живота, где спереди и сбоку изображены чакры муладхара и свадхистхана, связанные (наряду со “светлыми” энергиями) с энергиями гнева, вожделения,

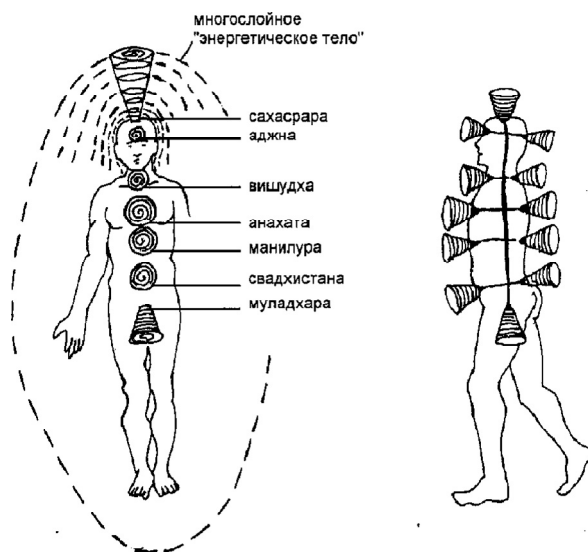


Рис.9. Современные представления о чакрах и “энергетическом теле” человека (по Б.Э.Бреннен).





обладания; верхняя часть тела “мужа” трактована как оскаленная морда хищника, обращенная к свадхистхане. И наряду с этим в прямом “коридоре” над головой изображены сначала “древо с плодами” (?), затем упрощенное изображение трехглазого лика и, наконец, наверху округлое детское двухглазое лицо, с изумленно приоткрытым ртом. На другой подобной стеле изображены морщины на лбу, означающие возраст и, возможно, мудрость и мужской пол. Видимо, это изображения сакрализованных рогатых мужей, обретающих просветленность и покидающих тело в результате сложной работы по преодолению и трансформации опасных энергий, присущих человеку и космосу, мужей, обретающих “солнце во тьме” (Сатпрем 1989).

Изображений на вершине стел, означающих тот мир, в который выходят, покидая тело, девы и мужи, немного: это иногда изображение полумесяца углами вверх (улыбка блаженства?), либо изображение еще одного знака высшей чакры на вершине стелы, иногда сочетающегося с изображением головы барана (распространенный образ “хварно”, божественной благодати в религии древних иранцев). Интересно сопоставить наши изображения с некоторыми буддийскими иконами, в частности, хранящимися в Эрмитаже иконами из Хара-Хото (рис. 8). На них внизу изображен просветленный человек, часто со старым лицом, изборожденным морщинами, из головы которого выходит извивающаяся, состоящая из параллельных линий, светло-голубая полоса (вариант “серебряной нити”, пуповины, соединяющей душу с телом), наверху которой показана “душа” просветленного в виде маленького голого ребенка, которому два бодисаттвы подносят священный цветок лотоса. Далее вновь сужающаяся линия уходит еще выше, пока не входит в “третий глаз” Будды Амитабхи (Last Empire... 1993: 39-42).

Как видим, на рассмотренных стелах также представлены отголосок образа быка и образ крупного хищника с разинутой пастью — два образа, являющиеся, как мы показали выше, доминирующими на первом майкопском сосуде и вообще в системе образности вещей Майкопского кургана. Сакрализация крупного рогатого скота (и родственных ему диких туров), равно как крупнейших хищников, угрожающих ему, обычна для скотоводческих обществ. Однако только на стелах из ХМК эти образы стали символами, обозначающими благие и агрессивные силы в энергетике личности и космоса (атмана и брахмана), в борении коих и достигается выход за пределы себя в высшие сферы и постижение высших истин. Хотя в окуневское время трактовка “ликов” схематизируется, однако нет оснований думать, что традиция знаний об энергетике человека и ее связи с живым космосом

была утрачена; скорее, она стала более эзотеричной, что вообще свойственно знаниям такого рода. О сохранении этой традиции говорит уникальный лик на плоской плите, по формальным признакам, относящийся к окуневскому времени (кон. III — сер. II тыс. до н.э.?) и дающий такое подробное изображение восхождения энергии по центральному каналу тела и головы, какого мы не имеем на классических афанасьевских стелах (рис.5, 5). Надо учитывать, что в течение II тыс. до н.э. древнейшие изваяния стояли на своих местах и, несомненно, пользовались почитанием, как это имело место в ХМК у хакасов вплоть до XX в.

Особое значение для нашей темы имеет публикация результатов раскопок поселения Торгажак — самого крупного из известных поселений эпохи поздней бронзы в ХМК. Поселение датируется X-IX вв. до н.э., т.е. непосредственно предшествует скифскому периоду, когда впервые отголоски сведений о сакральном центре в ХМК фиксируются в VIII-V вв. до н.э. в эллинской письменной традиции. На этом поселении, отличающемся необычно высоким уровнем сакрализации жизни, среди прочего обнаружен в алтарной нише каменный блок с изображением лика, хотя уже и “двухглазого”, но явно продолжающего в упрощенной форме афанасьевско-окуневскую традицию (Савинов 1996:29, рис.5).

“Поселение Торгажак... — находится на юге Минусинской котловины... На исследованной части поселения (более 1300 кв.м) находилось семь жилищ. Из них пять расположены вокруг открытой “площади”, имевшей, скорее всего, ритуальное назначение... Среди находок... особое значение имеют произведения искусства — каменное изваяние и плитки с изображениями лошадей, найденные в специально оборудованных нишах; многочисленные антропоморфные и геометрические рисунки на гальках (222 экз.), представляющие новый, до сих пор неизвестный вид древнего народного творчества. Поселение относится к позднему этапу карасукской культуры и датируется X-IX вв. до н.э. Судя по имеющимся данным, жители Торгажака занимались скотоводством, охотой, земледелием и, скорее всего, вели полуседлый образ жизни... Поселение Торгажак преимущественно использовалось в летнее время, когда здесь проходили сезонные (осенние или весенние) праздники. Характер изображений на гальках и находки на «площади» позволяют предполагать, что они были связаны с идеей реинкарнации, обеспечением жизненного цикла женщин и рождением детей. Таким образом, постройки Торгажака могут одновременно рассматриваться и как самые ранние «храмовые» сооружения древнего населения Южной Сибири” (Савинов 1996: 4). До времени Тагарской культуры, т.е. до VIII в. до н.э., стелы групп I и II (за редким исключением) не использовались при сооружении позднейших могил, стояли



на месте и пользовались почитанием.

Массовое использование и ранних стел начинается лишь при сооружении тагарских могил, однако, по наблюдениям Н.Ю.Кузьмина, в раннетагарское время (VIII-VI вв. до н.э.) афанасьевские и окуневские стелы использовались “тагарцами” осмысленно и с почетом, что говорит о сохранении религиозных традиций ХМК (Кузьмин 1995). Для этого времени имеются некоторые данные, говорящие об особом статусе ХМК в системе степных “скифских” культур, об известной “святости” этого места и “миролюбии” (относительном) его обитателей. Так, в ХМК полностью отсутствуют оленные камни, воздвижение которых явно связано с новыми религиозными представлениями в среде складывающейся кочевой военной аристократии. В “зверином стиле” раннего тагара отсутствуют жестокие сцены “терзания”, столь характерные для Горного Алтая и степей. Как будто нет в ХМК в это время и богатых аристократических погребений.

Резкие изменения происходят на рубеже VI-V вв. до н.э., когда начинается массовое и “непочтительное” использование древнейших изваяний при сооружении могил, появляются погребения местной аристократии. Видимо, в это время происходит определенный сдвиг в двухтысячелетней религиозной традиции ХМК.

А сакральный центр, судя по всему, перемещается с VI в. до н.э. в Горный Алтай, где в материалах погребений высоко сакрализованных аристократов, возможно, входящих в некую “корпорацию” верховных жрецов (Курочкин 1988), прослеживается развитие многих “тем” афанасьевско-окуневской религиозной традиции.

Возникновение и двухтысячелетнее существование уникального сакрального центра в ХМК — важнейший факт предыстории религиозной жизни Скифии. Особенности этого центра являются, во-первых, зафиксированная в традиции древнейших каменных “трехглазых” изображений весьма развитая система знаний о связи между собой и с Высшим Началом различных уровней бытия, а также система психосоматических практик, позволяющих индивидууму реализовать эту связь; во-вторых, — сам факт частичного раскрытия для всего населения ХМК и паломников эзотерических по своей природе знаний, что выражено в создании и воздвижении огромных трудоемких (огромные каменные стелы доставлялись с гор за десятки километров) и доступных всеобщему обозрению изображений, на которых упрощенно показана система “энергетических каналов” и “чакр”, в том числе — чакра аджна, “третий глаз”. Прослеживаются связи ХМК с Восточным Средиземноморьем, которые осуществлялись через Северо-Западное Предкавказье, сакральные связи которого с ХМК и Алтаем убедительно прослеживаются с середины III тыс. до н.э. По

археологическим (и историческим) данным, значение сакрального центра в ХМК начинает ослабевать в VIII-VI вв. до н.э., и в это же время усиливаются проявления сакрализации в более южных и юго-западных областях — Зап. Монголия, Тува, Алтай, Вост. Казахстан.

Переходя к письменным свидетельствам о существовании “священного пути” от ХМК и Алтая через Нижний Дон и Зап. Предкавказье в Малую Азию и Эгеиду, сделаем необходимые оговорки. В античной традиции Рипеи и гиперборей — это горы и мифический народ где-то на севере. Наряду с этим общим представлением имеем и две конкретные локализации гипербореев. Одна — на севере “земли кельтов” или на острове в океане напротив “земли кельтов”, т.е. в Британии, куда раз в 19 лет (19 лет — цикл Метона, согласующий лунный и солнечный год) отправляется Аполлон, и где находится посвященный ему “*достопримечательный храм шарообразной формы*” (Диодор Сиц., II, 47). Поскольку “шарообразный”, вероятно, означает “круглый”, можно предположить, что здесь мы имеем уникальное свидетельство о Стоунхендже, сакральном астрономическом центре, сооружавшемся начиная с конца III тыс. до н.э., но почитавшемся вплоть до победы христианства.

Другая локализация гипербореев, восходящая к сведениям VIII-VI вв. до н.э. (и ранее), неразрывно соотносит их с Рипеями и включает в следующую последовательность: скифы-исседоны (исседы) — аримаспы — “*златостерегущие грифы*” — горы Рипеи — гиперборей (Аристей, Геродот, Дамаст, Павсаний и др.). Вдоль этой цепочки этносов с востока на запад (и обратно) пролегает упомянутый “священный путь” и происходят воинственные миграции. О том, что этот путь и миграции на западе проходят через Зап. Предкавказье в Малую Азию и затем в Эгеиду и что Рипеи этой традиции соответствуют Алтаю, см.: Мачинский 1971; Пьянков 1978; Исмагилов 1978; Мачинский 1989, 1993, 1997. В дальнейшем речь пойдет о гиперборейях и Рипеях лишь в контексте этой этногеографической последовательности.

Сведения о священном пути сохранены античной традицией в связи с обычаем живущих “*выше Рипеев*” священных гипербореев присылать на Делос в святилища Артемиды и Аполлона “*начатки плодов*”, приносимых сначала гиперборейскими девами, сопровождаемыми мужами (с мифических времен до VIII-VII вв. до н.э.), а позднее, после того, как девы в пути подверглись оскорблению, доставляемых путем передачи от народа к народу (Геродот, Павсаний, Каллимах, Мела, Плиний и др.). Уже ко времени Геродота эти посольства прервались, и ему показывали на Делосе могилы гиперборейских дев у храма Артемиды (IV, 35); тут же Геродот сообщает о гимнах, сочиненных в честь





гипербореянок Оленом из Ликии, архаическим гимнографом, который, по данным Павсания (X,5,7 и сл.), был первым пророком Аполлона и первый произносил пророчества в гекзаметрах, т.е. предполагаемое время его жизни — не позднее VIII в. до н.э. Поскольку как сам Олен, так и культ Аполлона и Артемиды имеют малоазийское происхождение, полагаем, что первоначально посольства дев направлялись в некое малоазийское святилище. По делосскому преданию, сам Аполлон ежегодно летает к гиперборейцам на лебедях на праздник в его честь.

Прекращение посольств, несущих святыне дары, оскорбление священных дев — событие экстраординарное в религиозной практике древних народов и должно быть связано со значительными сдвигами в сознании и политической обстановке. Единственный подобный сдвиг в рассматриваемое время — это первая мощная передвижка кочевых племен с востока, сопровождаемая войнами и закончившаяся появлением в Предкавказье скифов царских ок. рубежа VIII-VII вв. до н.э. Уже в VII в. до н.э. пути были нарушены, и знаменитому адепту Аполлона Аристею из Проконнеса пришлось заново прокладывать путь в обратном направлении, к гиперборейцам, что ему не удалось, видимо, из-за описанных им военных столкновений аримаспов с исседонами.

А.И.Иванчик взамен общепринятой датировки путешествия Аристея, опираясь на чисто филологические сопоставления, предложил более позднюю: кон. VI — пер. пол. V вв. до н.э. (Иванчик 1989). Несмотря на ряд его интересных наблюдений, их все же совершенно недостаточно для изменения традиционной датировки, которой мы, заново проанализировав источники, остаемся верны, отложив полемику на будущее. Путешествие *“одержимого Фебом”* Аристея могло произойти в диапазоне 690-580 гг. до н.э., с наибольшей вероятностью — в 670-630 гг. до н.э., и имело результатом поэму *“Аримаспея”*. Ее главными героями, судя по названию, стали не гиперборейцы, к которым он стремился, и не исседоны, которых он реально достиг, а аримаспы, особо поразившие воображение этого мистика (Bolton 1962).

Продолжавшаяся после прекращения девичьих посольств передача *“начатков плодов”* от народа к народу завершалась тем, что *“скифы привозят их в Синопу. Отсюда их несут эллины”* (Павсаний I,31,2). Ближайшая к Синопе часть Скифии — Зап.Предкавказье, откуда шли традиционные сухопутные и морские пути к Синопе (Геродот, Страбон).

Аримаспы описаны как могущественные воинственные скотоводы, живущие в стране с плодородной почвой (Аристей, Геродот, Мела), т.е. они являются жителями степей, и размещение их *“выше”* исседонов означает *“восточнее”*, ближе к *“полюсу холо-*

да”, который расположен еще дальше, в Рипеях (Дамаск, Псевдо-Гиппократ, Плиний), где вечные снега, откуда дует Борей. Связь аримаспов с добычей золота и со *“златотекущим потоком”* (Эсхил) указывает на западные предгорья Алтая (т.н. *“Рудный Алтай”*), верхний Иртыш и озеро Зайсан, где имеются следы золоторазработок еще эпохи бронзы.

За Рипеями, предгорья коих населяют грифы, в местности со *“счастливым климатом и свободной от вредных ветров”*, и на одной широте с Британией живут гиперборейцы (Плиний VI, 89, 219). Хакасско-Минусинская котловина действительно защищена от южных суховея, и та ее часть, где встречены *“трехглазые”* изображения, расположена между 52°50' и 55° с.ш., а римская Британия — между 50° и 55° с.ш. Через землю гиперборейцев в северный океан протекает *“дивный поток вечнотекущего Кампаса, который несет воды в божественное бессмертное море”* (Симмий Родосский), сопоставимый с Енисеем, туземное имя которого Кем/Хем, в древности, возможно, звучавшее как *“Кам”* (Розен, Малолетко 1986: 48, 133-135), сопоставимо с первым слогом названия Кампас. О природной среде обитания, хозяйстве, сильно сакрализованной жизни и мировоззрении гиперборейцев по античным источникам, в основном совпадающим с тем, что мы знаем о жителях ХМК в эпоху бронзы по данным археологии, мы подробно пишем в другой статье (Мачинский 1997).

Однако характернейшая черта древних изваяний ХМК перекликается с сообщениями античных авторов не о гиперборейцах, а об их ближайших соседях — аримаспах. Аримаспы противопоставляются гиперборейцам как воинственные богатые скотоводы мирным блаженным и целомудренным вегетарианцам (Аристей, Геродот, Геланник). Однако в ряде случаев аримаспов и гиперборейцев рассматривают как одно целое или их путают, особенно когда дело идет о сфере сакрального. Так, Каллимах в гимне *“К Делосу”*, явно описывая гиперборейцев, приносящих *“священные горсти колосьев”* Артемиде, сообщает, что они *“принесли тебе это от белокурых аримаспов”*. Судя по свидетельству Аристея о непрерывном движении народов с востока, начиная от аримаспов, последние ранее VII в. до н.э. должны были жить еще восточнее, т.е. совсем рядом с гиперборейцами. И именно аримаспы, живущие около Рипеев в местности *“Гесклифрон”* — *“замыкание земли”* (Плиний) у *“златотекущего потока Плутона”* (Эсхил), т.е. потока, отделяющего ойкумену от мира потустороннего, имеют от рождения *“единственный глаз на благородном челе”* и ведут непрерывную борьбу за золото с грифами — фантастической помесью льва и орла. Напомним, что золото в мифологии Скифии — священный металл, соотносимый со всепожирающей и всепорождающей божественной



стихией огня и солнца. Рипейские грифы в античной традиции в целом соотносены с Аполлоном Гиперборейским, у Эхила — с Зевсом, а в образности греко-скифских изделий из золота и серебра — с великим женским божеством.

Грифы в мифе об аримаспах отнюдь не “отрицательные персонажи”, и борьба их с аримаспами за обладание священным золотом носит непреходящий и, видимо, обусловленный божественной волей характер. А единственный глаз аримаспов — это, несомненно, чакра аджна, тот “единственный глаз”, который и обеспечивает равноуровневое “ясновидение” в некоторых эзотерических традициях. Грифы — это и реальные огромные хищные птицы (грифы, орлы) и кошки (тигры, барсы, леопарды) древнего Алтая, и мистические стражи золота, и условный образ тех агрессивных существ и “стражей”, которые видятся одаренным мистикам и шаманам во время их трансфизических путешествий. Золото — это и реальное золото Алтая (название коего производно от имени золота у тюрков), и священный свет (Аристей, одержимый фойбосом, световой сущностью Аполлона, отправляется к аримаспам и гиперборейцам), и та священная субстанция небесного огня, та благодать, которая в известном мифе обеспечивает происхождение царской власти и организует общество скифов. Отмечалось, что эта легенда о ниспослании огненного золота вряд ли возникла в Причерноморье, а, вероятно, была принесена из восточных степей (Грантовский 1960; Раевский 1977). Видимо, “одноглазые” — это сакрализованный слой общества аримаспов, связанный с добычей святого золота, что трактуется на уровне мифа как мистический процесс овладения “ясновидящими” божественной благодатью.

Итак, наиболее архаичные свидетельства античной традиции о землях на северо-востоке ойкумены поразительно перекликаются с тем, что фиксируют археологи на Алтае и в ХМК в эпоху бронзы. Подтверждается высокий сакральный статус Рипеев-Алтая, глубокая сакрализация жизни обитателей ХМК, носящая мистико-этический характер, культ священных дев, развитые знания об энергетике человека и космоса с особым акцентом на возможности чакры аджны. Даже вызывавшая сомнение способность души Аристея еще при жизни оставлять тело и возвращаться в него (Геродот, Суда), отображенная в его статуе (Плиний), находит подтверждение в изображении этого феномена на обелисках в ХМК; действительно, Аристею было зачем и к кому ехать по пути дев и Аполлона! Даже борьба одноглазых аримаспов с грифами за святое золото перекликается с изображенными на изваяниях ХМК трехглазыми мужами с разинутой пастью хищника внутри их “энергетического” тела и с коридором выхода за пределы себя над их головой.

Однако, если во втором случае речь идет о внутреннем духовном борении, о мистическом преодолении и восхождении, то в первом случае, учитывая основной образ аримаспов — агрессивных богатых скотоводов, возглавляемых царем (Ференик), — можно предполагать, что акцент все больше делается на добычу реальных богатств и “добычу благодати” для царей и военной аристократии. Иными словами, борьба аримаспов с грифами становится частью основного мифа Скифии, воплощенного в изделиях (часто золотых) “звериного стиля”, запечатлевающего и воспевающего образ Жизни как вечного движения через терзание и страдание, как жестокой борьбы, причем преимущественно борьбы на внешнем плане — от смены времен года до этносоциальных столкновений и смены поколений, освящаемой поеданием предков. Судя по искусству “звериного стиля” VIII-IV вв. до н.э., где образ “терзателя” часто представлен головой хищной птицы или грифона, космическому терзанию подвержены даже многие из верховных богов (Мачинский 1978; 1978б; Matchinski 1994).

По-видимому, сложение классического кочевого общества сопровождалось нарушениями многих сложившихся ранее религиозно-мистических традиций и забвением некоторых из них, так что отмеченный выше известный “слово” в традиции почитания трехглазых изваяний в VIII-VI вв. до н.э. в ХМК и грубое пресекновение традиции посольств священных дев в VIII-VII вв. до н.э. не случайны и представляются явлениями одного порядка.

Эпоха нарастающей агрессивности и доминирования светской военной аристократии вызывала протесты у части населения степной зоны. Вслед за В.И.Абаевым и М.Бойс мы полагаем, что первое выступление Заратуштры с его проповедью человеческого выбора между Добром и Злом, милосердия к человеку и животному произошло к северу от Сыр-Дарьи (Абаев 1956; 1974; 1990; Воусе 1975; Бойс 1987). Более того, мы полагаем, что наиболее сакрализованная часть прародины ариев *Airyanaem Vaejah* (“простор ариев”) на реке Вахви-Даитя первично соответствовала земле аримаспов на верхнем Иртыше, священная гора Хукарья — массиву Табын-Богдо-Ола (пять святых вершин) и его вершине Хыйтун на Алтае, священное море Воурукаша у южного подножья Хукарья — озеру Зайсан у южного подножья Алтая, а стекающая с Хукарья и впадающая в Воурукаша река Ардвиз — одному из истоков Черного Иртыша, стекающему с Хыйтуна, — Канасу-Бурчуму; борьба богов с демонами и “добрых” героев со “злыми” у Воурукаша за обладание Хварэной (божественной жизненной силой) отчасти соответствует борьбе аримаспов с грифами за золото. Обоснованию этих положений посвящены отдельные работы (Мачинский 1996; 1998).





Древнеиранская картина первично обитаемого мира (М.Воусе 1984: 17) тоже “работает” в пользу предлагаемой локализации “арийского простора”.

В этой картине (рис.10) Вселенная представляется в виде каменной сферы, а земля — в виде делящего сферу пополам круга, в середине которого находится наиболее сакрализованый, населенный и благоустроенный “каршвар” (область) Хванирата, расположенный вокруг пика Хукарья, с которого стекают святые реки. С юга к Хванирате вплотную примыкает море Воурукаша, где на острове растет “Древо всех семян” и откуда “вытекают воды” и облаками разносятся дожди и семена, ниспадающие на все “семь каршваров”. Вокруг Хванираты, в направлении на В, З, ЮВ, ЮЗ, СВ, СЗ расположены шесть других округлых каршваров, населенных преимущественно скотоводами-ариями и разделенных “водами и густыми лесами” (Бойс 1987).

Организуют всю картину восточный и западный каршвары, расположенные на оси ВЗ, проходящей через точки восхода и захода солнца в дни весеннего и осеннего равноденствия и ограниченные точками восхода и захода в дни летнего и зимнего солнцестояния. Весь земной круг окружает замкнутая цепь гор (рис.10, I). Особенности этого образа мира (отличающимися его от широко распространенного образа типа мандалы, где подчеркнута отмечены четыре стороны света — СЮЗВ) являются доминирование оси ВЗ, с которой соотнесены помещенные по шести сторонам света каршвары, отсутствие оси ЮС и наличие горного барьера, окаймляющего земной круг.

Такая картина древнеиранского мира наиболее естественно могла сложиться в прилегающих к Алтаю областях, где Хванирате первично соответствовал Алтай с предгорными степями и расположенная к югу степная котловина озера Зайсан (прообраз Воурукаша), а Хукарье — высочайшие вершины Алтая (Табын-Богдо-Ола, Хыйтун, Белуха). В пределах Евразии только вокруг Алтая вытянутая в целом с востока на запад зона степи-лесостепи состоит из отдельных областей, отчетливо отделенных друг от друга “густыми лесами”, “водами”, а на севере и “горой” (Кузнецкий Алатау).

Сопоставление древнеиранской картины мира и карты приалтайских областей дано на рис. 10. Мы не настаиваем на точном отождествлении конкретных каршваров с конкретными степными областями — здесь выявлено лишь общее сходство мифологизированной и реальной географии.

Возможно, отголосок (не всегда осознаваемый) древнеиранской картины обитаемого мира (круг, окаймленный цепью гор, с мировой горой в центре) обнаруживается в особенностях формы “скифских” зеркал VIII-VI вв. до н.э., имеющих непрерывный бор-

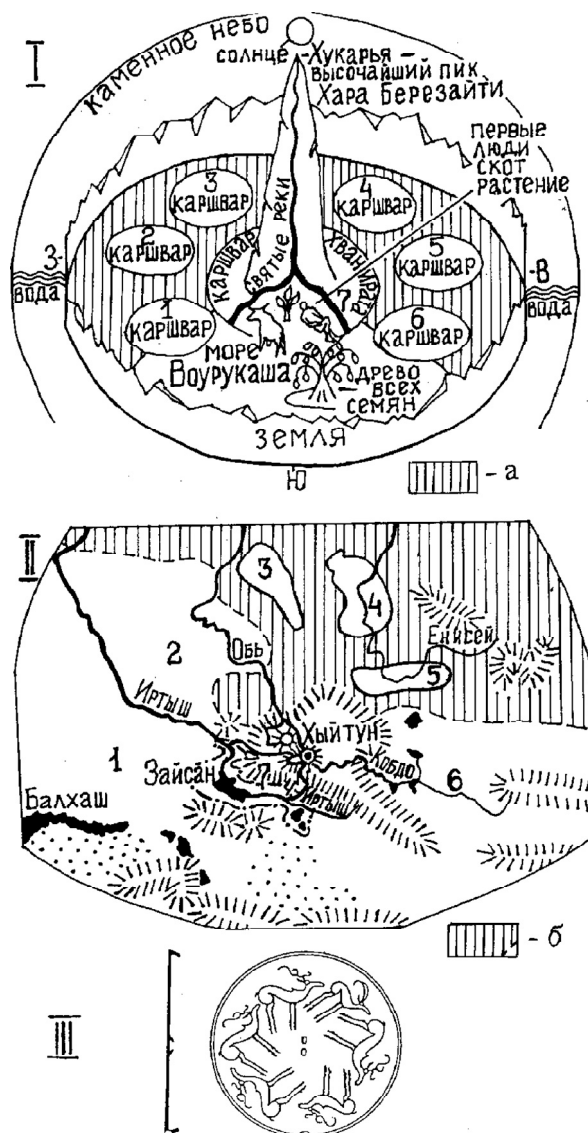


Рис.10. Древнеиранская картина мира. I — Древнеиранская картина по М.Воусе,1987. II — Карта-схема областей, прилегающих к Алтаю. III — Зеркало из Усть-Бухтармы. а — “воды и густые леса”,разделяющие каршвары; б — зона сплошных лесов и их граница.

тик по краю оборотной стороны, а в центре ручку-петельку или 1-4 “столбика”, прикрытых круглой “кнопкой”, на которой изображены розетка или “лучи”, или горный козел, или свернувшийся хищник (барс?). Особый интерес представляет происходящее с Алтаем (из Хванираты?) самое древнее из “скифских” зеркал (VIII—нач.VII в. до н.э.) и самое совершенное по композиции, чистоте стиля и изяществу рисунка зеркало из Усть-Бухтармы, украшенное с оборотной стороны шестью фигурами животных (5 оленей и 1 горный козел), направленными по часовой стрелке. Если провести основную ось зеркала



через ручку и отверстие для подвешивания, то окажется, что фигуры шести животных ориентированы по странам света так же, как шесть каршваров в иранской ойкумене (рис.10). Самоназвание ираноязычных кочевников Казахстана и Средней Азии *saka* восходит к обозначению оленя-самца (Абаев 1979: 11сл); возможно, 5 оленей обозначают ариев пяти каршваров, окружающих центральный и соответствующих степным областям вокруг Алтая, где были распространены оленные камни типа II (не всегда несущие изображение оленя, но названные оленными не случайно) и ранние (VIII—VII вв. до н.э.) изображения оленя в металлопластике. Горный козел мог обозначать обособленный и удаленный шестой, северо-восточный каршвар, соответствующий ХМК, где отсутствуют оленные камни, а в искусстве VIII—VI вв. до н.э. изображения козла преобладают над редчайшими изображениями оленя (рис. 10, I, II, III).

Еще более полный образ древнеиранской ойкумены, сочетающий и картину, восстанавливаемую по Авесте и Бундахишну, и фрагменты картины, восходящей к Аристею, сохранило знаменитое келермесское зеркало, происходящее из Зап. Предкавказья. Отложив подробный анализ до другого раза, очертим кратко свое видение композиции и семантики изображений на его оборотной стороне (Мачинский 1998а; Мачинский 1998б).

Зеркало делалось по единому замыслу и в одной мастерской с использованием техники, стилистических приемов и образов эгейско-переднеазиатских традиций при знакомстве с образами “скифского” мира и по “скифскому” заказу (Кисель 1988; 1993). Мастер отдает дань 4-частному и производному от него 8-частному делению круглой поверхности зеркала. Наряду с этим членением и как бы внутри него отчетливо выступает 6-частное членение, выраженное в шести секторах, сгруппированных по три и отмеченных, как и на бухтарминском зеркале, шестью фигурами одиночных животных в нижней части секторов, направленных, правда, против часовой стрелки. В верхней части этих секторов расположены по два персонажа (включая дерево в секторе 4). Все это отчетливо отделяет шесть секторов — 2, 3, 4 и 6, 7, 8 — от двух других — 1 и 5 (рис.11). Центральная часть композиции — сакральный центр мира, как мы полагаем — мировая гора, вокруг коей вращается солнце, обозначена солярной розеткой и двумя “столбиками”, некогда перекрытыми “кнопкой”, вероятно, украшенной изображением барса или козла. Отметим, что в ХМК преобладают зеркала с 4-мя столбиками, что может соответствовать многовершинной Табын-Богдо-Ола, а в Предкавказье и Среднем Поднепровье — с двумя, что может соответствовать Эльбрусу. Образ двувершинной горы дважды повторен на сосуде

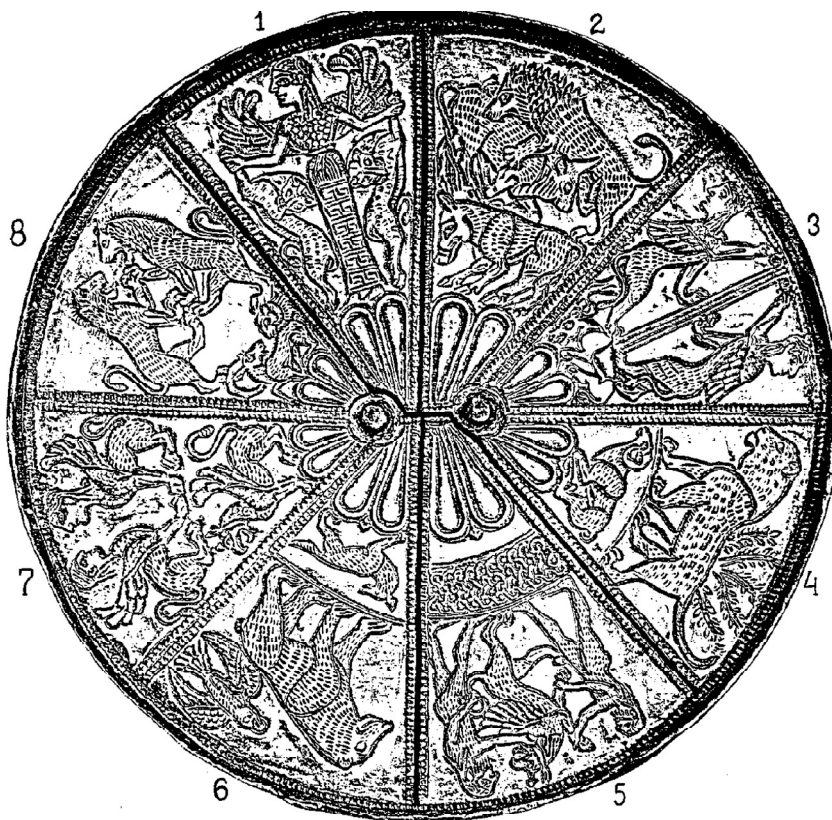


Рис.11. Келермесское серебряное зеркало. Черной линией выделены противоположные сектора 1 и 5, где соответственно изображена великая богиня и соотнесенная с ней сцена борьбы аримаспов с грифоном у священного озера.





из Майкопского кургана, расположенного неподалеку от Келермесских курганов.

Вокруг мировой оси расположены обозначенные прилегающими к ней одиночными животными 6 секторов-каршваров, два противоположащих из коих (3 и 7) соответствуют оси В-З: две пары одинаковых, т.е. “равных”, сфинксов в верхней части этих секторов выражают идею равноденствия, а разные позы этих пар отличают сфинксов, стоя приветствующих восходящее солнце и разворотом лиц в разные стороны как бы оповещающих мир об его восходе, от сфинксов, сидя провожающих заходящее. Колонна, на которую опираются сфинксы сектора 3, образует центральную ось сектора и соответствует направлению на В (рис.11).

Пара противоположных секторов 1-5 всем своим образным строем отличается от остальных и выражает основную мифологему зеркала, мифологему священной горы и прародины иранцев. Фигура богини (сект.1) соответствует греко-малоазийскому типу “Хозяйки зверей”. Ее возможные конкретные персонификации — Артемида, связанная с культом гиперборейских дев, приходящих на Делос из-за Рипейских гор, и Кибела, обитающая на вершинах гор. Из богинь скифского пантеона косвенные ассоциации выводят на образ Аргимпасы. Из пантеона Авесты, естественно, на ум приходит Ардвиг-Сура Анахита, богиня всяческой жизненной влаги и, в особенности, священной воды, сбегавшей весной с горы Хукарья в море Воурукаша. Скорее всего, скифский заказчик имел в виду одну из ипостасей Ардвиг-Суры, которую мастер и изобразил, используя иконографию “Хозяйки зверей”. Несомненно, с этой богиней соотносена сцена борьбы с грифоном двух обнаженных, покрытых шерстью мужей в противоположном секторе 5. Особо тесная соотношенность великой “скифской” богини с образом грифона (келермесский ритон и т. д.) отмечалась неоднократно. Изображения на золотом калафе из Большой Близницы (Таманский п-ов, IV в. до н.э.) напрямую соотносят с ней сюжет борьбы амазонок с грифонами, являющийся местным, предкавказским вариантом иранского мифа о борьбе с ними аримаспов (Мачинский 1978б). Итак, композиционное и сюжетное единство секторов 1-5 несомненно.

Изображение богини формально расположено в “северной” (?) части композиции, что имеет основание в иранской картине мира: именно там, между двумя северными каршварами имеется некая “гора”, которая соотносится с функцией “хозяйки горы” (Бундахишн). Однако композиционно богиня напрямую соотносена с центральной розеткой (мировой горой), на которую она опирается ногами, как бы стоя на ней, т.е. богиня — хозяйка всего зеркала, всего изображенного на нем мира и не соотносена жестко с какой-либо

одной стороной света.

По другую сторону розетки в сект.5 изображен водоем, покрытый бурными волнами (обычно трактуемый как “плетенка”). У этого водоема и происходит борьба аримаспов с грифоном (Максимова 1954). В соответствующем фрагменте Аристея аримаспы охарактеризованы эпитетом, переводимым как “*лохматые*”, что одни понимают как указание на покрытое волосами тело (Болтон), другие — на поросшую густыми волосами голову (Иванчик). На зеркале аримаспы удовлетворяют оба варианта перевода. Борьба их происходит у водоема, который может соответствовать и “*златотекущему*” потоку (Эсхил, восходящий к Аристею), и волнуемому морю Воурукаша, куда стекает горная Ардвиг (она же — златотекущий канал) по Авесте-Бундахишну. Границы водоема обозначены двойной линией. Две двойные линии, продолжающие береговую линию водоема в соседних секторах 4 и 6 и отсутствующие в других секторах, должны, вероятно, изображать две реки, соединяющиеся с центральным водоемом, что отлично соответствует и образу “вод”, втекающих в Воурукаша и вытекающих из него, и “*златотекущему потоку*”, и реальному Зайсану у подножия Алтая (ср. рис. 10).

Тогда становится понятным появление в секторе 4 образа дерева, растущего из двойной линии (из потока?), образа, резко выпадающего из всей семантически насыщенной образной системы зеркала; рассматривать дерево как элемент пейзажа — бессмысленно. Появление его легко объясняется, если допустить, что по скифскому заказу здесь изображено “*Древо всех семян*” (ср. рис. 10), которое по иранской картине мира и должно расти к югу от мировой горы на море Воурукаша. Малоазийский (?) мастер недооценил образ дерева и заслонил его фигурой хищника (стража дерева?), в котором явно проступают черты тигра (Максимова 1954), не водившегося в Греции, М.Азии и в Предкавказье, но обычного в древности к югу от Алтая. (Напомним о дереве у истоков реки и медведе около него на майкопском сосуде).

Отметим, что зеркала с бортиком и центральной ручкой или “кнопкой”, имеющие шестичастное (или производное от него двенадцатичастное) членение оборотной поверхности или поверхности “кнопки”, встречены на верхнем Иртыше западнее Алтая (Усть-Бухтарма, Тасмола), в Предкавказье (Каррас, Келермес и др.) и, наконец, как бы завершая путь гиперборейских даров, в Эгеиде, правда, не на Делосе, а на Самосе, в святилище Геры, в числе обнаруженных при раскопках вотивных даров, среди которых наряду с зеркалом VII в. до н.э. встречен целый ряд северокавказских художественных бронз X—VII вв. до н.э. (Jantzen 1972: т. 84, В1180).

Завершая “гиперборейскую тему”, упомянем

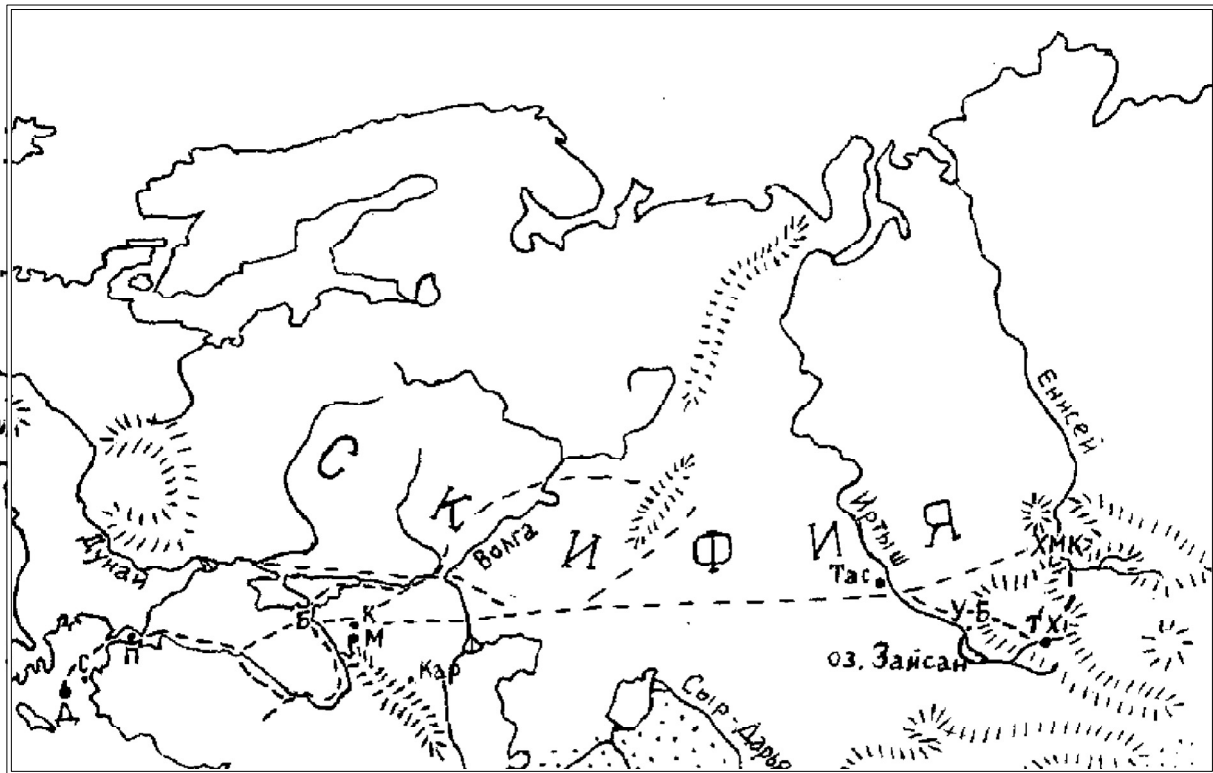


Рис.12. Карта упоминаемых в статье местностей и археологических объектов. — священные пути; Д — Делос, С — Самос, П — Проконнес; Б — Боспор Киммерийский; К — Келермес; М — Майкоп; Кар — Каррас; Тас — Тасмола; У-Б — Усть-Бухтарма; ТХ — Табын-Богдо-Ола и гора Хыйтун; ХМК — Хакасско-Минусинская котловина.

гиперборея Абариса, прибывшего в Элладу ок. 568-546 гг. до н.э. в связи с пандемией некоей болезни (вариант: в связи с голодом), когда дельфийский оракул ответил, что афиняне должны помолиться за всех; возможно, гипербореи в VI в. до н.э. переориентировались с делосского на дельфийское святилище Аполлона и на Афины. В пользу этого говорит и поздний рассказ Павсания о пути гиперборейских даров, который завершился не на Делосе, а в аттических Прасиях.

Возможно, это отражает особо тесные политико-экономические связи возникшего на перекрестке многих (в том числе и "гиперборейского") путей Боспорского царства с Афинами в IV в. до н.э. Столица этого возникшего рядом с Западным Предкавказьем государства — Пантикапей — являлась своеобразными "главными воротами" при разнообразных контактах между Скифией и зарождающейся на берегах Эгейского моря европейской цивилизацией, своего рода пра-Петербургом (Мачинский 1993).

В псевдоплатоновском диалоге "Аксиох" (IV в. до н.э.), посвященном вопросу о судьбе души после оставления тела (Шейнман-Топштейн 1988), в виде главного аргумента в пользу бессмертия души выступает миф, излагаемый со слов персидского мага Гобрия, внука Гобрия-старшего, сопровождавшего в по-

ходах Ксеркса и посланного им на Делос для охраны священного острова. Там, на медных табличках в храме Аполлона и Артемиды он обнаружил запись эзотерического предания, принесенного на Делос знаменитыми гиперборейскими девами Опидой и Гекаэргой. По этому мифу, небесный свод сферовиден, и одна половина сферы — удел небесных богов, другая — подземных, что совпадает с картиной мира древних иранцев, восстанавливаемой по Авесте и Бундахишну. Судьба души после оставления тела решается на суде в "долине истины". Те, кому в жизни сопутствовал добрый гений, поселяются в блаженной обители, те же, чья жизнь была "истерзана злодеяниями", попадают в Эреб и Хаос, где испытывают муки. Блаженные же души, освободившись от тела, могут предаваться философствованию и созерцанию природы и истины. Загробное странствование душ в этом мифе возглавляет "элевсинская богиня", т.е. Кора-Персефона, которая, по изначальной своей сути, выраженной в ее первом имени, является божественной девой. Для автора диалога этот миф является бесспорным доказательством бессмертия души, что говорит о высоком авторитете "гиперборейского мифа".

Авторы, широко пользовавшиеся эллинистическими источниками при описании Сев. Причерноморья и Скифии (Мела, Плиний), сообщают о прекращении





передачи гиперборейских даров, что можно связать с новым мощным передвижением кочевников с востока, выразившемся в появлении на Дону и в Зап. Предкавказье в IV в. до н.э. сарматов.

Для понимания основных мифологем Скифии чрезвычайно важны формально разрозненные, но по сути объединенные в целостную систему, до сих пор недооцененные упоминания о местностях, путях и народах Скифии в “Прикованном Прометее” великого Эсхила, являющегося для нас (в контексте данной статьи) не только источником ценных сведений по реальной и мифической географии, но и небывало чутким интерпретатором и творцом многих мифологем, интуитивно прозревающим и сознательно постигающим их архетипический подтекст.

Эсхил мог выбрать любое место действия своей трагедии (у Гесиода Прометей еще не соотнесен с Кавказом и Скифией), но выбрал именно Скифию, которая увиделась ему как область вселенского страдания, страдания Прометея и Ио и их противостояния несправедливому и жестокому миропорядку, олицетворяемому Зевсом. Эсхил плохо представлял реальную географию Скифии, но сплавил известные ему этногеографические и мифические образы в художественно целостную картину. Общепринято, что он был знаком со сведениями Аристея. По одной гипотезе (Пьянков 1978), в пророчестве Прометея о пути Ио причудливо переплетаются сведения о пути Аристея и в глубь Скифии, и обратно.

Известно, что и Западное Предкавказье, и Рудный Алтай были издревле центрами металлодобычи и металлообработки. Сакрализация всего, связанного с этими процессами, свойственна архаичным культурам. И у Эсхила оба центра отмечены образами мифических кузнецов и рудознатцев. Несущественно, что в свободной от точности географии Эсхила Кавказ оказывается севернее Понта, — по всем признакам, имеется в виду реальный Кавказ. Прикованный здесь Прометей — сам первокузнец, открывший людям искусство обработки золота, серебра, меди, железа. И приковывает его к скалам Гефест, бог-кузнец. А когда Ио достигает последней области перед краем земли, обитателями ее оказываются аримаспы, связь которых с добычей золота была общеизвестна, хотя Эсхил прямо не говорит об этом. Но он единственный, кто упоминает, что аримаспы “*живут у златотекущего потока (переправы?) Плутона*”, что явно соотносится с темой золотодобычи.

Образы Кавказа у Эсхила в ряде моментов по подробности и точности напоминают изображение Кавказа на майкопском сосуде: тут и снежные горы, “*соседающие звездам*”, и скалистые кручи, и ущелья, и реки, вытекающие из снега, и расположенное неподалеку море. Особо ярко описана река Гибрист (“*яро-*

ная”), текущая со снежных вершин и играющая пограничную роль, так как ее нельзя перейти, а нужно подняться до ее истоков и перевалить через горы. Поскольку одна из двух знаменитых в древности текущих с Кавказа рек – Фасис (Риони) – была известна Эсхилу под собственным именем, весьма вероятно, что здесь подразумевается Гипанис-Кубань (Пьянков 1978).

Прометею сострадают соседние народы, среди коих отметим амазонок, которые на упомянутом каффе из Большой Близницы замещают аримаспов в изображении грифономахии. И вот от этого Кавказа и соседствующего с ним Боспора Киммерийского безумная рогатая дева Ио должна продолжить свой путь до аримаспов и грифов, т.е. повторить в обратном направлении путь гиперборейских дев; при этом Ио имеет на голове такие же коровьи рога, какие мы видим на каменных изваяниях, изображающих сакрализованных дев, в ХМК, откуда, судя по всему, гиперборейянки и начинали свой путь! Случайно ли это совпадение?

Путь Ио на восток ограничен аримаспами и грифами (и неразрывно связанными с ними, неназванными, но подразумеваемыми Рипеями), а также “*златотекущим потоком Плутона*”, означающим границу с “*иным миром*”. И действительно, сразу после него упоминается “*край земли*”, и дорога Ио поворачивает на юг, к эфиопам, затем к истокам и дельте Нила.

Упомянутый Прометеем *Plutonos poros* (Эсхил. Прикованный Прометей, 804-807) обычно переводится как “*поток Плутона*”, однако наиболее распространенное значение *poros* — переправа, и чуть ранее Эсхил устами того же Прометея рассказывает о возникновении названия *Vosporos* — коровья переправа (Эсхил. Прикованный Прометей, 729-735). В словаре словосочетание *Plutonos poros* у Эсхила переводится как место переправы, перевоз Плутона, т.е. Стикс (Древнегреческо-русский словарь 1958: 1357); на наш взгляд, было бы естественнее сопоставить его с Ахероном. Таким образом, путь Ио лежит от *Vosporos*, рядом с которым живут мифические амазонки, до *Plutonos poros*, где живут таинственные аримаспы, за которыми — край земли.

Чрезвычайно важно, что Прометей именует враждебных аримаспам грифов “*остроклювыми безгласными собаками Зевса*”, как бы приравнивая их к терзающему Прометея орлу, также названному в конце трагедии “*крылатой собакой Зевса*”. Если добавить, что грифы так же крылаты, как орел, а орел так же безгласен, т.е. неспособен на лай, как и грифы, то аналогия двух образов будет полной. А при особой напряженности отношения к Зевсу как Прометея, так и Эсхила исключается случайность при повторении образа “*зевсовой собаки*” (Эсхил. Прикованный Прометей, 803-804, 1021-1025).



Эсхил “повышает статус” грифов, традиционно связываемых античным преданием с Аполлоном Гиперборейским, и напрямую соотносит их с Зевсом, т.е. делает их, как и орла, исполнителями воли всемирного хозяина, воли, которая в данной трагедии характеризуется как эгоистичная и жестокая. Полагаем, что великий мифоосмыслитель уловил нечто существенное и в “скифском мифе” (Мачинский 1989; Matchinski 1994).

Скифия была осознана эллинами в VIII—V вв. до н.э. как особая часть ойкумены, причем ряд авторов склонялся признавать ее (вплоть до Рипеев-Алтая) частью Европы (Геродот; вероятно, Аристей). Приведенные в статье материалы позволяют считать, что определенное осознание своего единства было присуще и самой Скифии, во всяком случае, ее южной степной (в широком смысле) зоне и в более раннее время. Это единство обеспечивалось и удобством передвижения по равнинным степям после изобретения колеса и использования тягловой силы животных, и связями миграционными (связь с прародиной и т. д.), экономическими, этническими и т. д. Однако все эти формы контакта аккумулировались в связях сакральных, в священных путях, пронизывавших степную Скифию и связывавших ее с центрами цивилизаций Переднего Востока и Восточного Средиземноморья. В III тыс.

до н.э. в глубинах Скифии, в ХМК возникает уникальный сакральный центр, где достигают высокой степени развития знания о разноуровневой энергетике человека и связи ее с энергетикой космоса, осмысляющиеся в рамках некоей неведомой нам религиозно-мистической системы. Священные пути связывают этот центр (вероятно, ок. сер. III тыс. до н.э.) с древним сакральным и металлургическим центром в Западном и Центральном Предкавказье, а через него — с малоазийскими центрами. К этому пути подключаются и другие, например, путь из сакральных центров Южного Приуралья.

Около начала VIII в. до н.э. (или ранее?) конечным пунктом священного пути становится Делос, и сакральные связи Скифии замыкаются на формирующийся в Эгеиде организм будущей Европы. В VII-VI вв. до н.э. резко падает значение сакрального центра в ХМК, и в VII-IV вв. до н.э. связи Алтая и ХМК со святыщами Эллады постепенно слабеют, пока не прекращаются к рубежу IV-III вв. до н.э. Но к этому времени на этом пути уже складывается древнейшее на территории Скифии государство на базе развитой городской цивилизации — Боспорское царство, столица которого Пантикапей становится главными “воротами” между Скифией и собственно Европой, своеобразным пра-Петербургом (рис.12).

ЛИТЕРАТУРА

- Абаев В.И. 1956. Скифский быт и реформы Зороастра // *Archiv Orientalni*-24.
- Абаев В.И. 1974. Миф и история в Гатах Зороастра // *Историко-филологические исследования. Сб. статей памяти акад. Н.И.Конрада. М.*
- Абаев В.И. 1979. Историческо-этимологический словарь осетинского языка Т. 3. Л.
- Абаев В.И. 1990. Два зороастризма в Иране // *Избранные труды. Т. 1. Владикавказ.*
- Авадхута Р.А. 1992. Тантра постижения высшей реальности. СПб.
- Бойс М. 1987. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М.
- Бреннен Б.Э. 1992. Руки света. Целительство через энергетическое поле человека. СПб.
- Вадецкая Э.Б. 1980. Изваяния окуневской культуры // *Памятники окуневской культуры. Л.*
- Вадецкая Э.Б. 1986. Сибирские курьельницы // *КСИА*-185.
- Гей А.Н. 1991. Новотиторская культура (предварительная характеристика) // *СА*-1.
- Готлиб А.И. 1995. Сооружение-све эпохи ранней бронзы на горе Устанах (к вопросу о возникновении и интерпретации памятников-све в Хакасии) // *Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.*
- Грантовский Э.А. 1960. Индо-иранские касты у скифов // *XXV Международный конгресс востоковедов (доклады делегации СССР)*. М.
- Дервянко А.П., Молодин В.И., Савинов Д.Г. и др. 1994. Древние культуры Бертековской долины. Новосибирск.
- Ермолова Н.М., Марков Ю.Н. 1983. Датирование археологических образцов из могильников эпохи бронзы Южной Сибири // *Древние культуры евразийских степей. Л.*
- Иванчик А.И. 1989. О датировке поэмы “Аримаспея” Аристия Проконнеского // *ВДИ*-2.
- Исмагилов Р.Б. 1987. О локализации некоторых племен “Истории” Геродота // *Историч. чтения памяти М.П.Грязнова. Ч.2. Омск.*
- Карагулла Ш. 1992. Прорыв к творчеству. Ваше сверхчувственное восприятие. Минск.
- Кисель В.А. 1988. Серебряное зеркало из Келермеса как исторический источник. Дипл. раб. ЛГУ, каф. археологии. Л.
- Кисель В.А. 1993. Стилистическая и технологическая атрибуция серебряного зеркала из Келермеса. *ВДИ*-1.
- Ковалев А.А., Резепкин А.Д. 1995. Курьельница из дольмена в урочище Клады и проблема происхождения курьельниц афанасьевской культуры // *Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.*
- Корневский С.Н. 1996. К вопросу о локальных различиях и внутренней типологии Майкопско-Новосвободненской общности // *Между Азией и Европой. Кавказ в IV — I тыс. до н.э. СПб.*
- Кузнецов П.Ф. 1996. Кавказский очаг и культура бронзового века Волго-Уралья // *Между Азией и Европой. Кавказ в IV — I тыс. до н.э. СПб.*
- Кузьмин Н.Ю. 1995. О вторичном использовании окуневских изваяний // *Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.*
- Курочкин Г.Н. 1988. Сюжетные изображения на войлочных кошмах из пятого Пазырыкского кургана (к предистории шаманизма в Южной Сибири и Центральной Азии) // *Историография и источники изучения исторического опыта*





освоения Сибири. Новосибирск.

- Кызласов Л.Р. 1986. Древнейшая Хакасия. М. Изд. МГУ.
- Лазаретов И.П. 1995. К вопросу о ямно-катакомбных связях окуневской культуры // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.
- Максименков Г.А. 1980. Могильник Черновая-VIII — эталонный памятник окуневской культуры // Памятники окуневской культуры. Л.
- Максимова М.И. 1954. Серебряное зеркало из Келермеса // СА-XXI.
- Мачинский Д.А. 1971. О времени первого активного выступления сарматов в Поднепровье по свидетельствам античных письменных источников // АСГЭ-13.
- Мачинский Д.А. 1978а. О смысле изображений на Чертомлыцкой амфоре // Проблемы археологии. Вып.2. СПб.
- Мачинский Д.А. 1978б. Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л.
- Мачинский Д.А. 1988. Некоторые географические и исторические предпосылки возникновения севернорусского протогосударства // АСГЭ-29
- Мачинский Д.А. 1989а. Боспор Киммерийский и Танаис в истории Скифии и Средиземноморья VIII—V вв. до н.э. // Кочевники евразийских степей и античный мир: проблемы контактов. Новочеркасск.
- Мачинский Д.А. 1989б. Изображения оленя из алтайских и кубанских курганов как воплощение основной мифологии Скифии // Исследования, поиски, открытия: КТД НК к 225-летию Эрмитажа. Л.
- Мачинский Д.А. 1993. Скифия и Боспор. От Аристея до Волошина (развернутые тезисы концепции) // Скифия и Боспор. Сборник статей по материалам конференции в честь академика М.И.Ростовцева. Новочеркасск.
- Мачинский Д.А. 1995. Минусинские “трехглазые” изображения и их место в эзотерической традиции // Проблемы изучения окуневской культуры. СПб.
- Мачинский Д.А. 1996. Земля аримаспов в античной традиции и “простор ариев” в Авесте // Жречество и шаманство в скифскую эпоху. СПб.
- Мачинский Д.А. 1997. Уникальный сакральный центр III — середины I тыс. до н.э. в Хакасско-Минусинской котловине // Окуневский сборник. Культура. Искусство. Антропология. СПб.
- Мачинский Д.А. 1998а. Страна аримаспов, простор ариев и “скифские” зеркала с бортиком // История и культура древних и средневековых обществ. Сборник статей к 100-

- летию со дня рождения М.И.Артамонова. СПб. (в печати).
- Мачинский Д.А. 1998б. О семантике Келермесского зеркала // Эрмитажные чтения памяти Б.Б.Пиотровского. СПб.
- Пиотровский Ю.Ю. 1994. Заметки о сосудах с изображениями из Майкопского кургана (Ошад) // Проблемы археологии, вып.3. СПб.
- Пьянков И.В. 1978. Кочевники Казахстана VII в. до н.э. и античная литературная традиция // Античность и античные традиции в культуре и искусстве. М.
- Раевский Д.С. 1977. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М.
- Резепкин А.Д. 1996. К проблеме соотношения хронологии культур эпохи энеолита — ранней бронзы Северного Кавказа и Триполья // Между Азией и Европой. Кавказ в IV-I тыс. до н.э. СПб.
- Розен М.Ф., Малолетко А.М. 1986. Географические термны Западной Сибири. Томск.
- Савинов Д.Г. 1996. Древние поселения Хакасии. Торгажак. СПб.
- Сатпрем. 1989. Шри Ауробиндо или путешествие сознания. СПб.
- Семенов В.А. 1993. Древнейшая миграция индоевропейцев на Восток (к столетию открытия тохарских рукописей) // ПАВ-4. СПб.
- Трифонов В.А. 1996. Поправки к абсолютной хронологии культур эпохи энеолита — бронзы Северного Кавказа // Между Азией и Европой. Кавказ в IV-I тыс. до н.э. СПб.
- Уотсон Л. 1991. Ошибка Ромео // Жизнь после смерти. М.
- Фармаковский Б.В. 1914. Архаический период в России // МАР-34. Петроград.
- Шейнман-Топштейн С.Я. 1988. Восточные влияния в платоновских текстах // Античность как тип культуры. М.
- Шер Я.А. 1980. Петроглифы Средней и Центральной Азии. М.
- Bokovenko N., Matchinski D. 1994. South Siberian and Central Asian sources of the Vedic and Zoroastrian traditions // World Archaeological Congress — 3. New Delhi.
- Bolton J.D.P. 1962. Aristeas of Proconnesus. Oxford.
- Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol. I. Leiden.
- Jantzen U. 1972. Ägyptische und Orientalische Bronzen aus Heraion von Samos // Samos, Bd. VIII. Bonn.
- Last Empire of the silk road. Buddhist Art from Khara Khoto (X-XIIth centuries). 1993. Edited by M. Piotrovsky. Milano.
- Matchinski D. The main Myth of Scythia according to the archaeological and written Sources // World Archaeological Congress — 3. New Delhi.