

**ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ
ДОМУСУЛЬМАНСКОЙ
СРЕДНЕЙ АЗИИ**



Тезисы конференции
Москва. Декабрь 1997 г.

**Государственный
музей Востока**



Географическое положение Средней Азии определило особенности ее исторического развития. Находясь на перекрестке торговых путей, она стала местом пересечения различных народов, культур, идеологий.

С глубокой древности до прихода ислама Средняя Азия представляла собой уникальный пример смешения различных идеологических воззрений, начиная от мировых религий, таких, как буддизм, христианство, манихейство, иудаизм и кончая местными культами, в которых слышатся отголоски иранского зороастризма.

Государственный музей Востока располагает обширными археологическими среднеазиатскими коллекциями. Мы считаем, что экспонирование и изучение этих коллекций послужит более близкому знакомству наших современников с духовным и художественным наследием Средней Азии, а значит, в конечном итоге будет способствовать установлению взаимопонимания и сотрудничества не только между учеными, занимающимися этим регионом, но и между всеми людьми, заинтересованными в мирном и продуктивном диалоге между Востоком и Западом.

В. А. НАБАТЧИКОВ

Генеральный директор
Государственного музея Востока
Академик

Б. АБДУЛГАЗИЕВА

Институт археологии. Самарканд

ХРАМЫ ОГНЕПОКЛОННИКОВ ДРЕВНЕЙ ФЕРГАНЫ

Храмы огнепоклонников Ферганы изучены слабо. В письменных источниках никаких сведений о них не содержится. Представления о культах древней Ферганы получены в результате археологических исследований расположенных в Андижанской области поселений Султанабад, Заурактепа, Гайраттепа, Шортепа и др.

В Султанабаде во втором строительном горизонте (III–II вв. до н.э.) открыто святилище огня, от которого сохранились остатки трех помещений, позволяющие в общих чертах реконструировать его план, характерный для культовых сооружений: в центре прямоугольное помещение, обведенное вокруг коридорами. Центральное помещение отличается особенностями интерьера и толщиной стен (170 см). О принадлежности комплекса к определенному культу – культу огня – свидетельствуют жертвенные очаги. В центральном помещении отмечено два уровня полов, на нижнем в центре помещения имелись два спаренных очага прямоугольной формы с чистой золой внутри. По четырем сторонам от основных были расположены другие очаги округлой формы, обращенные устьем к ним. Система очагов, по всей видимости, играла важную роль при отправлении ритуальных обрядов. В связи с функциональным назначением комплекса представляет интерес то, что у входа в центральное помещение в пол была вкопана одна зернотерка, а еще две лежали между полами коридора, соединенного с целлой проходом. Как известно, терки широко использовались не только в мукомольном, но и в ремесленном производстве, а их нахождение здесь, видимо, связано с определенным обрядом. На поселении Султанабад с самого его возникновения (IV–III вв. до н.э.) помимо земледелия и скотоводства занимались и гончарным производством: здесь вскрыты остатки керамической мастерской.

В эпоху раннего средневековья в планировке храмов огня резких изменений не произошло. В Заурактепа во втором строительном горизонте (VIII в. н.э.) вскрыт храм огнепоклонников. Здание в плане прямоугольной формы (17 x 26 м), с мощной обводной стеной толщиной более 5 м. Своим интерьером выделяется центральное помещение – святилище, окруженное по периметру широкими коридорами. В северной части здания расположено прямоугольное помещение (№ 6). Вход в здание храма находился в юго-восточном углу и по длинному и узкому коридору, параллельному обводному коридору, вел в помещение № 6, откуда через северный коридор можно было попасть в святилище. В нем имелся прямоугольный очаг, величиной сильно превосходящий султанабадский – длина его сторон не менее 1,5 м, – так же заполненный плотно слежавшейся белой чистой золой. Очаг был углублен в пол на 23 см, борта его гладкие, из тонко отмученной глины, плавно переходят к полу помещения. В 1 м к югу от него имелось устройство, состоящее из двух небольших очагов, соединенных длиной – 120 см – доской. В юго-восточном секторе помещения имелись еще 12 напольных очагов разной формы, величины и глубины. В отличие от основного, они представляли собой вырытые в полу ямки со стенками без обмазок. Широкие обводные коридоры, видимо, тоже имели важное значение при совершении культовых обрядов. В них имелись в основном сосуды хозяйственного назначения для хранения продуктов питания. Восточный коридор и помещение № 6, судя по наличию в них больших печей, скорее всего, служили для приготовления ритуальной пищи.

Вероятнее всего, храм Заурактепа являлся культовым центром сельской округи, который мог обслуживать и проходящие караваны, так как он был расположен на магистральной торговой дороге. Очень близок ему по интерьеру алтарного помещения храм в замке Гайраттепа (VI в. н.э.), расположенном в 30 км восточнее Заурака. В нем тоже имелся большой центральный очаг, вокруг которого размещались 8 небольших очагов, а по сторонам его – четыре столба, поддерживавшие перекрытие (Козенкова, 1964). Эта общность свидетельствует о канонизировании обрядовых церемоний.

В памятниках Средней Азии пока не известны храмы с аналогичным устройством очагов, но планировка находит широкие параллели в храмах огнепоклонников разных периодов: храм крупного античного города Кургантепа в Центральном Согде, храмы современных зороастрийцев Ирана и парсов Индии.

В усадьбе Шортепа (VIII в. н.э.) для отправления культовых церемоний имелось домашнее святилище, связанное с поклонением священному очагу. Оно представляет собой группу из трех помещений с выходом во двор. Алтарная комната находилась в глубине комплекса и от других помещений усадьбы отличалась не только размерами и планировкой, но и тщательностью обустройства интерьера: вдоль трех стен проходят гладко оштукатуренные суфы высотой 0,35 м, шириной 1,2 м. Суфа у северной стены, в глубине комнаты, шире – 1,4 м. Перед ней на возвышении был очаг квадратной формы. По планировке это помещение аналогично культовым помещениям, связанным с поклонением огню, открытым в поселениях Средней Азии как близких по времени, так и более ранних.

Исследованные культовые сооружения Ферганы свидетельствуют об общности культуры и идеологических представлений населения Средней Азии в эпоху античности и раннего средневековья.

Л. С. БАРАТОВА

Институт археологии. Самарканд

ЭЛЕМЕНТЫ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ДРЕВНИХ ТЮРКОВ НА РАНЕСРЕДНЕВЕКОВЫХ МОНЕТАХ СРЕДНЕЙ АЗИИ

1. Одну из категорий древнетюркских монет Средней Азии VI–IX вв. составляют медные монеты с парным изображением правителя и правительницы. В настоящее время известны четыре группы подобных монет из различных историко-культурных регионов Средней Азии, отличающиеся друг от друга тамгами и сопровождающими их надписями на оборотной стороне:

ферганская, согдийская, чаганианская, чачская.

2. По мнению М. Е. Массона, которое было поддержано рядом других ученых, данная категория древнетюркских монет копирует византийский чекан – аверс медной монеты Юстина II (556–578 гг.), на котором изображался парный портрет императорской четы (Массон, 1951; Смирнова, 1981; Пугаченкова, 1981; Ртвеладзе, 1987). Однако стоит обратить внимание на то, что тюркские правители заимствовали только композиционную схему парного портрета, не воспользовавшись византийской иконографией.

3. Очевидно, тюркские правители постарались вложить в византийскую схему свое осмысление. В этой связи большое значение приобретает изображение головных уборов четы на тюркских монетах – венец с полумесяцем на лбу у мужчины и трехрогая корона на голове женщины. Последний тип головного убора с выступами, лучами или отростками встречается с эпохи неолита до IX–X вв. н.э. на огромных территориях расселения сибирских и центральноазиатских народов.

4. Изучение данных видов головных уборов на монетах (полумесяц у правителя, трехрогая тиара у правительницы) позволяет предполагать, что изображенная на монетах царственная пара выступает земной ипостасью Тенгри и Умай, двух верховных божеств, олицетворяющих мужское и женское начала. Тенгри (Небо) распоряжается всем происходящем в мире, он дает каганам мудрость и власть, дарует каганов народу, наказывает согрешивших против кагана, “приказывая” кагану, решает государственные и военные дела. Его супруга – Умай богиня плодородия, которая вместе с тем покровительствует воинам. Также, как каган подобен по своему образу Тенгри, его супруга-царица подобна Умай (Кляшторный, 1981, с. 133).

5. Таким образом, помещение на монетах парного портрета рассматривалось как декларирование божественного происхождения тюркских династий. Очевидно, в значительной мере это было обусловлено политическими интересами тюрков в Средней Азии, утверждающими свою легитимность на завоеванных территориях.

ДРЕВНИЙ ХОРЕЗМ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ ДОЛИНЫ НИЛА

Завоевание персами Хорезма, Египта и "страны нисских эфиопов" объединило в составе одной державы народы Южного Приаралья и долины Нила. Хорезмийцы, египтяне и эфиопы-мероиты вместе с представителями других этнических групп, населявших Ахеменидскую империю, изображены на дворцовых рельефах Персеполя и царского некрополя в длинной череде носителей даров и держателей тронов. Согласно Геродоту и другим источникам, хорезмийцы, египтяне и эфиопы входили в воинские соединения ахеменидской армии и принимали участие в великих походах ахеменидских владык. Перепитии военной службы заносили выходцев из Хорезма в долину Нила. Открытые при раскопках Мемфиса терракотовые статуэтки конных воинов в остроконечных шапках свидетельствуют о присутствии значительного хорезмийского контингента в персидском Египте. Некоторые из хорезмийцев поселялись в Египте на значительный период. Среди опубликованных элефантинских папирусов имеются документы конца V в. о тяжбе хорезмийца Даргомана из-за приобретенного им земельного участка.

На территории собственно Хорезма, как и других стран ахеменидской Средней Азии, письменных свидетельств хорезмийско-египетских контактов нет, а вещественных памятников ахеменидского периода найдено поразительно мало. Из материалов, опубликованных Хорезмской археолого-этнографической экспедицией за 60 лет раскопок, к собственно египетским памятникам можно отнести навкратийский арибалл (Топрак-кала), а также бронзовую перекидную ручку, некогда принадлежавшую миниатюрной каменной ситутле (Кой-Крылган-кала). В самых ранних слоях Кой-Крылган-калы открыто также несколько мелких предметов местного производства, подражающих египетским образцам. Из хорезмийских изделий следует обратить особое внимание на формочку для ритуальных хлебцев, где предельно схематизировано изображена стоящая богиня и прильнувший к ее груди младенец (Калалы-гыр 2). Вероятно, это

местная вариация сюжета кормления богиней фараона.

Что касается известной серии хорезмийских кувшинов, ручки которых украшены головой или протомой льва, то принятое соотнесение образа льва на кувшинах с образами египетских богинь-львиц Сохмет и Тефнут представляется явным недоразумением.

В период длительной изоляции Хорезма в постахеменидское время какие-либо свидетельства контактов хорезмийцев с обитателями долины Нила неизвестны. Зато в позднеэллинистический и, главным образом, в римский периоды на многих городищах и некрополях кушанского Хорезма найдены фаянсовые, каменные и стеклянные амулеты в виде бога-карлика Беса, кукиша, гениталий, амфорок, виноградных гроздей, лягушек, скарабеев и др., а также фаянсовые и стеклянные бусы и бисер. Причем абсолютное большинство опубликованных памятников этого рода из Средней Азии происходит именно с территории Хорезма. Только из хорезмийских находок известны терракотовые статуэтки сидящей женщины, кормящей грудью младенца. Таких терракот несколько вариантов, все они местного производства II–III вв. н.э. Разные варианты встречаются в одних и тех же слоях одного памятника (Кой-Крылган-кала). На этих терракотах образ Исиды, кормящей младенца Хора (Харпократа), передан с определенным соблюдением художественных норм египетской и средиземноморской пластики римского времени. При раскопках крепости Капарас и в ее окрестностях были найдены головки терракотовых скульптур Харпократа, датируемых римскими временами и также соответствующих традиционным изображениям этого бога в Римском Египте.

Опираясь на опубликованные письменные источники и археологические находки, можно сделать следующие выводы общего порядка.

1. Контакты хорезмийцев и обитателей долины Нила прошли два культурно-исторических этапа, разорванных хронологически. На первом – это были прямые контакты. На втором – опосредованные, в потоке Шелкового пути.

2. Цивилизации долины Нила, главным образом, египетская цивилизация, оказали влияние на религиозные представления

древних хорезмийцев, предоставив им, как и другим народам Средней Азии, конкретные и наиболее адекватные художественные образы для воплощения идей власти, плодородия, защиты и тому подобное.

3. В Хорезме в отличие от других исторических областей Средней Азии был воспринят образ Исиды, воплотивший местный культ богини-матери.

Г. И. БОГОМОЛОВ

Институт археологии. Самарканд

О ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОБЯДНОСТИ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО ЧАЧА

Погребальный обряд – это обязательная часть любой древней и современной культуры, под которым понимался сложный комплекс ряда последовательных традиционных ритуальных действий. Основой последних служили устойчивые анимистические представления. На грани III–IV вв. происходят кардинальные изменения погребальной обрядности Ташкентского оазиса. Возможно, большую роль в этом сыграл быстрый количественный рост городов, для которых характерны унификация и упрощение погребальной обрядности. А это, в свою очередь, вызвало появление новых типов погребальных сооружений и изменение погребальных обычаев.

Первоначально для Ташкентского оазиса характерны катакомбные захоронения. Наиболее типичны вырытые в лессе сооружения с длинным дромосом, направленные перпендикулярно к овальной камере, где хоронили от одного до нескольких человек (Алимов, 1979; Дресвянская, 1983). В качестве сопровождающего инвентаря обычно ставили сосуды (кувшины, фляги, горшки, кружки, курильницы), реже помещали оружие. Причем, считалось, что курганные захоронения оставлены кочевым населением. Однако, работы последних лет в пригороде Кавардана, на территории современного Ташкента (Грицина, 1982), показывают, что курганные могильники могли быть оставлены сельским и городским населением. Возможно, это

связано с пережитками родоплеменных организаций, когда людей хоронили на родовых кладбищах. На грани III–IV вв. происходят заметные изменения в общественной идеологии, проникновение новых этнических масс, что повлекло и изменения погребальной обрядности. Помимо этого, видимо, сказываются и практические причины – рост городов, скопление больших масс населения, дороговизна городской и прилегающей территории.

Именно в этот период начинают выделяться подземные и полуподземные склепы, с многократными захоронениями (Агзамходжаев, 1962; он же, 1966). Видимо, в дальнейшем эта линия эволюционирует в наусы, где совершались захоронения не только очищенных костей, но и трупоположений.

В это же время в погребальных сооружениях появляются оссуарии, которые показывают новые тенденции в погребальной обрядности – распространение обычая предварительного выставления трупов. Причем, символически своей формой, изобразительными элементами оссуарии отражали те же идеи, что и погребальные сооружения. В последние годы появились публикации, утверждающие, что типы оссуариев есть результат прямого заимствования либо иудейского (Наймарк, 1993, с. 4–5), либо христианского (Иваницкий, 1995, с. 66) влияния. На наш взгляд, Средняя Азия была самостоятельным очагом развития этого обычая, и истоки его лежат, с одной стороны, в длительной традиции предварительного выставления трупов (вспомним сообщения античных авторов о бактрийцах, дербиках и гирканцах), в представлениях о необходимости обязательного сохранения костей умерших для их будущего воскрешения, с другой – в не менее длительной традиции захоронения в сосудах, известных еще по эпохе бронзы. Но вместе с тем для Ташкентского оазиса оссуарии были все же и инновацией. Наиболее ранний тип – оссуарии прямоугольной формы со скругленными ребрами и четырехскатной крышкой с дугообразными ребрами. Иногда в одной из длинных сторон устраивалась (вырезалась) крышка-заслонка (Агзамходжаев, 1961, с. 244). Затем, уже к VI–VII вв. вырабатывается собственный тип оссуариев овальной или юртообразной формы, на одной из сторон которых зачастую прочерчивается орнамент в виде пары 4–8-ми лепестковых розеток.

Оссуарии нередко использовались в качестве самостоятельного автономного погребального сооружения. Еще в 30-е годы М. Е. Массоном зафиксировано оссуарное кладбище в районе Той-тепа, где оссуарии просто помещались в землю, образуя цепочки (Массон, 1953). Аналогичное оссуарное поле имелось и в районе Ташкента, на землях Дегрес.

Рост городского и сельского населения, унификация его культуры, оседание кочевников и, видимо, укрепление сельской общины привело к появлению городских и сельских некрополей, состоявших первоначально из подземных, затем наземных сооружений. В склепах сказывались родовые или больше-семейные связи и некрополь, в целом, уже отражал не родовую, а территориально-соседскую принадлежность. В V–VII вв. наземные склепы наусы становятся ведущим типом погребальных сооружений.

Вместе с тем, следует отметить, что в качестве погребальных сооружений могли использоваться в сельской местности отдельные возвышенности и старые оплывшие строения. В городской черте нередко использовались для этого крепостные стены. Так, на городище Канка одновременно с распространением оссуарных захоронений и появлением наусов зафиксированы захоронения кучек костей в крепостной стене. Безусловно, этот обряд связан также с обычаем предварительного выставления трупов. Возможно, это остатки захоронений беднейшей части городского населения.

КЕРАМИЧЕСКИЕ КУРИЛЬНИЦЫ
Южного и Восточного Приаралья

(первая половина I тыс. н.э.)

1. Материалом для данного исследования послужили керамические курильницы, найденные во время раскопок различных памятников Южного и Восточного Приаралья, которые датируются в пределах первой половины I тыс. н.э. Большинство курильниц обнаружено в погребениях курганных могильников на территории Левобережного Хорезма (Туз-гыр, Тумек-кичиджик, Яссы-гыр-4, Сакар-чага) и Восточного Приаралья (курганные могильники Джетыасарской культуры). Кроме того, учтены курильницы, полученные в результате раскопок таких памятников, как Кой-Крылган-кала, городище Топрак-кала, крепость Капарас, городище Алтын-асар.

2. Вся серия была обработана статистически. В результате удалось установить, что основными типобразующими признаками является форма резервуара и наличие или отсутствие ножки-подставки.

Выделено шесть основных типов курильниц:

I и II – курильницы на ножках-подставках, которые отличаются друг от друга формой резервуара. I тип – резервуар имеет форму параллелепипеда или сильно усеченной пирамиды, подставка четырехугольная в горизонтальном сечении; II тип – резервуар – полусферическая чаша, подставка – круглая в горизонтальном сечении.

У остальных четырех типов ножка-подставка отсутствует. III тип – резервуар в виде полусферической или усеченно-конической чаши помещен на невысокий или усеченно-конический поддон.

Курильницы IV, V и VI типов представляют собой собственно лишь резервуар и не имеют даже поддона. IV тип – резервуар в виде банки или невысокой усеченно-конической чаши. V тип – резервуар имеет четырехугольную форму керамическая "коробочка". VI тип – резервуар имеет более или

менее выраженную горшковидную форму.

3. Выявленные морфологические типы обладают определенным набором характеризующих признаков, в основном, это различные по технике типы декора. Для курильниц I типа типичны налепы, помещенные на углах резервуара, а также роспись. Курильницы второго типа, за исключением одного экземпляра (Топрак-кала), не орнаментированы. Курильницы III типа немногочисленны. Один экземпляр орнаментирован косыми насечками по краю резервуара.

Для курильниц IV и V типов наиболее характерны различные насечки и вдавления, причем, если курильницы IV типа чаще всего орнаментированы насечками, то курильницы V типа – вдавлениями. На одном экземпляре V типа отмечено сочетание насечек и зооморфных налепов (Яссы-гыр-4). На курильницах VI типа орнамента не отмечено.

4. Все шесть типов курильниц представлены в археологических комплексах Приаралья. Однако необходимо заметить, что в отдельных историко-культурных регионах области они представлены неравномерно. На окраинах Левобережного Хорезма, где в первые века н.э. наиболее интенсивно происходили контакты между скотоводческим и земледельческим населением, а в этот период нам известны курильницы только из курганных погребений, безусловно, преобладают курильницы IV и V типов. В традиционных земледельческих районах Хорезма распространены курильницы II и III типов, а в керамических комплексах Восточного Приаралья первой половины I тыс. н.э. в большинстве случаев найдены курильницы I типа.

5. Предложенная типология, как мне кажется, вполне приемлема и для археологических материалов других областей Средней Азии. Безусловно, имея несравнимо большую по объему выборку, можно выделить различные варианты курильниц, но все они, в большей или в меньшей степени, по основным морфологическим признакам могут быть отнесены к типам курильниц, описанным выше.

6. Обращает на себя внимание соответствие типов курильниц определенным категориям археологических памятников. Курильницы II и III типов встречаются только на поселениях и

культовых сооружениях (Согд, Бактрия, Фергана, Узбой). В курганах различные варианты этого типа найдены в Шаше и Семиречье. Курильницы I типа обнаружены только в склепах Джетыясарской культуры и на остальной территории Средней Азии не известны. Разнообразные варианты курильниц II типа на территории Северной Бактрии встречаются в наусах и катах и полностью отсутствуют в курганах и грунтовых могильниках на этой территории. Курильницы IV, V и VI типов обнаружены только в погребальных памятниках – катакомбах, в отдельных случаях – в подбоях, под курганной насыпью.

7. Различные аспекты помещения светильников и курильниц в погребения не раз освещались в литературе. Вполне возможно, что находки курильниц в погребениях одного типа и полное отсутствие их в других захоронениях в пределах одного региона, а подчас и одного могильника свидетельствует, с одной стороны, о различиях в погребальной обрядности, а с другой, может быть, о различной этно-культурной традиции.

8. Курильницы IV, V и VI типов обнаруживают близкие аналогии с курильницами из погребений Аланской Сарматии. Некоторые исследователи считают их, особенно тип V, одной из определяющих категорий вещей позднесарматской культуры. Исходя из поздней датировки археологического комплекса Джунского могильника (II–III вв. н.э.), можно считать, что прямоугольные керамические курильницы появились на территории Средней Азии не ранее II в. н.э. в результате контактов между сарматами и местными племенами в районе среднего течения Сырдарьи.

В большинстве случаев такие курильницы происходят из катакомбных погребений определенного типа – погребальная камера является продолжением дромоса. Между тем, отмечены одиночные находки курильниц IV и VI типов в подбойных погребениях, например, в могильнике Туз-гыр в Левобережном Хорезме.

Небезынтересно заметить, что катакомбы этого типа (вариант с южной ориентировкой погребальной камеры) А. М. Мандельштам связывал с племенами дахов.

9. В связи с идеологическими представлениями населения

Джетыясарского урочища определенный интерес вызывают курильницы I типа. Они встречены только в квадратных склепах с купольным перекрытием, в которых совершались коллективные захоронения. Трехчленное вертикальное деление рассматриваемого типа керамики, а также четырехугольная форма резервуара позволяют рассматривать курильницу как отражение представлений древнего населения Восточного Приаралья о строении мира. Трехчленное вертикальное деление – основание, ножка-подставка и резервуар – символизирует соответственно нижний, средний и верхний миры. Четырехугольная форма резервуара символизирует горизонтальное членение космоса по четырем сторонам света, где последние маркируются зооморфными изображениями, в нашем случае – головками барана. Традиция зооморфных изображений на культовых сосудах имеет в Приаралье достаточно глубокие корни и прежде всего в сако-массагетском сообществе среднеазиатских степей. Конструкция склепа перекрытого куполом также может рассматриваться в контексте космологических представлений населения древнего Приаралья. Эта схема – круг в квадрате или квадрат в круге – вполне вписывается в систему идеологических представлений, выраженных в погребальных архитектурных сооружениях эпохи поздней бронзы восточного Приаралья (Северный Тагискен).

БУБНОВА М.

Институт истории им. А. Дониша, Душанбе

Буддийские памятники на Памире

В трансконтинентальной сети дорог, связавших в первые века нашей эры Китай со странами Восточного Средиземноморья и известных под названием "Великий Шелковый путь", для изучения истории религиозных воззрений Средней Азии домусульманского времени особый интерес представляет один участок маршрута. Речь идет об отрезке, проходившем через Восточный и Западный Памир, именуемый Ваханским или "Великим Памирским путем". У него есть еще одно название – "Великий буддийский путь" (А.Н.Зелинский). Последнее

название связано с тем, что по трассе Великого Шелкового пути шли не только караваны с шелком, но и буддийские паломники, особенно после того, как буддизм утвердился в Западном Китае (Кашгар) в III в.

Однако, на территории Памира и Припамирья долгое время не были известны монументальные буддийские памятники, кроме мелких находок, сведения о которых не публиковались. Все, что было известно о буддизме, ограничивалось сведениями письменных источников. Китайский путешественник Сюань-Цзян (VII в.), сообщая о Хуньтодо – столице Вахана (историческая область в верховьях р. Пяндж), описывает размещавшийся в центре города буддийский монастырь с каменной статуей Будды. Местоположение столицы исследователи отождествляют с современным кишлаком Хапдут на левом берегу р. Пяндж (Афганистан). Археологические материалы, подтверждающие сообщение Сюань-Цзяна отсутствуют.

В 1976 г. был открыт, а в последующие годы раскопан буддийский монастырь в кишлаке Вранг, расположенном на территории исторической области Вахан (правый берег р. Пяндж, Ишкашимский район Горно-Бадахшанской автономной области Республики Таджикистан).

Для постройки монастыря была выбрана площадка скального уступа, обеспечивавшая обзор местности на дальнейшее расстояние. Учитывая конфигурацию края террасы и обрывистые участки, монастырь был обнесен стеной с трех сторон, кроме западной. Основание стены сложено из необтесанного камня (общая длина 180 м, ширина 1,10 м), верхняя – из прямоугольного кирпича (42x27x10 см). На северо-восточном и юго-восточном углах стены, не выступая за ее пределы, стояли на четырехугольных постаментах башни. Одна монолитная, конусовидной формы, с круглым углублением в центре, куда, вероятно, было вставлено навершие. Вторая – квадратной формы, сильно разрушена.

Внутри на площадке с западной стороны находилась ступа, верхняя часть ее разрушена (зафиксировано три ступени). На первое возвышение поднимались по лестнице или пандусу к небольшому прямоугольному постаменту-эстраде, располо-

женному в центре обводной площадки.

Напротив ступы, вдоль восточной наружной стены ряд смежных прямоугольных помещений. Вход с западной стороны, внутри суфа и очаг. Между ступой и помещениями открытый двор.

Основной вход в монастырь с восточной стороны. Еще был вход с северной стороны. Но через него по дорожке, идущей вдоль наружной стены, сообщались со сводчатыми помещениями (кельями), которые были вырублены в отвесной западной стене скалы. Аналогичные сводчатые помещения (одиночные и сдвоенные) находились на противоположном берегу р. Вранг-Дарьи (левый приток р. Пяндж) в отвесном обрыве из уплотненных моренных отложений. В недавнем прошлом их насчитывалось около 100.

Монастырь датируется VI–VII вв. Видимо, в конце VII или в начале VIII в. монастырь в своем первоначальном виде прекратил свое существование. В ступе замуrowали подъем, основательно перестроили площадку перед ней. После перестройки комплекс еще какое-то время использовался под караван-сарай.

Для более позднего времени (XI в.) есть данные о посещении купцами-буддистами города горняков Базар-Дара, расположенного на Восточном Памире (Шургабский район ГБАО). На территории караван-сарая были обнаружены фестончатые зонтики, сделанные из дерева, субурганчик от миниатюрных ступ и одна заготовка для их изготовления.

О том, что пути паломников и купцов-буддистов проходили через территорию Восточного Памира, свидетельствуют изображения четырехступенчатой ступы среди наскальных рисунков в районе Лянгира и находки изображения сидящего Будды, выполненного из розового песчаника. Изображение было заключено в небольшой металлический (бронза или латунь) футляр прямоугольной формы с закругленным верхним краем.

На основании имеющихся материалов можно, видимо, говорить не только о распространении буддизма через территорию Памира, но и о существовании здесь общин буддийских монахов, обслуживавших своих единоверцев на торговых путях.

К ВОПРОСУ О ХРАМАХ ЧАЧА

Несмотря на размах археологических работ в Ташкентской области Узбекистана, культовые сооружения раннесредневекового Чача еще мало изучены. В письменных источниках имеются краткие упоминания о храмовых сооружениях Чача, но они недостаточны, чтобы судить о том, что представляли собой эти храмы, чем они отличались от храмов Согда и какие культы в них отправлялись.

В центре шахристана-I городища Канка (первой столицы Ташкентского оазиса) были вскрыты остатки двух монументальных сооружений, условно получивших названия "верхний" и "нижний" храмы. Комплекс первого из них ("нижнего" храма) состоял из обширного двора, большого квадратного зала с обводным коридором и небольшого помещения для хранения огня. Ядром сооружения был квадратный зал с невысокими суфами по периметру вдоль стен. Особо выделен участок напротив входа, в центре западной стены, в виде трехступенчатого в плане пьедестала. Поверхность его верхней площадки сильно прокалена. За стеной этой суфы-эстрады находилась небольшая комнатка для хранения огня. Верхушки стен оформлялись зубцами и кладкой из прямоугольных жженных кирпичей.

В VI—самом начале VII вв. после гибели "нижнего" храма в результате землетрясения несколько в стороне был возведен новый культовый комплекс ("верхний" храм). Он состоял из обширного двора и небольшого здания из трех помещений: двух культовых комнат и короткого коридора. Последний первоначально соединял оба помещения, затем стал обслуживать лишь южный зал. Это помещение имело прямоугольную форму с невысоким возвышением возле центра южной стены, поверхность которой несет слабую обожженность. У его основания расчищено большое кострище. Еще несколько очажков и кострищ располагалось в восточной части помещения. Почти во всех кострищах среди травянистой золы выявлены горелые кучки семян пшеницы, гороха, хлопчатника и косточек персиков. Здесь

же обнаружена масса мелких приношений: наконечники стрел, бусы из различных материалов, заколки, подвески, мелкие медные монеты, альчики и другие предметы. В северо-западном углу было собрано около 40 булл. Второе помещение, смежное с предыдущим, имело подтрапещевидную форму и резко отличалось от первого. Здесь не было специального возвышения и следов возжигания огня, на ровном полу сохранились следы камышовых подстилок, уложенных по периметру стен. В южной части помещения на деревянных плахах были расчищены скелеты двух жертвенных животных (лошади и жеребенка).

Характер отправляемых здесь культовых действий не совсем ясен, но они были явно связаны с огнем и приношением плодов. В обоих случаях культовые действия были схожи. На центральную часть суфы-эстрады, видимо, устанавливался переносной алтарь огня и небольшие жертвенные огни (кострища) зажигались по периметру помещения.

Как будто эти сооружения находят полные аналогии в сообщении о храме в Чаче в хронике Бейшу, время записи которого составляет скорее всего V–VI вв. Во-первых, совпадает топография расположения храма (к юго-востоку от замка правителя). Во-вторых, характер культовых действий и ряд деталей внутреннего устройства храма (наличие седалища престола в центре), куда могла выставляться урна с прахом правителя и возжигаться огонь.

Отрывок из Бейшу описывает лишь один из религиозных праздников, где календарный праздничный цикл (встреча Навруза) мог сливаться с другими ритуалами, посвященными духам предков. Так, в истории династии Суй есть глухое упоминание о некоем празднестве, которое проводилось в этом храме 15-го числа 7-й луны (*Бичурин, 1950, II, с. 272*). Трудно сказать, какое это было число в пересчете на местный календарь. Но, согласно зороастрийскому календарю, 15-е число месяца открывало третью неделю, называлось "днем Дадвы" и посвящалось Ахурамазде как творцу всего сущего (*Бойс, 1987, с. 88*). Кроме того, китайский информатор, скорее всего, привел не конкретное число, а дал указание на близкий по содержанию и времени проведения китайский аналог ритуала, т.к. в Средней

Азии в это время был распространен солнечный календарь.

Следы такого аналога прослеживаются в китайской поэзии III–VI вв., являвшейся частью официальной идеологии. Речь идет о двух парных обрядах. Первый – “Празднества третьего месяца” (“Весеннего очищения”), когда пиршественная церемония на берегу реки отождествлялась с сакральной трапезой – пиром бессмертных у царицы Запада Сиваняш и жертвоприношения духу реки носили дополнительный аспект гадания. Второй обряд – Цю фу, “Осеннего очищения”, проводился 14-го числа 7-го месяца (Кравцова, 1991, с. 111). Пространственно-временная композиция празднества включала весь годовой цикл и части света. Универсально действующий ритуал распространялся и на социум и на мир высших сил, иными словами, основная его цель – привести в должный порядок небо и землю. Оба эти празднества были призваны оказать магическое воздействие на Космос с целью его гармонизации и включали в себя как благодарение Небу за оказанное им поддержку, так и моление высших сил о покровительстве и помощи (Кравцова, 1991, с. 110).

Сама планировка храма, выделение его отдельных частей: комнаты для хранения огня, крупного культового зала, в котором совершались ритуальные действия (даре мехр) с обводным коридором, где также совершались какие-то действия, и дворовым пространством показывают сложение к V–VI вв. определенного типа храмового комплекса. Возможно, первоначально “нижний храм” был ориентирован на почитание определенных божеств, но временами в нем проводились и иные культовые церемонии (подобные тем, о которых сообщают китайские источники).

Однако, на втором этапе происходят кардинальные изменения, культ огня становится ведущим. На это указывают выделение специальной комнатки для хранения огня, место его выставления, небольшие жертвенные кострища в даре мехр. Схожие явления наблюдаются и в Пенджикентском храме-I, где первоначально была ориентация на поклонение изображениям божеств, а затем на втором этапе, когда был построен специальный дом для огня (пом. 19), преобладающим становится культ огня (Шкода, 1990, с. 147–148). Видимо, к V–VI вв. в Среднеазиатском Междуречье складывается определенный тип

храмовых сооружений и в это же время местные культы испытывают сильное воздействие зороастризма.

Б. И. ВАЙНБЕРГ

Институт этнологии и антропологии РАН. Москва

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ЗОНЫ

В ДРЕВНЕХОРЕЗМИЙСКОМ КУЛЬТОВОМ ЦЕНТРЕ КАЛАЛЫ-ГЫР 2

1. Раскопки культового центра Калалы-гыр 2 в левобережном Хорезме дали не только новый интересный материал по культуре и искусству одного из самых ярких периодов в истории древнего Хорезма (IV–II вв. до н.э.), но и значительно расширили наши представления о мифологии и ритуалах этого времени.

2. Памятник сильно разрушен, многие участки его смыты почти полностью. Пожар и разгром, приведшие к гибели культового центра, вместе с тем способствовали сохранению богатого и разнообразного инвентаря.

3. При раскопках удалось выяснить, что на памятнике существовал ряд функциональных зон, связанных с культовыми объектами и ритуалами.

4. Оригинальная планировка памятника – четверть круга (радиус 195 м) с примыкающим с северной стороны большим подпрямоугольным “входным комплексом”, спускающимся по склону возвышенности, на верху которой располагался культовый центр, скорее всего, несет и смысловую нагрузку. Это подтверждается и оригинальностью северо-восточного участка дуговидной стены основного комплекса – она имеет неритмически повторяющиеся изгибы и завершается скрытыми входной частью двумя помещениями, расположенными внутри дуги последнего изгиба стены. “Извилистая” часть крепостной стены приходится на самый пологий и ровный участок возвышенности. По очертанию этот участок крепостной стены повторяет “рисунок” стебля растения с “шишкой-плодом” на его конце, изображенного на рельефе с календарным мифом, обнаруженном на памятнике. Это растение отождествляется нами с хаомой. В

ведийской мифологии сома связана с северо-востоком; в иранских верованиях молитва, обращенная к хаоме, предшествует по времени восходу солнца и обращению к Митре, что также соответствует северо-востоку. Помещения, расположенные внутри условной "шишки", носили явно культовый характер: заднее было закрыто двойной дверью, вдоль его стены стоял ряд сосудов разных размеров, а в центре находились амфоровидный ритон и кубок; в переднем помещении в яме хранились аккуратно обрезанные одинаковые стебли соломы.

5. По небольшому пандусу из этого помещения попадали в крепостной коридор, из которого по перекидному мостику у внутренних ворот осуществлялся проход к большому пандусу, выводившему к алтарной площадке с внутренней стороны крепостной стены. Этот алтарь был центральным во всем комплексе, что подтверждается и его расположением на пересечении основных планировочных осей. Он был открыт для обозрения только внутри культового центра, возносил огонь к небу и не был связан с каким-либо храмом или культовым сооружением внутри памятника.

6. Центральную площадку занимало какое-то парадное сооружение, почти полностью смытое к моменту раскопок. Это подпрямоугольная (?) постройка, которая, судя по всему, небольшой анфиладой помещений делилась на две части и была обращена на восток. Все помещения с трех сторон огибал неширокий коридор, а с востока, куда выходили входы помещений, находился широкий коридор – айван. В слое размытых помещений в южной части здания встречены слои размытой светлой золы и пепла, но какого-то центра горения (алтаря) не было выявлено. В северной половине, сохранившейся на высоту от нескольких сантиметров до 25–40 см максимально (в редких местах), расчищено три помещения: зал в северо-восточном углу (7.5 x 12.5 м) и примыкающие к нему с запада два вытянутых помещения. В зале и северо-западном помещении были квадратные углубления от баз колонн и остатки многокрасочной штукатурки на полах. Мелкие остатки побеленной штукатурки есть и в восточном айване, они обнаружены в слое под верхним полом и связаны, как и в помещениях, с периодом первого

разрушения памятника, который выявлен и на других объектах. В одном из углов северо-западного помещения в слое такого разрушения под маленьким и единственным во всем здании участком сохранившегося здесь верхнего пола обнаружены фрагменты штукатурки с сюжетной живописью, украшавшей первоначально стены помещения. Парадный и, возможно, культовый характер этой постройки бесспорен, но какое-либо заключение о характере культа сделать нельзя. Бесспорно и то, что это здание не похоже на известные "храмы огня".

7. В укромном изгибе крепостных стен в западной части памятника расположена самая монументальная постройка комплекса – круглый храм (наружный диаметр 24 м) с овальной входной башней. Он окружен комплексом помещений, связанных с обслуживанием культовых церемоний, вероятно, не только этого объекта. Эта часть памятника была отделена нешироким коридором-улицей от всей остальной территории. В большинстве помещений удалось выяснить специфику их функционального назначения (выпечка ритуального хлеба, приготовление напитка из растираемых растений, обеспечение ритуальных трапез, очистительные ритуалы и т.д.). Сам круглый храм идентичен по планировке храму того же времени на Гяур-кале 3 (Левобережный Хорезм) и имеет определенные соответствия в планировке круглых культовых сооружений на широкой территории (соотнесение символа общей круглой планировки с внутренней ориентацией по странам света и членением на три уровня по вертикали). Все они: от погребальных сооружений и до храмов – независимо от хронологии могут быть соотнесены с культом плодородия. Именно такой тип храма можно считать "иранским бразманом" и сопоставлять с индийским брахманом.

8. Все отмеченные выше объекты не были предназначены для широкого обозрения, а во время процессий к алтарю опускавшийся подъемный мост (на высоте 2 м) даже запирали ворота во внутреннюю часть памятника. Открытой для посетителей частью комплекса оставался так называемый "входной комплекс" с культовыми нишами на верхней площадке, где совершались, вероятно, "гражданские" обряды: например, договорные соглашения и т.п., находившиеся под защитой

божеств и скреплявшиеся клятвой. Здесь перед небольшим алтарем найден амфоровидный ритон с кубком. Тут же, особенно перед воротами на основную территорию, находились основные votivные сосуды с приношениями. Массивные стены "входного комплекса" (их высота достигает 4–5 м) не имели бойниц и стрелковых коридоров, они до сегодняшнего дня обеспечивают особую акустику в этой части памятника. По склону возвышенности сохранились остатки искусственно сооруженного по сторонам смытого пандуса своеобразного амфитеатра, предназначавшегося, очевидно, для участников церемоний. В юго-восточной части "входного комплекса" обнаружены остатки ниш-сидений с votivными приношениями. Заложённая кирпичом глубокая парадная ниша раскопана в массиве восточной стены, она явно не могла иметь практического назначения, так как расположена на большой высоте. Северная часть "входного комплекса" не раскопана, она частично смыта и перекрыта большими песчаными барханами. Раскопан лишь участок у входа на памятник. Вход обрамлен двумя массивными кирпичными пилонами. Внутри с северной стороны за ними находился большой открытый очаг с немалым количеством светло-серой золы. Вдоль северной стены "входного комплекса" начаты раскопки одного ряда помещений с каркасными стенами. Возможно, в этой части памятника где-то поблизости от северной стены находился и специальный алтарь для осуществления массовых ритуалов. О существовании на памятнике массивного каменного алтаря свидетельствуют свинцовые стержни и куски алебастрового раствора с отпечатками довольно массивных "плит", найденные в разных местах на верхней площадке. О том, что здесь осуществлялись и коллективные трапезы, можно судить по обильному набору фрагментов столовой посуды, найденной в стрелковом коридоре слева от внутренних ворот вблизи подъемного моста. Особого внимания заслуживают остатки большого количества "тазов-тагор" с ангобной росписью в виде креста внутри, предназначавшихся явно для коллективной и, вероятно, культовой еды. Подобные сосуды в комплексах посуды древнего Хорезма встречаются довольно редко.

9. С культовым центром была связана и обширная

хозяйственная зона на территории вне памятника: поля с ирригационными сооружениями, большой виноградник и сад. На памятнике найдены остраконы и сосуды с надписями (в основном, учетно-хозяйственные). По чтению В. А. Лившица, в одном из них упомянуты подати, а в другом – рабы.

Н. Ю. ВИШНЕВСКАЯ

Государственный музей Востока. Москва

Следы доисламских верований в X в. в Южном Хорезме (по материалам городищ Джигербент и Садвар)

Наиболее ярким свидетельством существования древних верований в исламское время является антропоморфный очаг X в., найденный на цитадели городища Джигербент. Культ, связанный с ним, был, видимо, сложным конгломератом огненнопоклоннической традиции зороастрийского толка и народного идолопоклонства.

В это же время в Южном Хорезме появляются и широко распространяются своеобразные мотивы орнаментации крупных хозяйственных сосудов – хумов. Они украшаются глубоко прочерченными изображениями солярных знаков, деревьев, волн, спиралей, птиц в различных сочетаниях. Столь часто встречающиеся древнейшие культовые символы говорят о существовании мощного пласта народных доисламских верований.

Композиция на одном из хумов, видимо, отражает космологические представления, изложенные в раннесредневековых сочинениях зороастрийского круга VIII–IX вв. Бундахшин и Менаке-Храд.

На сосуде изображено древо жизни – хаома, по одну его сторону две птицы, традиционно связанные с деревом жизни в авестийской традиции – Сенмурв и Хамрош и рыба Кара, по другую сторону – два светила в виде розеток, очевидно, солнце и луна, а также крестообразная фигура, соотносимая с Тиштрией.

Все изображения птиц имеют устойчивую иконографию. Некоторые детали (развевающиеся за головой ленты, завитки

перьев в основании хвоста) указывают на сходство с постсасанидской изобразительной традицией.

Фигурки птиц или их элементы украшают и другую категорию предметов – резные костяные пуговицы, имевшие также значение амулетов. Типы изображений (птица с ожерельем в клюве, птица с развернутыми крыльями, павлин с пышным хвостом) тяготеет к образам сасанидского декоративно-прикладного искусства. В ряде случаев используется прием воспроизведения части как знака целого, т.е. не птицы целиком, а ее детали – крыла, хвоста. Пуговицы этого типа широко известны в Средней Азии, но такая орнаментация массово встречается лишь в Южном Хорезме.

Подобный всплеск доисламских культовых представлений и образов, отразившийся в декоре некоторых категорий ремесленных изделий, возможно, был связан с антихалифатской направленностью политики Саманидов. Поощрение местных древних традиций в этот период доходило до того, что и “... прямое восхваление зороастризма не считалось кощунством” (Бертелье, 1980, с.110).

Н. Г. ГОРБУНОВА

Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург

НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ О КУЛЬТАХ НАСЕЛЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ФЕРГАНЫ

Вопросы духовной жизни древнего населения относятся к числу наиболее сложных, и любые построения на эту тему, базирующиеся только на археологических материалах и не подкрепленные письменными источниками (и их толкование при этом может быть неоднозначным!) всегда не более, чем гипотезы. Поэтому данный доклад содержит только некоторые материалы, которые могут быть использованы как отражение духовной жизни древних ферганцев.

Фергана (Давань китайских исторических хроник) – крайний северо-восточный земледельческий район Средней Азии. В

культуре населения которой издавна сплетались элементы земледельческой и скотоводческой культур. В сведениях о Давани в китайских хрониках фигурирует, как известно, особая порода коней, из-за которых происходит китайско-даваньская война во II веке до н.э. Сообщения об этих конях имеют некоторое отношение к данной теме. Об их реальности свидетельствуют изображения коней в горах юго-восточной Ферганы. Еще А. Н. Бернштам полагал, что в Фергане существовал культ коня. По А. М. Беленицкому, культ коня связан с космогонической идеологией, в первую очередь, с солярным культом. О последнем, возможно, свидетельствуют крестообразные ферганское постройки первых веков н.э., в основном, оборонительного характера, но и не только. Кроме того, сама необычная планировка свидетельствовала не только об усилении фортификационного эффекта, но, возможно, отражала своей формой солярный культ. При раскопках такого крестообразного в плане здания (Арк-тепе) среди многочисленной орнаментированной керамики найдены изображения на ней солнца и растений. В других случаях на керамике есть также изображения птиц и морды коня. Семантика орнамента – отдельная тема, но повторяющиеся узоры могут быть связаны с космогоническими представлениями и идеей плодородия. Заслуживает внимания в этой связи тот факт, что в могильниках Ферганы I–IV вв. подобные орнаментированные горшки ставили только женщинам и относились они к молочному хозяйству, т.е. культ плодородия естественно связывался с женским началом. Особое положение в связи с этим женщин отмечается наличием у части погребенных налобных повязок, украшенных полусферическими бляшками “звездами” (?). Не исключено, что эти женщины могли быть жрицами. К этому следует добавить раскопанные в могильнике Тура-Таш три кенотафа, судя по инвентарю также принадлежали женщинам. В одном из них найден сосуд с ручками в виде горных козлов, такой же происходит еще из одного женского погребения, в другом могильнике – Хангиз I – сосуд с двумя выступами с отверстиями, обрамленными опять же изображениями рогов козла. В могильнике Актам в дромосе находилась голова козы. Приведенные факты позволяют говорить о связи женского

начала с культом козла, покровительствующего женскому началу. Из женских же погребений происходят и глиняные статуэтки, которые, судя по исследованному Г. А. Брыкиной святилищу с глиняными и каменными скульптурами, посвященному культу предков, связаны также с культом плодородия. По мнению А. М. Беленицкого, идолопоклонничество, известное в Средней Азии по сведению средневековых авторов, можно связывать с культом светил. Т.е. не исключено, что и статуэтки можно рассматривать как с точки зрения поклонения женскому началу, так и в связи с космогоническими верованиям.

На основании изложенного кажется возможным предположить, что в верованиях древних ферганцев значительную (главную?) роль играло некое божество, олицетворяющее культ плодородия и связанное с космогоническими представлениями. Интересно в этой связи напомнить, что в китайских хрониках при описании Давани сказано: "уважают женский пол и что скажет женщина, мужчина не смеет перечить". Сведения относятся ко II в. до н.э., но, возможно, это реальное почитание женщин и позднее отразилось на верованиях ферганцев.

А. А. ГРИЦИНА

Институт археологии. Самарканд

ОБ ОССУАРНОМ ОБРЯДЕ В УСТРУШАНЕ

В 1996 г. в сел. Кизилсай (Зааминский р-н Джизакской области) найден оссуарий. Он относится к ящичному типу, выполненному сводом, т.е. сводчатая часть составляет единое целое со стенками свода, в одном из торцов которого вырезана крышка. Место перехода стенок к своду опоясано налепной лентой с пальцевыми вдавлениями. Примерно посередине одной из длинных сторон, выше налепной ленты, имеется щелевидное отверстие. Сводчатая часть оссуария украшена шестью "елочками", прочерченными по сырой глине. "Елочки" своими концами направлены к центру купола, который венчает шаровидная ручка. Вокруг "главной" ручки расположены еще

четыре грибовидных ручки, что является пока уникальным для оссуариев.

Находка примечательна тем, что это первый оссуарий, найденный на узбекской территории Уструшаны. Немного их найдено и на в других частях региона, ныне входящих в состав Таджикистана и Кыргызстана. В основном, это случайные находки, которые, по всей видимости, были либо заимствованные из Согда, либо сделаны в подражание согдийским образцам (*Павчинская, 1990*). Исключение составляет группа оссуариев из куркатских склепов: они необожжены, небрежной работы и со скудной геометрической орнаментацией (*Мирбабаев, 1982; он же, 1984*). Еще меньше их найдено в соседней Фергане – три целых оссуария и фрагменты еще от нескольких (*Мамбабаев, 1993*). Объяснить это слабой изученностью Уструшаны и Ферганы нельзя, т.к. в обоих регионах уже не один десяток лет ведутся планомерные археологические исследования. В то же время оссуарный обряд в форме погребений в сосудах (хумах) широко распространен. Этот факт заставляет обратиться к истокам этого обряда, а именно, к находкам погребений в хумах на древнеуструшанских памятниках (нуртепинская культура Уструшаны). Прежде всего, это погребение собаки в хуме с поселения Хантепе близ сел. Сават (Сырдарьинская обл.). Погребение было осуществлено возле жилища полуземляночного типа. Сосуд специально готовился для этой цели, т.к. в нижней его части, около днища, просверлено отверстие (вспомним отверстия “для пропуска света” в хумах и оссуариях). В хуме находилась не вся собака, а только части ее головы, включая челюсть. То, что в нем были оставлены наиболее “ценные” для человека части животного, конечно, не случайно. Известно много случаев, в том числе и в Уструшане, когда погребались именно челюсти собак (*Гайдукевич, 1952; Литвинский, Седов, 1984*). Как показал анализ костей, они предварительно подверглись воздействию солнца и ветра и только после этого были захоронены (*Грицина, 1988; 1992*). Погребение собаки на Хантепе яркое и наиболее древнее в Центральной Азии подтверждение данных “Авесты” о единосущии человека и собаки, где собака после смерти приравнивается к человеку (*Рапопорт, 1971*).

О том, что погребение собаки в хуме не случайно, говорит факт нахождения на городище Нуртепе (давшем, кстати, название нуртепинской культуре – *Грицина, 1990*) нескольких разбитых хумов и костей людей, которые также подвергались обряду очищения, характерному для зороастризма. Это погребение, как и погребение собаки, датировано V–IV вв. до н.э. (*Кияткина, 1990*), то есть тем же временем, что и погребения в хумах и оссуариях в левобережном Хорезме (куюсайская культура) (*Вайнберг, 1979; Юсупов, 1979*). Все это дает повод думать, что оссуарный обряд в виде погребений в хумах зародился не в одном, а одновременно в двух или даже нескольких регионах Центральной Азии (погребение в хуме III в. до н.э. на Халчаяне – *Пугаченкова, 1966*).

Таким образом, традиция хумных захоронений в Уструшане имеет глубокие корни. Она так же, как и в других регионах Средней Азии, продолжала бытовать и в последующие эпохи, вплоть до монгольского нашествия (погребение в хуме караханийского времени зафиксировано нами близ Заамина). Однако, если в Согде и Чаче, где в период раннего средневековья “мода” на погребения в оссуариях заметно потеснила древний обычай, то в Уструшане (как и в Фергане) продолжали стойко придерживаться прежнего обряда погребения в сосудах. Согласно данным нарративных и археологических источников, уструшанцы яростно сопротивлялись влиянию мусульманской идеологии и вообще всяким новациям в культовой практике, позже других были поработены арабами. Одним из свидетельств этого может служить открытие алтаря огня предмонгольского времени на городище Калаи Кафар (*Пулатов, 1993*). Все это, видимо, и может объяснить слабое распространение обряда погребения в оссуариях в Уструшане (и Фергане, соответственно).

Дж. ИЛЬЯСОВ

Институт искусствоведения. Ташкент

БОДХИСАТТВА ИЗ ЧАГАНИАНА

Буддийское искусство Северной Бактрии-Тохаристана представлено скульптурой, настенными росписями и коропластикой. Среди терракотовых статуэток, связанных с буддизмом, выделяются несколько типов изображения Будды (Каратепа, Зартепа, Актепа, Дальверзинтепа), встречаются образы бодхисаттв (Бараттепа, Караултепа). Влиянием буддийских мотивов объясняют также появление терракотовых изображений обезьян, слонов, быков-зебу. Основная часть терракот буддийской тематики относится к кушанскому и позднекушанскому периоду. Известны также раннесредневековые буддийские изделия (Караултепа, Аджинатепе).

Недавно в Сурхандарьинской области (Узбекистан) был найден фрагмент терракотовой статуэтки, керамической копией которой мы располагаем. До последнего времени имелись две аналогичные ей терракоты (цитадель Дальверзинтепа и городище Будрач), датируемые VII–VIII вв. и интерпретируемые как “бюст женского божества” и “голова богини” (Пугаченкова, 1966; Пугаченкова, 1992). Публикуемая находка представляет собой более сохранный экземпляр, позволяющий уточнить общий облик персонажа и предположить возможность иной интерпретации.

В результате редукции и плохой сохранности (сколы) на двух предыдущих экземплярах, аналогичность которых отмечена Г. А. Пугаченковой, хорошо сохранился лишь центральный элемент, венчающий головной убор. По трем экземплярам головной убор реконструируется полностью – он увенчан тремя полумесяцами, центральный из которых дополнен каплевидной или полукруглой фигурой, помещенной в середине. Из-за некоторой аморфности центрального полумесяца его принимали за изображение рогов (Ремпель, 1987) и даже за реминисценцию сасанидских крылатых венцов (Абдуллаев, 1990). Шея персонажа украшена гривной с подвеской в виде четырех крупных “бусин”.

Обращает на себя внимание особенность одеяния, очень четко показанная на публикуемой терракоте. Это треугольный отворот с правой стороны. Край одеяния, в том числе и ворота,

сделан в виде рельефной полосы, передающей оторочку. Данную конструкцию одежды можно различить и на дальверзинском экземпляре, где оторочка показана рельефной полосой и насечками.

Итак, мы имеем персонаж в венце с тремя полумесяцами и в верхней одежде с односторонним треугольным отворотом. Одежда такого рода представлена в росписях Балалыктепа, Бамиана, Кызыла, на Кучинском реликварии, встречается на предметах торевтики (чаша из собрания Строгановых, Эрмитаж) – памятниках, датируемых VI–VII вв. Существует мнение, что этот фасон связан с эфталитами и это вполне допустимо с точки зрения хронологии и ареала завоеваний эфталитов.

Персонажи в венцах с тремя полумесяцами известны на эфталитских монетах, а также в росписях Бамиана. На керамических плитках, найденных в буддийском храме в Старом Мерве, мы видим аналогичный убор, венчающий голову бодхисаттвы, в чем усматривают “эфталитские черты” (Пугаченкова, Усманова, 1994). В венце с тремя полумесяцами представлен так называемый “Царь-охотник” в росписях Какрака (Афганистан), датируемых V–VI вв. (Буссалы, 1978). Два полумесяца видны на головном уборе персонажа (лунное божество?), изображенного в живописи Фундукистана, датированной VII–началом VIII вв. (Буссалы, 1978; Грене, 1995/96). Независимо от вариантов интерпретации двух последних персонажей, отметим, что они представлены в росписях буддийских объектов.

Не исключено, что образ, воплощенный в трех терракотах одной серии, датируемой нами VI–VII (или V–VII) веками и происходящей из Чаганиана, является изображением бодхисаттвы, близким по иконографии буддийским персонажам из Бамиана и Мерва. Неполная сохранность всех трех чаганианских терракот не позволяет судить о позе в целом, о положении рук и ног. Однако, головной убор, серьги и гривна схожи. Что касается одежды, то одеяние, одинаковое у мервских и бамианских буддийских образов, заменено на терракотах другой разновидностью, известной, правда, по изображениям, главным образом, светских персонажей. Возможно, что в данном случае мы имеем дело с эфталитской интерпретацией облика бодхи-

саттвы, дальнейшим развитием “эфталитских черт” образа.

В заключение следует отметить, что, даже если считать представленные изображения неким женским божеством, в них наличествуют признаки, позволяющие, на взгляд автора, обозначить данную небольшую группу терракот термином “эфталитская терракота”.

В. А. ЛИВШИЦ

Институт востоковедения. Санкт-Петербург

СОГДИЕЦ САНАК, МАНИХЕЙСКИЙ ЕПИСКОП V– НАЧАЛА VI вв.

1. Среди булл (отпечатков гемм на глине), найденных экспедицией под руководством Ю.Ф.Бурякова при раскопках городища Канка (80 км от Ташкента), лучше всего сохранились отпечатки геммы с изображением мужского бюста и согдийской надписью: *эспасак Санак Каватенак* “епископ Санак, сын Кавата”. Имена Санак и Кават надежно интерпретируются как согдийские. По палеографическим данным надпись (и, соответственно, гемма) датируется V– первым десятилетиями VI вв.

2. Первое слово надписи – *эспасак* (> *spsk*) осмысливается как согдийская адаптация манихейского среднеазиатского или парфянского термина *испасаг* “епископ” (72 епископа составляли вторую – после 12 “учителей” – ступень в иерархии манихейского духовенства). В согдийско-манихейских текстах из Восточного Туркестана (с VIII– начала X вв.) “епископ” обозначается термином *афтадан* (букв. “семьдесят”, из среднеазиатского сочетания *хафтадан уд дуан испасаган* “72 епископа”), однако, более чем вероятно, что в согдийско-манихейской терминологии, содержавшей многочисленные заимствования из официальных языков восточноманихейской церкви – среднеперсидского и парфянского (*можак* “учитель”, *махистак* “пресвитер” и др.), было представлено и слово *эспасак*. Об этом свидетельствуют китайские манихейские тексты, в которых “епископ” именуется *футотан* (из согд. *афтадан*), но также *саносай* (из согд. *эспасак*).

3. Вариантная согдийская форма *спасак* представлена в еще

неопубликованной согдийской надписи на венчике хума, хранящемся в музее г. Джамбула (Казахстан): *спасак Ширфан* "епископ Ширфаны". По палеографии эта надпись относится к IX или первой половине X в.

4. Изображение манихейского епископа на рассматриваемых буллах из Канки не похоже на изображение манихейских иерархов в настенных храмовых росписях и книжных миниатюрах из Восточного Туркестана. Следует, однако, учесть, что восточно-туркестанские персонажи в большинстве случаев изображают манихеев-уйгуров и что гемма-прототип булл старше восточно-туркестанской манихеики почти на три столетия.

5. Буллы из Канки – единственное вещественное свидетельство о существовании манихейской церкви в Среднеазиатском Междуречье в V–VI вв., наиболее темном периоде в истории манихейства. Проникновение учения Мани на территорию Согда и в согдийские поселения в других областях Средней Азии началось, вероятно, уже в конце III–IV вв. и было связано, в конечном счете, с преследованиями манихеев в сасанидском Иране и их эмиграцией на восток. По свидетельству Ибн ан-Надима (ум. в 990 г.), обладавшего достоверной информацией об учении Мани и истории манихейской церкви, в 600 г. в Самарканде произошел раскол манихейства на два толка (*диндария* и *динавария*), а резиденция главы церкви была на время перенесена из Месопотамии в Самарканд. В конце VII– начале VIII вв. согдийцы приносят манихейство в Восточный Туркестан, где распространяют его сначала в кругу своих сородичей (в торгово-ремесленной среде согдийских поселений в Восточном Туркестане и Западном Китае – Дунхуане, старейшие из которых могли возникнуть уже в III–II вв. до н.э.), а затем среди уйгуров; к 694 г. относится первая известная нам манихейская миссия к императорскому папскому двору. По-видимому, в VII–VIII вв. согдийцы знакомят с манихейством и Семиречье.

ЭЛЛИНСКОЕ БОЖЕСТВО В ХРАМЕ ОКСА

(Южный Таджикистан)

1. При раскопках храма Окса в Южном Таджикистане (в древности – территория Северной Бактрии), которые осуществлял Тахтикубатский отряд под руководством И. Р. Пичикяна, работавший в составе Южно-Таджикской экспедиции (начальник экспедиции Б. А. Литвинский), были обнаружены многочисленные памятники искусства, относящиеся к ахеменидскому, эллинистическому и кушанскому периоду. Лишь часть из них опубликована.

2. Одна из находок – прямоугольная серебряная пластина, в ее центре в сильно выступающем рельефе передана (в фас, с незначительным отклонением вправо) голова Гелиоса в лучистом нимбе. Нимб образован десятью лучами, отходящими от головы в виде стрелок (чередуются длинные и короткие) и направленных остриями по кругу в разные стороны. Пластина позолочена.

3. Как известно, в Греции культ Солнца-Гелиоса был распространен повсеместно, но наиболее значительные места его культа находились в Пелопонесе и на Родосе. Последний был известен как подлинный оплот культа Гелиоса, здесь был создан свой цикл сказаний, связанных с Гелиосом, причем Гелиос рассматривался как владелец всего острова. Культ Гелиоса существовал также и в негреческой среде в виде почитания самого Гелиоса или же местных солнечных божеств.

4. Иконографический тип: голова (или лицо) Гелиоса в лучистом нимбе – появляется в Греции достаточно поздно, и в IV в. до н.э. он зафиксирован на монетах. По мнению некоторых ученых, истоки этого иконографического типа лежат в Месопотамии или ахеменидском Иране. Но сам тип сложился на Родосе после появления монументальных бронзовых скульптур, в частности, группы-квадриги с Гелиосом работы Лисиппа – предполагают с таким ореолом. Монеты с Гелиосом в лучистом нимбе появляются на Родосе в 333–304 гг. до н.э.

5. Гелиос с лучистым нимбом известен по многочисленным

памятникам эллинистического искусства. Таково, например, изображение Гелиоса на метопах из храма Гелиоса в Илионе (храм датируется обычно 290–280 гг. до н.э., шире – III в. до н.э.); бюст Гелиоса с нимбом из коротких лучей есть на гипсовой отливке античного времени из Мемфиса (Музей в Хильдесхайме); такие изображения встречаются на дошедших до нас предметах торевтики (например, из кургана “Большая Близница” середины или второй половины III в. до н.э.) и на эллинистической керамике.

Очень важны для сопоставления миниатюрные терракотовые вотивные щиты (диски) из “Гробницы Эротов” (Эретриа). На некоторых из них рельефное изображение головы Гелиоса в лучистом нимбе. Лучи нимба и прическа позолочены. Трактовка головы и нимба голов Гелиоса на вотивных щитах и на серебряной пластине их храма Окса, несмотря на незначительные отличия, очень близки, а сходство весьма велико. Новейшие исследователи датируют “Гробницу Эротов” началом III в. до н.э. Некоторые аналогии (тарентинский круглый медальон с изображением Медузы, относящиеся ко времени ок. 280 г. до н.э.; терракотовые и серебряные диски из Дервени второй половины IV в. до н.э. и др.) подкрепляют эту дату.

На основании приведенных выше аналогий изображение Гелиоса из храма Окса следует датировать, по-видимому, III в. до н.э., скорее всего, его первой половиной.

6. Для Бактрии сведения об изображениях Гелиоса в лучистом нимбе скудны. Наиболее ярким примером до сих пор являлся найденный в Ай-Ханум серебряный с позолотой диск с изображением едущей на колеснице Кибелы. Над колесницей изображен бюст Гелиоса в лучистом нимбе. Г.-П. Франкфор в результате блестящего анализа установил сирийское происхождение диска и датировал его первой половиной III в. до н.э. Фрагменты диска с аналогичным изображением обнаружены и в храме Окса, но описываемая серебряная пластина с диском не входила в состав композиции “шествие Кибелы”, а являлась самостоятельным изделием. При значительной близости обоих изображений головы Гелиоса их трактовка все же отличается.

Гелиос с лучистым нимбом изображен также на монетах греко-бактрийского царя Платона (145–140 гг. до н.э.). вице-царя

или наследника Евкратиды I в Бактрии: индо-греческого правителя Телефея (ок. 75–70 гг. до н.э.). Имеется такое изображение и на монетах индо-скифского правителя Мауса (ок. 90–80 гг. до н.э.). В Кушанское время на реверсе некоторых монет Канишки I (ок. 110–123 гг. до н.э.) изображен Гелиос с лучистым нимбом. Надпись гласит, что это Гелиос. На более поздних монетах он был заменен персонажем, из надписи под которым явствует, что это Митра, т.е. в то время в Центральной Азии существовала корреляция между греческими и зороастрийскими солнечными божествами.

7. Эллинистические изображения Гелиоса в лучистом нимбе, одно из которых найдено в храме Окса, а также Гелиоса на квадриге оказали значительное влияние на зарождение и развитие изобразительного образа индийского солнечного божества Сурья и других “солнечных” и “огненных” персонажей с лучистым нимбом в искусстве Центральной Азии, а также в буддийском искусстве Индии и за ее пределами.

8. В III–II вв. до н.э., как показали материалы из храма Окса, уже активно происходил процесс бактрийско-эллинского религиозного синкретизма. Мы пока не знаем, затронул ли этот процесс в столь раннее время и образ Гелиоса, но, по всей вероятности, определенные корреляции с образами соответствующих бактрийских зороастрийских божеств (в частности, с Митрой) должны были уже возникнуть.

М. Б. МЕЙТАРЧИЯН

Институт Востоковедения. Москва

О ПЕРЕЖИТКАХ ЗОРОАСТРИЗМА В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ МУСУЛЬМАН СРЕДНЕЙ АЗИИ

1. Археологические и письменные источники говорят о распространении зороастрийских верований, характерном для домусульманского периода Средней Азии. В данном докладе мы попытаемся выявить зороастрийские элементы в погребальном обряде мусульман Средней Азии на основе этнографических источников. Это становится возможным благодаря огромному

количеству фактического материала и исследованиям наследия ираноязычной культуры в верованиях и обрядах народов Средней Азии и Казахстана таких крупнейших этнографов и востоковедов, как А. К. Писарчик, О. А. Сухарева, Г. П. Снесарев, В. Н. Басилов, Б. А. Литвинский, Б. Х. Кармышева, Л. А. Чвырь, Т. Д. Баялиева, Х. Е. Есбергенов и др. Наиболее полно исследованы верования, связанные с погребальным обрядом узбеков Хорезма благодаря фундаментальным работам Г. П. Снесарева. Поэтому эти верования берутся за основу и сопоставляются с верованиями и обрядами горных таджиков Южного Таджикистана, Гиссарских таджиков, туркмен, киргизов и др.

2. По верованиям зороастрийцев, все, что соприкасается с трупом, становится сакрально нечистым, обладающим оскверняющей силой. Это отношение засвидетельствовано и у узбеков Хорезма, которые считают нечистой циновку "ювузго", "юзка" и палки, на которых омывали покойника. К ним могли прикасаться лишь омывальщики мертвых, которые должны были потом отнести эти предметы на кладбище или в безлюдное место. Вместе с "юзка" выбрасывались на кладбище и специально сшитые мешочки для рук "халта", в которых омывальщики трупов работали. Это своего рода перчатки "дастана", в которых омывали трупы зороастрийские служители мертвых насасалары. На миниатюре, приводимой К. А. Иностранцевым в работе "Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гузератских версий "Книги об Арта-Вирафе", насасалары изображены с такими перчатками на руках.

У киргизов каждый обмывающий покойного повязывал правую руку тканью, оторванной от савана, чтобы не касаться тела умершего рукой.

3. В ряде мест Средней Азии считалось, что нечистота трупа может распространиться на тех, кто производил их омовение. Несмотря на то, что прошли столетия и зороастризм в Средней Азии сменился исламом, в котором нет отрицательного отношения к омывальщикам трупов и в ряде мест эту процедуру проводят даже близкие родственники умершего, вплоть до недавнего времени существовало презрительное отношение к

представителям корпорации омывальщиков мертвых. Долгое время в Хорезме существовало представление о семи отверженных профессиях – “иетти бам”. В их числе были и омывальщики трупов.

4. В качестве зороастрийского элемента в погребальных сооружениях мусульман Средней Азии выделяется такой тип погребальных строений, как сагона. Как считает Г. П. Снесарев, он “мог развиться из зороастрийских наусов, а уменьшение размеров было связано с переходом от коллективных захоронений к одиночным”. Но большесемейные (авлодные) усыпальницы сохранились в Средней Азии и до наших дней. В Хорезме бытовали наземные захоронения несмотря на все мусульманские установления. Наземные захоронения имелись и в других частях Средней Азии, в частности, в кишлаке Сангистон в долине Зеравшана, в кишлаке Оксу в Южном Таджикистане. В этой связи также следует упомянуть множественные семейные захоронения в одну могилу (Ферганская долина и др.).

С древней зороастрийской традицией связаны способы изоляции трупа от земли. Наиболее четко эти приемы выделяются в Хорезме, где саркофаг с телом умершего буквально возносится над землей с помощью мощного изолирующего фундамента, который состоял из бревен и камыша.

5. У народов Средней Азии отмечают первый, третий, двадцатый, сороковой день со дня смерти, полугодие и годовщину. У юго-западных туркмен поминки происходят еще и в первый, тридцатый и сотый день после смерти. Эти обычаи не связаны с официальной мусульманской религией. Следует отметить, что у современных зороастрийцев Ирана и Индии поминки совершают на 30-й день.

Своеобразный обычай, известный многим народам – прижизненные поминки – отмечен в Южном Таджикистане (в Кулябе, Дарвазе, Каратегине, на Западном Памире, Шугнанае). Наиболее убедительной является точка зрения И. М. Стеблин-Каменского, который обосновал связь этого обычая таджиков с пережитками зороастризма. Аналогичный обычай известен и у современных зороастрийцев Индии и Ирана.

6. Приведенные этнографические источники свидетель-

ствуют о наличии пережитков зороастрийских представлений в погребальном обряде и религиозных верованиях народов Средней Азии. Следует подчеркнуть, что самими носителями культуры эти представления не отделяются от ислама и воспринимаются как мусульманские.

Т. К. МКРТЫЧЕВ

Государственный музей Востока. Москва

КУВИНСКИЙ ХРАМ: ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ

1. К северу от городища Кува (Фергана) на отдельном холме В. А. Булатовой было открыто культовое сооружение, примыкающее к жилому кварталу. В своей монографии, посвященной раскопкам Кувы, исследовательница определила его как буддийский храм VII–VIII вв. (Булатова, 1972).
2. Буддийская принадлежность кувинского храма общепризнанна специалистами, занимающимися историей буддизма в Центральной Азии (Литвинский, Зеймаль, 1971, с. 125–126; Stavisky, 1993/94, p. 119). Вместе с тем, своеобразная иконография кувинской скульптуры дала возможность поставить это определение под сомнение (Mode, 1992, p. 479).
3. Автор настоящей работы предлагает некоторую корректировку интерпретации кувинского храма, что позволит ответить на вопросы о несоответствии кувинской скульптуры буддийской иконографии других раннесредневековых памятников Средней Азии (Красная речка, Ак-Бешим, Аджина-тепа).
4. Сопоставляя иконографию одного из центральных персонажей кувинского храма с описанием согдийских богов в “Вессантараджатаке” М. Моде интерпретировал его как Адбага – главу согдийского пантеона (Mode, 1992). Его предположение было повторено Ф. Грене, когда тот рассматривал иконографию другого согдийского бога Вайшраваны (Grene, 1995/96, p. 278). Однако, ранее Б. Маршак на основании соответствия Адбага и Индры по материалам Пенджикента и Афрасиаба предложил другую иконографию Адбага (Маршак, 1985, с. 198, № 490;

Маршак, 1991, с.180).

Определение Б. И. Маршака косвенно опровергает предложение М. Моде, так как трудно представить, что божество ранга Адбага имело в регионах с согдийским влиянием в одно время совершенно разную иконографию.

5. Необходимо напомнить, что для интерпретации центрального персонажа кувинского храма как Адбага М. Моде использовал только один иконографический признак ("третий глаз"). Между тем анализ возможных аналогий показал, что сочетание двух признаков – "третьего глаза" и синего торса характерно для изображений Махешвары в живописи Балаваста и Дандан-Ойлыка (*Williams, 1973, p. 142–145*).

Характерные черты другого центрального персонажа кувинского храма: длинные волосы, борода, а также обнаженный торс, украшенный бубенчиками – соответствуют раннесредневековой иконографии бодхисаттвы Ваджрапани (*The Route of Buddhist Art, 1988, fig. 71*).

Судя по окраске сохранившихся фрагментов (пальцев руки) в синий цвет, большая сидящая фигура кувинского "святилища" могла быть буддой Ваджрадхарой, который единственный из всех известных будд имел синее тело.

6. Реконструируемый набор центральных персонажей – Ваджрахара, Ваджарапани, Махешвара позволяет говорить о том, что в раннесредневековой Куве располагался буддийский храм, относящийся к ваджраяне. Этому предположению не противоречат и второстепенные персонажи, среди которых могут быть восстановлены махакалы и локапалы (фрагменты от голов демонов и синих торсов с перевязями), праджня (голова т.н. Шри-Девы).

7. Данная интерпретация может рассматриваться в связи с проблемой становления в середине первого тысячелетия самостоятельного направления в буддизме, вышедшего из махаяны – ваджраяны, на формирование которого оказал сильное влияние индуизм, в частности, шиваизм.

8. Следы ваджраяны пока не зафиксированы на других буддийских памятниках Средней Азии. Тогда как судя по исследованию буддийских памятников Восточного Туркестана

(иконография, письменные источники). в Хотане уже в раннем средневековье ваджраяна имела достаточно широкое распространение (*Williams, 1973, p. 142–145; Gaulier, Jera-Bezard, Maillard, 1976, p. 50*). Не исключено, что появление в Фергане ваджраяны и строительство в Куве ваджраянистского храма было обусловлено связями с Хотаном.

В. Н. ПИЛИПКО

Институт археологии. Москва

О ЗОРОАСТРИЙСКОЙ ПРАВОВЕРНОСТИ СТАРШИХ АРШАКИДОВ

Относительно верований Аршакидов и их отношения к зороастризму в научной литературе существуют разные представления. В настоящее время преобладает мнение, что при Аршакидах положение зороастризма в Иране упрочилось и это в значительной степени обусловлено активной поддержкой правящей династии, представители которой сами были зороастрийцами.

Среди прочих доказательств сторонники этой гипотезы активно используют материалы раскопок Нисы. По их мнению, теофорные иранские имена, представленные на нисийских остраках, указывают на приверженность их носителей к зороастризму. В нисийских документах упоминаются маги и жрец огня. Обнаруженные в Нисе постройки связываются с заупокойным культом парфянских царей по зороастрийской обрядности, предполагается, что одна из них выполняла функции храма огня – неперменного атрибута зороастрийских верований.

Однако, подобная трактовка нисийских материалов представляется спорной. Преобладание среди представителей царской администрации лиц с иранскими теофорными именами можно дать иное объяснение. Специфических зороастрийских имен в нисийских документах мало. Многие теофорные имена, несомненно, принадлежат иранцам, но не обязательно зороастрийцам. В небольшом количестве встречены имена неперанского происхождения. Наконец, следует учитывать, что

значение имен царских служащих не имеет прямого отношения к сущности религиозных обрядов, совершавшихся в нисийском комплексе.

Погребения парфянских царей на Старой Нисе, несмотря на многолетние поиски, не найдены, и широко распространенное мнение об их расположении именно здесь может быть оспорено. Нисийские архитектурные объекты и письменные документы не дают четких свидетельств отправления здесь зороастрийского обряда поминовения душ. Именные названия виноградников могли иметь разное происхождение. Например, название виноградника Готарзакан (Готарзовский) могло происходить не от имени царя Готарза, а от имени его владельца – виноградаря Готарза. Зороастрийские жрецы в нисийских документах упоминаются редко, в деятельности нисийского комплекса они играли второстепенную роль. Определение Башнеобразного сооружения или Здания с квадратным залом как “храма огня” представляется сомнительным. Необходимо также обратить внимание на преобладание в оформлении нисийских построек эллинистических элементов, что плохо согласуется с их определением как зороастрийских культовых сооружений.

В изображениях и надписях на аршакидских монетах, являвшихся важным средством идеологической пропаганды, не обнаруживается свидетельств зороастрийской правоверности Аршакидов. На монетах представлены сцены венчания парфянского царя божествами эллинистического облика, иногда сам царь изображался в позе греческого Зевса. Единственный персонаж иранского происхождения – это лучник, в котором больше всего оснований видеть обожествленного основателя Парфянского государства – Аршака I. В надписях на монетах парфянские цари настойчиво подчеркивают свое дружеское отношение к эллинам и ничего не говорят о своей приверженности к маздаяснийской вере, как это делали их предшественники – Ахемениды и преемники – Сасаниды. Более того, в надписях на монетах некоторые Аршакиды открыто объявляли о собственной божественной сущности.

Эти и другие факты свидетельствуют о том, что в идеологической доктрине Аршакидов главенствовал не зороастризм, а

династийный культ, берущий свое начало в соответствующих институтах селевкидских правителей.

Ю. А. РАПОПОРТ

Институт этнографии. Москва

О НЕКОТОРЫХ ПРЕДМЕТАХ ИЗ СОБРАНИЯ МУЗЕЯ ВОСТОКА В СВЯЗИ С ИСТОРИЕЙ РЕЛИГИИ ХОРЕЗМА

1. В своем известном труде о древнеперсидском языке Р. Кент предложил такую этимологию для хоронима "Хорезм": *Uvarazmi ... from u – "good" + vara – "?" + zmi – "land"*. М. Н. Боголюбов нашел естественное объяснение компоненту *vara*, обозначающему во многих индо-иранских языках ограждения разного рода: "Страна с хорошими загонами для скота". Учитывая, что зороастрийская традиция связывала возведение Вары ("Ноева ковчега" иранских легенд) с Хорезмом, возможно рассмотрение варианта "Земля благой Вары". Гекатей Милетский сообщал о городе Хорасмия, причем цитирующий его Стефан Византийский первым определением слова "Хорезм" ставит "город".

2. С. П. Толстов, а затем О. А. Вишневская на протяжении 10 сезонов раскапывали городище Кюзели-гыр. Пока это единственный памятник, который может претендовать на отождествление с городом Гекатея. При раскопках дворцового здания наряду с керамическим комплексом и стрелами VI в. до н.э. были найдены золотая бляшка в виде головы джейрана, выполненная в скифо-сибирском "зверином стиле", и несколько оттисков одной печати на комьях глины, вероятно, связанных с хранением зерна. Была изображена свернувшаяся змея, окруженная прямоугольными выступами-лучами. Змея – известный символ водной стихии. Лучи – деталь солярных изображений. Редкое сочетание этих компонентов на печати, вероятно, должно было символизировать животворность объединения великих природных стихий. В южном Хорезме у прямых потомков древних хорезмийцев зафиксирован обычай

помещать в кучи собранного зерна глиняные комья, именуемые *баракат-кесак* – “благодать”.

3. Во дворце на городище Калалы-гыр I найдена алебастровая форма для изготовления головы орлиноголового грифона. Стилистически она очень близка изображениям на некоторых капителях Персеполя. По всей вероятности, протомы грифонов должны были украшать деревянные капители во дворце персидского сатрапа, резиденция которого на рубеже V и IV вв. до н.э. строилась в Хорезме. Не исключено, что слепок с каких-то небольших персидских изображений был привезен как образец для мастеров, работавших во дворце.

Незаконченные обработки капители из серого мрамора были найдены в каменоломне в горах Султан-Уиздаг. Они несли изображения баранов с человеческими ликами. По всей вероятности, они олицетворяли Фарн. Допустимо предположение, что другую ипостась божественной благодати представляли орлы в кроне священного дерева, которое, несомненно, передавали колонны Калалыгырского дворца.

4. Период расцвета хорезмийской духовной и художественной культуры, сложившейся к IV в. до н.э. как органичный сплав местных и заимствованных традиций, хорошо представлен в Музее коллекциями, полученными раскопками на Кой-Крылган-кале и Калалы-гыр 2. Керамические фляги несут барельефные композиции, часть из которых отражает местные мифы, включающие различные сюжеты, в том числе и космогонию.

Следует подчеркнуть, что и бытовая керамика несла несложные, но важные символы. Так, на мой взгляд, пояса из красных треугольников передавали солнечные лучи, спирали – символ воды. Очень показательна в этом отношении простая крышка, на которой крест, вписанный в круг с отходящими от него лучами, несомненно, изображает солнце, а спираль на нижней стороне крышки, конечно, должна быть связана с наполнением сосуда. Любопытно сопоставить солярный символ на крышке с планировочной схемой храма-мавзолея Кой-Крылган-кала.

5. Музей располагает очень хорошей коллекцией статуарных оссуариев – своеобразных произведений искусства хорезмийцев. Наиболее ранними костехранилищами, обнаруженными пока в

Хорезме, были бытовые сосуды рубежа V и IV вв. до н.э. Затем на протяжении 12 столетий оссуарии разной формы были особенностью хорезмийской цивилизации. На позднейших из них (VIII в. н.э.) обнаружены надписи, имеющие зороастрийскую специфику.

6. Об определенных отличиях религии "магов Хорезма" (Бируни) от канонического сасанидского зороастризма свидетельствуют как сами перемещаемые костехранилища, так и сцены оплакивания на них.

Эта тема представлена уже в настенных росписях Топрак-калы (II в. н.э.). Благодаря мастерству реставратора Н.А.Ковалевой Музей обладает подлинником самой большой муральной, спасенной в Хорезме. Прекрасно скомпонованная композиция изображает женщин, оплакивающих умершего. Древне-хорезмийская *pieta* передает и всплеск отчаяния, и скорбную задумчивость, и глубокое изнеможение. — это картина в прямом смысле слова. Я склонен трактовать сюжет в связи с легендой об опьяневшей, уснувшей и замерзшей "царице Хорезма", отголосок которой сохранен Бируни.

7. Большая алебастровая голова персонажа в шлеме должна была относиться к статуе высотой около 2,5 м. Тот же образ, несомненно, передает небольшой горельеф, найденный в Зале царей также в Высоком дворце Топрак-калы. Глиняная раскрашенная голова божества в шлеме лежала рядом с женским торсом, от которого она, видимо, и откололась. Полагаю, что в Музее Востока хранятся изображения великой богини Хорезма Наны-Анахиты, иконография которых восходит к образам Иштари-Аллат-Афины. Возможно, что большая статуя первоначально находилась в центральной нише Зала танцующих масок.

К ИСТОРИИ ЕВРЕЕВ-ИУДАИСТОВ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

(домусульманский период)

Наряду с другими народами евреи играли важную роль в становлении Великого Шелкового пути и торговали на его трассах, особенно в западной его части, в Восточном Средиземноморье и Западном Иране. Менее ясна их роль в Средней Азии, что обусловлено малым количеством сведений письменных источников, археологических и эпиграфических данных.

Следует также подчеркнуть полное отсутствие в исторических исследованиях обобщающего очерка о евреях в Средней Азии в домусульманский период на русском и других языках бывшего Советского Союза. Среди основных исследований по этой проблеме отметим статью М. Занда о бухарских евреях, в которой приведены и данные о домусульманской истории евреев в Средней Азии (Zand, 1989). После этой публикации М. Занда появился ряд эпиграфических свидетельств, проливающих свет на время проникновения евреев в Среднюю Азию и в соседние области.

Некоторые исследователи считают, что перемещение евреев из Вавилона в Закавказье и Среднюю Азию могло начаться в эпоху существования Ахеменидской империи после 559 г. до н.э. (Zand, 1989). Это мнение основано на одном пассаже из книги Эстер, составленной десятилетиями ранее 78–77 гг. до н.э., где утверждается, что евреи расселились во все провинции Персии. Однако, эти данные все же не имеют аргументированного научного обоснования. Имеются косвенные свидетельства о расселении евреев на территории Парфянского государства, в состав которого входила и юго-западная часть Средней Азии (области Парфиена, Маргиана, Арея).

Первые документальные свидетельства о пребывании евреев в Средней Азии относятся к началу IV в. н.э. Это история о временном пребывании в MRG'N (Мерве) некоего вавилонского амора Самуэла бар Бисены – члена религиозной академии в Пумбедате (Пероз-Шапур в Месопотамии). Во время пребывания

в Мерве он отказался от употребления алкогольных напитков у своих братьев, сомневаясь в их ритуальной чистоте. По мнению М. Занда, это означает, что евреи жили в Мерве уже в течение нескольких поколений, так как стали забывать ритуальные правила изготовления алкогольных напитков (*Zand, 1989*). Мнение о проживании евреев в Мерве еще до IV в. н.э. подтверждается сейчас находкой на цитадели Мерва – Эрк-кале необожженного глиняного сосуда, верхняя часть тулова которого опоясывает парфянская надпись, выполненная черной тушью, а ниже располагаются тамгообразные знаки. Стратиграфические условия находки этого сосуда позволили З.И. Усмановой отнести его к I–III вв. н.э. Согласно В. И. Лившицу, надпись состоит из четырех слов, читающихся как: “Собственность Пакора сына Иоса”, где имя Иоса (*Yosa*) древнееврейское, являющееся гипокористикой от имени Иосиф (*Yosep*) (*Livshits, Usmanova, 1994*).

От второй парфянской надписи, выполненной на тулове сосуда черной тушью и датированной II–III вв. н.э., сохранилось только имя собственное – MYLK=Малик, которое В. А. Лившиц также считает еврейским, а не парфянским именем (*Livshits, Usmanova, 1994*).

Эти надписи теперь являются наиболее ранним свидетельством присутствия евреев в Маргиане и в целом в Средней Азии. Причины появления здесь евреев М. Занд, как и другие исследователи, связывает с торговлей шелком на Великом Шелковом пути. Это вполне допустимо, хотя, вероятно, существовали и другие обстоятельства, вызвавшие миграцию евреев в другие страны и, в частности, в Среднюю Азию. Я имею в виду восстание еврейского народа под предводительством Бар-Кохбы (132–135 гг. н.э.) против римлян во время правления Марка Аврелия и последующее жестокое его подавление и массовое истребление евреев, что побудило их к бегству из своей страны.

Согласно Дж. Нюснеру, евреи играли в первых веках нашей эры активную роль в Парфянском царстве (*Neusner, 1983*), а по Б. Р. Мукерджи, так же и в областях, примыкающих с северо-запада Индии (*Mukherdjee, 1970*). Многие из них были причастны к китайско-римской торговле (*Neusner, 1983*). Недавно Б. Н. Му-

керджи опубликовал гемму из частной коллекции с надписью кхарошти и брахми на пракрите, которую он читает как "Indevadānu" и видит в ней словосочетание "святилище евреев", не исключается также возможность прочтения надписи как "teaching belo+nging Iudo". По мнению этого исследователя, данная гемма свидетельствует о пребывании евреев в Северо-Западной Индии в I–II вв. н.э. (*Mukherdjee, 1993*). В первые века н.э. сложился крупный еврейский центр в Дура-Европос, где раскопана синагога с ее знаменитыми росписями (*Weitzmann, Keesler*). Дура-Европос был связан прямым путем через Хатру, Экбатана, Гекатомпил с Парфиеной, Маргианой и Бактрией. Видимо, по этой дороге евреи проникли в Среднюю Азию и Индию. Наиболее ранним и наиболее крупным местом их расселения является, скорее всего, Мерв. Как известно, здесь же при раскопках некрополя в 1954–1956 гг. были найдены оссуарии V–VII вв. н.э. с надписями еврейским квадратным письмом, опубликованные А. Келваном (*Kelvan, 1979*). По-видимому, из Мерва еврей-иудаисты стали мигрировать в Бактрию-Тохаристан, Согд и Хорезм. Этому способствовало также то обстоятельство, что Вавилонская иудаистская академия Пумбедита (Пероз-Шапур, Анбар в Месопотамии) стала с конца VI в. н.э. проводить более активную политику пропаганды иудаизма и еврейских религиозных законов на северо-востоке Ирана и, в частности, в Хорасане и, вероятно, в других близлежащих областях.

В столице Тохаристана – Балхе (Бактры) евреи укрепились, видимо, задолго до арабского завоевания этого города, происшедшего в 709 г. Согласно Фаза'ил Балхи и Бахр ал-Асрар, одни из ворот Балха назывались Йахудийа, т.е. Еврейские (*Ахмедов, 1982*). По-видимому, рядом с ними находился еврейский пригород Балха – Йехуданак, "маленькое еврейское место", упоминаемый в IX в. Йакуби, но сложившийся, вероятно, также в доарабский период (*Zand, 1989*). На северо-западе от Балха в области Джуздан существовал целый город с названием Йахудийа, Иахудан, Джахудан или Йахудан ал-Кобра (Йакут) (*Бартольд*), свидетельствующем о том, что этот город был основан евреями или был основательно ими перестроен в раннее средневековье. Позднее, между 988–1031 гг. он был переименован в Маймана.

под каковым названием сохраняется до сих пор.

К сожалению, отсутствуют сведения письменных источников о присутствии евреев в Самарканде и Бухаре в раннем средневековье, но что они здесь были в это время, вряд ли приходится сомневаться. В Самарканде существовала легенда, отраженная в подлиннике "Кандии" Несефи, повествующая о свинцовом водопроводе Джу-и Арзиз, время строительства которого относится к доарабскому периоду и который был возведен неким еврейским мудрецом. В Хорезме, судя по ряду данных, евреи-иудаисты поселяются задолго до арабского завоевания его в первой половине VIII в. н.э. Согласно Шахрестан-и Ираншахр, основатель столицы Хорезма – города Кята Нарсе был сыном еврея (*Murkwart*).

Другой хорезмийский город Хива, средневековый Хейвак согласно легенде, отраженной в средневековых письменных источниках, был также основан евреем – библейским сыном Ноя. Хотя сведения этих легенд далеки, по-видимому, от реальной действительности, т.к. по археологическим данным Хива и Кят основаны задолго до н.э., но рациональное зерно в них, бесспорно, присутствует. Табари во время арабского завоевания Кята в 712 г. среди советников хорезмшаха упоминает неких *ahbar* – термин употреблялся арабами для обозначения еврейских священников.

Через Согд, Чач, Фергану евреи достигают Восточного Туркестана. В Данган Улиге найден двуязычный (персидско-еврейский) документ VIII в., составленный еврейскими купцами (*Margoliuth, 1903*).

Таковы те сведения о расселении евреев-иудаистов, которыми располагает сейчас наука. В домусульманской Средней Азии мною специально указываются именно иудаисты. Помимо этого, по всей вероятности, и среди христиан, появившихся здесь в первые века нашей эры, были евреи. Пока не удастся среди археологических комплексов, кроме вышеуказанных эпиграфических находок, а к ним можно сейчас прибавить и древнееврейскую надпись из Гильгита в верховьях Инда, выделить достоверные материалы, принадлежащие евреям-иудаистам. Вместе с тем А. И. Наймарк и Т. К. Мкртычев установили, что

имеющаяся на раннесредневековых оссуариях Согде схема декора в виде двух или четырех многолепестковых розеток, помещенных между стилизованными колонками, полностью совпадает с традиционным декором еврейских оссуариев. На этом основании они считают, что оссуарии с данным декором принадлежали к еврейским общинам в Согде во время становления здесь оссуарного обряда захоронения, каковой приходится на IV–V вв. н.э., но подчеркивают тем не менее, что таких оссуариев единицы и что пока нет полной уверенности в их еврейской принадлежности. Между тем находки оссуариев с древнееврейскими надписями из Старого Мерва убедительно свидетельствуют о том, что евреи Маргианы использовали оссуарии для захоронения, и нет ничего удивительного в том, что подобный обряд они могли применять и в раннесредневековом Согде.

Таким образом, ко времени арабского завоевания Средней Азии здесь существовали четыре важнейших центра расселения евреев-иудаистов: Бактрия-Тохаристан, Согд, Маргиана и Хорезм.

Д. В. РУСАНОВ

Институт Искусствознания. Ташкент

К. КАВАСАКИ

Институт изучения Шелкового пути. Камакура

Культ БОДХИСАТТВЫ НА ДАЛЬВЕРЗИНТЕПА

В 1996 году Совместная узбекистано-японская археологическая миссия, в которую вошли исследователи Института Искусствознания (Ташкент, Узбекистан), Института изучения Шелкового пути (г. Камакура, Япония) и Музея Древнего Востока (г. Токно, Япония), начала новые исследования на цитадели Дальверзинтепа в Южном Узбекистане.

Целью экспедиции является установление точной периодизации цитадели, изучение историко-культурной среды времени появления и распространения буддизма во втором по величине городе Северной Бактрии – Дальверзинтепа.

В ходе раскопок было выявлено около двадцати помещений жилого, хозяйственного и парадного назначения, получены интересные комплексы монет, терракот, керамической посуды, изделий из металла, относящихся к раннесредневековому периоду – ко времени последнего обживания дальверзинтепинской цитадели.

Среди монетных и керамических находок есть переотложенные – те, которые обнаружены в раннесредневековом слое, но к нему не относятся. Это вполне объяснимо, т.к. в период раннего средневековья на Дальверзинтепа обживалась только цитадель, а остальная часть города представляла собой руины. Из разрушенных построек люди могли брать сохранившиеся предметы для повторного использования. К таким предметам можно отнести интересную находку, обнаруженную в помещении № 2 квадрата 18К на раскопе ДТС-4. На раннем полу помещения, назначение которого пока не выяснено, т. к. большая часть его скрыта бровками, обнаружена керамическая микробаза*.

Эта микробаза представляет собой квадратное в плане трехступенчатое основание, выполненное из лессовой глины на песчаной подушке с подрезкой инструментом, последующим формованием верхней части на гончарном круге и обжигом.

* Среди находок кушанского времени в Северной Бактрии такие подставки из-за их схожести с архитектурными формами получили название "микробазы". Всех их, в том числе и большие каменные базы, связывают прямоугольные основания – одно- или многоступенчатые плиты. Базы или микробазы кроме своего декоративного оформления в первую очередь необходимы были как устройство для распределения сосредоточенной нагрузки на большую площадь. Поэтому плоскость основания баз изготавливалась ровной. Второе назначение баз – и это касается в основном микробаз, – это изолировать то, что находится сверху от влаги, которая присутствует в каждом земляном полу. Если на каменной микробазе находилась деревянная конструкция, будь то колонна или ножка какой-то мебели, она меньше подвергалась разрушению. Керамические подставки, вероятно, изготавливались в подражание каменным базам с целью выставления на них каких-либо предметов, например, чаш с благовониями или с огнем. Иногда они имеют глубокий выем в нижней части, сильно облегчающий вес, ножки или то и другое вместе. Такие же основания имеют переносные алтари. В нашем случае мы имеем дело с микробазой, которую в последствии могли использовать в ином назначении.

Размеры микробазы: основание 13,2 см, высота 8 см. Обжиг неравномерный, черепок включает в себя мелкие камешки. На нижней плоскости основания имеются каплевидные углубления (4,5 x 2,5 см), по форме очень похожие на локоны волос в прическе скульптур буддийских персонажей из храма Дальверзинтепа (ДТ-25). Подобные завитки волос отмечены на двух скульптурах из помещения № 3 – предполагаемого святилища храма. Эти скульптуры атрибутированы как скульптуры бодхисаттв.

Низ основания микробазы с углублениями в виде локонов волос при первом рассмотрении отдаленно напоминает матрицу для тиражирования завитков волос. Однако, этот предмет не мог быть колыбом для изготовления деталей прически скульптуры буддийского храма по следующим причинам: во-первых, углубления имеют западающие полости, которые после заполнения гипсом или глиной не позволяют без повреждений вынуть заготовку; во-вторых, углубления в виде завитков настолько малы по отношению к размеру и, соответственно, массе всего предмета, что это соотношение массе делает нерациональным использование данного предмета в качестве матрицы; в-третьих, мы имеем на том же памятнике (Дальверзинтепа) хороший образец колыба для изготовления деталей буддийской скульптуры – в коллекции Института Искусствознания (Узбекистан) хранится гипсовый (?) колыб для изготовления деталей украшений скульптуры. Эта матрица, как и обнаруженная на буддийском храме городища Красная Речка (Киргизия), представляет собой полушарие, на плоской стороне которого имеются углубления для формовки заготовок. Матрицы такой формы и размера удобны в работе. Сравнивая находку из дальверзинской цитадели с вышеописанными матрицами, еще раз приходим к выводу о том, что микробаза в качестве матрицы для изготовления завитков волос прически использоваться не могла.

Наше внимание также привлекло то, что углубления в виде завитков были вырезаны инструментом, а не оттиснуты еще в процессе изготовления, что было бы гораздо легче сделать. Таким образом, мы предполагаем, что эти углубления – знаки, имеющие символическое значение. Попробуем разобраться в том, какая

может быть связь между знаками волос и керамической микробазой.

Китайский буддийский монах Сюань-Цзан в своих записях о провинциях Бактрии сообщает о том, что первыми буддийскими ступами, которые были возведены еще при жизни Будды, были ступа волос и ступа ногтей Будды. Это предание широко известно и встречается во многих буддийских текстах. Так, например, согласно текстам "Махавасту", которые принадлежат хинаянистической школе Махасангхика, Будда при встрече с двумя торговцами, которых звали Trapusa и Bhallika, отдал им свои состриженные волосы и ногти. Также он просил построить пагоду волос (*kesa-stupa*) и пагоду ногтей (*nakha-stupa*). В дальнейшем эти пагоды были построены: в *Kesasthalin* (*kesa-stupa*) и в *Valuksa* (*nakha-stupa*). Сюань-Цзан также сообщает о том, что пагоды волос и ногтей Будды были выстроены в Нангарахаре, Матхуре и Сургуне – более чем в двадцати местах. Данные этих источников позволяют сделать вывод о том, что у последователей буддизма существовал культ поклонения волосам и ногтям Будды (Сугимото, 1984).

Как было сказано выше, знаки, вырезанные на нижней части микробазы в виде характерных завитков волос, могли символизировать волосы бодхисаттвы. Таким образом, если предположить, что культ пагоды святых волос был хорошо известен среди буддистов Средней Азии, можно допустить, что на керамической микробазе, по форме напоминающей вотивную ступу, были специально изображены знаки волос. В этой связи можно вспомнить вотивные керамические ступы с вмазанными в нижнюю плоскость основания эпиграфическими табличками, найденные на Хишт-тепа в Южном Таджикистане (Муллакандов, 1990).

Вероятно, найденный нами предмет с трехступенчатым основанием и изображенными знаками волос является какой-то реликвией, связанной с культом бодхисаттвы. В III–IV вв. н.э. на Дальверзинтепа существовал культ бодхисаттвы, что засвидетельствовано находкой, по крайней мере, четырех статуй бодхисаттв на ДТ-25. Публикуемая находка дает этому дополнительное подтверждение.

Каким образом культовый буддийский предмет мог оказаться в заурядном раннесредневековом помещении? Рядом с микробазой на полу того же помещения было обнаружено два фрагмента от одной керамической чашечки, выполненной на гончарном круге. Диаметр чашечки 10 см, высота 2,4 см. Внешняя поверхность резервуара декорирована тонкими горизонтальными ребрами, полученными при вращении гончарного круга. Дно чашки плоское. На внутренних стенках имеются следы жирной копоти. Сильная жирная закопченность резервуаров связана с тем, что на них не тлел, а горел огонь. Характерную закопченность с глубоким проникновением сажи в стенки мы встречаем на светильниках и переносных алтарях. Это связано с тем, что в светильниках зажигали масло или жир на фитилях, а на алтарях, вероятнее всего, зажигали пропитанную тем же ветошь. Таким образом, достигалось открытое пламя, которое мы часто встречаем на изображениях. В отличие от светильников, у которых закопченная поверхность ограничивается участком вокруг места расположения фитиля, у чашки по всей длине венчика внутренняя поверхность имеет следы копоти. Это говорит о том, что когда-то в чашечке горел открытый огонь, предназначенный, скорее всего, для кратковременных культовых обрядов, а не для обычного освещения. Невысокую чашечку с открытым огнем трудно, не обжигаясь, удерживать в руке, удобнее поместить ее на какое-то основание. Вероятно, обнаруженная нами микробаза и являлась таким основанием. Мы предполагаем, что чашечка и микробаза – это самостоятельные части одного целого, а именно переносного алтарика со съемным резервуаром для огня. Именно таким мы видим назначение нашей находки в раннесредневековый период.

ПОЛОЖЕНИЕ КУЛЬТОВ И РЕЛИГИЙ

В древности и в раннее (домусульманское) средневековье положение культов и религий во многом зависело от политической ситуации в той или иной историко-культурной области. Среднеазиатские народы вышли на историческую арену в VI–V вв. до н.э., когда сведения о них впервые появились в сочинениях древнегреческих авторов и в древнеперсидских надписях, а сами эти народы вошли в состав Ахеменидского “царства стран”; хотя тысячелетиями раньше на юге Средней Азии существовала уже бесписьменная “протоурбанистическая цивилизация”, а во II–начале I тысячелетия до н.э. на ее землях расселялись индоиранцы – “арии”; о той легендарной эпохе сохранились отзвуки лишь в ранних частях Авесты и в более поздних преданиях, а еще о ней позволяли говорить бессловесные археологические материалы.

В составе огромной разнородной державы Ахеменидов народы Средней Азии попали в “котел” (этнический и культовый), в котором “варились” разнообразные верования: общеиранские (и даже индоиранские) племенные языческие культы ранних обитателей Средней Азии, Ирана и Великой Степи, а также верования древнейших переднеазиатских, в том числе и древнегреческих, подданных ахеменидских царей. За время существования Ахеменидской державы (середина VI– начало IV вв. до н.э.) религиозная жизнь ее не была урегулирована, хотя царский двор и стремился к этому. В среде иранских жрецов-магов существовали отдельные течения, секты или школы, включая и последователей пророка Заратуштры (Зороастра). Грозные ахеменидские цари в их надписях не раз похвалялись уничтожением “лживых пророков” и “поклоняющихся дэвам”, однако, в державе в целом и в окраинной Средней Азии в особенности вряд ли утвердилась тогда прочно какая-нибудь господствующая (или государственная) религия.

О конкретных же верованиях местного населения тех или

иных среднеазиатских сатрапий и этносов мы можем судить, в основном, по весьма разнообразным погребальным обрядам, которые разные исследователи трактуют по-разному.

После знаменитого похода Александра Македонского, сокрушившего Ахеменидскую державу, и вооруженного дележа его наследия после ранней смерти величайшего полководца древности его соратниками (диадохами) и их преемниками (эпигонами) около середины III в. до н.э. южные области Средней Азии: Парфия, Маргиана, Бактрия и Согд – стали очагами двух восточноэллинистических государств – Раннепарфянского Ирана и “царства греков Бактрии и Индии”. В этих государствах продолжался процесс смешения культов разного происхождения, а в городских центрах господствующее положение приобрели эллинские культурные, в том числе и религиозные, традиции и греческая мифология. При этом и в Греко-Бактрийском царстве, где у власти стояли эллинские цари, и в раннепарфянском Иране, возглавляемом потомками среднеазиатских кочевников, эллинизация правящей верхушки шла в основном параллельно, правда, нельзя исключить того, что часть местного населения этих восточноэллинистических государств, поклоняясь изображениям богов и героев (выполненных в греческих художественных традициях), подразумевала свои божества и персонажи. Оставшиеся за рамками парфянских и греко-бактрийских владений Хорезм, Фергана, низовья Сырдарьи и кочевники степей и гор Памиро-Алтая составили “варварскую периферию” античной южной Средней Азии. Культура их в меньшей мере подверглась эллинским влияниям, а в верованиях, в каждой из областей по-своему, сказывались воздействия “скифской” мифологии и “скифского звериного стиля”.

Эллинистический мир изжил себя к началу нашего летоисчисления, причем в крахе власти греков Бактрии основную роль сыграли кочевые племена. В I в. н.э. Бактрия (позднее по имени наиболее многочисленного, обосновавшегося на ее землях племени завоевателей ее называют Тохаристаном) стала родиной и основным ядром могущественной среднеазиатско-индийской Кушанской державы. Она установила контакты с тремя другими империями той эпохи – Позднепарфянским (с I-й четверти III в.

Сасанидским) Ираном, Ханьским Китаем и Римом – и по возникшему благодаря этим контактам Великому Шелковому пути начала осуществлять широкий обмен не только товарами, но и культурными достижениями и идеями (включая религиозные) с самыми разными областями Старого Света.

В Кушанской империи вообще и в Бактрии-Тохаристане в частности процесс переработки разнообразных религиозных (и шире – культурных) традиций пошел шире и глубже, чем в эпоху эллинизма. Греческие традиции теперь, после перехода политической власти от эллинистической верхушки в руки потомков кочевых вождей, не только не погибли, но, напротив, добровольно, а значит и успешнее усваивались кушанским обществом. К эллинским традициям добавились веяния Рима, усилив тем самым античную (т.е. греко-римскую) струю в культуре (и религии) Бактрии-Тохаристана, где она сливалась с элементами степных верований древними местными – среднеазиатскими разновидностями авестийских (“зороастрийских”) культов, “династийным культом” кушанских царей, буддизмом, иранским канонизированным вариантом зороастризма и другими проникшими с запада или юга религиями.

Сходным, по-видимому, было положение и в среднеазиатских владениях Позднепарфянского (I – начало III вв.) и Раннесасанидского (нач. III – V вв.) Ирана – Мервском оазисе (бывшая Маргиана) и Прикопетдагье (ранее – Северная Парфиена). Хотя о положении различных культов и религий в этих областях известно хуже, чем в Бактрии-Тохаристане, есть основания предполагать сосуществование здесь разных по происхождению верований. В западных (центральных) областях Ирана (особенно в сасанидское время) власти подобно Ахеменидам объявляли о поддержке государственной религии – ортодоксального зороастризма и преследовали последователей Мани, христиан и иных “еретиков”: на землях Южного Туркменистана конкретная ситуация была явно иной. Во-первых, манихеи и христиане находили себе приют от преследований центральной власти именно в Мерве; во-вторых, в конце III – IV вв. там же обосновалась буддийская община, и в-третьих, в Прикопетдагье и в Мервском оазисе сохранялись элементы

древних (вплоть до эллинистических) культов и совершались различные погребальные обряды.

В культуре среднеазиатского Севера в эту эпоху наряду с влиянием южных — постэллинистических государств четко прослеживаются и развитие местных локальных верований и, видимо, сохранявшееся воздействие "степных" народов и племен.

Наконец, в эпоху раннего средневековья, после распада Кушанской империи и ослабления власти Ирана в Туркменистане, накануне и во время арабских завоеваний, большинство среднеазиатских областей распались на более или менее мелкие владения (княжества). В силу своей военной слабости они признавали свою, часто лишь номинальную зависимость от императора далекого Китая, сасанидского "царя царей", эфталитского государя, древнетюркских каганов и т.п. Верховный сюзерен, как правило, не вмешивался ни во внутреннюю жизнь, ни в религиозные обряды этих княжеств, и в них продолжали сосуществовать разные культы, верования и религии.

Науке известны отдельные случаи преследований некоторых религиозных учений, например, буддистов в Самарканде в VII в. Но это было скорее исключением, чем правилом, и лишь подтверждает известную религиозную веротерпимость древнего среднеазиатского общества. Вот эту веротерпимость и следует считать характерной чертой всего домусульманского этапа истории Средней Азии.

У. И. ТРЕЙНЕР

Государственный музей Востока. Москва

ГЕСТИЯ НА РИТОНЕ ИЗ СТАРОЙ НИСЫ:

К ВОПРОСУ ОБ ОТОЖДЕСТВЛЕНИИ

1. Скульптурные фризы, украшающие верхнюю часть ритонов из Старой Нисы, уже неоднократно становились предметом изучения. Один из наиболее интересных фриз (ритон № 76) представляет сцену, определенную первыми исследователями как "охота на коз". Особое значение данному

фризу придает процарапанная под центральным персонажем фриза греческая надпись Гестия (Массон, Пугаченкова, 1959). Место расположения надписи и родительный падеж, в котором стоит имя богини, соответствуют греческой традиции выделять сосуды для возлияния богам во время пиров (сокращенный вариант формулы "Я – чаша такого-то").

2. Исходя из общего сюжета фриза, Г. А. Пугаченкова и М. Е. Массон посчитали, что центральный персонаж – женщина, восседающая на "возвышении", – Артемида. По их мнению, надпись, указывающая на принадлежность ритона Гестии, свидетельствует о слиянии образов этих богинь на парфянской почве.

3. Исследуя данный фриз, Г. А. Кошеленко указал на несоответствие изображения центральной фигуры сидящей женщины классической иконографии Гестии и на отсутствие данных об объединении Гестии с Артемидой. Между тем, в позднеэллинистической литературе Гестия могла отождествляться с Кибелой, Геей и Деметрой. Резюмируя свои наблюдения, Г. А. Кошеленко сделал вывод, что надпись и изображение никак не соотносятся между собой, а ритон «связан с культом Гестии на той его стадии, когда он в условиях Парфянского государства сливается с иранским культом огня».

4. Анализ известных изображений Гестии позволяет не согласиться с Г. А. Кошеленко. В расписной керамике встречается иконографический тип богини, аналогичный представленному на ритоне: Гестия сидит, скрестив лодыжки, в гиматии, ниспадающем многочисленными складками. Гиматий закрывает левое плечо; другой его конец перекинут через колени. Этот край гиматия богиня придерживает левой рукой. Правая рука согнута в локте и поднята вверх, видимо, придерживая над головой несохранившийся фрагмент гиматия, как это принято в классической иконографии богини.

Кроме того, по ряду памятников можно судить о том, что в аналогичной позе и подобном одеянии восседала другая богиня – Деметра. Отсутствие атрибутов, позволяющих точно идентифицировать данный персонаж, дает возможность широкой интерпретации богини.

5. В орфической литературе встречается описание Матери богов, снабженной атрибутами Кибелы (колесница, запряженная львами), которая именуется Гестией. Известно, что Кибела, Мать богов выступала как владычица лесов и зверей, регулирующая их неиссякаемое плодородие. Это позволяет снять противоречие между иконографией персонажа, сюжетом рельефа и надписью.

На основании данного отождествления мы можем предложить возможную интерпретацию появления надписи на ритоне. Иконография центрального персонажа находит близкие параллели в иконографии Гестии и Деметры, тогда как весь характер сцены указывает на Кибелу как владычицу зверей. В этой связи появление надписи с именем Гестия говорит о том, что хозяин данного ритона знал о существующей идентификации Гестии-Кибелы-Деметры и на своем ритоне поставил под изображением имя богини Гестии, которой в греческой традиции пиршеств предназначалось первое возлияние.

Б. А. ТУРГУНОВ

Институт искусствознания. Ташкент

Буддийские памятники Северной Бактрии

Со времени находки первого буддийского объекта на территории Центральной Азии городища Айртам прошло 65 лет.

Айртамская плита – открытый на юге Центральной Азии замечательный памятник художественной культуры времени правления могущественной державы Кушанидов, благодаря высокому пластическому совершенству произвела большую сенсацию среди ученых-антиковедов. Эта случайная находка и раскопанные затем семь великолепных плит были представлены М. Е. Массоном, 100-летие со дня рождения которого отмечается в этом году, участникам III Международного конгресса иранского искусства и археологии, проходившем в 1935 г. в Ленинграде.

Со времени открытия Айртама, первого буддийского памятника на территории Центральной Азии, стали известны более двух десятков храмов, мемориальных сооружений, святилищ, монастырей и крупных культовых центров, а также отдельных предметов – “зонтиков почета”, реликвариев, терракотовых статуэток Будды и бодхисаттв.

Сегодня можно доложить о другом, не менее интересном буддийском памятнике на юге Узбекистана (Северная Бактрия).

Два буддийских объекта были изучены по линии Узбекостанской искусствоведческой экспедиции на территории городища Дальверзинтепа, расположенного в Шурчинском районе Сурхандарьинской области, в 120 км от Термеза.

Первый был случайно обнаружен при распашке колхозного поля ранней весной 1967 г., в 500 м за северной городской стеной. Незначительный по размерам холм был полностью снесен, а раскопки выявили остатки буддийского святилища с великолепным комплексом скульптуры.

Спустя 15 лет был найден второй буддийский объект на Дальверзинтепе (ДТ-25). Он находится в центре городища.

Если работы по выявлению загородного буддийского святилища заняли два полевых сезона, то второй объект раскапывается и по сегодняшний день.

Результаты раскопок буддийского святилища были представлены на Международном симпозиуме по проблемам Кушан в г. Душанбе в 1968 г. и затем опубликованы Г. А. Пугаченковой.

А я подробнее остановлюсь на результатах работ на втором буддийском памятнике – храме.

Храм был обнаружен в 1982 г. и начиная с 1989 г. раскапывается совместно с японскими учеными из университета Сока (г. Токио). На сегодняшний день выявлено полностью или частично свыше 40 помещений.

Центральным является помещение № 3 (11 x 9 м), где в основном были найдены скульптуры. Около трех десятков скульптур больших и малых размеров, изображающих Будду, бодхисаттв и других персонажей, были расположены по периметру четырех стен. Вдоль северной, западной и южной стен располагались суфы, а для сидячей скульптуры Будды на

западной стене была устроена ниша. Справа и слева от этой крупной сидящей скульптуры располагались скульптуры стоящего Будды и других персонажей. Высота больших статуй Будды достигает 2,2 м. Но, судя по остаткам кисти руки, а также разбитой головы Будды, были статуи высотой до 4–5 м.

Помещение № 3, как мы предполагаем исходя из планировки, было “залом открытого типа”. Для этого предположения имеется ряд оснований. Во-первых, строителям очень дорого обошлось бы перекрытие 9-ти метровой крыши, для чего потребовалось бы большое количество длинных деревянных балок диаметром не менее 0,83 м. Во-вторых, не были обнаружены места расположения деревянных колонн, которые должны были поддерживать перекрытие. В-третьих, на южной стене остались несколько пазов диаметром 10–14 см от деревянных балок для укрытия скульптур от дождей и от изнуряющей жары. Там могли спастись от жары и люди. Другие помещения, расположенные вокруг центрального зала (№№ 1, 2, 9, 13, 14, 15) выполняли функции, связанные с проведением религиозных обрядов.

В планировке храмовых помещений дальверзинские буддийские сооружения имеют некоторые аналогии с буддийскими памятниками Северной и Южной Бактрии, но их скульптурные произведения и настенные росписи имеют много отличительных черт.

Объект ДТ-25 по совокупности находок и большому количеству монет датируется III–IV вв. н.э.

Э. Р. УСМАНОВА

Государственный Университет. Караганда

“ЭЛИТНЫЕ” ПОГРЕБЕНИЯ

В ОБРЯДЕ ПЛЕМЕН АНДРОНОВСКОЙ ОБЩНОСТИ

(по материалам Лисоковского могильника)

1. Описывая культуры степной бронзы Евразии, исследователи останавливались на феномене т.н. “элитных” погребений. Под ними подразумеваются захоронения социально значимых для общества личностей, главным образом, вождей (*Моргунова, 1998; Зданович, 1997*). В научный обиход был введен термин “вождеские погребения”. К числу признаков, индексирующих эти погребения, относят наличие курганной насыпи, степень трудовых затрат на сооружение погребальной постройки и камеры, уникальный предметный комплекс. “Элитные” погребения присутствуют в памятниках культур синташтинско-петровского облика (XVII–XVI вв. до н.э.) Урало-Казахстанского степного региона. Они встречаются также в культурах скифо-сарматского круга. Менее всего это социально-ритуальное понятие распространено на памятниках андроновской общности середины II тыс. до н.э. в их алакульском и федоровском вариантах. Исследования последних лет позволяют обратиться к проблеме знаковой индексации социальных страт в ритуале андроновских племен.

2. В ходе 12-летних археологических работ на могильнике эпохи бронзы Лисаковский (Казахстан, Кустанайская обл.) среди 80 андроновских погребальных построек было обнаружено 7 алакульских курган-оград с 10 погребениями, которые могут быть отнесены к разряду “элитных”.

Они занимали центральное место на погребальном поле, располагались на господствующей высоте, отличались размерами (диаметр 10–15 м) и архитектурными деталями: подкурганная площадка, кольцевой ров, дополнительные деревянные и каменные конструкции в погребальной камере.

Особенно выделялся курган I “Набиевский” (группа Д). Хорошо сохранились надкурганная площадка в виде кольца на суглинке с добавлением золы, погребальная камера в форме

почти правильного куба (2,20 x 2,20 x 2,0 м), обложенная по периметру валиком из белой глины. Стенки ямы были обмазаны черной глиной, укреплены камнем белого цвета и деревянной рамой. Дно ямы было посыпано белым мелом.

3. Погребальный инвентарь в "элитных" курганах по своему набору мало чем отличался от наборов в "простых" погребениях. Например, золотые украшения не являлись показателем "элитности" захороненного. По всей видимости, детали ритуального поведения могли служить индексами, показывающими высший социальный статус. В "элитных" погребениях отмечались насильственный слом украшений и положение ножа острием вниз к голове погребенной женщины. В этом случае напрашиваются этнографические параллели использования ножа как оберега. Восемь погребений из 10 "элитных" принадлежали женщинам. Такой ритуальный факт позволяет трактовать "элитный" курган андроновского времени не только как "вожеский", но и как символическое погребение "женщины-матери". Не случайно, что в кольцевых рвах находились погребения детей преимущественно грудного возраста. Безусловно, такое обрядовое отношение к умершим было связано с практиковавшимся культом "Матери-прародительницы" и сохранившейся системой родства по материнской линии в пастушеско-земледельческой среде андроновских племен. "Элитность" кургана главным образом подчеркивалась архитектурой погребальной постройки. Она являлась геометрическим и цветовым воплощением схемы построения мира: круг и квадрат (круглая и квадратная камера), черный и белый цвет конструктивных деталей ямы. Символическое тождество: макрокосм (обозначение мира) = микрокосм (обозначение умершего), существовавшее в "элитных" курганах, указывало на особый социально-магический статус женщины в андроновской общности середины II тыс. до н.э.

Эволюция поминальной обрядности древних тюрков
на Тянь-Шане

Каменные изваяния и поминальные оградки средневековых тюркоязычных кочевников в Притяньшанье неоднократно попадали в поле зрения исследователей. Наибольший вклад в их изучение внесли А. Н. Бернштам, А. Я. Шер, Д. Ф. Винник, В. П. Мокрынин. Внимание ученых было сосредоточено на анализе иконографии и семантики каменных изваяний. Менее исследованы поминальные оградки и каменные столбы — балбалы. Это способствовало расширительной трактовке термина “балбал” и представлению об изваяниях как “надмогильных” статуях. А. Н. Бернштам, Л. И. Альбаум и др. именуют “балбалами” и каменные изваяния и столбики, установленные в ряды. Бернштам считал, что ряды балбалов “выполняют функцию своеобразной межи, как бы отделяя одну территорию от другой”. П. Н. Кожемяко писал, что изваяния устанавливались на курганных насыпях, над погребениями. Л. И. Альбаум полагал, что каменные статуи ставились на месте “вторичных похорон” древнетюркских воинов. Значительная серия каменных изваяний Притяньшанья систематизирована Я. А. Шером. Он считал, что изваяния устанавливались “у ритуального сооружения в виде прямоугольной оградки”. Однако, в приводимых материалах описана лишь одна оградка с оз. Сон-Куль, внутри которой “найжены следы сожжения”. В. П. Мокрыниным представлена серия изваяний с Иссык-Куля и высказано предположение о принадлежности женских изваяний огузским племенам, обитавшим “на территории Тянь-Шаня еще до образования каганата алтайско-орхонских тюрков”. Им описаны и каменные оградки, в центре которых отмечались ямки или каменные ящички с золой, пережженными костями, обломками керамики и др. От изваяния на восток шла вереница каменных столбиков”. Оградки с изваяниями он считает “мемориально-поминальными сооружениями в честь тюркских воинов”.

Новая серия каменных изваяний и поминальных оградок

была изучена в Нарынской и Кочкорской долинах на Центральном Тянь-Шане. В нарынской долине два изваяния и две оградки исследованы на могильнике Аламышик, который интенсивно раскапывался в 40-е годы А. Н. Бернштамом, а в 50-е годы А. К. Кибировым. Однако, о поминальных оградках и изваяниях на могильнике эти авторы не упоминают. Нет сведений об изваяниях Аламышика и в работе Я. А. Шера.

Вероятно, в 40–50-е годы эти памятники не были заметны на поверхности. В момент обнаружения одно изваяние лежало на поверхности, другое находилось в земле. На изваяниях выделена голова, изображены черты лица, рука с сосудом. Одно из изваяний найдено рядом с квадратной оградкой, сооруженной из вертикально врытых валунов. Внутри оградки насыпь из валунов. Южнее была другая оградка со стенами и насыпь из валунов. В центре оградки ямка с остатками истлевшего дерева, забутованная валунами.

В Кочкорской долине было обследовано 3 изваяния с памятника Калмак-Таш, находящиеся в настоящее время в черте с. Кара-Сас и две оградки с изваяниями на памятнике Боз-Бей.

Изваяния Калма-Таша выполнены очень детально. На двух мужских изваяниях изображены черты лица, детали верхней одежды с отворотами на груди. В правой руке – сосуд, левая рука на рукояти сабли. Сабли с прямым перекрестьем, в ножнах с пластинчатыми петлями. На одном изваянии, выше сабли помещен кинжал с перекрестьем и слабоизогнутым клинком.

Третье изваяние изображает женщину в трехрогом головном уборе, с широким лицом, в халате с широкими отворотами на груди. Руки согнуты в локтях. В правой руке кубок на поддоне.

На памятнике Боз-Бей, в неширокой лощине между гор, обследованы две квадратные оградки из вертикально врытых плит. На поверхности оградок отдельные плиты насыпи. С западной стороны оградок находятся изваяния. У изваяний оформлена голова. На одном из них – черты лица: брови, глаза, нос, усы, рот, подбородок, на другом – лицевая часть оббита, какие-либо детали неразличимы.

Большинство исследователей, изучавших изваяния Тянь-Шаня, пытались датировать их по реалиям, ориентируясь на

анализ подобных памятников в Южной Сибири и Монголии. Я. А. Шер классифицировал изваяния на шесть групп в составе двух типов. Первый тип, включающий изваяния с сосудом в одной руке, с птицей и без сосуда, датированы VI–VIII вв. н.э. Какие из них относятся ко времени Западнотюркского, какие – ко времени Тюргешского каганата, как считает автор, “трудно определить”. Изваяния второго типа, с сосудом в обеих руках, отнесены к VIII–IX вв. н.э. и связаны с уйгурами. В. П. Мокрынин выделил 5 типов изваяний и три периода их бытования: VI–VII, VII–VIII, VIII–IX вв. Исследователи, изучавшие поминальные памятники Тянь-Шаня, ориентировались на анализ древнетюркских изваяний и оградок Сибири и Монголии, которые длительное время датировались VI–VIII вв. Однако, в настоящее время установлено, что древние тюрки продолжали сооружать поминальники и после падения II Восточнотюркского каганата, до конца I тыс. н.э. Не оправдались попытки связать изваяния с сосудом в обеих руках с уйгурами, или временем существования Уйгурского каганата.

Судя по исследованным оградкам Аламышика, по своей конструкции они не отличаются от рядовых оградок древних тюрков, раскопанных на Алтае, в Туве и Монголии. В основе этой конструкции квадратная оградка с насыпью и ямкой с остатками дерева в центре. Совпадение конструкции должно свидетельствовать о тождественном функциональном назначении, о едином поминальном обряде, восходящем ко времени I Тюркского каганата до его разделения на Западный и Восточный.

Этот обряд имел ярко выраженный военно-дружинный характер, был ориентирован на прославление военных заслуг поминаемых древнетюркских воинов.

Свидетельством трансформации подобного обряда в При-тяньшанье являются женские изваяния. Попытка отнести их к дотюркскому времени не обоснована. Появление женских статуй приходится на времена изменения самой древнетюркской поминальной обрядности в почитание родовых предков, как мужчин, так и женщин.

В Монголии и Туве статуи женщин, жен поминаемых вое-

начальников и правителей, впервые встречаются лишь на памятниках знати II Восточнотюркского каганата, относящихся к VIII в. н.э. Если появление женских изваяний связано с этим временем, то в Притяньшанье в этот период входило в состав Тюргешского каганата.

Перенос акцента в обряде поминания с героев-воинов на родоначальников или глав семей способствовал изменению самого изобразительного канона. С изваяний исчезают некоторые воинские атрибуты. А освободившуюся левую руку стали помещать рядом с сосудом или изображать сосуд в обеих руках. С трансформацией обрядности связаны и другие отступления от канона, изображение на изваяниях птиц, зеркала, музыкальных инструментов.

В конце I– начале II тыс. н.э. поминальная обрядность тюркоязычных кочевников изменяется в кимакско-кипчакской среде в почитание родовых святилищ-оградок, внутри которых помещались статуи мужских и женских родовых предков.

В. Г. ШКОДА

Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург

К ВОПРОСУ О КРЕСТООБРАЗНЫХ СООРУЖЕНИЯХ СРЕДНЕЙ АЗИИ

В Согде и других областях Средней Азии известен ряд памятников, отождествление которых с культовыми не может быть признано бесспорным. В первую очередь это относится к сооружениям с крестообразной планировкой.

Большинство из них представляют собой квадратное здание с выступами в виде квадратных или прямоугольных башен посередине каждой стороны со стенами, часто прорезанными бойницами. В этих сооружениях внешний крестообразный контур определяет и внутреннюю планировку с центральным помещением, по сторонам которого расположены еще четыре башни. Это, в частности, Шаштепа (II–I вв. до н.э.), Билувуртепа (I–е вв. н.э.), Хамтуда (II–IV вв.), Арктепе (II–III вв.), усадьба около поселения Киндиктепа (III–V вв.) и Актобе 2 (I–IV вв.). Башни

посередине стены позволяют вести обстрел углов квадрата.

Вариантом планировки "квадрат с башнями" являются сооружения, в которых посередине каждой стороны центрального квадрата (реального или подразумеваемого) находятся овальные выступы: Чольтобе и Кзыкайнартобе (I–IV вв.), Тепе 5 (II–III вв.) в Южной Фергане, Сеталак I (второй период, III–V вв.).

Имеются также здания с угловыми башнями и одним или двумя помещениями в центральном квадрате: Актепа Чиланзарское (IV–VI вв.), усадьба близ Кафыркалы под Самаркандом (V–VII вв.) и другие.

Если принадлежность построек с бойницами к оборонительным сооружениям очевидна, то атрибуция зданий с овальными выступами не совсем понятна. Их крестовидная планировка послужила основанием считать эти памятники культовыми, хотя Н. Г. Горбунова не исключала и возможного светского назначения Тепе 5.

Характерной особенностью этих сооружений является монолитность конструкции, образующая сплошную платформу, которая могла служить основанием под какую-то несохранившуюся постройку. Исключение составляют Чольтобе и Кзылкайнартобе, где в монолите кирпичной кладки с пахсовым основанием были сводчатые помещения. В одном из помещений Кзылкайнартобе было погребение, однако, это не культовопоминальный памятник (Сулейманов), поскольку погребение в нем вторично (Мерицьев).

Прототипы для крестообразных сооружений с выступами посередине каждой стороны следует искать в Иране, где аналогичные сооружения известны в Шахр-е Кумис (не позднее парфянского времени) и восходят к зданиям типа так называемого храма в Тепе Нуш-и Джан мидийской эпохи. В Шахр-е Кумис – это очевидно – здания усадебного характера, а забутовка некоторых из них предназначалась под более поздние постройки.

По всей вероятности, и среднеазиатские постройки такой планировки относятся к укрепленным светским зданиям.

Определение так называемой усадьбы близ Кафыркалы как культового погребального памятника (Нильсен) основано на

игнорировании материалов стратиграфии, показывающих, что погребения в оссуариях в ней – результат вторичного использования здания (*Шушкити*).

Единственным памятником замкового типа, где были сделаны наблюдения, позволяющие интерпретировать его как, возможно, культовый, является Актепа близ Нау в Уструшане (*Пулатов*). Но и он по характеру самого здания с башнями, бойницами и подземным ходом более походит на укрепленное сооружение, находящее аналогии в таких бесспорно фортификационных сооружениях как Фильмандарский замок и Актепе под Пенджикентом.

Более осторожно, вероятно, следует рассматривать и назначение Шаштепа и Актепа Чиланзарского, отнесенных М. И. Филанович к разряду культовых.

Таким образом, в этом перечне типологически родственного здания, к которым надо прибавить и так называемый Форт Гонура, отнесенный В. И. Сарианиди еще к эпохе бронзы, немало бесспорно фортификационных сооружений, в числе которых донжоны Чольтобе, Арктепе, Билувуртепе, Шаштепа, усадьбы Шахр-е Кумис и др.

Единственный признак, позволяющий считать некоторые из таких построек культовыми, это их малые размеры и непригодность для жилья, а иногда и просто наличие зольников. Однако, именно малые размеры и отсутствие сколько-нибудь значительных помещений и дворов заставляет усомниться в культовой гипотезе.

Храмы Средней Азии сейчас хорошо известны в Тахти-Сангине, Пенджикенте, Еркургане и Джартепа. В них большие помещения и обширные дворы для общественных церемоний. Маленькие святилища, если они и существовали, функционировали как-то иначе, чем бесспорные храмы, в которых могли собираться молящиеся.

ИЗОБРАЖЕНИЕ ЗАРАТУШТРЫ В БАМИАНЕ

1. Археологические находки в сочетании с авестийскими источниками свидетельствуют о том, что родиной пророка арийцев (иранцев) Заратуштры и Авесты (особенно ее древнейших частей – Гат и Яшт) является Центральная Азия.

В Согде и Бактрии времен кушанов и раннего средневековья были хорошо известны иконографические образы многих авестийских богов (яздов), в том числе Амеша Спандан (Вахумана – “благая мысль”, Арта – “истина”, Хшатра – “власть”, Армат – “благочестие”, Харватат – “цельность” и Амратат – “бессмертие”), яздов Миштры, Атара, Варахрана, Вая, Фарро, Дин, Мах, Наны-Анахиты. Изображения богов опознаны учеными на стенных росписях, монетах, терракотах, оссуариях и других памятниках истории. Эти данные свидетельствуют о том, что ираноязычные жители Центральной Азии хорошо знали Авесту и ее автора Заратуштру.

2. В 1977 г. афганский ученый доктор З. Тарзи опубликовал книгу “Архитектурный декор пещер Бамиана”. Для нас большой интерес представляют росписи из ниши тридцатипятиметрового Будды. Здесь на фронтальной части ниши крупным планом изображено стоящее вооруженное божество в лучистом кольце. Оно стоит на колеснице, запряженной четырьмя лошадьми. Здесь же на колеснице слева и справа изображены стоящие вооруженные мужское и женское божества. Французский ученый Ф. Грене недавно идентифицировал главный персонаж этой сцены с Митрой. Возможно, что Митру сопровождают его спутники – Варахран и Аша или Ардвисура и Варахран (Яшт XVII. 68). Над головой Митры слева и справа изображена пара одинаковых крылатых женщин. Ф. Грене называет их Ваю – богом ветра. Однако, бог ветра на кушанских монетах изображен мужчиной, что соответствует и авестийским текстам. Мы предполагаем, что этой крылатой женщиной была Хванита – авестийская Хшатра Вайда, покровительница лучшего царства (Якубов, 1996).

На боковых частях ниши изображены не менее 25 божеств буддийского и авестийского пантеона. Интерпретации их – дело будущего.

3. Для темы нашего доклада большой интерес представляет изображение человека-птицы, которое повторяется дважды, слева и справа от Митры. От правого изображения сохранились ноги, хвост и голова без лица. Левое изображение человека-птицы сохранилось лучше, и хотя его лицо тоже повреждено, общий контур лица прослеживается. Художник здесь изображал молодого человека с бородой в одежде зороастрийского жреца. Человек-птица в правой руке держит маджмар с пламенем (алтарь огня), а в левой – связку палочек (барсом). На шее у него ожерелье, головной убор аналогичен убору зороастрийских жрецов. Росписи ниши датируются V–VI вв. н.э.

Судя по данным письменных источников, Заратуштра в Балх к Виштаспу прилетел с неба с маджмаром и барсом в руках. Вот что пишет Абурайхом Бируни в “Осорал-Бакия” о приходе Заратуштры к царю Бактрии Виштаспу: “Произошло это по прошествии тридцати лет царствования Виштаспа, и (он явился) в рубахе с разрезом по бокам, справа и слева, перетянутый поясом из льна (кушти – священный пояс у зороастрийцев – Ю.Я.), закрыв лицо завесой из войлока, и был с ним ветхий лист пергамента, который он держал в руке, прижимая его к груди. Маги утверждают, что он спустился (с неба) на крышу дворца в Балхе в полуденную пору и крыша раздвинулась для него. Виштасп пробудился от послеполуденного сна, и Заратуштра призвал его принять веру магов, признать, что это есть вера в (истинного) бога, славить и святить его имя, отказаться от поклонения идолам” (Бируни, 1957). Аналогичное сообщение о приходе Заратуштры в Балх к царю Виштаспу находим и у Фирдоуси:

Владыке вещает Зардушт: “Я пророк.
За мною идти повелел тебе бог.
Горящие угли принес я, их жар –
Небесного рая спасительный дар”.

(Фирдоуси. *Шахнаме*, т. IV)

Таким образом, и Бируни и Фирдоуси одинаково сообщают о появлении пророка с неба из рая по поручению Ахурамазды, и о том, что он принес маджмар с пламенем священного огня как символ чистоты, солнца, жизни и алтаря, и пучок барсома (символа растительного мира) для зороастрийцев земли. Заратуштра пришел к Виштаспу в возрасте 30 лет. Все данные о приходе Заратуштры в Авесте соответствуют вышеописанному изображению человека-птицы в Бамиане, и мы вправе предполагать, что это было изображение Заратуштры.

Встает вопрос, почему художник в нише, где изображен Будда, нарисовал авестийских богов и основателя зороастризма? Точно ответить на этот вопрос трудно. Но отметим, что, как показало исследование религии древней Средней Азии, местные жители часто в образе чужих божеств видели своего аналогичного бога. В данном случае, изобразив Будду, художник, видимо, подразумевал Ахурамазду (Якубов, 1996).

СОДЕРЖАНИЕ

НАБАТЧИКОВ В. А. Государственный музей Востока. Москва	
Предисловие	1
АБДУЛГАЗИЕВА Б. Институт археологии. Самарканд	
Храмы огнепоклонников древней Ферганы	2
БАРАТОВА Л. С. Институт археологии. Самарканд	
Элементы религиозно-мифологической системы древних тюрков на раннесредневековых монетах Средней Азии	4
БЕРЗИНА С. Я. Государственный музей Востока. Москва	
Древний Хорезм и цивилизация долины Нила	6
БОГОМОЛОВ Г. И. Институт археологии. Самарканд	
О погребальной обрядности раннесредневекового Чача	8
БОЛЕЛОВ С. Б. Государственный музей Востока. Москва	
Керамические курительницы Южного и Восточного Приаралья (первая половина I тыс. н.э.)	11
БУБНОВА М. Институт истории им. А. Дониша. Душанбе	
Буддийские памятники на Памире	14
БУРЯКОВ Ю. Ф., БОГОМОЛОВ Г. И. Институт археологии. Самарканд	
К вопросу о храмах Чача	17
ВАЙНБЕРГ Б. И. Институт этнологии и антропологии РАН. Москва	
Функциональные зоны в древнехорезмийском культовом центре Калалы-Гыр 2	20
ВИШНЕВСКАЯ Н. Ю. Государственный музей Востока. Москва	
Следы доисламских верований в X в. в Южном Хорезме (по материалам городищ Джигербент и Садвар)	24
ГОРБУНОВА Н. Г. Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург	
Некоторые данные о культах населения древней Ферганы	25
ГРИЦИНА А. А. Институт археологии. Самарканд	
Об оссуарном обряде в Уструшане	27
ИЛЬЯСОВ Дж. Институт искусствоведения. Ташкент	
Бодхисаттва из Чаганиана	30
ЛИВШИЦ В. А. Институт востоковедения. Санкт-Петербург	
Согдиец Санак, манихейский епископ V— начала VI вв.	32
ЛИТВИНСКИЙ Б. А. Институт Востоковедения. Москва	
Эллинское божество в храме Окса (Южный Таджикистан)	34

МЕЙТАРЧИЯН М. Б. Институт Востоковедения. Москва О ПЕРЕЖИТКАХ ЗОРОАСТРИЗМА В ПОГРЕБАЛЬНОМ ОБРЯДЕ МУСУЛЬМАН СРЕДНЕЙ АЗИИ	36
МКРТЫЧЕВ Т. К. Государственный музей Востока. Москва КУВИНСКИЙ ХРАМ: ПРОБЛЕМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ	39
ПИЛИПКО В. Н. Институт археологии. Москва О ЗОРОАСТРИЙСКОЙ ПРАВОВЕРНОСТИ СТАРШИХ АРШАКИДОВ	41
РАПОПОРТ Ю. А. Институт этнографии. Москва О НЕКОТОРЫХ ПРЕДМЕТАХ ИЗ СОБРАНИЯ МУЗЕЯ ВОСТОКА В СВЯЗИ С ИСТОРИЕЙ РЕЛИГИИ ХОРЕЗМА	43
РТВЕЛАДЗЕ Э. В. Институт искусствознания им. Хамзы. Ташкент К ИСТОРИИ ЕВРЕЕВ-ИУДАИСТОВ В СРЕДНЕЙ АЗИИ (ДОМУСУЛЬМАНСКИЙ ПЕРИОД)	46
РУСАНОВ Д. В. Институт Искусствознания. Ташкент КАВАСАКИ К. Институт изучения Шелкового пути. Камакура КУЛЬТ БОДХИСАТТВЫ НА ДАЛЬВЕРЗИНТЕПА	50
СТАВИСКИЙ Б. Я. Российский Государственный Гуманитарный Университет. Москва ПОЛОЖЕНИЕ КУЛЬТОВ И РЕЛИГИЙ В ДОМУСУЛЬМАНСКОЙ СРЕДНЕЙ АЗИИ VI-V вв. до н.э. – VII-VIII вв. н.э.	55
ТРЕЙНЕР У. И. Государственный музей Востока. Москва ГЕСТИЯ НА РИТОНЕ ИЗ СТАРОЙ НИСЫ: К ВОПРОСУ ОБ ОТОЖДЕСТВЛЕНИИ ...	58
ТУРГУНОВ Б. А. Институт искусствознания. Ташкент БУДДИЙСКИЕ ПАМЯТНИКИ СЕВЕРНОЙ БАКТРИИ	60
УСМАНОВА Э. Р. Государственный Университет. Караганда “ЭЛИТНЫЕ” ПОГРЕБЕНИЯ В ОБРЯДЕ ПЛЕМЕН АНДРОНОВСКОЙ ОБЩНОСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЛИСОКОВСКОГО МОГИЛЬНИКА)	63
ХУДЯКОВ Ю. С., ТАБАЛДИЕВ К. Ш. ИАЭ СО РАН. Новосибирск ЭВОЛЮЦИЯ ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ ДРЕВНИХ ТЮРОК НА ТЯНЬ-ШАНЕ .	65
ШКОДА В. Г. Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург К ВОПРОСУ О КРЕСТООБРАЗНЫХ СООРУЖЕНИЯХ СРЕДНЕЙ АЗИИ	68
ЯКУБОВ Ю. Институт истории им. А. Дониша. Душанбе ИЗОБРАЖЕНИЕ ЗАРАТУШТРЫ В БАМИАНЕ	71

ВЕРОВАНИЯ И КУЛЬТЫ ДОМУСУЛЬМАНСКОЙ

СРЕДНЕЙ АЗИИ

Тезисы конференции

Москва. Декабрь 1997 г.

Редколлегия:

ШИШКИНА Г. В.

МКРТЫЧЕВ Т. К.

НАБИЕВА Э.

АЛПАТКИНА Т. Г.

Подписано в печать 30.11.97. Формат 60х90/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Печать офсетная. 4,5 печ. л. Тираж 200 экз. Заказ 241

Издательство ГИИВ. Москва. Никитский б-р. 12А.



