



Ю. А. РАПОПОРТ

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ  
ДРЕВНЕГО ХОРЕЗМА

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт этнографии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая



Труды Хорезмской  
археолого-этнографической  
экспедиции

VI

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ  
*члена-корреспондента АН СССР*  
С. П. ТОЛСТОВА

Ю. А. РАПОПОРТ

Из истории религии  
древнего Хорезма

(оссуарии)



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1971



*В этой книге рассматривается ряд вопросов истории религии Средней Азии в I тысячелетии до н. э.— I тысячелетии н. э. Она посвящена в частности погребальным обрядам и прежде всего оссуарному обряду, его зарождению и последующему развитию. Автор исследует вопрос о связи верований древних народов Средней Азии с зороастризмом — одной из могущественных религий древности.*

*Обширный материал — археологический, религиозно-этнографический, использованный автором, позволил ему глубоко и часто по-новому осветить многие стороны древней религии и культуры Средней Азии.*

*Книга будет интересна этнографам, историкам, археологам.*

*Ответственный редактор*

*С. А. Трудновская*

## Введение

Археологические исследования, проводимые в Средней Азии, постепенно открывают нам богатую и самобытную культуру государств, существовавших здесь в древности.

Величественные руины хорезмийских крепостей убедительно свидетельствуют о мастерстве их строителей; динамичная скульптура Северной Бактрии, изящные росписи Согды позволяют представить яркость и своеобразие местных художественных школ.

Но есть одна важная область древней среднеазиатской культуры, о которой мы знаем далеко не достаточно, хотя многие ее особенности были раскрыты в трудах С. П. Толстова, А. Ю. Якубовского, М. М. Дьяконова, А. М. Белевского и других ученых. Это — религия. Письменные свидетельства о ней крайне скупы и фрагментарны, и поэтому соответствующие археологические находки, особенно находки, связанные с местными по своему происхождению культами, с большим трудом поддаются толкованию. И в то же время именно археологические материалы позволяют ставить вопрос о существовании в древней Средней Азии достаточно развитой и своеобразной религии.

К числу подобных материалов следует прежде всего отнести так называемые оссуарии — урны, в которых сохраняли кости умерших, предварительно каким-то способом очищенные от мягких тканей. С этими костехранилищами сталкивается каждый археолог, работающий в Средней Азии.

Оссуарии, с открытием которых были связаны уже первые шаги среднеазиатской археологии, сразу привлекли внимание таких крупных ученых, как В. В. Бартольд, Н. И. Веселовский, К. А. Инostrанцев, а позднее о них писали многие советские археологи и искусствоведы. И тем не менее некоторые вопросы, возникшие при изучении оссуариев, остаются открытыми и сейчас. Более того, по мере накопления материалов встают новые проблемы, и то, что казалось

исным первым исследователям, начинает порой требовать пересмотра или же более глубокого обоснования.

Отметим здесь лишь один из таких вопросов. Священная книга зороастрийцев — Авеста (точнее говоря, одна из ее поздних частей — Видевдат) предписывает выставлять тела умерших собакам и птицам, рекомендуя, впрочем не категорически, сохранить кости. Поэтому считалось твердо установленным, что оссуарии свидетельствуют о распространении в Средней Азии зороастризма — одной из могущественных в прошлом религий, оказавшей определенное воздействие на буддизм, христианство и ислам. Постепенно, однако, становится все более очевидным, что костехранилища, подобные тем, сотни которых найдены в Средней Азии, никогда не были характерны для Ирана, где зороастризм стал государственной религией, а некоторые особенности среднеазиатских погребальных обрядов не соответствовали предписаниям зороастрийских канонических сочинений. Эти факты требуют своего объяснения, тем более необходимого, что со Средней Азией большинство современных ученых связывают возникновение зороастризма, а на основании данных о способе захоронения умерших некоторые исследователи пытаются даже решить, где и когда сложилась эта религия.

Сразу следует сказать, что изучение оссуариев не может дать исчерпывающие ответы на эти труднейшие вопросы, однако определенное значение для истории зороастризма и понимания особенностей среднеазиатских культов оно, очевидно, действительно имеет.

Специальное рассмотрение соответствующих хорезмийских материалов представляется целесообразным по ряду причин.

Хорезм прочно входит в круг авестийской географии, а по мнению многих ученых, является древнейшим центром сложения зороастрийской религии. Некоторые хорезмийские оссуа-



рини — наиболее ранние среди тех, которые найдены пока в Средней Азии.

В Хорезме были открыты костехранилища, имеющие форму статуй. Подобные предметы, ранее науке неизвестные, весьма важны для истории среднеазиатского искусства и, что главное для основной темы этого исследования, по новому освещают многие вопросы, связанные с происхождением оссуариев и сопутствующего им культа.

Древний Хорезм был тесно связан с кочевым сако-массагетским миром, и это дает возможность привлечь для истолкования наших находок важные исторические источники и археологические материалы.

Хорезмские оссуарии стали привлекать особое внимание историков и лингвистов после того, как недавно были открыты экземпляры, несущие древние надписи. Эти надписи являются ценнейшими историческими документами, поскольку они, как показал В. А. Лившиц, содержат даты, имена, религиозные и социальные термины. Отметим, кстати, что они впервые довели нас до древних названий самих костехранилищ и склепов.

Наконец, следует подчеркнуть важность того, что комплексный характер исследований Хорезмской археолого-этнографической экспедиции позволяет в ряде случаев сопоставить выводы, сделанные на основании письменных и археологических источников, с этнографическими данными. В то же время наши материалы могут оказаться полезными для этнографов, стремящихся вскрыть древние корни еще сохраняющихся религиозных пережитков и тем способствовать их скорейшему и полному отмиранию. Следует подчеркнуть в этой связи, что этнографические работы, прежде всего исследования Г. П. Снесарева, показали сравнительную стойкость именно тех верований и обрядов, которые восходят к доисламской древности и перед-

ко связаны со старыми кладбищами и гробницами «святых», доисламская сущность которых порой едва скрыта мусульманскими именами.

Основой предлагаемой работы являются археологические материалы, полученные в Юго-Восточном Приаралье многолетними исследованиями Хорезмской экспедиции, возглавляемой С. П. Толстовым. В ней учтены также, насколько возможно, оссуарии, найденные в Хорезме А. С. Милковым, А. Ю. Якубовским, М. С. Андреевым, С. А. Вязигиным, а также Я. Г. Гулямовым и Т. Миргязовым, которые первыми провели раскопки древнехорезмийского некрополя.

Большие серии интереснейших раннесредневековых костехранилищ в последние годы были получены научными сотрудниками Каракалпакского филиала АН УзССР А. В. Гудковой и В. П. Ягодным, однако эти материалы опубликованы лишь частично и не могли поэтому быть полностью отражены в данной книге.

При написании этой работы, следуя примеру С. П. Толстова, труды которого по истории культуры Хорезма являются прочной основой для дальнейших исследований в этой области, автор стремился широко привлечь для истолкования археологических материалов этнографические данные и письменные источники.

Среди последних важное место занимают различные зороастрийские тексты; используя их по переводам, я в ряде случаев мог прибегнуть к авторитетным консультациям В. А. Лившица.

Охотно содействовали моей работе многие этнографы, особенно я благодарен Г. П. Снесареву за любезно предоставленные данные его полевых исследований и за помощь советами.

Неоценима помощь товарищей по Хорезмской экспедиции, совместным трудом которых накоплены те материалы, которые публикуются здесь.

# 1 Обзор работ, связанных с изучением оссуариев

В этой главе будут рассмотрены далеко не все, уже довольно многочисленные, публикации оссуарных находок, а лишь те, которые касаются происхождения оссуариев и связанных с ними верований или же предлагают объяснение особенностям форм костехранилищ и изображениям на них<sup>1</sup>.

Первые среднеазиатские оссуарии были открыты Н. И. Веселовским во время его работ на городище Афрасиаб близ Самарканда в 1885 г.<sup>2</sup> Были обнаружены лишь разрозненные, не сопровождавшиеся костями обломки, и следует отдать должное проницательности исследователя, сразу предположившего, что найдены глиняные гробы «огнепоклонников»<sup>3</sup>. Однако, собрав несколько позднее почти полный оссуарий, Н. И. Веселовский не подчеркнул, что подобный гроб мог вместить лишь расчлененные кости, и соответственно не сделал попытки объяснить это обстоятельство<sup>4</sup>.

Такое объяснение было дано ученым парсом Джаваджи Джамшеджи Модии в связи с находкой, сделанной совсем в другом районе — на берегу Персидского залива. В 1888 г. он выступил на заседании Бомбейского антропологического общества, а в 1889 г. опубликовал доклад, в котором рассматривал и интерпретировал каменное костехранилище, найденное близ города Бушпр Джозефом Малькольмом<sup>5</sup>. Размеры гроба

(около 70 см), содержавшего кости взрослого человека, указывают, что это оссуарий, предмет, по мнению Модии, именованный в «парсийских» книгах «astodân» (букв. «костехранилище»).

Автор указал, что, согласно предписаниям одной из священных зороастрийских книг (Видевдата), труны выставляли на вершинах холмов, а очищенные кости захоранивали в астодах. Последний термин Модии ввел в свой перевод соответствующего отрывка (Vid. VI, 49—51), заменив им слово «uzdâna» («вместилище»). Слово же «астодан» употреблено в позднезороастрийском (конец IX в.) сочинении Дадистан-и диник, также приведенном Модии. Его перевод («этот астодан сделан из целого камня») допускает, что речь идет о переносном оссуарии. В то же время Вест соответствующее место (вопрос XVIII) переводит так: «костехранилище—это склеп сделан из камня»<sup>6</sup>. Как мы увидим, до настоящего времени не установлено точно, что следует понимать под словом «астодан»: костехранилище-склеп или костехранилище-урну. Между тем лишь в последнем случае можно считать, что в зороастрийских текстах упомянуты оссуарии, подобные среднеазиатским.

В научную литературу довольно прочно вошло предложенное Модии объяснение обычая сохранять кости в астодах. Он полагал, что воскрешение мертвых в день «обновления мира» представлялось зороастрийцам как возрождение тел из костей, сбереженных в оссуариях<sup>7</sup>. Однако зороастрийские источники, видимо, не свиде-

<sup>1</sup> Число интересных публикаций оссуарных находок, естественно, значительно больше. Обобщение их в специальном коллективно подготовленном издании было бы весьма полезно.

<sup>2</sup> «Отчет Императорской археологической комиссии за 1882—1888 гг.», СПб., 1891, стр. XXIX.

<sup>3</sup> «Записки Императорского Русского археологического общества», т. II. СПб., 1887, стр. СII—СIII. Огнепоклонниками, как было тогда принято, Веселовский называл зороастрийцев.

<sup>4</sup> Ср. В. В. Бартольд. Соч., т. IV. М., 1966, стр. 156.

<sup>5</sup> Javanji Jamsedji Modi. Astodan, and recorded instances of children having been nourished by wolves and birds of prey. Two papers read by J. J. Modi before the Anthropologi-

cal and Nature History Society of Bombay, 1889, p. 1—16; «On a Persian coffin said to be 3000 years old, sent to Museum of the Society by Mr. Malcolm of Bushir». «The Journal of the Anthropological Society of Bombay», vol. 1, N 7. Bombay, 1889, p. 426—441 (доклад).

<sup>6</sup> «The Sacred Books of the East» (SBE), vol. XVIII. Pahlavi Texts. P. II. The Dâdistân-i dinik and Epistles of Manuskihar. transl. by E. W. West. Oxford, 1882, p. 43.

<sup>7</sup> J. J. Modi. Op. cit., p. 14.



тельствуют, что сохранение костей считалось необходимым залогом воскрешения<sup>8</sup>. Как раз в приводимом Модри отрывке из Бундахишна (XXX, 6) утверждается способность Ормузда воссоздать из стихий полностью исчезнувшие элементы человеческого тела.

Для датировки бухарского оссуария Модри, связывая этот предмет со всем периодом господства зороастризма в Персии, смог предложить лишь *terminus ante quem* — арабское завоевание. Откликом на брошюру Модри явилась опубликованная в 1890 г. статья Л. Казартелли<sup>9</sup>. Он критически рассмотрел ряд переводов соответствующих текстов и на основании собственного анализа пришел к выводу, что авестийский термин *uzdāna* должен быть переведен как «склеп», «гробница», тогда как пехлевийское слово «астодан» скорее обозначало урну. Отдавая предпочтение персоду Веста («астодан — это склеп», букв. «дом»), он допускает, что словом «дом» (*katak*) в Дадпстаи-и диник назван гроб, ящик (соответственно немецкому *Häuschen*)<sup>10</sup>. Казартелли полагал, что состоятельные зороастрийцы в семейных усыпальницах устанавливали оссуарии, тогда как бедные, согласно Видевдату, могли оставлять кости под открытым небом. Исходя из этого, автор и дал перевод соответствующих стансов, который выглядит очень логично, но потребовал введения нескольких слов, отсутствующих в подлиннике.

Лишь через несколько десятилетий после опубликования статей Модри и Казартелли за рубежом появились работы, рассматривавшие проблемы зороастрийской погребальной обрядности в связи с конкретными археологическими исследованиями. Иным было положение в России. Следовавшие одна за другой находки оссуариев сразу попадали в поле зрения членов Туркестанского кружка любителей археологии<sup>11</sup>, а их сообщения нередко становились причиной дискуссий и изысканий петербургских ученых: В. В. Бартольда, К. А. Иностранцева, Н. И. Веселовского, Ф. А. Розенберга, П. К. Коковцева и др. Следует сказать, что, изучая оссуарии, туркестанские любители не только проявляли оперативность и наблюдательность, но и предлагали интересные научные гипотезы, нередко первыми обосновывая их соответствующими источниками.

<sup>8</sup> См. стр. 34 и сл.

<sup>9</sup> L. C. Casartelli. *Astodans, and Avestic funeral prescriptions. «The Babylonian and Oriental Record: A Monthly Magazine of the Antiquities of the East», vol. IV, № 7, June 1890.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>11</sup> Об этой стороне деятельности кружка см.: Б. В. Лунич. Из истории русского востоковедения и археологии в Туркестане. Ташкент, 1958, стр. 174—192.

Уже в первый год существования кружка один из его учредителей Е. Т. Смирнов, описывая оссуарии, найденные близ Ташкента, связал их с «исповедниками религии Зороастра», в доказательство чего сослался на Видевдат<sup>12</sup>.

Одновременно с В. В. Бартольдом член кружка Н. С. Лыкошин привлек для истолкования оссуариев сообщение Табары (II, 1694) о том, что с костей убитого в 739 г. в Самарканде бухар-худата было срезано мясо, а кости отправлены в Бухару<sup>13</sup>. Вскоре аналогичное сообщение было отмечено у Наршахи, причем проанализировано оно было очень глубоко<sup>14</sup>. Н. С. Лыкошин полагал, что поскольку убитый феодал, как сообщает Наршахи, фактически не был мусульманином, описан обычай, сменявший у местных «огнеоклонников» выставление трупа птицам. Здесь впервые высказано мнение, что отмеченное Табары и Наршахи срезание мяса трупа не исключение, вызванное гибелью в чужом городе, а обычный обряд. В 1903 г. с докладом об оссуариях, найденных близ Самарканда, выступил один из активнейших членов кружка военный инженер И. Т. Пославский. Он указал, что многие оссуарии старательно украшены с одной стороны и снабжены сквозными отверстиями. На этом основании И. Т. Пославский сделал интересное заключение, что «хранились дорогие останки покойников на виду и не в земле. Может быть, они составляли драгоценнейшее украшение жилищ»<sup>15</sup>. И. Т. Пославский очень близок здесь к предположению, что оссуарии служили предметом поклонения в культе предков.

На одном из заседаний кружка с возражениями Пославскому выступил Н. П. Остроумов. Он отметил, что неопровержимые факты указывают на погребение оссуариев в земле. Украшения лишь отражают почтение к умершему, а расположены они с одной стороны потому, что оссуарии повторяют форму жилища с пыльным фасадом: «...умерший продолжает жить по-земному, и гроб его напоминает жилище, в кото-

<sup>12</sup> Е. Т. Смирнов. Древности в окрестностях Ташкента. ПТКЛА, I. Ташкент, 1896, стр. 10, 11. Работы Модри и Казартелли вошли в поле зрения русских исследователей в 1907 г. после выхода статьи К. А. Иностранцева.

<sup>13</sup> Н. С. Лыкошин. Очерк археологических изысканий в Туркестанском крае до учреждения Туркестанского кружка любителей археологии. ПТКЛА, I, 1896, стр. 42.

<sup>14</sup> Н. С. Лыкошин. Сообщение члена-секретаря правления Кружка о случайных археологических находках. ПТКЛА, II, Ташкент, 1897, стр. 28, 29. В. В. Бартольд считал привлечение этого источника своей заслугой (соч., т. IV, стр. 159).

<sup>15</sup> И. Т. Пославский. К вопросу о глиняных гробах. ПТКЛА, VIII. Ташкент, 1903, стр. 42.

ром он обитал на земле до своей смерти»<sup>16</sup>. По поводу первого из указанных соображений можно заметить следующее: не исключено, что зарывали оссуарии после более или менее длительного срока траура, до истечения которого он был на виду. Вторая же мысль Н. П. Остроумова опровергается тем, что нам известно о степени развития культуры и религиозных взглядов в Средней Азии I тысячелетия н. э. Следует, однако, отметить, что впервые высказанное Остроумовым мнение о непосредственной зависимости формы оссуариев от формы жилищ<sup>17</sup> получило большое распространение и лишь сравнительно недавно подверглось справедливой критике. Несомненно, однако, что в форме или элементах отделки некоторые оссуарии действительно подражают архитектурным сооружениям, на наш взгляд, сооружениям погребальным.

Говоря о заслугах Туркестанского кружка любителей археологии, необходимо упомянуть об открытии, сделанном в 1908 г. военным инженером Б. Н. Кастальским в кишлаке Бия-Найман Катта-Курганского уезда. Замечательные рельефы найденных там костехранилищ до сих пор остаются предметом изучения, хотя начато оно было сразу после находки. Уже в мае 1908 г. на заседании Туркестанского кружка любителей археологии выступил петербургский ученый—академик К. Г. Залеман, который предложил, что на рельефах изображены четыре «слова» зороастрийцев: жрецы, воины, ремесленники и земледельцы<sup>18</sup>. Дальнейшими исследованиями трактовка Залемана была отвергнута.

Один из членов кружка А. Д. Калмыков считал, что на бия-найманских оссуариях изображена погребальная процессия местных зороастрийцев, культ которых отличается, однако, от культа «огнепоклонников Персии и, вероятно, даже враждебен им»<sup>19</sup>. Этот ответственный вывод, равно как и свою датировку оссуариев (VI—IX вв. н. э.), А. Д. Калмыков обосновал, однако, слабо. Сам Б. Н. Кастальский, хорошо опубликовавший свои находки, от широких обобщений сознательно воздержался. Он указал лишь, что «народ, употреблявший для погребения подобного рода оссуарии, пахотился на весьма высокой степени культуры и имел ка-

кой-то весьма сложный и твердо установленный религиозный культ, в который весьма важным отделом входило погребение предков и почитание их памяти после смерти»<sup>20</sup>.

Среди петербургских ученых нам раньше всего следует назвать В. В. Бартольда, который, постоянно направляя работу Туркестанского кружка любителей археологии, уделял изучению оссуариев самое пристальное внимание. Крупнейший русский востоковед привлек для разработки этой проблемы целый ряд источников. Так, В. В. Бартольд отметил сообщения Страбона об обычае бактрийцев отдавать стариков на растерзание собакам (XI, 11, 3) и о выставлении трупов умерщвленных стариков у каспиев (XI, 11, 8), а также свидетельство Юстина о нарфянах (XI, 1, 3), у которых выставление трупов стало всеобщим правилом<sup>21</sup>. В. В. Бартольд первым указал на важность для рассматриваемой темы сообщения Вэй-цзе (начало VII в.) о том, что близ Самарканда держали специальных собак, пожиравших трупы<sup>22</sup>. Он отметил также сообщение китайских хроник о поклоне урне в резиденции правителя Ташкентского оазиса<sup>23</sup>. Помимо уже упоминавшихся сообщений Табар и Паршахи, В. В. Бартольд тщательно исследовал сообщение Абу-Хамида ал-Андалуси (ал-Гранати) о погребальном обычае, существовавшем в XII в. у «зирхгеранов» в Дагестане. Последние срезали мясо, а кости хранили в мешках<sup>24</sup>.

В своих работах В. В. Бартольд неоднократно ставил вопрос, можно ли считать среднеазиатские оссуарии зороастрийскими, и удается проследить известное изменение его взглядов по этому поводу. В докладе «Несколько слов об аррийской культуре в Средней Азии», явившемся как бы научным напутствием начинавшему свою работу Туркестанскому кружку любителей археологии, Бартольд был склонен связывать оссуарии с *мугами* — местными огнепоклонниками<sup>25</sup>. Однако он не считал культ, принятый у них, идентичным персидскому варианту зороастризма. В феврале 1900 г. Бартольд писал Н. П. Остроумову: «Поклонники Зороастра, воздвигавшие башни, никогда не со-

<sup>16</sup> Н. П. Остроумов. Новые данные о глиняных погребальных урнах. ПТКЛА, XI. Ташкент, 1907, стр. 42.

<sup>17</sup> В. В. Бартольд указал, что впервые мысль о зависимости формы оссуариев от формы юрт была высказана им в письме Остроумову в 1896 г. (Соч., т. IV, стр. 160).

<sup>18</sup> ПТКЛА, XII, 1908, № 2, стр. 25; Отчет о поездке в Туркестан летом 1908 г. К. Залемана. ИРКИСВА, № 9, 1909, стр. 12.

<sup>19</sup> А. К а л м ы к о в. Открытие Б. Н. Кастальским «Бия-найманских» оссуариев. ПТКЛА, XIII. Ташкент, 1909, стр. 48.

<sup>20</sup> Б. Н. Кастальский. Биянайманские оссуарии. ПТКЛА, XIII, приложение. Ташкент, 1909, стр. 31.

<sup>21</sup> В. В. Бартольд. Соч., т. IV, стр. 119, 120.

<sup>22</sup> В. В. Бартольд. E. Chavannes. Documents sur les Toukhou (Turcs) occidentaux (рецензия). ЗВОРАО, т. IV. СПб., 1904, стр. 0167; В. В. Бартольд. Соч., т. IV, стр. 162.

<sup>23</sup> В. В. Бартольд. Соч., т. IV, стр. 122.

<sup>24</sup> Там же, стр. 121; Сообщение ал-Андалуси использовано также в упомянутой работе Казартелли и (в другой связи) А. С. Уваровым (Труды V Археологического съезда. М., 1887, стр. 73, 74).

<sup>25</sup> ПТКЛА, I, 1896, приложение, стр. 8.



бпрали костей в особые гробы. Загадочный способ погребения, о котором говорят Табар и Наршахи и о котором лишней раз свидетельствует самаркандская находка<sup>26</sup>, показывает, что верования жителей Мавераннахра отличались от верований их персидских современников; если и в Мавераннахре был распространен зороастризм, то во всяком случае особая секта, обряды которой существенно отличались от обрядов правоверных последователей Зороастра»<sup>27</sup>.

В статье, опубликованной в 1901 г., Бартольд предположил, что у прапцев не было единого погребального обряда и что восточная группа этих племен специальных построек для «выставления» трупов (*дахм*) не имела. Он допускал также, что выставление в Средней Азии в какой-то момент было сменено срезанием мягких тканей<sup>28</sup>.

После появления работы К. А. Инностранцева «Туркестанские оссуарии и астодапы» (о ней, см. ниже) В. В. Бартольд признал важность сопоставления оссуарного обряда с предписаниями зороастрийской религии, «которой придерживалось большинство населения страны до распространения ислама»<sup>29</sup>. Однако он подчеркнул, что погребальные обычаи зороастрийцев могли в разное время и в разных местах отличаться от тех, сведения о которых сохранились в дошедших редакциях зороастрийских книг, равно как и от тех, которые практикуют современные огнепоклонники<sup>30</sup>. Трудно считать, например, отвечающим зороастрийской догматике обряд, отмеченный Табар и Наршахи, особенно если учитывать, что очищали кости не как нечто «неприкасаемое», а согдийцы благородного происхождения. Разными могли быть и, видимо, были способы хранения костей: Модд указал, что, согласно Авесте, их хранили в астодапах-ящичках, но у современных парсов астодап это просто колодец в «башне молчалия». Однако возможно, что раньше астодапами были специальные постройки, сопоставленные К. А. Инностранцевым с паусами арабских авторов. Среднеазиатские оссуарии отличаются по форме от буширского, а тщательность их отделки указывает на известное своеобразие погребального культа в Туркестане<sup>31</sup>. Более того, как предположил В. В. Бартольд, в одной стране «в одно и то же время... могли применяться различные способы хранения костей в зависи-

мости от имущественного и социального положения отдельных классов»<sup>32</sup>.

Краткий итог представлениям об оссуарном обряде, сложившимся до начала широких исследований советских археологов, В. В. Бартольд подвел в одной из своих последних работ<sup>33</sup>. Упомянув три вида зороастрийских погребальных построек (*ката*, *дахма* и *наус*), он отметил, что последние и были костехранилищами (астодапами). Под наусами, согласно источникам (для Средней Азии они приведены в рассматриваемой работе), В. В. Бартольд склонен был понимать постройки сравнительно крупные, «возможно, что туда помещали оссуарии, т. е. глиняные урны, четырехугольные или овальные, с костями умерших»<sup>34</sup>. Как называло оссуарий местное население — неизвестно<sup>35</sup>.

В. В. Бартольд вновь подчеркнул, что оссуарии, украшенные орнаментом, фигурными изображениями и изваяниями, нигде, кроме Туркестана, не найдены. Из этого был сделан вывод, что «кости умерших были в Туркестане предметом большей заботливости, чем у других зороастрийцев»<sup>36</sup>. Итак, признавая зороастрийскими характерные для Туркестана оссуарии, В. В. Бартольд подчеркивал их своеобразие, указывающее, по его мнению, на определенные особенности среднеазиатского зороастризма.

Интересно отметить, что раздел об оссуариях в рассмотренной работе помещен в главе «Туркестан при исламе». Это не случайно. В. В. Бартольд считал, что в начале VII в. оссуариев еще не было, поскольку Вэй-цзе отметил, что жители Согды костей в гроб не кладут. Именно после арабского завоевания, предположил Бартольд, туркестанские огнепоклонники восприняли ритуал и обычаи «своих более культурных персидских единоверцев»<sup>37</sup>. Предложенный В. В. Бартольдом *terminus post quem* уже современным ему ученым казался неверным. Следует сказать, однако, что, как показали раскопки, зороастрийский обряд действительно продолжал практиковаться после победы ислама в Средней Азии и даже дольше, чем полагал Бартольд<sup>38</sup>.

<sup>26</sup> Там же, стр. 168.

<sup>27</sup> В. В. Бартольд. Соч., т. II (1). М., 1963, стр. 212, 213.

<sup>28</sup> Там же, стр. 213.

<sup>29</sup> Там же, стр. 206.

<sup>30</sup> Там же, стр. 213.

<sup>31</sup> В. В. Бартольд. Соч., т. IV, стр. 168, ср. стр. 163.

<sup>32</sup> В. В. Бартольд, очевидно, думал, что к середине X в. в числе прочих домусульманских «пережитков» исчезли и старые погребальные обычаи (В. В. Бартольд. Соч. т. IV, стр. 163, 164, 169). Между тем зороастрийские захоронения, найденные Г. В. Григорьевым, датируются XIII в.; правда, кости спрятаны были уже в бытовые сосуды (Г. В. Григорьев. Зороастрийское костехранилище в кишлаке Фринкент. ВДИ, 1939, № 2, стр. 144—150).

<sup>26</sup> Имеются в виду находки оссуариев.

<sup>27</sup> Цит. по: А. Ю. Якубовский. Вопросы изучения Панджикентской живописи. Сб. «Живопись Панджикента». М., 1954, стр. 21—22.

<sup>28</sup> В. В. Бартольд. Соч., т. IV, стр. 120.

<sup>29</sup> Там же, стр. 165.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же стр. 167.

Собственных истолкований изображениям на оссуариях В. В. Бартольд не предлагал, отмечая лишь, что в стилистическом отношении они результат «скрещивания влияний сасанидского и греко-буддийского»<sup>39</sup>. Общая форма костехранилищ, как полагал Бартольд, подражает форме жилища. Он неоднократно возвращался к мысли, что юртам кочевников подражают округлые оссуарии Ташкентского оазиса, а глинобитным домам — прямоугольные самаркандские<sup>40</sup>. Как мы увидим, позднейшие исследования такой зависимости не подтвердили.

В 1907—1909 гг. были опубликованы связанные с изучением среднеазиатских оссуариев работы К. А. Иностранцева, содержавшие почти исчерпывающую сводку письменных источников о погребальных обычаях древнеиранских племен<sup>41</sup>. Основные научные выводы К. А. Иностранцева перешли в современную литературу, как советскую, так и зарубежную<sup>42</sup>, и лишь очень немногие потребовали пересмотра.

К. А. Иностранцев исходил из того, что и в буширском, и в среднеазиатских оссуариях были захоронены кости, которые «принадлежали растерзанному труп (согласно ритуалу маздеизма)»<sup>43</sup>. Поэтому для истолкования оссуарных находок он обратился прежде всего к зороастрийской традиции, начав с изложения работ Дж. Дж. Модри и Л. Казартелли, а затем подробно проанализировав соответствующие предписания Видевдата<sup>44</sup>. Этот авестийский текст упоминает следующие погребальные постройки, отвечающие определенной последовательности сложного погребального ритуала: 1) *ката* — небольшая постройка, где помещали труп, когда имелись препятствия для немедленного перенесения его на дахму (постройку мог заменить ров); 2) *дахма* — место, где хищники обгладывают труп (древняя дахма — чаще всего естественная возвышенность, — очевидно, не походила на парсийскую «башню молчания»); 3) косте-

хранилище (*uzdāna* в Видевдате, *astōdan* в пехлевийских текстах), где прятали очищенные кости. Как и ката, это сооружение не обязательно: кости разрешено просто положить на подстилку. Насколько можно понять из не очень четких определений, астаданы К. А. Иностранцев представлял двойко: мавзолеями-склепами и «астанами-ящичками, костехранилищами уменьшенного вида»<sup>45</sup>. Первый тип костехранилищ К. А. Иностранцев, основываясь на многих источниках, уверенно соотносил с наусами арабоязычных авторов.

Некоторые наусы он представлял, видимо, как пышные храмы-гробницы. Так, в работе, опубликованной в 1917 г.<sup>46</sup>, высказано предположение, что мавзолеем (наусом) было двухэтажное, пышно украшенное здание близ Кушанни, где, согласно Тамигу<sup>47</sup>, совершали поклонение местные правители. Именно в костехранилищах К. А. Иностранцев был склонен видеть прототип мусульманских мавзолеев<sup>48</sup>. В то же время с наусами К. А. Иностранцев соотносил небольшие осетинские склепы, где пестлевали трупы и хранились кости умерших ранее. Эти сооружения, указал он, могут быть древним астаном, «воспринявшим в себя дахму», тогда как парсийская «башня молчания» — суть древняя дахма, воспринявшая в себя астану<sup>49</sup>. Наблюдение, что одно сооружение одновременно может служить для очищения костей и их хранения, очень интересно. Отметим в этой связи, что археологические<sup>50</sup> и письменные<sup>51</sup> источники указывают на давнее существование дахм-наусов.

Сопоставляя осетинские склепы с дахмами и астанами, К. А. Иностранцев, очевидно, допускал, что у зороастрийцев очищение костей умерших могло совершаться без участия животных. Более того, он не исключал, что кости могли вываривать, очищать и после этого укладывать в ящик<sup>52</sup>. Ниже мы увидим, насколько важно это предположение.

<sup>39</sup> «Востоочно-Иранский вопрос». ИРАНИК, т. II, № 26. Пг. 1922, стр. 378.

<sup>40</sup> Ср., например: В. В. Бартольд. Соч., т. IV, стр. 160, 170, 258.

<sup>41</sup> К. А. Иностранцев. Туркестанские оссуарии и астаны. ЗВОРАО, т. XVII, вып. IV. СПб., 1907, стр. 0166—0171; он же К изучению оссуариев. ЗВОРАО, т. XVIII, вып. I. СПб., 1908, стр. 004—007; он же. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках. ЖМНП, новая серия, ч. XX, март 1909, стр. 95—121.

<sup>42</sup> После выхода в 1923 г. английского перевода основная работа К. А. Иностранцева стала широко использоваться иностранными специалистами (К. А. *Inostrantsev*. On the ancient Iranian burial customs and buildings. Transl. L. Bogdanov. «Journal of the K. R. Cama Oriental Institute», N 3. Bombay, 1923).

<sup>43</sup> К. А. Иностранцев. «Туркестанские оссуарии и астаны», стр. 0170.

<sup>44</sup> По французскому переводу Дармстетера.

<sup>45</sup> К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях..., стр. 109. Как можно заметить, К. А. Иностранцев был очень близок здесь к выводу, что оссуарии могут подражать внешнему виду наусов.

<sup>46</sup> К. А. Иностранцев. К истории домусульманской культуры Средней Азии. ЗВОРАО, т. XXIV, вып. 1—4. Пг., 1917, стр. 140.

<sup>47</sup> Ср. Н. Я. Вичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II. М.—Л., 1950, стр. 315.

<sup>48</sup> К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях..., стр. 120.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Ср. ниже стр. 17; 95; 111—112.

<sup>51</sup> Бирани. Избранные произведения, т. II. Ташкент, 1963, стр. 478. Ср. А. Я. Борисов. О значении слова «наус». ТОВЭ, т. III, Л., 1940, стр. 304.

<sup>52</sup> К. А. Иностранцев. Туркестанские оссуарии и астаны,

К. А. Иностранцев не сомневался, что оссуарии оставлены зороастрийцами и что ареал их распространения по мере накопления находок включит и Персию, и Туркестан. Находки оссуариев в Закаспийском крае его особенно интересовали именно потому, что они приближали к «аналогичным находкам в Персии»<sup>53</sup>. Однако вслед за Рапином<sup>54</sup> он подчеркивал отличие погребального ритуала Западного и Восточного Ирана, прежде всего несоответствие погребальных обычаев Ахеменидов предписаниям Авесты. Центр распространения «обряда растерзания», по мнению К. А. Иностранцева, лежал в Северо-Восточном Иране<sup>55</sup>. Это древний кочевой обряд, связанный с природными условиями обширных степных пространств. В какой-то момент он повлиял на «парсийский ритуал»<sup>56</sup>, предположил К. А. Иностранцев, не оговаривая, однако, каким мог быть этот ритуал раньше. В этой связи он указал, что взаимодействие кочевого и земледельческого («мазденского») миров в области религии заслуживает «внимательного сравнительного изучения»<sup>57</sup>. И действительно, в своих работах К. А. Иностранцев использует данные об обрядах эфталитов, хионитов, тюрков, монголов, тибетцев и т. д. Однако среди широкого круга палеоэтнографических сопоставлений не упомянуто сообщение Гекатея — Страбона о «выставлении» умерших от болезней у сако-массагетских племен. Дело, видимо, в том, что это сообщение К. А. Иностранцев относил к числу многочисленных свидетельств об умерщвлении больных и престарелых, которые он считал несопоставимыми с погребальными обычаями<sup>58</sup>. Предваряя более подробное рассмотрение этого вопроса, отмечу лишь, что умершие от болезни (т. е. естественной смертью) всегда составляли большинство, и, следовательно, выставление у массагетов было обычным погребальным обрядом. Именно в районе расселения сако-массагетских племен могли соприка-

саться маздеистские и кочевые обычаи, взаимодействие которых предположил К. А. Иностранцев.

Рассмотрим теперь, как же трактовал он форму оссуариев и изображения на них. К. А. Иностранцев не высказывал прямо своего отношения к сопоставлению формы оссуариев и жилищ. Однако оно, видимо, не удовлетворяло его. Было указано, что туркестанские оссуарии должны быть отнесены к типу так называемых лицевых урн (*urnes á visages, Gesichtsurnen*)<sup>59</sup>. Нужно отметить, что находки хорезмийских статуарных оссуариев весьма наглядно показывают справедливость этого как-то забытого мнения. Головы, увенчивавшие крышки некоторых известных К. А. Иностранцеву оссуариев, он считал изображениями умершего<sup>60</sup>. В то же время человеческие изображения, наклепанные на стенки, рассматриваются как олицетворение душ умерших, ангелы-хранители живых (зороастрийские *фраваши*)<sup>61</sup>. Изображениями *фраваши* считал К. А. Иностранцев и фигурки птиц на крышках оссуариев. Он указал при этом, что представление об отлетевшей душе-птице, птице-ангеле распространено у многих народов<sup>62</sup>.

Следует сказать, наконец, что изображениями обожествленных умерших К. А. Иностранцев был склонен считать среднеазиатских идолов, о которых сообщают многочисленные источники, подобранные исследователем<sup>63</sup>. С тем же культом связывал он и туркестанские оссуарии.

Н. И. Веселовский, который в 1885 г. открыл среднеазиатские костехранилища, а в 1900 г. предложил для них название «оссуарий»<sup>64</sup>, из интересующих нас вопросов касался лишь трактовки изображений. Некоторые фигурки на крышках, подчеркивал он, вылеплены нарочито безобразными: можно думать, что подобные скульптуры Н. И. Веселовский считал апотро-

стр. 0170. В исследовании «О древнеиранских погребальных обычаях...» (стр. 115) срезание мяса, упоминаемое Табарни и Наршахи, рассматривается как прием, вызванный чрезвычайными обстоятельствами. Однако в статье, опубликованной в 1917 г., К. А. Иностранцев счел нужным привести ряд исторических и этнографических примеров распространенности этого обычая.

<sup>53</sup> К. А. Иностранцев. К изучению оссуариев, ЗВРАО, т. XVIII, 1908, стр. 065.

<sup>54</sup> A. Rapp. Die Religion und Sitte der Perser und übrigen Iraner nach den griechischen und römischen Quellen. «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», XIX, 1865, S. 13; XX, 1866, S. 53—56.

<sup>55</sup> К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях..., стр. 97.

<sup>56</sup> Там же, стр. 103.

<sup>57</sup> Там же, стр. 104.

<sup>58</sup> Там же, стр. 114.

<sup>59</sup> Там же, стр. 100.

<sup>60</sup> К. А. Иностранцев. К истории домусульманской культуры..., стр. 138.

<sup>61</sup> К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях..., стр. 110.

<sup>62</sup> К. А. Иностранцев. К истории домусульманской культуры..., стр. 138.

<sup>63</sup> К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях..., стр. 110, прим. 2; К истории домусульманской культуры..., стр. 136, 137.

<sup>64</sup> Н. И. Веселовский. О находке глиняных гробов в Самарканде. ЗВРАО, т. XIII, вып. 1. СПб., 1900, стр. III. «Ossuarium» (от *os* — «кость») — слово, впервые, видимо, засвидетельствованное у латинских авторов в III в. (Ulpien, Digesta, XLVII, 12); возможно, это новообразование возникло в связи с широким распространением культов и обрядов восточного происхождения. Позднее, в «церковной латыни» оссуариями называли разного рода вместилища для предварительно очищенных костей.



неями<sup>65</sup>. Другую серию изображений он был склонен истолковывать, исходя из греческих аналогий, поскольку считал, что многие оссуарные налпы передают греческие мотивы «в позднейшей переработке сасанидской эпохи». Нечто подобное наблюдалось при сложении гандхарского, греко-буддийского искусства. Посылка Н. И. Веселовского в принципе возражений не вызывает, однако истолкования конкретных изображений, предложенные им, как правило, малоубедительны<sup>66</sup>.

В известной мере, опираясь на выводы, полученные при изучении оссуариев, очень интересные соображения о домусульманской религии Средней Азии высказал Ф. А. Розенберг — один из наиболее авторитетных русских востоковедов. Он отметил, что письменные источники не оставляют сомнений в том, что «маздеизм был первоначальной религией согдийцев»<sup>67</sup>. Однако вряд ли эта религия была идентична зороастризму, известному по памятникам сасанидской эпохи. Указывает на это между прочим различие в погребальных обрядах: «Обычай сохранять кости умершего в глиняных, часто художественно ornamentированных сосудах совершенно не вяжется с предписаниями сасанидского маздеизма»<sup>68</sup>. Отметив, что на протяжении многих столетий погребальный обряд Согды и Бактрии сохранял значительную устойчивость и своеобразие, Ф. А. Розенберг предположил, что он был связан с «дореформенным маздеизмом», верой «киков и карапов священных писаний»<sup>69</sup>.

Таким образом, крупнейшие востоковеды считали, что туркестанские оссуарии оставлены зороастрийцами<sup>70</sup>. Однако при этом некоторые ученые указали, что украшения среднеазиатских костехранилищ не находят ни объяснений в зороастрийской литературе, ни аналогий в археологических материалах из Персии. На этом основании был сделан вывод об определенных отличиях зороастрийских культов Средней Азии и Ирана.

Советские исследователи в целом не пересматривали этих выводов ученых «петербургской школы»<sup>71</sup>.

Однако в некоторых работах, в той или иной степени касающихся среднеазиатского оссуарного обряда, особенности последнего были резко подчеркнуты и одновременно был поставлен вопрос, можно ли называть зороастризмом близкую ему, но своеобразную религию, существовавшую в Средней Азии одновременно с господством зороастрийской догматической церкви в Иране. Этот вопрос возник не потому, что были открыты принципиально новые источники, непосредственно относящиеся к погребальному обряду. Дело в том, что археологические исследования, прежде всего открытие Пянджикентских храмов, выявили такие особенности среднеазиатских культов, которые не находили прямых соответствий в иранском археологическом материале или религиозной литературе сасанидского Ирана.

В работе, опубликованной в 1940 г., А. Ю. Якубовский указал, что изучение оссуариев может еще многое дать для «характеристики среднеазиатского зороастризма, который, долгое время сосуществуя бок о бок с буддизмом, неизбежно должен был в ряде моментов отличаться от зороастризма центральных и западных областей Ирана»<sup>72</sup>. Однако, как убедили раскопки Пянджикента, не буддизм определял своеобразие среднеазиатского зороастризма. Росписи храмов показали, что религия согдийцев сохранила весьма древние представления, связанные прежде всего с культом умирающей и воскресающей природы<sup>73</sup>. Эти языческие культы, предположил

указал, что оссуарии — это костехранилища маздакитов («Среднеазиатская древность и ее изучение за 30 лет». ВДИ, 1947, № 3, стр. 84). Однако в трудах, вышедших позднее, он снова называл оссуарии зороастрийскими. С. А. Ершов полагает, что раскопанная им близ Байрам-Али погребальная постройка могла принадлежать маздакитам. Это предположение основывается на том, что рядом с оссуариями было обнаружено некоторое число трупоположений («Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе города Байрам-Али». Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Туркменской ССР, т. V. Ашхабад, 1959, стр. 180). Г. Я. Дресвянская считает, что эта группа памятников принадлежала христианской общине («Раннехристианские археологические памятники Мерва до арабского завоевания». Ташкент, 1968, стр. 10). А. Я. Борисов допускал, что какая-то часть найденных в Средней Азии оссуариев могла принадлежать населению, исповедовавшему иудаизм и христианство («К истолкованию изображений на бил-пайманских оссуариях». ТОВЭ, т. II, Л., 1940, стр. 26). А. М. Белонизский считает, что среднеазиатские оссуарии с зороастризмом никак не связаны (А. Belenitsky. Central Asia. «Archaeologia Mundi series». Geneva, 1963, p. 215, 216).

<sup>72</sup> А. Ю. Якубовский. Среднеазиатские собрания Эрмитажа и их значение для изучения истории культуры и искусства Средней Азии до XVI в. ТОВЭ, т. II, Л., 1940, стр. 13.

<sup>73</sup> А. Ю. Якубовский. Живопись древнего Пянджикента по мате-

<sup>65</sup> Н. И. Веселовский. Еще раз об оссуариях. ЗВОРАО, т. XVII, вып. IV. СПб., 1907, стр. 0170—0180.

<sup>66</sup> Н. И. Веселовский. Греческие изображения на туркестанских оссуариях. «Изв. Археологической комиссии», вып. 68. Пг., 1917, стр. 59—68.

<sup>67</sup> Ф. А. Розенберг. О согдийцах. ЗКВ, т. 1, Л., 1925, стр. 85.

<sup>68</sup> Там же, стр. 86.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Как исключение можно отметить только гипотезу П. К. Ковалева (ЗВОРАО, т. XIII, 1900, стр. XXI—XXIII; т. XIV, 1902, стр. III).

<sup>71</sup> В одной из работ, не приводя аргументации, А. Н. Бернштам

А. Ю. Якубовский, исконно существовали здесь наряду с дуалистическими концепциями и культом огня, которые лежали «в основе как персидского зороастризма, так и религии согдийцев, бактрийцев и хорезмийцев»<sup>74</sup>. В изучении древних местных верований и видов А. Ю. Якубовский первоочередную задачу исследователей религии Средней Азии<sup>75</sup>.

Именно особенности среднеазиатского погребального обряда, несоответствия его с зороастрийской догматикой стремился выявить ученик А. Ю. Якубовского, исследователь Пянджикентского некрополя Б. Я. Ставицкий<sup>76</sup>.

О такой направленности работы свидетельствует сразу же оговоренное автором решение называть зороастризмом только канонизированную религиозную систему сасанидского Ирана; для обозначения культов, родственных, но не полностью тождественных догматическому зороастризму, в том числе для близкой религии Средней Азии, Б. Я. Ставицкий применяет термин «маздеизм»<sup>77</sup>.

Исследователь тщательно сопоставил выявленные раскопками детали оссуарного обряда с предписаниями зороастрийских книг. При этом анализ соответствующих текстов Видевдата был дан более подробно, чем у К. А. Иностранцева, и привлечены не использовавшиеся ранее пехлевийские источники. В результате этого разбора Б. Я. Ставицкий пришел к выводу, что в основных моментах (отделение мяса от костей и помещение их в костехранилища) согдийский погребальный обряд VII—VIII вв. «полностью соответствует зороастрийским предписаниям»<sup>78</sup>.

риалам Таджикско-Согдийской экспедиции 1948—1949 гг. «Изв. АН СССР», СФФ, т. VII, № 5, М., 1950, стр. 484, сл. О связи оссуарных изображений с этим культом см. стр. 486.

<sup>74</sup> А. Ю. Якубовский. Вопросы изучения пянджикентской живописи. Сб. «Живопись Пянджикента». М., 1954, стр. 22.

<sup>75</sup> Там же, стр. 21. Отметим, что на этом пути уже тогда многое было сделано трудами С. П. Толстого (ср. А. Ю. Якубовский. Живопись древнего Пянджикента..., стр. 484).

<sup>76</sup> Б. Я. Ставицкий. Исследования маздеистского некрополя древнего Пянджикента. «Сообщения Таджикского филиала АН СССР», вып. XIX. Сталинабад, 1949; К вопросу об идеологии домусульманского Согда. «Сообщения республиканского историко-краеведческого музея Таджикской ССР», вып. 1. Сталинабад, 1952, стр. 35—58; Б. Я. Ставицкий, О. Г. Большаков, Е. А. Монашкова. Пянджикентский некрополь. «Труды Таджикской археологической экспедиции», т. II. МИА, вып. 37. 1953, стр. 64—98; Б. Я. Ставицкий. Пянджикентский некрополь как памятник культуры древнего Согда VII—VIII вв. Л., 1954 (автореф. канд. дисс.).

<sup>77</sup> Б. Я. Ставицкий. К вопросу об идеологии..., стр. 35, прим. 1; Б. Я. Ставицкий, О. Г. Большаков, Е. А. Монашкова. Пянджикентский некрополь, стр. 88.

<sup>78</sup> Б. Я. Ставицкий, О. Г. Большаков, Е. А. Монашкова. Пянджикентский некрополь, стр. 90, ср. стр. 88. Б. Я. Ставицкий считает, что «астодан», умянутый в Дадистан-

Однако назвать его зороастрийским он отказывается. Два момента, полагает Б. Я. Ставицкий, не допускают этого: оплакивание покойников (засвидетельствованное, в частности, изображениями на оссуариях) и долопоклонство. Действительно, оплакивание умерших осуждается в некоторых пехлевийских текстах. В этом несомненно сказались умонастроение жрецов<sup>79</sup>, для которых бурное проявление скорби по умершим всегда должно казаться своего рода упрямом божеству, по чьей воле человек умирает и кем обещано загробное возрождение достойным. Можно полагать, однако, что эти предписания не выполнялись и в самом Иране: мы знаем происходящие отсюда фигурки плакальщиц<sup>80</sup>; весьма вероятно, что к домусульманским культам восходят распространенные здесь траурные мистерии, шествия и самоистязания, связываемые теперь с именем шиитского мученика Хусейна.

Указав, что следы идолопоклонства проявляются в согдийском погребальном обряде VII—VIII вв. и тем самым отличают его от иранского, Б. Я. Ставицкий проявил большую проницательность. По сути дела лишь примитивная фигурка «богини круга Анахит» на крышке одного из пянджикентских оссуариев могла тогда свидетельствовать о связи оссуарного обряда с долопоклонством<sup>81</sup>. Рельефные изображения зороастрийских (маздеистских) божеств на стенках оссуария, как мне представляется, таким доказательством служить не могут.

Б. Я. Ставицкий доказал, что упоминаемые в разных источниках согдийские обряды, такие, как оплакивание «небесного отрока», жертвоприношения предкам в царском храме, кормление духов умерших, сопровождавшееся плачем по ним, составляли единый ритуальный цикл, преруоченный к наступлению нового года. Не вызывает сомнения отмеченная исследователем связь этих празднеств с культом умирающей и воскресающей природы. Закономерны

и дивик, — костехранилище-сосуд; мне представляется, что и здесь речь идет о склепе. Вернувшись к вопросу, какой способ очищения костей (срезание мягких тканей или поедание последних животными) следует считать обычным для Средней Азии, Б. Я. Ставицкий предположил, что одновременно (возможно, в зависимости от социального положения умершего) применялись оба приема (там же, стр. 86).

<sup>79</sup> Ср. замечание В. Б. Хенцинга о жрецах, составивших подобные книги: «Они заняты правилами, которые часто фиктивны, порой абсурдны и не освещают реального положения, за исключением, правда, образа мыслей их авторов» (Zoroaster. Politician or With-doctor? London, 1951, p. 18).

<sup>80</sup> R. Ghirshman. Iran. Parthes et Sassanides. Paris, 1962, p. 105, fig. 120.

<sup>81</sup> Б. Я. Ставицкий. К вопросу об идеологии..., стр. 52; он же. Пянджикентский некрополь, стр. 91.



также сопоставления со сходными обрядами египтян, вавилонян, греков и других народов, для которых внешнее возрождение природы символизировало грядущую судьбу умерших людей<sup>82</sup>.

Все это позволило Б. Я. Ставискому ярко показать очень важное место культа предков в согдийской религии. Но принципиального ее отличия на этом основании от зороастризма, зафиксированного в Авесте, он, видимо, не находит: «...культ предков, равно как и культ умирающей и воскресающей природы, с которым связано оплакивание покойников, не только присущи языческим верованиям, но и отражены в зороастризме»<sup>83</sup>.

Наконец, отметив, что «языческие» культы в Согде проявлялись заметно сильнее, чем в сасанидском зороастризме, Б. Я. Ставиский одновременно указал, что «различия между народными представлениями Ирана и Средней Азии не следует особенно преувеличивать»<sup>84</sup>.

Изложенное выше приводит к вопросу, можно ли вообще установить столь существенную разницу между иранским и среднеазиатским погребальными обрядами, чтобы на этом основании говорить о среднеазиатском варианте зороастризма? Как нам представляется, можно уже потому, что на территории Средней Азии находки оссуариев исчисляются сотнями, а сопоставимы с ними лишь два костехранилища из Ирана. Первое из них — уже упоминавшийся буширский каменный оссуарий, второе, также каменное, обнаружено в 1941 г. близ Бишанпура<sup>85</sup>. Дальнейшим соображениям нужно предпослать краткий обзор свидетельств о захоронениях в Иране.

Достаточно известны гробницы ахеменидских царей в Накки-и Рустаме и Персеполе. Это вырубленные в скале пещеры, входы в которые украшены портиками, подражающими четырехколонным портикам малоазийских гробниц<sup>86</sup>. Гробы ставили на каменные ложа или в ямы, выбитые в дне пещеры. Иной тип гробниц представлен мавзолеем Кира в Пасаргадах — это поднятый на ступенчатый цоколь каменный домик, в котором, согласно сообщению Аристо-

була (Арриан, VI, 29, 10; Страбон, XV, III, 7), саркофаг покоился на золотом ложе, окруженный множеством сокровищ<sup>87</sup>. К ахеменидскому времени Херцфельд склонен относить также несколько ниш и ям, выбитых в скалах близ Персеполя; они невелики по размерам, но безусловно рассчитаны на труположение<sup>88</sup>. Об обычных погребениях ахеменидского времени можно судить после раскопок кладбища близ Персепольского комплекса<sup>89</sup>. Умерших укладывали в неглубокие грунтовые ямы. Керамические гробы (Шмидт называет их «приспособляемыми» — «adjustable») состояли из двух половин, раздвигая которые можно было изменять длину. Головная часть гроба шире ножной, что (в сочетании со скругленными концами) придает ему сходство с антропоморфными саркофагами. Р. де Меквенем также сообщает о могилах ахеменидского времени в Сузах<sup>90</sup>. Таким образом, археологические данные подтверждают сообщения греческих авторов о том, что персы при Ахеменидах погребали своих умерших<sup>91</sup>.

В то же время египетские свидетели утверждают, что в ахеменидское время в Мидии существовал обряд, согласно которому трупы выставляли собакам и птицам<sup>92</sup>. Геродот, однако, подчеркивает, что этого обряда придерживались не все персы, а лишь маги. Как известно, из этого небольшого племени комплектовалось жречество Мидии и Персии. И. М. Дьяконов полагает, что выставление было воспринято магами в районе их первоначального расселения южнее Каспийского моря от каспиев или каких-то среднеазиатских племей<sup>93</sup>. Такое предположение весьма вероятно, но не объясняет полностью резкое своеобразие погребального обряда магов — руководителей ритуальной практики всех персов и мидий. Археологическим свиде-

<sup>82</sup> Там же, р. 315; pl. XLIII. Две каменные башнеобразные постройки (Zindan и Ka'ba-i Zardusht), подражающие сооружениям из необожженного кирпича, Херцфельд также считал ахеменидскими мавзолеями (р. 213, 214).

<sup>83</sup> E. Herzfeld. Archaeological history of Iran. London, 1935, р. 38, tabl. V.

<sup>84</sup> E. F. Schmidt. Persepolis, vol. I. Chicago, 1953, р. 56; vol. II, 1957, р. 117—123.

<sup>85</sup> R. de Mecquenem. The Achaemenid and later remains at Susa. SPA, vol. I. London — N.Y., 1938, р. 321.

<sup>86</sup> Отмечены разные варианты этого обряда. Геродот сообщает, что трупы покрывали воском и зарывали в могилы (I, 140; ср. Страбон, XV, 3, 20). Он же упоминает о возведении кургана (VII, 117) и о захоронении убитых при Фермопилах персов в канавах, забросанных древесными листьями и землей (VIII, 24).

<sup>87</sup> Геродот, I, 140; Страбон, XV, 3, 20.

<sup>88</sup> И. М. Дьяконов. История Мидии. М., 1956, стр. 403. Отметим в этой связи, что некоторые исследователи считают магов скифским племенем (ср. М. А. Дандамаев. Иран при первых Ахеменидах. М., 1963, стр. 238, прим. 15).

<sup>82</sup> Б. Я. Ставиский. К вопросу об идеологии..., стр. 40—43; он же. Панджикентский некрополь, стр. 87—88.

<sup>83</sup> Б. Я. Ставиский. Панджикентский некрополь..., стр. 92.

<sup>84</sup> Там же, стр. 93.

<sup>85</sup> R. Ghirshman. Études iraniennes II. Un ossuaire en pierre sculptée. Recherches sur les coutumes funéraires sassanides. «Artibus Asiae», vol. XI, р. 4. Ascona, 1948, р. 298. Полной уверенности в том, что опубликованный Гиршманом предмет действительно оссуарий, нет. Кости с ним не найдены, высокое массивное основание придает ему вид стелы.

<sup>86</sup> E. Herzfeld. Iran in the Ancient East. London — N. Y., 1941, р. 208 sqq.

тельством существования подобного обряда и, что особенно интересно для нас, последующего захоронения костей является группа небольших ниш в скалах близ Сакавенда (южнее Керманшаха)<sup>94</sup>. Над одной из них сохранились изображения, не оставляющие сомнения в древности этой остотски<sup>95</sup>. Достоверные данные о выставлении у магов следует постоянно учитывать при рассмотрении вопроса о распространении и догматическом оформлении этого обряда.

Перейдем к материалам, относящимся к парфянскому времени. Юстин сообщает, что у парфян «общепринятое погребение (состоит в том, что труны отдают) на растерзание птицам или собакам и в землю зарывают только голые кости» (XLI, 3, 5)<sup>96</sup>. Обряд выставления трунов, как мы упоминали, предписывается в Видевдате — разделе Авесты, сложившемся в основном в парфянское время. Однако в «Ити-перарии» Исидора Харакского (I в. до н. э.) упомянуты могилы (тафал) парфянских царей, находящиеся в Нисе. По мнению Херцфельда, этот термин не оставляет сомнения, что первых парфянских царей погребали<sup>97</sup>. Раскопки в Нисе обнаружили сводчатые погребальные камеры, размеры которых (в среднем 2×2,5 м) позволяют полагать, что в них укладывались нерасчлененные труны. Г. А. Пугаченкова считает, однако, что в этих камерах (своеобразных паусах «восточнопарфянского зороастрийского погребального культа») складывались уже очищенные кости<sup>98</sup>. Как бы то ни было, отсутствие

обломков оссуариев свидетельствует, что последние в I в. до н. э.— III в. н. э. в одном из древнейших центров парфянского государства не применялись.

Не встречены оссуарии и при раскопках погребальных парфянских комплексов, проведенных зарубежными археологами. Следует сказать, что парфянские захоронения, обнаруживающие связь с традицией выставления, датируются не ранее середины I в. н. э. Однако нужно иметь при этом в виду, что известные сейчас некрополи расположены в таких районах, как Месопотамия и Сирия, где мощная местная традиция могла оказать влияние на погребальные обычаи парфянских завоевателей. Так, весьма вероятно, что под влиянием издавна существовавшего в Двуречье обычая хоронить в керамических (обычно «ваннообразных») гробах парфяне также стали применять глиняные гробы. Форма парфянских гробов, несколько напоминающая антропоидные саркофаги, в общем своеобразна. В головной части они шире и выше, чем в задней; в верхней грани корпуса у широкого края оставлено отверстие, иногда довольно узкое, через которое укладывали труп. Отверстие закрывалось керамической крышкой. Многие гробы покрыты снаружи зеленоватосиней поливой, некоторые из них украшены рельефными изображениями божеств. Такие саркофаги называют «туфлеобразными»<sup>99</sup>. Еще в 50-х годах прошлого века они впервые были открыты Люфтусом в Варке и с тех пор встречаются на многих памятниках<sup>100</sup>. Надежную датировку туфлеобразные гробы получили после раскопок в Селевкии на Тигре, где они встречены лишь в слое III (141 г. до н. э.— 43 г. н. э.)<sup>101</sup>. Керамические гробы зарывали в землю, а иногда устанавливали в семейных склепах. Последние были вскрыты, в частности при раскопках французской экспедицией в Сузах<sup>102</sup>. Подобный способ захоронения существовал здесь до конца I в. н. э. Он сменился иным, бо-

<sup>94</sup> E. Herzfeld. *Archaeological history...*, p. 39; *ide n Iran in the Ancient East*, p. 206, fig. 316; *idem. Zoroaster and his world*, vol. II. Princeton, 1947, p. 747.

<sup>95</sup> Для того чтобы при дальнейшем изложении было легче отличать костехранилище-нишу от костехранилища-сосуда (оссуария), мы примем этот введенный Херцфельдом термин. Нередко, однако, зарубежные исследователи называют ниши оссуариями.

<sup>96</sup> Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога (перевод А. А. Демкина и М. И. Рижского). ВДИ, 1955, № 1, стр. 220. Полагают, что книги XLI—XLII восходят к источнику, независимому от Помпея Трога, писавшего в I в. н. э. Ф. Альхейм утверждает, что таким источником был труд Анол-лора из Артемиды, историка II в. до н. э. («Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter», Bd. I. Halle, 1947, S. 2 sqq.).

<sup>97</sup> E. Herzfeld. *Archaeological history...*, p. 38. Другая усыпальница парфянских царей, более поздняя, находилась в Арбелах и в 216 г. н. э., как сообщает Дион Кассий, была разрушена римлянами.

<sup>98</sup> Г. А. Пугаченкова. Храм и некрополь в парфянской Нисе. ВДИ, 1953, № 3, стр. 166 и сл.; она же. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. «Труды ЮТАКЭ», т. VI. М., 1958, стр. 68, 69. М. Е. Массон указывает, что погребальный обряд некрополи Новой Нисы установить не удалось (М. Е. Массон. Пароды и области южной части Туркменистана в составе Парфянского государства. «Труды ЮТАКЭ», т. V. Ашхабад, 1955, стр. 56.).

<sup>99</sup> Точнее, «пемюющими форму домашних туфель» — «slipper-shaped», «Pantoffelsärge», «pantoufle».

<sup>100</sup> W. K. Loftus. *Travels and researches in Chaldaea and Susiana*. London, 1857, p. 203—210. Современную библиографию см. в работах: R. Ettinghausen. *Parthian and Sassanian pottery*. SPA, vol. 1, p. 648—654; E. F. Schmidt. *Persepolis*, vol. II, p. 120—122. Из русских исследователей о туфлеобразных гробах упоминали В. В. Бартольд, Б. А. Тураев, К. А. Иностранцев; последний ошибочно считал их оссуариями.

<sup>101</sup> N. C. Debevoise. *Parthian pottery from Seleucia on the Tigris*. Ann Arbor, 1934, p. 17 (cp. p. 9).

<sup>102</sup> Cp. J. de Morgan. *Fouilles à Suse en 1897/98, 1898/99*. «Délégation en Perse. Mémoires», vol. 1. Paris, 1900, p. 53 и последующие тома той же серии.

лее близким к тому, который предписывается зороастрийской литературой. В заглубленных сводчатых гробницах трупы укладывали на суфу, расположенную против входа, а когда они пестлевали, кости сдвигали на боковые вымостики<sup>103</sup>. Р. Гиршман предполагает, что это изменение было вызвано приходом к власти гирканской ветви Аршакидов, происходившей из Мидии Атропатены, где позиции магов были особенно сильны; древний обычай последних повлиял на парфянский погребальный обряд<sup>104</sup>. Однако, как отмечено, источники, сообщающие о выставлении трупов у парфян, восходят ко II в. до н. э. На крайнем северо-востоке Парфянского государства, в Маргиане, недавно был раскопан небольшой некрополь с оссуариями, датруемый рубежом нашей эры<sup>105</sup>. Поэтому, вероятно, правильнее говорить в этом случае о возврате к старым парфянским обычаям, оставленным в южных районах империи. Как известно, оживление древних традиций намечается в это время и в других областях парфянской культуры.

Костехранилища, подобные среднеазиатским оссуариям, не встречены в Иране и при изучении памятников сасанидской эпохи. Агафий Схоластик, хорошо осведомленный об обычаях персов VI в., утверждает, что после выставления трупов «остаются голые кости, беспорядочно разбросанные по полям. Класть же умерших в какой-нибудь гроб или урну или погребать в земле совершенно запрещается» (II, 22—23)<sup>106</sup>. Маловероятно, чтобы кости оставляли «беспорядочно разбросанными», однако Видевдат (в том числе и пехлевийский вариант этого кодекса) действительно разрешает немущим оставлять кости, «укрытые светом небес», на постели умершего, уложенной прямо на зем-

лю<sup>107</sup>. Однако более рекомендуется помещать кости в «uzdāna»<sup>108</sup> или «astōdanē»<sup>109</sup> — постройки из камня, глины или извести<sup>110</sup>. Как мы помним, К. А. Иностранцев и другие исследователи полагали, что астодами могли называться в зороастрийской литературе костехранилища-сосуды. Однако полное фактически отсутствие последних в собственноперсидских археологических материалах свидетельствует, что астодами здесь называли какие-то другие сооружения (если, конечно, этот термин вообще существовал в языке, а не был искусственно создан только для перевода). Р. де Меквенем предполагает, что так называли сводчатые склепы, подобные обнаруженным в Сузах<sup>111</sup>.

Р. Гиршман думал, что астодами могли называть и небольшие ниши — остотеки, вырубленные в скалах<sup>112</sup>. Однако расшифровка надписи на одной из таких ниш показала, что назывались они, как это ни странно, дахмами (дахмак)<sup>113</sup>. По мнению Гиршмана, в остотеках устанавливали оссуарии, подобные среднеазиатским<sup>114</sup>. Однако в этом случае, как нам представляется, непременно были бы найдены хотя бы отдельные характерные обломки.

Фактически же именно остотеки являются для Ирана единственным археологическим свидетельством захоронения очищенных костей. Они довольно широко распространены в сасанидское время<sup>115</sup> и, видимо, восходят к костехранилищам магов ахеменидского времени,

<sup>103</sup> Эти склепы, таким образом, объединили функции дахмы и науса-астодана (ср. стр. 11 и 95, 111—112).

<sup>104</sup> R. Ghirshman. *Iran from the earliest times to the Islamic conquest*. London, 1954, p. 271; *idem*. *Cinq campagnes de fouilles a Susa (1946—1951)*. Paris, 1951, p. 13, 14.

<sup>105</sup> Г. Кошелевко, О. Оразов. О погребальном культе в Маргиане в парфянское время. ВДИ, 1965, № 4, стр. 42 сл. Как показали последние раскопки в некрополе Мерва, захоронение в оссуарии так и не стало здесь единственной формой погребального обряда. В поднятых на доколь погребальных постройках сасанидского времени были встречены вместе оссуарии, безоссуарные захоронения костей и труположения. Г. А. Кошелевко и Ю. М. Десятчиков, видимо, справедливо полагают, что зороастрийцы Мерва считали допустимыми все эти способы захоронения (Г. А. Кошелевко, Ю. М. Десятчиков. Раскопки некрополя древнего Мерва. «Археологические открытия 1965 года». М., 1966, стр. 181).

<sup>106</sup> Агафий о царствовании Юстиниана. М.—Л., 1953, стр. 57. Бейши кратко сообщает о погребальных обычаях персов (Босы): «Умерших более бросают в горах, а траур носят один месяц» (И. Я. Бичурин, Указ. соч., т. II, стр. 262).

<sup>107</sup> Vd., VI, 51, SBE, IV, p. 74; Ср. Pahlavi Vendidad, transl. by B. T. Anklesaria. Bombay, 1949, p. 152.

<sup>108</sup> Этот термин употребляется в авестийском тексте Видевдата.

<sup>109</sup> Так в пехлевийском переводе Видевдата и пехлевийских текстах.

<sup>110</sup> Vd., 50—51 (SBE, IV, p. 73—74; пехлевийский перевод p. 151, 152).

<sup>111</sup> R. de Mecquenem. *The Achaemenid and later remains at Susa*, p. 328 (ср. также стр. 23, прим. 8).

<sup>112</sup> R. Ghirshman. *Études Iraniques* II, p. 303.

<sup>113</sup> W. B. Henning. *Mittelliranisch*. «Handbuch der Orientalistik», T. I, Bd. 4. Leiden — Köln, 1958, S. 43.

<sup>114</sup> R. Ghirshman. *Iran from the earliest times...*, p. 332; *Études Iraniques* II, p. 302; *idem*. *Iran. Parthes et Sassanides*, p. 166.

<sup>115</sup> E. Herzfeld. *Archaeological history...*, p. 39; *Iran in the Ancient East*, p. 217, 218; E. F. Schmidt. *Persepolis*, vol. I, p. 57; vol. II, p. 121; L. Vanden Berghe. *Monuments récemment découverts en Iran Meridional*. «Bibliotheca Orientalis», vol. 10, N 1—2. Leiden, 1953, p. 7, tabl. 7—9; *idem*. *Archéologie de l'Iran ancien*. Leiden 1959, p. 268, tabl. 62.

В то же время следует сказать, что автор XIII в. ал-Байдави при описании Фарса отметил три типа домусульманских захоронений: в пещерах и «дахмах», высеченных в горах, под каменными насыпями и в урнах (хунб), зарываемых в землю (ср. E. Herzfeld. *Zoroaster...*, p. 748). Не исключено, что урны эти были костехранилищами. Полагают, что оссуарием мог быть гроб одного сасанидского вельможи-помещенца, согласно рассказу Табары, в царскую сокровищницу (К. А. Иностранцев. Туркестанские оссуарии и асто-даны, стр. 071, прим. 1).



в свою очередь подражавших скальным гробницам.

Таким образом, на основании изучения археологических материалов мы можем заключить, что способ хранения костей в Иране и в Средней Азии оставался различным даже тогда, когда в остальном погребальный обряд был, видимо, одинаков. Отличие это прежде всего в том, что среднеазиатские костехранилища можно перемещать, тогда как в Иране это склепы и скальные ниши.

Как же использовались данные о погребальных обрядах Ирана для решения сложных вопросов происхождения и развития зороастрийской религии?

Внимание к соответствующим письменным и археологическим источникам было привлечено в связи с обосуждением теории И. Хертеля, согласно которой зороастризм при Дарии I стал государственной религией ахеменидского Ирана. Х. Нюберг, считавший, что местом деятельности Заратуштры были низовья Окса и Яксарта, указал на несоответствие погребальной практики Ахеменидов предписаниям Видевдата. Выставление трупов он рассматривал как древнейшую, неизменяемую и единственную форму зороастрийского погребения. Таким образом, утверждал Нюберг, само устройство царских гробниц опровергает мнение, что первые Ахемениды были настоящими зороастрийцами<sup>116</sup>.

Э. Херцфельд, посвятивший ряд работ обоснованию и развитию теории Хертеля, неоднократно возвращался к опровержению этого тезиса Нюберга. Он исходил из мысли, что «выставление не было ни классическим, ни вообще зороастрийским или даже иранским обычаем»<sup>117</sup>. Древнейшим видом «арийского» погребения, практиковавшимся до эмиграции иранских племен из «Туркестана», как полагает Херцфельд, была кремация. Однако после переселения на Иранское плато она сменяется труположением, которое и господствовало здесь до I в. н. э., когда начинает преобладать выставление трупов. Последнего обычая ранее придерживались здесь маги<sup>118</sup>, но распростра-

нили его пришедшие из северных степей парфияне, по происхождению сакы. Таким образом, утверждение обряда выставления не есть свидетельство усиления позиций зороастризма, а лишь следствие сотрудничества «между мидийскими магами — лидерами религиозной оппозиции против эллинистической цивилизации и парфянскими царями — лидерами национальной реакции против греческого господства»<sup>119</sup>. Как известно, основные положения теории Хертеля — Херцфельда подвергались критике и большинством современных ученых отвергаются<sup>120</sup>. Однако Э. Херцфельду на основании анализа авестийских терминов удалось показать, что выставление не было изначальным, неизменным и, во всяком случае, единственным погребальным обрядом, практиковавшимся в той среде, где складывалась Авеста. Так, терминология древнейших Яштов свидетельствует о погребении в могиллах<sup>121</sup>. В Видевдате, предписывающем выставление, используются термины, связанные с кремацией, видимо практиковавшейся ранее<sup>122</sup>. Археологические данные показывают, что Э. Херцфельд в основном верно определяет время и объясняет причины широкого распространения обряда выставления в Иране.

В то же время автору предлагаемой работы представляется весьма убедительной гипотеза Х. Нюберга о том, что зороастрийская религия начала складываться среди сако-массагетских племен и что следы их архаических верований могут быть прослежены при анализе авестийского канона. К исследованиям Херцфельда и Нюберга мы еще обратимся ниже. Важно подчеркнуть сейчас, что эти ученые, столь по-разному смотревшие на зороастризм, в одном выводе согласны: племена, практиковавшие своеобразный погребальный обряд, ставший каноническим для зороастризма, первоначально обитали в Средней Азии.

Вернемся к трудам, связанным с трактовкой среднеазиатских костехранилищ.

Многие советские исследователи продолжали писать, что оссуарии имеют форму, близкую к форме жпища. Так, в работе, опубликованной в 1934 г., К. В. Тревер предположила, что фор-

<sup>116</sup> H. Nyberg. Questions de cosmogonie et de cosmologie Mazdéennes. «Journal Asiatique», t. CCXIX, N 1. Paris, juillet-septembre, 1931, p. 17—18; *idem*. Die Religionen des Alten Iran, Leipzig, 1938, s. 310, 321, 322, 363. Ср. М. А. Давидов. Иран при первых Ахеменидах, стр. 240.

<sup>117</sup> E. Herzfeld. Zoroaster..., p. 747.

<sup>118</sup> Некоторые авторы пытаются, однако, утверждать, что коренного отличия между погребальными обычаями магов и остальных персов вообще не было (G. Messine. Der Ursprung der Magier und die Zarathustrische Religion. Roma, 1930, S. 87; M. Molé. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Paris, 1963, p. 77).

<sup>119</sup> E. Herzfeld. Iran in the Ancient East, p. 217. Напомним, что Херцфельд противопоставляет религию магов зороастризму. Маги лишь формально приняли зороастризм и извратили его. Поэтому, согласно Херцфельду, поздний зороастризм — фактически религия магов.

<sup>120</sup> Ср. W. B. Henning. Zoroaster. Politician or Witch-doctor? London, 1951; H. M. Дьяконов. История Мидии, стр. 48—50, прим. 4.

<sup>121</sup> E. Herzfeld. Zoroaster..., p. 747.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 748. В этом выводе Херцфельд опирается на работы многих предшественников.

ма оссуариев не только воспроизводит общий облик жилища, но и отражает особенности юрт различных кочевых племен, архитектуру двorcов и домов оседлых жителей<sup>123</sup>.

А. С. Стрелков в статье, вошедшей в известный компendium, изданный А. У. Попом, повторил то же мнение и даже попытался на этом основании реконструировать различные формы крыш «домов иракского типа в Самарканде»<sup>124</sup>.

В связи с находками костехранилищ во время раскопок в Северной Киргизии интересующий нас вопрос был затронут А. Н. Бернштамом<sup>125</sup>. Овальные оссуарии этот исследователь рассматривал как имитацию юрты, причем в орнаментации видел точное воспроизведение определенных конструкций (кереге, уки и т. п.). Однако сами костехранилища он считал предметами, связанными с зороастрийским культом, который согдийские колошеты стремились распространить среди тюрков. В угоду вкусу кочевников ремесленники-согдийцы отказались от воспроизведения прямоугольных домов и стали имитировать юрты. Однако в силу «технической инерции» некоторые элементы согдийской архитектуры иногда продолжали воспроизводиться<sup>126</sup>. Таким образом, овальные оссуарии А. Н. Бернштам рассматривал как первоисточник свидетелство взаимовлияния и смешения согдийской и тюркской культур.

Изображения на стенках оссуариев подробно рассмотрел А. А. Потапов, также исходивший из предположения, что последние подражают форме жилищ<sup>127</sup>.

Серьезные археологические исследования, развернувшиеся в Средней Азии, позволили сопоставить оссуарии с реальными следами древней архитектуры, обнаруженными при раскопках<sup>128</sup>.

В статье «К вопросу об изучении доарабского зодчества Средней Азии», В. Л. Воронина рассматривает оссуарии как ценный источник для решения поставленной темы. Оссуарии, по ее мнению, можно разделить на три группы: 1) овальные, напоминающие кочевое жилище, юрту. Однако допускается, что воспроизводятся также «некоторые формы погребальных построек»; 2) прямоугольные оссуарии, напоминающие самаркандские загородные усадьбы *мурганча*; 3) оссуарии типа бия-найманских. Последнюю группу В. Л. Воронина точной копией жилища уже не считала, она предположила, что воспроизведено культовое здание, точнее часть его фасада<sup>129</sup>. Как мы видим, в работе намечается отход от традиционной трактовки оссуариев как копии жилища, причем особенно ценно соображение о связи с формой погребальных построек.

Большая статья, тесно связанная с рассматриваемым вопросом, принадлежит Г. А. Пугаченковой<sup>130</sup>. В работе поставлено под сомнение утвердившееся мнение, что прямоугольные костехранилища отражают форму жилища земледельческих оазисов Средней Азии, а овальные — ее степной полосы. Оба варианта встречаются и в приэравшанских районах и в Чирчик-апгренском районе и в Семиречье. Отвергается также сама возможность сопоставления погребальных моделей домов (они характерны для эпохи бронзы) и костехранилищ средневекового Согда с его высокоразвитой религией<sup>131</sup>. Представляется верным для многих костехранилищ и следующее заключение: «стенки оссуариев дают не воспроизведение реальной стены (или айвана) согдийского дома, но некую условную декоративную композицию, заключающую, несомненно, реальные элементы согдийского зодчества»<sup>132</sup>. Но и детали эти характерны не для жилой, а для культовой, точнее, по мнению Г. А. Пугаченковой, для храмовой архитектуры. Появление овальных оссуариев она, так же как и А. Н. Бернштам, склонна связывать с восприятием тюркским населением маздепетского культа и приспособлением формы костехранилищ к вкусам прозелитов. Однако

ресс. По Таджикистану. Ташкент, 1927.; Б. В. Веймарн. Искусство Средней Азии. М.—Л., 1940 стр. 1).

<sup>123</sup> В. Л. Воронина. К вопросу об изучении доарабского зодчества Средней Азии. «Сообщения Ин-та истории и теории архитектуры», вып. 8. М., 1947, стр. 37.

<sup>124</sup> Г. А. Пугаченкова. Элементы согдийской архитектуры на среднеазиатских терракотах. «Труды Ин-та истории и археологии АН УзССР», т. II. Ташкент, 1950. (Работа, очевидно, написана за несколько лет до публикации; ср. «Бюллетень САГУ» вып. 23. Ташкент, 1945, стр. 182.)

<sup>125</sup> Указ. соч., стр. 42.

<sup>126</sup> Указ. соч., стр. 45.

<sup>127</sup> Указ. соч., стр. 45.

<sup>128</sup> Указ. соч., стр. 45.

<sup>129</sup> Указ. соч., стр. 45.

<sup>130</sup> Указ. соч., стр. 45.

<sup>131</sup> Указ. соч., стр. 45.

<sup>132</sup> Указ. соч., стр. 45.



Г. А. Пугаченкова полагает, что подражают такие оссуарии не юртам, а каким-то юртообразным надмогильным сооружениям, восходящим в свою очередь к курганам<sup>133</sup>. Юртообразными надмогильными сооружениями были ферганские *музгана*, форма их продолжает в какой-то мере воспроизводиться в ряде построек уже мусульманского времени, разбросанных в степях Казахстана и Киргизии.

Как показал Б. Я. Ставицкий, переход от прямоугольных оссуариев к овальным связан не с проникновением тюркского населения, а с постепенным упрощением способа изготовления костехранилищ<sup>134</sup>. Многие особенности овальных оссуариев так же трудно объяснить, сопоставляя с надмогильными сооружениями, как и сопоставляя их с юртами. И в том случае, если бы изображались купольные гробницы и курганные насыпи, оссуарии были бы круглыми, а не овальными, передко напоминающими удлиненный ящик со скругленными углами; остаются вызывающими недоумение фигурки птиц и человеческие головы, иногда крупные, увеличивающие многие подобные костехранилища.

Ниже, рассматривая хорезмийский материал, мы попытаемся показать, что эти особенности находят свое объяснение, если одним из прототипов овальных оссуариев считать статуарные костехранилища.

В то же время нельзя согласиться с утверждением О. В. Обельченко, что определенные находки «вообще отрицают постановку вопроса о формах оссуариев, воспроизводящих жилище или надмогильное сооружение»<sup>135</sup>.

Некоторые костехранилища, видимо, действительно воспроизводят реально существовавшие типы построек<sup>136</sup>. Логично думать, что это были именно погребальные сооружения. Вероятно, права Г. А. Пугаченкова, предположив в недавней вышедшей работе, что оссуарии из Байрам-

алинского некрополя, имеющие форму купольных построек, имитируют наусы<sup>137</sup>. К сходному выводу пришли также Г. А. Кошеленко и О. Оразов, предположившие, что мунон-депн-ский оссуарий воспроизводит монументальное архитектурное сооружение<sup>138</sup>.

Нам остается сказать о работах, где предлагаются истолкования изображений на костехранилищах. Наибольшее внимание продолжали привлекать рельефы бия-найманских оссуариев. Как мы помним, в дореволюционной литературе были высказаны предположения, что эти фигуры изображают четыре «сословия зороастрийцев» или похоронное шествие. Очевидная слабость первой гипотезы обусловила отказ от ее обсуждения, вторая была поддержана А. А. Потаповым и развита Г. А. Пугаченковой.

А. А. Потапов предположил, что в погребальных процессиях участвовали первоначально согдийские владыки-маги, которые с течением времени передали свои функции определенным лицам, главным образом женщинам. Эти люди и изображены на бия-найманских и других оссуариях со сходными композициями<sup>139</sup>.

Г. А. Пугаченкова склонна видеть на бия-найманских оссуариях не изображение реальных похорон, а эпизоды мистерии «погребения останков Сиявуша и выноса его реликвий», в которой участвуют жрецы и жрицы разного ранга<sup>140</sup>.

Совершенно иная интерпретация была предложена А. Я. Борисовым. Вслед за Б. Н. Кастальским он подчеркнул, что на бия-найманских оссуариях повторяются изображения одних и тех же фигур, и, рассмотрев их атрибуты, пришел к выводу, что изображены олицетворения четырех начал зороастрийской космогонии, четыре основные стихии — земля, огонь, воздух и вода. Уместность такого рода изображений на погребальных сосудах А. Я. Борисов подтверждал указанием, что «по представлению зороастрийцев, человеческое существо создается из четырех священных начал и к ним же возвращается после смерти, распадаясь на свои составные части»<sup>141</sup>. Было высказано предположение, что представлены следующие персонализации священных стихий: древняя богиня

<sup>133</sup> Г. А. Пугаченкова. К проблеме возникновения шатровых мавзолеев Хорасана. «Материалы ЮТАКСЭ», вып. 1. Ашхабад, 1949, стр. 61; «Другое дело, что сам курган, как всякое надмогильное сооружение первобытного человека, на первоначальной стадии был связан с идеей круглого жилища», — замечает при этом автор.

<sup>134</sup> Б. Я. Ставицкий, О. Г. Большаков, Е. А. Молчадская. Пянджикентский некрополь..., МИА, № 37, 1953, стр. 95.

<sup>135</sup> О. В. Обельченко. Захоронение костей в хумах и оссуариях в восточной части Бухарского оазиса. «История материальной культуры Узбекистана», вып. 1, Ташкент, 1959, стр. 107.

<sup>136</sup> Ср., например: А. С. Стрелков. Оссуарий Государственного Исторического музея. Сб. «Искусство средней Азии». М., 1930; рис. 1; С. А. Еришов. Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе города Байрам-Али, стр. 183, 184, табл. 3, 4, 15 (1): см., так же стр. 58 и сл. настоящей работы.

<sup>137</sup> Г. А. Пугаченкова. Мавзолей Араб-ата. «Искусство восточных Узбекистана», II. Ташкент, 1963, стр. 82.

<sup>138</sup> Г. Кошеленко, О. Оразов. Указ. соч., стр. 49.

<sup>139</sup> А. А. Потапов. Рельефы древней Согдианы ..., стр. 129, 134, 135.

<sup>140</sup> Г. А. Пугаченкова. Некоторые изобразительные сюжеты на памятниках искусства древнего Согда. «Изв. отд. общ. наук АН Тадж.ССР», т. II. Сталинабад, 1952, стр. 62—64.

<sup>141</sup> А. Я. Борисов. К истолкованию изображений на бия-найманских оссуариях. ТОВЭ, т. II, Л., 1940, стр. 42, 43.

земли Арманги, особый вид священного огня — Вогуфръяна, бог воздуха Ваюу (плп божество пространства *Ṡwaša*) и, наконец, Ардвисура Анахита — божество воды. Еще одно изображение, встречаемое на бия-пайманских рельефах, — сидящего бородатого мужчину с топориком в руке — А. Я. Борисов на основании астрологической иконографии трактовал как божество «бесконечного времени» Зрвана-Акарана. Ошибочно полагая, что этот образ встречается на тех же оссуариях, что и отмеченная выше четверка<sup>142</sup>, проф. Борисов реконструировал следующее осмысление всех изображений: «...неумолимое время разрушает человеческое существо, возвращая его стихиям... но то же время приблизит наконец час воскресения мертвых»<sup>143</sup>. Нам представляется, что при всех возможных уточнениях трактовка А. Я. Борисова принципиально верна<sup>144</sup>.

В одной из фигур бия-найманских оссуариев А. М. Беленицкий предлагал видеть образ, в котором «переплетались митраистические представления о ключах врат неба с известным мифом об Истарии (Навайе), спускающейся в загробный мир в поисках живой воды для воскресения Таммуза»<sup>145</sup>. Интересно предложенное тем же исследователем сопоставление оссуарного рельефа, изображающего человека, держащего отрубленную голову, с олицетворенным созвездием Бар Спявш в астрологической иконографии<sup>146</sup>.

Отметим также работу Е. А. Мончадской, где палепы, изображающие морды фантастиче-

ских чудовищ, трактуются как образы «дивов», несущие апотропеические функции<sup>147</sup>.

Своеобразные рельефы на зубчатом парапете мунон-депинского оссуария Г. А. Кошеленко и О. Оразов рассматривают как изображение погребальной мистерии, сопровождавшейся траурными плясками и отражавшей представление о пути души умершего в обитель праведных<sup>148</sup>.

Орнаментальные мотивы, штампованные или прочерченные, украшают большинство оссуариев. По мнению многих исследователей, и они имеют определенное смысловое значение. Так, изображение растения продолжают обычно рассматривать как «священную хаому»<sup>149</sup>. Мотив спирали считают символизирующим водный поток<sup>150</sup>, земные и небесные воды<sup>151</sup>. Фигуры в виде креста, колеса и розетты трактуют как символы солярные<sup>152</sup>. Если в первом из указанных мотивов следует, вероятно, видеть универсальный образ «древа жизни», то остальные трактовки, основанные на давно установленной семантике, сомнений не вызывают.

Мы говорили о рельефах; рассмотрим теперь полнообъемные изображения, увенчивающие крышки некоторых оссуариев.

Известны две крышки с крупными изображениями мужских голов. Первая из них опубликована Н. И. Веселовским, по истолкованию не получила<sup>153</sup>. Вторая, хранящаяся в Государственном Историческом музее, издана Е. А. Давидович и Б. А. Литвинским. Авторы усматривают в скульптуре черты «реалистического индивидуального портрета», но в то же время сопоставляют с ней погребальные статуэтки-идолы<sup>154</sup>. Сопоставима с предыдущими по своей величине женская, очевидно, голова с крышки оссуария, найденной близ кишлака Тайлак в Са-

<sup>142</sup> Как отмечает Б. Я. Ставиский, на каждом оссуарии лишь четыре персонажа. «Зрван» на некоторых экземплярах подменяет «Ваюу» (Б. Я. Ставиский. Оссуарии из Бия-Наймана. «Труды Гос. Эрмитажа», т. V. Л., 1961, стр. 174, прим. 5).

<sup>143</sup> А. Я. Борисов. Указ. соч., стр. 45.

<sup>144</sup> Р. Гиршман, сопоставляя рельефы каменного изделия, как он полагает оссуария, найденного близ Бишапура, с бия-найманскими изображениями, предлагает рассматривать тот образ, в котором А. Я. Борисов видел Ваюу, как Митру. Атрибут этой фигуры он считает палицей-эмблемой Митры в индо-скифской иконографии. Отметим, что среди четырех бишапурских изображений два определены безусловно верно — это Митра и Анахита. Два других Гиршман считает изображениями Зрвана и бога огня (R. Ghirshman. *Études iranienues*. II. «Artibus Asiae» vol., XI, pt. 4. Ascona, 1948, p. 296; 298, 299).

<sup>145</sup> А. М. Беленицкий. Железный ключ из Панджикента. МИА, № 15, 1950, стр. 223.

<sup>146</sup> А. М. Беленицкий. Вопросы идеологии и культа Согда «Живодпись Панджикента», стр. 80. Оссуарий найден на Афрасиабе и опубликован Н. И. Веселовским (ЗВОРАО, т. XII, рис. 5). Вероятно, это созвездие Персей, что находит отражение и в названии, и в иконографии (ср. сб. «Историко-астрономические исследования», вып. VIII. М., 1962, стр. 179, прим. 34). Не исключено, что образ героя, держащего голову врага, действительно ассоциировался с символом-мстителем Спявшуа.

<sup>147</sup> Е. А. Мончадская. Глиняный налеп с Панджикентского оссуария «Труды АН Тадж. ССР», т. СХХ, 1960, стр. 129—131.

<sup>148</sup> Г. Кошеленко, О. Оразов. Указ. соч., стр. 49 сл. Нам представляется, что описанная фигура с лучистым нимбом, возлежащая в позе, обычной для надгробных изображений римского времени (ср. F. Cumont. *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*. Paris, 1942, tabl. XXI, 1; XLII, 2, 3 и др.), могла обозначать почившее божество, олицетворяющее покойного. Та же фигура, переданная взлетающей, возможно, символизировала воскресение.

<sup>149</sup> Ср. например: А. Н. Бернштам. Археологический очерк Северной Киргизии, стр. 57.

<sup>150</sup> А. А. Потанов. Рельефы древней Согдианы..., стр. 130.

<sup>151</sup> Л. И. Ремпель. Архитектурный орнамент Узбекистана. Ташкент, 1961, стр. 95.

<sup>152</sup> Ср. Г. А. Пугаченкова. Элементы согдийской архитектуры..., стр. 91; Л. И. Ремпель. Некрополь древнего Тараза. КСИИМК, вып. 69, 1957, стр. 108.

<sup>153</sup> ЗВОРАО, т. XVII, вып. IV. СПб., 1907, табл. 1, рис. 2, а, б.

<sup>154</sup> Е. А. Давидович и Б. А. Литвинский. Археологический очерк Исфаринского района. Сталинабад, 1955, стр. 59—61.

маркандской области<sup>155</sup>. Трактовка этого интереснейшего предмета пока не предложена; судя по тому, как настойчиво подчеркивает Л. И. Ремпель «устрашающий вид» скульптуры, он склонен приписывать ей апотропеическое значение<sup>156</sup>.

Небольшие головки, завершающие крышки оссуариев, встречаются сравнительно часто. В связи с находками в Джамбуле некоторые трактовки для них предложил Л. И. Ремпель. Одну из найденных головок он считал изображением Зохака, которое должно было отгонять злых духов<sup>157</sup>. Это отождествление не кажется мне убедительным. Интереснее предположение, что бородатая головка на другом костехранилище символизирует предка рода или племени (*баба,*

*ата*). Особенно же следует подчеркнуть мнение, что головки, изображенные в коронах, могут свидетельствовать о каких-то культах, в которых умерший уподоблялся «царю» или «богу»<sup>158</sup>.

Как мы отмечали выше, близкая мысль была высказана Б. Я. Ставицким, предположившим, что небольшая фигурка облаченной женщины на крышке нияджикентского оссуария изображала «богиню круга Анахит».

К сходным выводам привело нас изучение хорезмийских матерялов, значительно более выразительных и древних<sup>159</sup>.

<sup>155</sup> Там же, стр. 107.

<sup>156</sup> Ю. А. Рапопорт. К вопросу о хорезмийских статуарных оссуариях. КСИЭ, вып. XXX, 1958, стр. 63; *он же*. Некоторые вопросы сложения зороастрийской погребальной обрядности. (XXV Международный конгресс востоковедов, Доклады делегации СССР). М., 1960, стр. 6, 7; *он же*. Хорезмийские астаданы. СЭ, 1962, № 4, стр. 75—80. Ср. Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель. История искусства Узбекистана. М., 1965, стр. 92.

<sup>155</sup> Г. А. Пугаченкова и Л. И. Ремпель. Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана. Ташкент, 1960, рис. 38; В. А. Мешкерис. Терракоты Самаркандского музея. Л., 1962, стр. 47, 99, табл. XXIV.

<sup>156</sup> Г. А. Пугаченкова и Л. И. Ремпель. Указ. соч., стр. 50.

<sup>157</sup> Л. И. Ремпель. Некрополь древнего Тараза, стр. 106.



Приведенный в предыдущей главе обзор показывает, что захоронение костей в оссуариях считается обрядом, связанным с зороастризмом. В последнее время связь эта была подтверждена зороастрийскими по своему характеру надписями на поздних хорезмийских костехранилищах<sup>1</sup>.

В то же время мы могли заметить, что перемещаемые костехранилища (оссуарии) характерны только для Средней Азии. В Иране, где зороастризм стал господствующей канонической религией, таких оссуариев, очевидно, не было. Поэтому можно предположить, что истоки оссуарного обряда следует искать не в зороастрийской догматике, а в тех более ранних верованиях прапоязычных народностей, которые иногда предпочитают называть маздеизмом, а возможно, и в первобытных верованиях, предшествовавших им. Ниже мы рассмотрим ряд источников, сохранивших некоторые сведения о погребальных обрядах, практиковавшихся в Прикаспийских областях и в Средней Азии. К свидетельствам, относящимся к средиземноморским племенам, нам следует быть особенно внимательными, поскольку мы стремимся объяснить происхождение оссуариев — категории вещей, как указывалось выше, характерной именно для этой области. Одновременно будут рассмотрены некоторые данные Авесты, прежде всего Видевдата, поскольку именно в этом кодексе говорится о погребальном обряде. И здесь мы попытаемся найти наиболее ранние представления из числа тех, которые могут объяснить происхождение оссуариев.

Кратко напомним, что, согласно предписаниям Видевдата, умершего зороастрийца надлежало выпестить на вершину горы<sup>2</sup> или на специальное сооружение — «дахму»<sup>3</sup>, где собаки<sup>4</sup> и птицы<sup>5</sup> пожирали труп. Кости рекомендовалось поместить в особую постройку<sup>6</sup> — *uzdāna*, но было разрешено также оставить их под открытым небом<sup>7</sup>. Поскольку соприкосновение с мертвым телом оскверняет землю, воду и огонь, указанный способ захоронения рассматривается в Видевдате как единственно допустимый.

Заметив, что полного соответствия между *uzdāna* и оссуариями, очевидно, нет<sup>8</sup>, следует сказать также, что Видевдат — памятник относительно поздний, составленный в парфянской Иране, как полагают, не ранее II в. до н. э.

Можно ли с уверенностью относить зафиксированные в нем обряды, и главное их «теоретические» послышки, к более ранним этапам развития зороастризма?

Терминология древнейших частей Авесты, видимо, свидетельствует о погребении в могилах<sup>9</sup>. Установлено, что слово «дахма» первоначально

<sup>2</sup> «The Sacred Books of the East», vol. IV. The Zend-Avesta, p. 1. The Vendidad. Oxford, 1880 p. 73.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 52, 53, 94.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 53, 73.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 73—74.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>8</sup> Рассматривая один из согдийских манихейских текстов, В. Б. Хеннинг проанализировал содержащийся в нем термин *γzδ'n*. Он сопоставил его с *hz'n* (*'z'n*), соответствующим *дахма* в пехлевийских комментариях, древнеперсидск. *ast-d'āna* и авестийск. *uzdāna* (более точным, полагает Хеннинг, было бы написание *\*uzdāna*). К последнему и следует возводить слово *γzδ'n*. Для нас важно подчеркнуть, что контекст, в котором употреблено слово *γzδ'n*, не оставляет сомнения, что оно означает гробницу, склеп, но никак не оссуарий-ящик. (W. B. Henning. Sogdian tales, BSOAS, vol. XI, pt. 3. London, 1945, p. 479; ср. J. P. Asmussen. Xuāstvānīf. Studies in Manichaelsm. Copenhagen, 1965, p. 103, n. 79).

<sup>9</sup> E. Herzfeld. Zoroaster..., p. 747.

<sup>1</sup> С. И. Толстов, В. А. Лившиц. Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-кала. СЭ, 1964, № 2, стр. 50—69; А. В. Гудкова, В. А. Лившиц. Новые хорезмийские надписи из некрополя Ток-кала и проблема «хорезмийской ары». «Вестник Каракалпакского филиала АН УзССР», № 1 (27). Нукус, 1967, стр. 13.

чально означало «погребальный костер»<sup>10</sup>. В I фаргарде Видевдата упомянута праведная зороастрийская область Чахра, где трупы подвергаются действию огня, что, правда, резко осуждено<sup>11</sup>.

Наконец, где бы ни искать исходные районы зороастризма, нельзя сомневаться, что характер догматической религии он приобрел раньше всего в Иране. Между тем погребение в земле отмечено здесь, как мы видели, в ахеменидское и парфянское время. Более того, есть свидетельство о кремации у поздних парфян<sup>12</sup>. Отмеченные факты свидетельствуют, что на протяжении весьма длительного времени в той среде, где складывался зороастризм, допускалось известное многообразие погребальных обрядов. Значит, можно предположить, что и «теоретическое» обоснование выставления — догматическое учение о непрощаемом оскорблении земли, воды и огня малейшим контактом с «мертвым» — явление сравнительно позднее, иреческое. Видевдат как бы призван доказать, что избежать такого контакта практически нельзя; однако мадепсту все же оставлена надежда на спасение души, если в подобных случаях (а их предусмотрено великое множество) он немедленно обратится к жрецу.

Последнему за очищение следует уплатить гонорар, строго определяемый в зависимости от степени «осквернения» и состоятельности пациента; непременно следует быть уверенным, что жрец «настоящий», так сказать «дипломированный».

Как бы то ни было, нельзя предположить, что выставление было однажды приобретено в связи с возникновением догмы о недопустимости осквернения стихий. Заметим, кстати, что растерзание трупов хищными птицами и зверями отнюдь не устраняет возможности контакта с «мертвым», и это в общем сознают авторы Видевдата<sup>13</sup>.

Выставление трупов животным — обычай достаточно распространенный и, как правило, связанный с представлением о перевоплощении

души умершего<sup>14</sup>. О выставлении (наряду с кремацией и ингумацией) говорится, в частности, в гимнах Ригведы, для которой весьма характерна вера в перевоплощение мертвых в растения и зверей<sup>15</sup>. Можно предположить, что сходные представления сопутствовали выставлению и в той среде, где начиналось формирование Авесты, ранние слои которой находят, как известно, определенные соответствия в древнеиндийских религиях. Заранее отвергая такую возможность, мы пошли бы за темп апологетам первой «проповеданной» религии — зороастризма, которые видят в ней явление, принципиально несопоставимое с так называемыми «естественными» религиями. Добавим, что представление о метемпсихозе, т. е. о переходе душ умерших во вновь рождающиеся существа, занимает значительное место в митраизме и манихействе — религиозных учениях, связанных с зороастризмом и вобравших в себя многие древнейшие верования иранских племен.

Перечислим те народы, у которых источники отмечают ту или иную форму выставления. При этом мы ограничим себя пределами региона, где, согласно современным представлениям, мог формироваться зороастризм. Выставление засвидетельствовано у магов<sup>16</sup>, каспиев<sup>17</sup>, гирканцев<sup>18</sup>, парфян<sup>19</sup>, массагетов<sup>20</sup>, бактрий-

<sup>10</sup> E. Bendann. Death customs. An analytical study of burial rites. London, 1930, p. 206, 207, 220; Л. Я. Штернберг. Эволюция религиозных верований. Сб. «Первобытная религия». Л., 1936, стр. 337.

<sup>11</sup> H. Oldenberg. Die Religionen des Veda. Berlin, 1894, S. 57 и сл.; «Die Religionen der Menschheit». Stuttgart, 1959, S. 27.

<sup>12</sup> Геродот, I, 140; Страбон, XV, 3, 20, и др. Как было отмечено (см. стр. 15), полагают, что маги заимствовали обычай выставления у каспиев или среднеазиатских племен. Некоторые исследователи считают самих магов племенем санского происхождения.

<sup>13</sup> Страбон, XI, 11, 8; Порфирий. О воздержании от мясной пищи, IV, 21; Евсевий. Евангельское приурочивание, I, 4, 7, и др.

<sup>14</sup> Цицерон. Тускуляские беседы, I, 45, 108 (M. Tullii Ciceroi opera omnia, ed. A. Noble. Lipsiae, 1850, p. 1058) и др. Многие древние авторы выставление собакам называют просто «гирканским обычаем». Некоторые современные исследователи полагают, что именно из Гиркании обычай выставления распространился в позднепарфянское время в Иране. (М. М. Дьяконов. Очерки истории древнего Ирана. М., 1960, стр. 237; М. Е. Массон. Народы и области южной части Туркменистана в составе парфянского государства. Тр. ЮТАКЭ, т. V. Ашхабад 1955, стр. 55—56).

<sup>15</sup> Юстин, XLI, 3, 5. Как полагают, свидетельство это восходит ко II в. до н. э. (см. стр. 16).

<sup>16</sup> Страбон, XI, 8, 6.

<sup>17</sup> Страбон, XI, 11, 3. Страбон приводит сообщение Onesiphora, участника похода Александра. Он сообщает, что больных и стариков отдавали на съедение собакам живыми. В. Тарн считает, что Onesiphorus сочинил «басню», отражающую лишь его собственные цинические взгляды, или в лучшем

<sup>10</sup> W. Geiger. Ostiranische Kultur im Altertum. Erlangen, 1882, S. 288; Chr. Bartholomae. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904, col. 675—6; H. Nyberg. Die Religionen des Alten Iran, S. 322; E. Herzfeld. Op. cit., p. 748, 749; G. Widengren. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965, S. 36; Ср., однако: K. Hoffmann. Av. daxma. «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der Indogermanischen Sprachen», Bd. 79, H. 3—4, Göttingen, 1965, S. 238.

<sup>11</sup> Подробнее см. выше, стр. 28, 55—57.

<sup>12</sup> «Herodiani historiae romanorum libri octo», IV, 15. Lipsiae, 1829, p. 146; J. M. Unvala. Observations on the religion of the Parthians. Bombay, 1925, p. 25, 31.

<sup>13</sup> Ср. Vd, V, 1—7 (SBE, IV, p. 49—50).



цев<sup>21</sup> и согдийцев<sup>22</sup>. Сразу же отметим, что у большинства перечисленных племен источники отмечают умерщвление стариков<sup>23</sup>.

Случайно ли содуютствуют друг другу эти обычаи?

Обратимся к наиболее раннему из приведенных примеров — свидетельству Страбона о массагетах, восходящему к Гекатею Милетскому, т. е. к рубежу VI и V вв. до н. э. Оно особенно интересно для нас еще и потому, что Страбон отмечает сако-массагетскую принадлежность хорезмийцев<sup>24</sup>, указав непосредственно перед тем, что погребальные обряды племен массагетской группы были сходны<sup>25</sup>.

Страбон пишет: «Самую лучшую смертью считается у них та, когда дожившие до старости пзрубиваются вместе с бараниной и в таком виде поедаются. Умерших от болезни они бросают на съедение зверям, как нечестивых и недостойных»<sup>26</sup>.

Сходное во многом свидетельство о массагетах мы находим у Геродота: «...когда кто-нибудь очень состарится, все родственники, собравшись, убивают его и вместе с ним разный скот, варят мясо и съедают. Такой [конец жизни] считается у них счастливейшим, умершего

же от болезни они не съедают, а зарывают в землю, считая несчастьем то, что ему не пришлось быть убитым»<sup>27</sup>.

Поскольку в древности до глубокой старости доживали очень немногие, можно думать, что выставление и интумация были основными, обычными погребальными обрядами у массагетских племен. Вряд ли большинство умерших могли считать «нечестивцами». Однако нет сомнения, что обряд, которого они удостоивались, рассматривался как несравненно менее почетный и благотворный, чем применяемый к старейшим. Тем не менее нам представляется, что поедание соплеменниками и пожирание животными — обряды, связанные с одинаковыми религиозными представлениями и различавшиеся по причине принадлежности покойных к разным возрастным, а возможно и социальным группам.

Что же заставляло массагетов убивать стариков? Несомненно, у истоков обряда лежал обычный убийства нетрудоспособных членов племени, вызывавшийся слабым развитием производительных сил в первобытном обществе<sup>28</sup>. Однако из приведенных свидетельств можно заключить, что стремление избавить коллектив от обременяющего лица было тщательно и, вероятно, уже бесследно скрыто под культовыми наслоениями. Действительно, старцы считаются достойными самых торжественных обрядов, смерть от руки соплеменников — величайшее благо прежде всего для самой жертвы, иной конец жизни — несчастье. Не приходится думать, что на погребальный пир собиралась орда голодных людоедов, стремящихся насытиться телом несчастного; вероятно, скота, забивавшегося при обряде, с лихвой хватило бы прокормить старика до естественной его кончины. Собирая о сходных обычаях у других среднеазиатских племен — дербиков и песседонов, античные авторы еще ярче подчеркивают, что обряд совершают, «предупреждая несчастье» естест-

случае передал какие-то слухи, относящиеся к древней, разумеется «догреческой», среде (W. W. Tarn. *The Greeks in Bactria and India*. Cambridge, 1938, p. 115, 116). В. Б. Хеннинг считает наблюдение Онесикрита невероятным, поскольку оно сделано не в каком-нибудь «далеком уголке», а в центре важной провинции империи «не столь уж отличающейся от современного государства». Сообщение о собаках-погребателях Хеннинг считает ошибкой, вызванной незнанием особенностей местного языка (W. B. Henning. *Zoroaster. Politician or Witch-doctor?* London, 1951, p. 21—23). Ясный ответ на вопрос, достоверно ли свидетельство Онесикрита, даст, однако, множество сообщений о погребальных обычаях восточноиранских племен, в том числе свидетельства восточных источников, которые не могут быть связаны с античной традицией. Не исключено в то же время, что для усиления впечатления Онесикрит объединил в своем рассказе сведения об умерщвлении стариков и о выставлении трупов.

<sup>22</sup> «Сборник трудов Орхонской экспедиции», т. VI. СПб., 1903, стр. 133; К. А. *Иностранцев*. О древнеиранских погребальных обычаях..., стр. 114.

<sup>23</sup> О каспиях — Страбон, XI, 11, 2 и 8; о гириантах — Порфирий. О воздержании от мясной пищи, IV, 21; о массагетах — Геродот, I, 216; Страбон — XI, 8, 6; о бактрийцах — Страбон, XI, 11, 3; о согдийцах — Плутарх. О счастье или доблести Александра Великого, I, 5 (*Moralia*, I, I. Paris, 1839, p. 403). Имеется целый ряд сообщений об убийстве стариков и каннибализме у «скифов»; все они сравнительно поздние и могут восходить к вышеприведенным свидетельствам. Отметим еще сообщение Климента Александрийского (Иовры, I, 15, 27) об умерщвлении 60-летних в стране гиперборцев, резко противоречащее представлению о последних как об античной Утопии. Напомним, что некоторые источники помещают гиперборцев рядом с песседонами.

<sup>24</sup> Страбон, XI, 8, 8.

<sup>25</sup> Страбон, XI, 8, 7.

<sup>26</sup> Страбон, XI, 8, 6 (перевод Ф. Г. Минцено).

<sup>27</sup> Геродот, I, 216 (перевод В. В. Латышева).

<sup>28</sup> Ср. В. В. Каллаш. Положение неспособных к труду стариков в первобытном обществе. «Этнографическое обозрение», кн. I—III. М., 1889. В этой превосходной работе собраны, в частности, свидетельства об убийстве стариков в архаическом Риме. Вместе с данными о следах каннибализма в Древней Греции (ср. Л. Ф. Воеводский. Каннибализм в греческих мифах. СПб., 1874) они могут показать, что на определенной ступени развития и грекам, и римлянам не были чужды обычаи, подобные массагетским. Об этом следует напомнить, поскольку некоторые ученые считают сообщения о массагетских обрядах выдумкой, «антииранской карикатурой» греческих авторов, для которых «вообще малоизвестные парвары обычно каннибалы или еще похуже» (W. B. Henning. *Zoroaster...* p. 24).

венной смерти<sup>29</sup>, что сопровождается он песнями, «веселыми жертвоприношениями»<sup>30</sup> и торжественным собранием всей родни<sup>31</sup>.

То, что мы знаем об уровне развития массагетского союза племен, позволяет думать, что те старцы, о которых говорят источники, были родовыми вождями, главами патриархальных семей, т. е. одновременно руководителями культа, родовыми жрецами. Известно, что культ умерших, культ «отцов» является особенно характерным для этой ступени. В социальной области она характеризуется столь высоким положением старейшин, которое позволяет некоторым исследователям говорить даже об особой форме управления таким коллективом — геронтократии.

Д. Фрэйзер на множестве примеров проследил комплекс представлений, согласно которому благополучие племени связано с физическим состоянием и с жизнью священного царя-жреца, в первобытных коллективах — племенного старейшины. Необходимо, чтобы высокие качества такого лица перенесли в тело его преемника. Естественная смерть «бого-человека» грозит всеобщим несчастьем. Даже предвидя ее, можно запоздать с «перенесением» души. Поэтому стареющего вождя лучше убить. При этом с уверенностью можно уловить его душу, которая в противном случае может быть задержана враждебным колдуном, получить нежелательное воплощение, просто исчезнуть, а все это имело бы катастрофические последствия для коллектива.

Следует сказать, что в рассматриваемом нами случае умерщвление приурочивалось не к началу старения (что бывает чаще), а ко времени полного увядания. Здесь, видимо, стремились спасти для племени не столько физические, сколько, как выражается Фрэйзер, «морально-интеллектуальные»<sup>32</sup> качества умерщвляемого, его «божественную субстанцию». Способы «удержания» души, как правило, были грубо наглядными. Иногда стремились поймать ртом последнее дыхание<sup>33</sup>, преемник становился хранителем головы умершего; иногда надеялись добиться перехода души, съев пищу, положенную в руку покойного<sup>34</sup>. Но чаще всего съедали частицу тела убитого «бого-человека». Нередко посредством такого «приращения» (еще

не символического) преемниками становились многие родные и соплеменники. Этнографическим свидетельством такого рода полную аналогию дает рассказ Исигона Никейского о том, что некоторые скифы давали кусочки высушенного мяса встречавшимся на их пути соплеменникам<sup>35</sup>. Примеров предостаточно о наследовании качеств поедаемого (типа: съевший сердце льва обретает храбрость) этнографическая литература дает великое множество; в связи с рассматриваемым текстом отметим лишь, что стремление последовать долготелетне играет при подобных обрядах немалую роль.

По массагеты, можно полагать, не только стремились сохранить «божественную субстанцию» старейшины в преемнике, а его высокие свойства в членах рода. Сообщения о радостном характере церемонии, «спасительности» ее прежде всего для самого умерщвляемого, видимо, свидетельствуют, что результатом обряда должно было стать возрождение жертвы, можно полагать новое воплощение души в ребенке, зачатом после обряда.

Здесь мы от анимистических представлений должны перейти к верованиям, связанным с тотемическим комплексом. Сохранение элементов последнего у массагетов можно постулировать уже на основании того, что матриархальные черты в этой среде отчетливо отмечены источниками. Добавлю, что следы тотемизма у народов Средней Азии прослеживались еще недавно<sup>36</sup>.

Из числа представлений, характерных для тотемизма, нам важно напомнить два: 1) рождение ребенка объясняется вселением тотема в тело женщины; 2) смерть считается обращением в тотемное животное.

Нередко таким тотемом считали тело умершего человека и стремились это подчеркнуть наложением соответствующих шкур, кусков туши и т. п.<sup>37</sup> Вероятно, поэтому масса-

<sup>29</sup> Порфирий. О воздержании..., IV, 21.

<sup>30</sup> Гай Юлий Солин. Сборник достопримечательностей, XV, 13.

<sup>31</sup> Помпоний Мела. Землеописание, II, 9.

<sup>32</sup> Дж. Фрэйзер. Золотая ветвь, вып. II, М., 1928, стр. 113.

<sup>33</sup> Там же, стр. 137. Этот обычай долго сохранялся у римлян (Э. Тэйлор. Первобытная культура, М., 1939, стр. 268).

<sup>34</sup> Дж. Фрэйзер. Золотая ветвь..., стр. 130.

<sup>35</sup> «Невероятные сказания», LXVI (ВДИ, 1947, № 4, стр. 269). Этот автор сохранил уникальную информацию о древних обычаях; отметим, например, его рассказ об обычае савроматов входить в состав семьи, намазав лицо золой из ее очага. Сообщение это находит прямые аналогии в этнографических наблюдениях.

<sup>36</sup> С. П. Толстов. Религия народов Средней Азии. «Религиозные верования народов СССР», т. 1. М.—Л., 1931, стр. 260 и сл.; он же. Перенятки тотемизма в дуальной организации у туркмен. ПИДО, № 9—10, 1935, стр. 5, сл.; Т. А. Жданко. Очерки исторической этнографии каракалпаков. М.—Л., 1950, стр. 50 и др.; Д. Е. Хайтун. Перенятки тотемизма у народов Средней Азии. «Уч. зап. Ташкентского ун-та», т. XIV. Сталинабад, 1956, стр. 80—100.

<sup>37</sup> Л. Я. Штернберг. Эволюция религиозных верований, стр. 477. Отметим в этой связи предания о том, что древних правите-

гетский обряд сопоставим с ритуальным поеданием тотема, лежащим, как известно, в основе таинства причащения, сохранившегося в религиозных классовых обществ<sup>38</sup>.

Если наша догадка правильна и обряд массагетского погребения носил тотемический характер, то участвующие в нем и самих себя должны были отождествлять с тотемными животными. Возможно, подтверждают это предположение сообщения некоторых древних авторов о том, что исседоны труп «растерзывали», «разрывали зубами»<sup>39</sup>.

Во всяком случае этнографические материалы, прежде всего данные об инициациях, свидетельствуют о таком отождествлении<sup>40</sup>.

Как известно, обряд инициации, поскольку посвящаемый рассматривался как умерший, ни по ритуалу, ни по лежащей в его основе легенде принципиально не отличается от обряда погребального<sup>41</sup>.

Таким образом, можно предположить, что грань между участниками капибальского обряда и тотемными животными представлялась переходимой. Иначе говоря, тотемными животными и были, вероятно, те «звери», которым выставляли умерших массагетов, или, если ставить вопрос шире, те собаки и птицы, которые

служили погребателями у рассматриваемого рода племен.

Согласно установившемуся мнению в «зороастрийском» погребальном ритуале собакам и птицам отводилась, так сказать, чисто механическая функция — уничтожение «нечистых» мягких тканей. Однако этому противоречат сообщения о том, что для выставивших было далеко не безразлично, какими животными и как быстро будет обглодан труп. Страбон сообщает, что каспии считали умершего блаженным, если его растерзывали птицы; радовались меньше, если это были собаки; считали несчастным, если ни собаки, ни птицы не приближались<sup>42</sup>. Знатные гирканды заранее готовили для себя собак-погребателей «благородной» породы<sup>43</sup>. У зирихгеранов, пришедших в Дагестан, как полагают, из сасанидского Ирана, срезанное мясо давали поесть лишь определенным птицам. Специальные лучники допускали к останкам мужчин только воронов, к останкам женщин — коршунов<sup>44</sup> (в этом можно видеть следы существования так называемых половых тотемов). Наконец, весьма примечательно свидетельство Агафия, что в сасанидском Иране о судьбе умершего судили по тому, как быстро птицы или собаки разрывали труп. Душу растерзанного быстро считали «богopodobной и отирающейся в рай»; в ином случае рассматривали как обреченную на гибель и находящуюся во власти злого божества<sup>45</sup>.

Попытаемся теперь найти следы отмеченных выше первобытных представлений и обрядов в Авесте, главным образом в Видевдате, поскольку о зороастрийском погребении судят прежде всего по этому памятнику. Естественно, что древнейшие тотемические элементы, пережиточные уже для племен, подобных массагетским, отмирали и преобразовывались в той среде, где складывалась Авеста. Многие архаические черты, несомненно сохранившиеся в «народных религиях», не были отмечены при фиксации и редактировании канона. И тем не менее некоторые следы интересующего нас комплекса сохранились.

Так, Видевдат сохранил свидетельство об умерщвлении человека, достигшего какого-то предельного возраста (pairista-khshudra — «чье семя иссохло»). Убийство должно быть совершено на вершине горы мужчиной, находя-

зей Хорезма хоронили зашитыми в шкуру быка — животного, культ которого в Хорезме сохранил отчетливые следы тотемизма (Г. П. Снесарева. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, стр. 313, ср. *оп. же.* Обряд жертвоприношения воде у узбеков Хорезма, генетически связанный с древним культом плодородия. МХЭ, вып. 4. М., 1960, стр. 198 сл).

<sup>38</sup> В. Г. Богораз-Тан. Христианство и свет этнографии. М.—Л., 1928, стр. 71.

<sup>39</sup> Гай Юлий Солин. Сборник достопримечательностей, XV, 13; Помпоний Мела. Землеописание, II, 9.

<sup>40</sup> J. Frazer. Belief in immortality and the worship of the dead, vol. I. London, 1913, p. 177 и др. Как правило, участники подобных церемоний облекались животными или птицами, подражают их повадкам во время ритуальных танцев и т. д. Вот, например, легенда одного из северо-западных индейских племен о происхождении священных плесок: «Тогда волки вдруг внесли труп. Они завернули его в волчью шкуру, положили его у огня и начали писать вокруг него и отбивать такт. Тогда мертвец встал, и, качаясь, стал ходить. По чем дальше они пели, тем увереннее он стал двигаться и, наконец, забегал совсем как волк. Тогда главарь волков сказал: «Теперь ты видишь, что делается с мертвецами,— мы превращаем их в волков... когда ты вернешься домой, научи людей нашей плеске» (P. Boas. Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas. Berlin, 1895, S. 111).

Приведенная легенда вызывает определенные ассоциации с ритуалом Зевса Ликейского, практиковавшимся до II в. до н. э. в Аркадии и включавшим поедание человеческого мяса лицами, которые в этот момент считали себя волками (S. Reinach. Cultes, mythes et religions, t. 1. Paris, 1905, p. 16).

<sup>41</sup> H. Webster. Primitive secret societies. London, 1908, p. 38.

<sup>42</sup> Страбон, XI, 11, 9.

<sup>43</sup> Цицерон. Тускуланские беседы, I, 45, 108.

<sup>44</sup> Сообщение автора XII в. Абу-Хамида ал-Андалуси (П. В. Бартольд, т. IV, стр. 120—122).

<sup>45</sup> Агафий. О царствовании Юстиниана, II, 23. М., 1953, стр. 57.



щимся в расцвете сил; он должен отрубить старику голову, содрать кожу и бросить останки ворогам<sup>46</sup>. Судя по контексту, речь идет об умерщвлении человека, который некогда один перенес труп, однако полагают, что имеется в виду уничтожение одряхлевших профессиональных переносчиков трупов<sup>47</sup>, т. е. лиц, выполнявших определенную культовую функцию. Известно, что в подобных замкнутых казах архаические обычаи сохраняются особенно долго<sup>48</sup>.

Мы уже упомянули, что в зороастрийской стране Чахра применялся какой-то весьма греховный, с точки зрения авторов Видевдата, способ погребения<sup>49</sup>. Последний обозначен словом *nasuspaça*, включающим существительное *nasu* — «труп» и глагольную основу *paç* — весьма распространенный в индоевропейских языках глагол с основным значением «варить», «печь»<sup>50</sup>.

В переводах интересующего нас термина можно заметить известные расхождения Шпигель<sup>51</sup>, Гейгер<sup>52</sup>, Юсти<sup>53</sup>, Херцфельд<sup>54</sup> и некоторые другие авторы переводят словом «кремация». Бартоломе, Фр. Вольф<sup>55</sup> и Анклесария<sup>56</sup> полагают, что речь идет о «варке трупов». Люберг<sup>57</sup> и Христensen<sup>58</sup> дают перевод «варка трупов» (*Leichen-kochens; à cuire les cadavres*), но полагают, что фактически речь идет о кремации. Датировка 1 фаргарда и некоторые археологические данные, о которых будет сказано ниже, позволяют, видимо, согласиться с послед-

ним соображением. Однако первоначальное значение слова *nasuspaça*, очевидно, все же свидетельствует о каком-то знакомстве с обрядом, близким массагетскому<sup>59</sup>.

Есть данные, которые как будто указывают и на реальное сохранение преследуемых пережитков каннибализма в той среде, для которой предпозначался Видевдат. Так, мазденстам, столкнувшимся с запретным действием *nasuspaça*, вменяется в обязанность, без колебания убив преступника, уничтожить котел и треножник<sup>60</sup> (по нехлевийскому переводу — очаг)<sup>61</sup>. В данном контексте сомнительно, что речь идет о кремации. Авторы Видевдата находят нужным настойчиво напоминать о запрещении людоедства и поедания собак; человек, нарушающий этот запрет, должен быть жестоко казнен<sup>62</sup>. Сразу же после отмеченного текста следует строжайшее запрещение помещать труп в воду или огонь<sup>63</sup>. Возможно, и здесь имеется в виду какой-то обряд, связанный с каннибализмом или, скорее, восходящий к последнему. Во всяком случае преступник назван здесь, согласно переводу Анклесария «разрубателем трупов» (*nasâ — cutters*)<sup>64</sup>. Отметим в этой связи, что, анализируя зороастрийские термины, которыми названы лица, профессионально занимающиеся погребением (*iristô-kaša, nasukaša*), немецкий праист X. Хумбах пришел к выводу, что этимология их — «разрезатель трупов» (*«Leichenschneider»*)<sup>65</sup>.

Мы предположили, что выставление трупов собакам и птицам у восточноиранских племен первоначально основывалось на вере в переплотиение. Есть ли следы подобных представлений в Авесте?

Вот чрезвычайно интересный текст из XIII фаргарда Видевдата: «Когда умирает собака с иссохшим костным мозгом и семенем, куда идет ее душа?... Она идет в водный источник, о Спитама Заратуштра, и там из каждой тысячи псов и каждой тысячи сук возникают две водяные собаки, один самец и одна самка»<sup>66</sup>.

<sup>46</sup> К этому вопросу мы еще вернемся в связи с некоторыми предположениями о локализации страны Чахра (см. стр. 36, сл.).

<sup>47</sup> Vd, VIII, 73, 74; SBE, IV, p. 110, 111.

<sup>48</sup> Pahlavi Vendidad, p. 214, 215.

<sup>49</sup> Vd, VII, 23—24; SBE, IV, p. 80, 81.

<sup>50</sup> Vd, VII, 25—27; SBE, IV, p. 80, 81.

<sup>51</sup> Pahl. Vend., p. 160, 161.

<sup>52</sup> H. Humbach. Bestattungsformen im Videvdāt. «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen», Bd. 77, H. 1/2. Göttingen, 1961, S. 103—105.

<sup>53</sup> Vd, XIII, 50—51; SBE IV, p. 163, 164. Несколько иной перевод находим мы у Шпигеля: «К жилищу в воде идет она. Идут с ней две водяные собаки, которые состоят из тысячи псов и тысячи сук» («Avesta». Hartford, 1864, p. 107, 108).

<sup>46</sup> Vd, III, 18—21; SBE, Vol. IV, p. 27.

<sup>47</sup> W. Geiger. Ostiranische Kultur in Altertum. Erlangen, 1882, S. 289; A. Kammerhuber. Totenvorschriften und «Hund-Magie» im Videvdāt. ZDMG, Bd. 108, H. 2. Wiesbaden, 1958, S. 303, 304.

<sup>48</sup> Можно предположить, что с сохранением элементов комплекса умерщвления царей-жрецов было связано ритуальное убийство маров, отмечаемое Геродотом (III, 79) и Ктесием (Pers., 29, 15).

<sup>49</sup> Vd, I, 17, SBE, IV, p. 9.

<sup>50</sup> Др.-инд. *pac* — печь, варить; авестийск. *paç* — печь, варить; иранск. \**pac*, \**pak* — печь, варить; сакск. *paç* — варить, печь; тохарск. *pak* — вариться, зреть; пехлев. *pac* — варить, печь; согд. \**pac* — варить, печь; осетинск. *fycyn* — вариться, кипятить, печь(ся), русск. *печь, пеку* и т. д. (В. И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 1. М.—Л., 1958, стр. 487, 488).

<sup>51</sup> Fr. Spiegel. Éranische Altertumskunde, Bd. III. Leipzig, 1878, S. 704.

<sup>52</sup> W. Geiger. Ostiranische Kultur..., S. 266.

<sup>53</sup> F. Justi. Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra. «Preussische Jahrbücher», Bd. 88. Berlin, 1897, S. 15.

<sup>54</sup> E. Herzfeld. Zoroaster..., p. 750, 751.

<sup>55</sup> Chr. Bartholomae. Op. cit., col. 1059; Avesta die heiligen Bücher der Parsen übersetzt auf der Grundlage von Chr. Bartholomae altranischem Wörterbuch von Fritz Wolff. Strassburg, 1910, S. 319.

<sup>56</sup> Pahlavi Vendidad. Bombay, 1949, p. 11, 214, 215.

<sup>57</sup> H. Nyberg. Die Religionen des Alten Iran. S. 321.

<sup>58</sup> A. Christensen. Le première chapitre du Vendidad. Copenhavn, 1943, p. 48.



Итак, умершая старая собака считалась воплощенной в «водяной собаке» (*udra*). Приведенный текст особенно важен для нас, поскольку Видевдат отчетливо сохраняет представление о единственности человека и собаки. Установлены строжайшие наказания за всякий вред, причиненный любой собаке, даже бешеной. В представлениях об осквернении и очищении, в погребальном обряде между человеком и собакой не делается никакого различия. Отметим, кстати, что в Хорезме были рядом найдены оссуарии с костями людей и собаки<sup>67</sup>. Все это хорошо объяснимо, если согласиться с предположением, что собака была тотемным животным<sup>68</sup>.

Исходя из этого, мы можем предположить, что приведенный отрывок сохранил какую-то весьма древнюю концепцию о потусторонней судьбе не только собаки, но и человека. Естественно, со временем подобные представления в отношении человека стали невозможны. Тотемные зооморфные образы сменились образами астральных и антропоморфных божеств<sup>69</sup>, добавились сложные мистико-философские построения<sup>70</sup>. Судьбу умершего зороастрийские тек-

сты<sup>71</sup> представляют, кратко говоря, следующим образом. В течение трех дней душа остается подле тела<sup>72</sup>. На заре четвертого дня она держит ответ перед небесными судьями и видит воплощение собственных духовных качеств (*daēnā*), которое для праведного подобно обольстительной пятнадцатилетней деве. Она приветствует прошедшего, называя его юношей<sup>73</sup>, и благополучно переводит через мост Чинват, с которого грешники низвергаются в преисподнюю<sup>74</sup>. Местом обитания наиболее праведных становится рай — «дом песни» (*garōdētmāna*)<sup>75</sup>.

Следует подчеркнуть, однако, что и в этом построении черты древнейшей концепции не исчезли бесследно. Так, в XIX фаргарде Видевдата дева, переводящая праведника в рай, является в сопровождении двух собак<sup>76</sup>. Отметим вслед за Паври, что в Яштах эта дева охарактеризована теми же эпитетами, что и богиня Ардвисура Анахита<sup>77</sup>. Из XIII фаргарда мы можем заключить, что собаки, стерегущие Чинватский мост, вступали в борьбу со злыми силами за души достойных<sup>78</sup>. О собаках — стражах иного мира, говорится также в Бундахшине, в одной из версий сказания об Арта-Вирафе и в других зороастрийских сочинениях.

Все эти упоминания следует рассматривать как отголоски древнего представления о тотемной собаке-«погребателе», поскольку современной фольклористикой твердо установлено, что мифические животные, прежде чем стать «пере-

<sup>67</sup> А. В. Гудкова. Тон-кала. Тапиент, 1964, стр. 86, 109. Подобные захоронения отмечены также В. П. Ягодным в некрополе Миздахкана.

<sup>68</sup> А. О. Макашевский. Авеста. Баку, 1960, стр. 75. Сохранились сведения о культуре собаки у каспиев (*Валерий Флакс*, *Аргонавтика*, VI, 107) и гирканцев (*Элиан*. О природе животных, VII, 38). С каспиями, однако, Видевдат связан быть не может, так как племя это не было ираноязычным. Страна гирканцев называлась «волчьей» (авест. *Vairkana*; ср. *И. М. Дьяконова*, *История Мидии*, стр. 357), и поэтому трудно думать, что тотемным животным здесь могла быть собака. В то же время уместно отметить, что, согласно мнению ряда современных лингвистов, эгионим *saka* означает «собака» (*A. J. Van Winckelens*. *Les noms des Saces et des Scythes*. «Beiträge zur Namenforschung», Bd. I. Heidelberg, 1949—1950, S. 98; *R. G. Kent*. *Old Persian*. New Haven, 1950, p. 209; *W. Brandenstein*, *Africa*, «MNHMH XAPIN, *Cedenkschrift Paul Kretschmer*», Wien, 1956, S. 58. К сакскому кругу относятся многие из интересующих нас племен, выставивших умерших собакам.

<sup>69</sup> Заметим, однако, что зороастрийские божества, духи и демоны нередко принимают облик животных, растений и т. д. Так, например, астральное божество Тшштръя воплощается то в юношу, то в быка, то в коня (Яшт VIII); Вэрэтрагна — божество войны — мгновенно превращается в ветер, быка, коня, перлюда, верпр, юношу, коршуна, барана, козла и, наконец, воина (Яшт XIV).

<sup>70</sup> Зороастрийские представления о потусторонней жизни и эсхатологические концепции рассматриваются в ряде работ, из которых отметим следующие: *J. C. Paryy*. *The Zoroastrian doctrine of a future life from death to the individual judgement*. N. Y., 1926; *H. W. Bailey*. *Zoroastrian problems in the ninth-century books*. Oxford, 1943; *M. Molé*. *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris, 1963.

<sup>71</sup> Наиболее ранние из них следующие: Гата спента манишью (Ясна, XI.VIII—L), Гата вохушштра (Ясна, LI), Хадхт Наек (Яшт XXII), Видеват, XIX, 27—34.

<sup>72</sup> Согласно некоторым пехлевийским текстам, в эти дни душу атакуют злые силы и за нее нужно молиться, как за новорожденного. В одном из ривайтов сказано, что душа, сначала имеющая вид новорожденного, к третьему дню становится подобной пятнадцатилетнему человеку (*J. C. Paryy*. *Op. cit.*, p. 16, 20).

Представление о «возрождении» души этнографами отмечалось неоднократно, в том числе и в Хорезмском оазисе: *Х. Есбершенов*. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков. М., 1963 (рукопись канд. дисс., стр. 259 и сл.).

<sup>73</sup> Это очевидно, указывает, что облик юноши принимала душа умершего.

<sup>74</sup> Согласно пехлевийским сочинениям, прощлой грешника является ему в образе ведьмы или старой блудницы; в Большом Бундахшине (30, 11—13) она принимает облик зверей, набрасывающихся на душу. Отметим в этой связи, что этнографы зафиксировали в Хорезме представление о грешниках, имеющих в аду вид животных (*Х. Есбершенов*. Указ. соч., стр., 108).

<sup>75</sup> На хорезмийских оссуариях — *grdm'n* (*С. П. Толстов*, *В. А. Лившиц*. Указ. соч., стр. 62).

<sup>76</sup> *Vd*. XIX, 30 (SBE, IV, p. 213).

<sup>77</sup> *J. C. Paryy*. *Op. cit.*, p. 34, n. 8.

<sup>78</sup> *Vd*, XIII, 9 (SBE, VI, p. 154).

посчкиками», «провожаемыми» и «стражками», были «поглотителями». При этом повсеместно прослеживаемый мотив «поглощения» объясняется следующим образом: «...чтобы избежать следования к тотемному животному, стать им и тем самым вступить в тотемный род, пужно быть съеденным этим животным»<sup>79</sup>.

В качестве типичного мифологического образа стражей, наряду с Цербером, многие исследователи называют двух «четырехглазых» собак ведийского бога смерти — Ямы. Они не только стерегли его царство, но и, разыскав тех, кто должен умереть, доставляли их души.

С собаками Ямы давно сопоставлены те, которых Видевдат предписывает подвести к трупу возможно скорее после смерти<sup>80</sup>. У зороастрийцев эта церемония называется *sagdīd* («взгляд собаки»), и смысл ее видят в том, чтобы прогнать ведьму *Drug Nasu*, которая в яном случае овладевает трупом и может вредить окружающим<sup>81</sup>. Особенно пригодны для обряда *sagdīd* «четырехглазая» (таковой парсы считают собаку с пятнами над глазами) и желтоухая собака<sup>82</sup>. Последняя также находит мифологическое соответствие, будучи упомянута в некоторых зороастрийских сочинениях (сказание об Арта-Вирафе, Большой ривайт) как страж Чинватского моста.

Согласно поздним зороастрийским сочинениям, за обладание душой умершего (даже праведного) идет ожесточенная борьба, которую ведет целый сонм божеств и демонов. Мы уже упоминали, что в борьбе за душу на Чинватском мосту, согласно Видевдату, самое активное участие принимали собаки, которые, как можно предположить, в более ранних мифах вообще обходились без помощи божеств. Есть основание думать, что еще раньше существовало представление, согласно которому грядущая судьба умершего определялась тем, кто прежде завладевал его телом: мухи, черви и т. п. или же собаки и птицы.

Мне представляется, что обряд *sagdīd* фактически является имитацией того же пожирания. Видимо, он иногда заменял выставление, а иногда сосуществовал с ним для того, чтобы спасти какую-то субстанцию, которой грозила опасность непосредственно в момент кончины<sup>83</sup>. Рассмотрим соответствующий текст из Видевдата: «Заратуштра спросил Ахура Мазду: «...Когда умирает человек, в какой момент на него бросается *Drug Nasu*?» Ахура Мазда ответил: «Прямо после смерти, как только душа покинет тело, о Спитама Заратуштра! *Drug Nasu* появляется и бросается на него из северных пределов в виде яростной мухи<sup>84</sup> с торчащими коленями и хвостом, исполненная грязи, подобная грязнейшим «храфстра». Она остается на нем, пока собака не глянет на труп или не пожрет его или пока хищные птицы не подлетят к нему. Когда же собака взглянет на него или пожрет его или же хищные птицы подлетят к нему, тогда-то *Drug Nasu* устремляется прочь на север в виде яростной мухи с торчащими коленями и хвостом, исполненная грязи»<sup>85</sup>. Из приведенного отрывка видно, что *sagdīd* и выставление обряды взаимозаменяемые. Ясно также, что суть обряда не в грозном взгляде собаки, как принято считать, отпугивающем *Насу*: ту же роль могут играть и птицы, и, как мы узнаем из пехлевийского комментария, слепая собака<sup>86</sup>. Добавим, что собака считалась победившей, когда ее морда приближалась к трупу<sup>87</sup>. Нам важно отметить, также, что захвативший труп овладевал, видимо, и определенными духовными качествами умершего, немедленно усиливаясь за их счет. Так, *Насу* становилась особенно вредоносной, захватив тело жреца; несколько менее опасной после смерти воина и т. д.<sup>88</sup>

<sup>79</sup> С другой стороны, известно, что многие обряды, совершаемые парсами, отображают их представления о пути, который проходит душа умершего, и призваны посредством магии обеспечить его безопасность (*J. J. Modi. The religious ceremonies and customs of the Parsis. Bombay, 1922, p. 51—86; J. C. Rawlin. Op cit...*, p. 102—104). К такого рода обрядам можно отнести и *sagdīd* на том основании, что в нем участвуют «четырехглазые» и «златоухие» двойники стражей Чинватского моста.

<sup>80</sup> Ср. «Та муха, которая прилетает на запах мертвого тела, рассматривается как трупный дух, который льется, чтобы завладеть умершим во имя Аримана» (*SBE, IV, p. LXXVI, п. 2*). При омовении трупа у хорезмских узбеков тщательно следили, чтобы на него не села муха (*Г. П. Снегарев. Реликты домусульманских верований...*, стр. 140).

<sup>81</sup> *Vd, VII, 1—3; SBE, IV, p. 74, 75.*

<sup>82</sup> *Pahlavi Vendīdād, tr. by B. T. Anklesaria. Bombay, 1949, p. 153.*

<sup>83</sup> *SBE, IV, p. 75, п. 5.*

<sup>84</sup> *Vd, V, 27—33; SBE, IV, p. 57—60.* Отметим, что труп инверса никакой опасности не несет вообще (*V, 35*).

<sup>79</sup> В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. М., 1946, стр. 280. «Еда может быть пассивной и активной», — добавляет автор монографии, подразумевая в первом случае поглощение тотемным животным, а во втором — поедание его, причащение.

<sup>80</sup> *Vd, VII, 1—3 и др. (SBE, IV, p. 75).*

<sup>81</sup> Обряд *sagdīd* касаются в своих исследованиях многие авторы. См., например: В. Ф. Миллер. Значение собаки в мифологических верованиях. М., 1876; I. C. Casartelli. The dog and death. «The Babylonian and Oriental Record», vol. IV, N 12. London, 1890; M. Bloomfield. Cerberus. The dog of Hades. Chicago, 1905; A. V. W. Jackson. Persia, past and present. N. Y., 1906, p. 398 sqq.; A. Kammenhuber. Totenvorschriften und «Hund-Magie» in Videvdāt.

<sup>82</sup> *Vd, VIII, 16; SBE, IV, p. 97.*

Вернемся, однако, к рассмотрению текста из XIII фаргарда Видевдата (XIII, 50—51). Давно установлено, что поток, в который входят умершие собаки, — это родник богини вод и плодородия Ардвисуры Анахиты<sup>89</sup>, точнее одно из ее воплощений. Не вызывает также сомнения, что водяные собаки, обитающие в нем — выдра и бобр — это собаки Анахиты. Мы можем предположить также, что «водяная собака» — то тёмное божество, из которого на стадии, связанной с антропоморфизацией, и возник образ богини<sup>90</sup>. Итак, вероятно, Видевдат сохранил представление о том, что душа умершей собаки воплощается в тотемном животном. Есть основания думать, что в божество (поток Ардвисуры) входила и душа человека<sup>91</sup>.

Отмеченное выше, как нам представляется, хорошо объясняет, почему убийство водяной собаки должно было привести, как показывает дальнейший текст XIII фаргарда<sup>92</sup>, к прекращению размножения и произрастания в той местности, где совершено преступление<sup>93</sup>. Только уничтожение убийцы, многодневные моления «святой душе собаки»<sup>94</sup>, неслыханные штрафы (им посвящена вся XIV глава Видевдата)<sup>95</sup> могут спасти край. Дело, видимо, не только в оскорблении богини. Возможно, уничтожение водяной собаки — средоточия бесчисленного множества душ, предназначенных к новому воплощению, прерывало круговорот жизни. Ведь из того же XIII фаргарда мы узнаем, что убивший собаку *vaugharâra*<sup>96</sup> убивает

собственную душу в девяти последующих поколениях<sup>97</sup>, т. е., очевидно, прерывает цикл перерождений.

Концепция о круговороте жизни, столь свойственная Ведам, где души умерших представлялись уходящими в воду и растения, видимо, нашла отражение и в Авесте. Отзвуком таких представлений, как нам кажется, можно считать противоречащее всему духу Видевдата предписание, согласно которому труп должен быть омыт дождевыми водами<sup>98</sup>. Этим кажется описание круговорота воды, завершающееся рассказом о надевании всех семян с дерева жизни на землю<sup>99</sup>. В одном из поздних зороастрийских сочинений сохранились следы мифа, видимо очень древнего, согласно которому «субстанция тела» (*tan göhr*) Зороастра вошла в его родителей посредством вод и растений<sup>100</sup>.

Все это позволяет думать, что в Видевдате сохранились разрозненные отрывки некогда стройной системы представлений о круговороте жизни, связанном с переходом душ. Похоже, что концепция эта была очень близка той, которая зафиксирована М. С. Андреевым у горных таджиков, прямых потомков восточно-иранских племен.

Душа уходит из тела в виде дыхания, поднимается в небо, примешивается к облакам и вновь падает на землю с дождем. С влагой она входит в растения, которые съедает самка животного. Затем душа входит в рожденного ею детеныша и с мясом последнего попадает в тело ожидающей ребенка женщины. Наконец, душа,

<sup>89</sup> SBE, IV, p. 164, n. 2. «Поток по имени Ардвисуры», — говорит в Яснах (LXV, 5), — «очищает семи мужчины, плод в чреве женщины, молоко в ее груди».

<sup>90</sup> Известно, что животные — спутники божеств — это их зооморфные прообразы, возникшие на стадии тотемического культа. Подаром богини одета в платье из шкур трехсот «водяных собак» — бобров. Прежнюю зооморфность божества обнаруживают и по шкуре, которую оно носит (шкура льва у Геранка, козы у Афини и т. д., ср. Д. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. III. М., 1928, стр. 193). На сасанидских геммах один из символов Анахиты — собака (ср. А. Я. Борисов, В. Г. Луконин. Сасанидские геммы. Л., 1963, стр. 34).

<sup>91</sup> Возможно, в представлении о том, что умерший сливается с божеством, восходит древнехорезмийский обычай хранить останки в пустотелых скульптурах, изображающих богиню. См. ниже, стр. 81 и сл.

<sup>92</sup> Vd, XIII, 52, 53; SBE, IV, p. 164.

<sup>93</sup> У хорезмийских узбеков получена информация о том, что убивать выдру категорически запрещалось, а мех ее могли носить лишь хивинские ханы. Местом обитания выдры считалось священное озеро Гоуик (Г. П. Спесивцев. Реликты домусульманских верований, стр. 322).

<sup>94</sup> Vd, XIII, 54, 55; SBE, IV, p. 164. Любопытно, что, согласно сказанию от Арта-Вирафе, убивший выдру претерпевает в аду такие же жестокие мучения, как и «бунтовщик» («The book of Arda Viraf». Bombay and London, 1872, p. LXVII).

<sup>95</sup> SBE, IV, p. 165—172.

<sup>96</sup> Т. е. ека. Изображения его встречаются среди хорезмийских культовых статуэток.

<sup>97</sup> Vd., XIII, 3; SBE, IV, p. 152.

<sup>98</sup> Vd, V, 14; SBE, IV, p. 53. Ср. ниже, стр. 105, прим. 301.

<sup>99</sup> Vd, V, 15—20; SBE, IV, p. 53—54. Известно, что вера в перевоплощение душ умерших и их возвращение, как правило, связана с представлением о «мировом дереве» (Л. Я. Штернберг. Эволюция религиозных верований, стр. 123—125, 451, 452).

<sup>100</sup> «...от Творца субстанции тела Зороастра перешла через воду и растения к его родителям. Великое чудо было явлено многим, как Ден утверждает, когда Ормазд облакал формой сотворенно Зороастра. Субстанция тела тогда, до сотворения Зороастра Ормаздом, была передана Naurdad и Mirdad благотворительным. Затем туча понесла воды вниз в свежих каплях, капля за каплей — обильная и теплая — к радости скота и людей. Столько соков (семя), как от двух быков, поднялось посредством этого в растения всякого рода, и то время как другие растения жили и засохли. Субстанция Зороастра вошла из этих вод в растения ...» (DKM 607, 1, сл.; H. W. Bailey. Zoroastrian problems..., p. 90, 91).

Следует заметить, что, согласно зороастрийской схоластике, человеческая личность состоит из пяти частей: тела (*tan*), изichenности (*jan*), души (*rivan*), формы (*advenah*, *tan*, *katr*) и *fravahr* (см. выше, стр. 32, 81), *tan* после смерти соединяется с землей, *jan* — с воздухом, *advenah* — с солнцем, главная душа — *rivan* сливается с *fravahr*, находящимся подле Ормазда (J. C. Pary. Op. cit., p. 9; H. W. Bailey. Op. cit., p. 79-115). Все эти понятия, отражающие, видимо, разные этапы развития первобытных верований,



нищая воплощения, становится душой поворожденной<sup>101</sup>.

В свете вышесказанного попытаемся представить себе, какой могла быть система взглядов на жизнь и смерть, частью которой, как нам кажется, является рассмотренный отрывок Видевдата.

Предлагаемая схема, разумеется, не может претендовать ни на полную достоверность, ни на возможность отнести ее к какому-то конкретному этносу.

«Душа» умершего входит в тело существа, поглотившего труп. Она может быть захвачена отвратительной трупной мухой и послужить пополнению сил мрака<sup>102</sup>, но может быть своевременно спасена птицей или собакой. После смерти последней душа воплотится в тотемной водяной собаке, обитающей в потоке Ардвисуры Анахиты. С ее священными водами душа входит в растение; это растение или съевшее его животное становится пищей человека, который и передает воспринятую им душу своему ребенку.

Возможно, птица сразу переносила душу к небесным водам, и поэтому такое воплощение считалось, как у каспиев, более предпочтительным. Наиболее надежным, однако, должно было представляться поглощение сородичами и соплеменниками. В этом случае душа избегала длительных и небезопасных<sup>103</sup> превращений и возрождалась в ребенке одного из участников обряда. Таким образом, душа «родоначальника» сохранялась в составе рода. Нужно сказать, что представление о наследовании поворожденным души умершего родича очень распространено<sup>104</sup>; отголоском его является существующий и сейчас обычай называть ребенка именем деда.

тесно переплетены между собой, часто взаимозаменимы и являются как бы разными душами одного существа.

<sup>101</sup> М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, вып. 1. Сталинград, 1953, стр. 204.

<sup>102</sup> Горные таджики полагали, что реально существующие отвратительные насекомые — это души грешников (М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 205). Естественно думать, что сходное в известной мере представление заставляло магов считать заслугой умерщвление «пресмыкающихся и летающих животных» (Геродот, I, 140), а авторов Видевдата побуждать к уничтожению мух, змей и других «храфстра» — воплощений Анхра Майнью, составлявших его воинство (Vd, XIV, 5 и сл.; XVIII, 73 и др.). Ср. J. Darmesteter. Ormazd et Ahriman. Paris, 1877, § 227—231. Примечательно, что в Гагах «храфстра» — это люди или демоны (см. G. Widengren. Die Religionen Irans. S. 114).

<sup>103</sup> Обеспечение безопасного перехода души должно было называться особенно важным в той среде, где складывалась дуалистическая зороастрийская концепция о смертельной и непрерывной борьбе сил добра и зла.

<sup>104</sup> Э. Тэйлор. Первобытная культура, стр. 302. Ср. Л. Г. Морган. Древнее общество. Л., 1934, стр. 47.

Следует отметить, что зарождение ребенка в чреве матери, согласно Авесте, происходит благодаря *фраваши* — духам умерших<sup>105</sup>. Подчеркнем также, что *фраваши* теснейшим образом связаны с Ардвисурой Анахитой и что вообще при их посредстве осуществляются круговорот воды, движение соков и процветание растений<sup>106</sup>.

Если предположить, что у массагетов действительно существовало представление о перерождении, подобное реконструированному выше, возникает вопрос, отчего не все умершие удаивались преимуществ каннибальского обряда? Можно думать, что лишь с какого-то определенного возраста допускалась возможность кратчайшего цикла перевоплощения. У некоторых первобытных народов отмечена инцидация, знаменующая переход от зрелого возраста к старческому. Это одновременно посвящение в сан знахаря или колдуна. После смерти такие старцы с особой уверенностью рассматриваются как тотемические предки<sup>107</sup>. Представление о «зрелости», необходимой для ритуального убийства (сопоставляемое со зрелостью плодов), у некоторых каннибальских племен известно<sup>108</sup>. Возможно, у массагетов существовала возрастная группа старцев, и только входившие в нее считались готовыми к скорейшему возвращению в состав рода. Душа умершего ранее должна была «дозреть» в каком-то ином воплощении. В этой связи следует обратить внимание, что в тотемную водяную собаку воплощалась лишь та собака, которая достигала глубокой старости, охарактеризованной, кстати, теми же словами, что и старость человека, умерщвляемого старика.

Вопросу о возрастных группах у древних иранцев посвящена известная работа К. В. Тревер, где, в частности, рассматриваемый нами массагетский каннибальский обряд сопоставляется с обычаем, согласно которому ахеменидские цари в 52 года «сходили с престола»<sup>109</sup>.

<sup>105</sup> Jt., XIII, 11, 15, 22, 28 и др., SBE, XXIII. The Zend-Avesta pt. II. The *Sraosha*, *Jasts* and *Nyāyis*, transl. by J. Darmesteter. Oxford, 1883, p. 183—187.

Первоначальное значение понятия «*фраваши*» со временем значительно расширилось и усложнилось.

<sup>106</sup> Jt., XIII, 4—8, 14, 43, 65—68; SBE, XXIII, p. 181. sq.

<sup>107</sup> Дж. Томсон. Исследования по истории древнегреческого общества. М., 1958, стр. 41.

<sup>108</sup> H. Schaaffhausen. Die Menschenfresserei und Menschenopfer. «Archiv für Anthropologie», Bd. IV, 1870. Braunschweig, 1871, S. 262, 263.

<sup>109</sup> К. В. Тревер. Древнеиранский термин «рагна» (к вопросу о социально-возрастных группах). «Изв. АН СССР», СИФ; т. IV, № 1. М., 1947, стр. 73, сл. Молодые воины — члены древнеиранских мужских союзов именовались «волками», их жестокие обряды были связаны с хтоническим культом

Отметим, что у древних персов прослежено существование четырех возрастных групп, в том числе «*hiwowo*» — старцев<sup>110</sup>, обратимся к исследованиям Г. П. Снесарева о «мужских товариществах» в Средней Азии, генетически восходящих к мужским союзам первобытности<sup>111</sup>.

Среди тех испытаний, которым когда-то подвергались члены подобных товариществ в Хорезме, автор отмечает не только выставление на погребальных носилках и в гробах, но и весьма натуралистическую имитацию копчения подвешенного человека. У хорезмских узбеков мужские товарищества делились обычно на пять возрастных групп; предельный возраст в старшей из них был 60 лет. Более старые в традиционных сборищах мужских товариществ — *зиафатах* уже не участвовали<sup>112</sup>.

Заметим, что 60 лет и есть тот возраст, который называют, как правило, древние авторы, если они конкретизируют свои сведения о «пределе жизни» у варварских племен. Можно думать, что совершавшееся некогда ритуальное умерщвление рассматривалось как последняя инициация, посвящение в «группу предков»<sup>113</sup>.

(S. Wikander. Der arische Männerbund. Lund, 1938, S. 65; sqq.; G. Widengren. Op. cit., S. 23, sqq.).

<sup>110</sup> К. В. Тревер. Указ. соч., стр. 80.

<sup>111</sup> Г. П. Снесарев. Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и обрядах узбеков Хорезма. МХЭ, вып. 4. М., 1960, стр. 134—146; он же. «Паша». СЭ, 1962, № 5, стр. 82 и сл.; он же. Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии. МХЭ, вып. 7. М., 1963, стр. 155, сл.

<sup>112</sup> Г. П. Снесарев. Материалы о первобытнообщинных пережитках, стр. 140.

<sup>113</sup> Напомним, что посвящаемый во время инициаций считается умершим, перерождающимся в новое существо. Наоборот, смерть представляется своего рода посвящением (ср. В. Я. Пропп. Указ. соч., стр. 243).

Обряды, близкие по своему характеру инициациям, свойственны зороастризму. Каждый парс, вступающий к 15 годам в зороастрийскую общину, должен пройти посвящение (*Nawzot*), и лишь при этом условии он сможет после смерти перейти Чинватский мост (описание церемонии см. в указанной работе Модри, стр. 169—189). Во время обряда душа посвящаемого почитается перенесенной в «иной мир», т. е. он рассматривается как умерший. В современной церемонии путешествие в иной мир передается весьма символически, но из описания посвящения Виштаспы (оно является мифическим прообразом церемонии) можно заключать, что «временная смерть» достигалась прежде сильной дозой наркотика «*bang*» (*M. Mold. Daena, le pont Chivat et l'initiation dans le Mazdeisme. «Revue de l'histoire des religions», t. CLVII, № 2. Paris, 1960, p. 181, 182*). Отметим, что вступление в общину сопровождается обрядом большого очищения («*Varashnam*»), который предписывается Видевдатом после тесного контакта со «смертью» (SBE, IV, p. 119, sq.). Г. П. Снесарев отметил удивительное сходство этого ритуала с обрядом *кучарма* («перенесение»), практиковавшимся хорезмийскими знатными *парханами*; многие моменты обряда свидетель-

характерно, что 60-летний возраст как предельный указывается во многих легендах и сказаниях, записанных этнографами и фольклористами в Средней Азии.

Следует сказать, что в некоторых случаях представление о предельном возрасте оказывается связанным с мотивом «поглощения». Так, в Шугпане то место, куда будто бы отводили обреченных стариков, называлось Бобы-хор — «поедающее предков»<sup>114</sup>. Если кто-нибудь попрекал старого человека его возрастом, тот передко отвечал традиционной фразой: «Что, мое мясо есть собираешься?»<sup>115</sup>

Укажем еще, что записанный в Хорезме рассказ относительно существовавшего здесь когда-то обычая оставлять стариков в пустынных местностях дополняет любопытная подробность: «паднях» повелел собирать и захоранивать кости<sup>116</sup>.

Некоторые этнографические реликты, отмеченные в Хорезме многолетними исследованиями Г. П. Снесарева в основном среди узбекского населения в южной части оазиса, а также Х. Есбергеновым среди каракалпаков, можно, видимо, рассматривать как следы того комплекса обрядов и верований, который мы попытались реконструировать выше на основании древних источников.

Достаточно отчетливо прослеживается представление, что душа умершего может войти в другого человека. Однако, как пишет Г. П. Снесарев, «не любую витающую около тела душу стремятся заполучить; подобный ритуал наблюдается лишь при похоронах очень старых людей. Можно предположить, что происходит это потому, что души старейших уже приобщаются к категории ата-бобо, т. е. предков»<sup>117</sup>. Вот некоторые из наблюдений, подтверждающие эти выводы. Весьма ценилась вода, оставшаяся в котле после омовения старого и многодетного человека; ею мыли лицо, чтобы унаследовать высокие свойства умершего; к ее помощи прибегали бездетные женщины<sup>118</sup>. Х. Есбергенов отмечает, что женщины, желавшие заберемене-

стают, что человек, проходивший его, отождествлялся с покойником (Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 68; он же. Маздеистская традиция в погребальном обряде народов Средней Азии. XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960, стр. 3).

<sup>114</sup> М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 210.

<sup>115</sup> Сообщение приведено в работе: К. В. Тревер. Указ. соч., стр. 74.

<sup>116</sup> Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 145.

<sup>117</sup> Там же, стр. 126.

<sup>118</sup> Там же, стр. 125.

нет, пили воду, которой омывали «известных людей»<sup>119</sup>.

Во время перенесения тела старца на кладбище жепщины, стремившиеся зачать ребенка, перебежали дорогу перед процессией<sup>120</sup>, ва посылки кидали многочисленные куски тканей<sup>121</sup>. У хорезмских каракалпаков во время похорон старика или старухи совершался обряд *жартыс* (от слова «рвать»), когда присутствующие расхватывали куски ткани, с которой, как полагали, переходит какая-то частица благодати покойного; родственники также куски получали непременно<sup>122</sup>. Х. Есбергенов отмечает еще некоторые особенности обрядов, сопровождавших смерть старейших: лишь в этом случае пьют спиртное, когда, вернувшись с кладбища, едят мясо<sup>123</sup>; поминки по старику и старухе, особенно годовые, носили праздничный характер и называли их *той* — пир<sup>124</sup>. Поминальная пища, любая ее частица считалась псушей «благодать», бездетные женщины стремились заполучить хоть кусочек мяса от доли, уделяемой покойнику, который считался участвующим в пире<sup>125</sup>. Отметим еще, что, хотя у каракалпаков не засвидетельствовано четкое представление о переходе души от одного человека к другому, следы его есть. Так, душа ребенка, как полагали, какое-то время находится в пояснице отца<sup>126</sup>; считалось, что новые поколения устают быстрее предыдущих, поскольку «дух тела» *рухитан* — начало жизни каждого — сотворен очень давно<sup>127</sup>.

Весьма интересны представления хорезмских узбеков, связанные с собакой. Отношение к ней было двойственным: это животное считалось нечистым<sup>128</sup>, но в то же время существовало представление о какой-то близкой общности человека и собаки. Она сотворена из плоти Адама, собаке отдают послед, первая рубашка поворожденного называется «собачьей рубаш-

кой» (*ит куйляк*)<sup>129</sup>. Допускалась, очевидно, даже возможность перевоплощения собаки в человека: бесплодная женщина перешагивала через новорожденных щенят, и полагали, что, если один из них умрет, у нее родится ребенок<sup>130</sup>.

Собаки считались спутниками некоторых почитавшихся в Хорезме святых<sup>131</sup>. При мазаре Нажмеддин Кубра в Куна-Ургенче деревни разводили собак. Вода из кормушки, приписывавшейся легендарной собаке, считалась чудодейственной. Любопытно, что собака Нажмеддин Кубра, согласно легенде, могла летать. Г. П. Снесарев поэтому сопоставляет ее с собакой-птицей иранских легенд — Сэммурвом<sup>132</sup>.

Наш палеоэтнографический экскурс приближается к концу. Мы можем теперь с достаточной уверенностью полагать, что выставление умерших собакам и птицам обосновывалось первоначально первобытными верованиями анимистического и тотемического характера, связанными с идеей перерождения душ.

Позднее, когда жрецами была доведена до своего логического завершения концепция о недопустимости соприкосновения обоготворенных стихий с «мертвым», выставление оказалось единственным более или менее приемлемым погребальным обрядом и в конце-концов было канонизировано зороастрийской церковью.

Следует теперь остановиться на обычаях сохранять кости, рекомендуемом, впрочем не слишком настоятельно, Видевдатом. Этот обычай, хорошо объяснимый из первобытных верований, видимо, был не обязателен с позиции ортодоксального зороастризма.

В научную литературу вошло высказанное Джаванджи Модии мнение, что кости считались необходимыми для грядущего воскрешения в день «обновления мира»<sup>133</sup>. Если бы дело обстояло так, зороастрийские сочинения, главной темой которых как раз и является забота о грядущем спасении, содержали бы скрупулезные и категоричные предписания сохранять кости, а также соответствующие «теоретические» разъяснения. Всего этого мы не находим. В подтверждение своего мнения Модии ссылается лишь на один текст — отрывок из Большого Бундахишна (XXX, 6).

<sup>119</sup> Г. П. Снесарев. Указ. соч., стр. 319—322. О «собачьей рубашке» *хуртам сагак* у таджиков см.: О. А. Сухарева. Мать и ребенок у таджиков. Сб. «Иран», т. III. Л., 1929, стр. 135.

<sup>120</sup> Г. П. Снесарев. Указ. соч., стр. 319.

<sup>121</sup> Г. П. Снесарев. Указ. соч., стр. 321, 322.

<sup>122</sup> Там же, стр. 322. Образ Сэммурва, возможно, как-то связан с зороастрийским погребальным обрядом и представлениями о перенесении душ.

<sup>123</sup> J. J. Modi. *Astodan*..., p. 14, 15.

<sup>119</sup> Х. Есбергенов. Указ. соч., стр. 80.

<sup>120</sup> Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 126; Х. Есбергенов. Указ. соч., стр. 81, 92. Как известно, с той же целью практикуется посещение гробниц-мазаров и кладбищ, ночевка на них.

<sup>121</sup> Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 126.

<sup>122</sup> Х. Есбергенов. Указ. соч., стр. 86; ср. стр. 220. Интересно отметить, что ближайший родственник покойного именуется *судек йеси* — «хозяин кости» (указ. соч., стр. 83).

<sup>123</sup> Там же, стр. 112.

<sup>124</sup> Там же.

<sup>125</sup> Там же, стр. 144—146.

<sup>126</sup> Там же, стр. 76.

<sup>127</sup> Там же, стр. 77.

<sup>128</sup> Г. П. Снесарев полагает, что животное, особо почитавшееся согласно мазденетской традиции, оказалось особенно нечистым для мусульманских проповедников. Интересно, что самой нечистой считается в Хорезме «четырёхглазая» собака, выделяемая зороастрийцами.



«Зороастр спросил Ормазда:

— Тело унесит прочь ветер, унесит прочь вода, — как ты воссоздашь его? Как произойдет восстановление умершего?

Он ответил:

— ...Подумай, ведь если я создал то, чего не было, почему же я не могу сделать вновь то, что было? В это время я спрошу кости у духа земли, кровь у воды, волосы у растений, *jan* у ветра, как они получили их при первом сотворении»<sup>134</sup>.

Таким образом, речь идет о восстановлении из соответствующих стихий исчезнувших элементов человеческого существа, полностью разрушенного тела. Нельзя ведь предположить, что кровь реально пытались сохранить в воде, а волосы в растениях.

Я не хочу сказать, что в народных верованиях не сохранялось представление, что восстановить умершего все же будет легче, если уцелели его останки, но, очевидно, для зороастрийских схоластов такое условие для воскрешения обязательным не представлялось. Более того, судя по тону соответствующих разъяснений в некоторых сочинениях<sup>135</sup>, мнение, что способность Ормазда воскресить мертвых чем-то материально обусловлена, считалось несколько оскорбительным для божества. Поэтому заслуживает доверия свидетельство Агафия, что в сасанидском Иране от трупов могли оставаться «голые кости, беспорядочно разбросанные по полям»<sup>136</sup>.

Итак, похоже, что объяснение обычая сохранять очищенные кости в оссуариях опять-таки следует искать не в зороастрийском богословии, а в каких-то ранних верованиях восточноиранских племен.

У первобытных народов существовало представление, что «всякий зверь имеет душу, которая с убийством зверя еще не исчезает; если сохранить все кости зверя целыми, то душа может к ним вернуться, и зверь возродится»<sup>137</sup>. Предметом особой заботы служили кости жертвенных животных. Укажем, например, что после съедения тотемного зверя во время хорошо известного «медвежьего праздника» тща-

тельно собирали и хоронили кости, а голову торжественно водворяли в юрту. А. П. Окладников удачно сопоставил этот обряд с отмеченным у древних народов<sup>138</sup> и первобытных племен поеданием тела умершего его родственниками<sup>139</sup>. Важно подчеркнуть, что после подобных обрядов (многочисленные примеры их приведены Л. Я. Штернбергом<sup>140</sup>) тщательно сбереженные кости служили предметом поклонения. Особый интерес для нашей темы имеет сообщение Геродота<sup>141</sup> относительно обряда, практиковавшегося у иседеонов, племени, соседнего массагетам. Приведем это сообщение в переводе проф. Л. Ф. Воеводского:

«Когда помрет у кого отец, то все родственники приводят [к нему] домашний скот; потом, заколов и разрезав мясо на куски, они разрезают [на куски] и умершего родителя хозяина, перемешивают все мясо и подают для еды. Голову же, оголив и очистив, они позолачивают и потом обращаются с нею как со святынею, устраивая [для нее] великие годовые жертвоприношения. Это делает сын отцу, подобно тому как эллины празднуют день рождения»<sup>142</sup>.

Приведенное сообщение весьма определенно свидетельствует о культе черепов у иседеонов. В основе этого весьма распространенного культа<sup>143</sup> лежит представление, что череп и после

<sup>134</sup> В числе таких народов отмечены, наряду с древними бриттами и ирландцами, также и массагеты.

<sup>135</sup> А. П. Окладников. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. МИА, № 18, 1950, стр. 350.

<sup>136</sup> Л. Я. Штернберг. Эволюция религиозных верований, стр. 328, 329.

<sup>137</sup> Геродот, IV, 26.

<sup>138</sup> Л. Ф. Воеводский. Этологические и мифологические заметки, I. Чаши из человеческих черепов и тому подобные примеры утилизации трупа. «Записки Императорского Новороссийского университета», т. XXV. Одесса, 1877, стр. 38. Более известны переводы, в которых заключительная часть свидетельства Геродота передается иначе: «Голову покойника обнажают от волос, вычищают изнутри, покрывают позолотой и затем употребляют в качестве священного сосуда при совершении ежегодных больших жертвоприношений. Это делает сын в честь отца, подобно тому как эллины справляют праздник поминовения» (ВДИ, 1947, № 2, стр. 264, перевод В. В. Латышева). Л. Ф. Воеводскому подобные переводы были известны (указ. соч., стр. 38, прим. 3). Они весьма соответствовали бы основной идее его работы. Воеводский даже допускает, что у иседеонов черепа могли употребляться в качестве чаш, но указывает, что «такое положение не находит, однако, прямого подтверждения в словах самого Геродота» (указ. соч., стр. 40). Сообщение же Помпония Мелы, где говорится, что иседеоны, как и скифы, из черепов делали чаши (II, 1, 9), по мнению Воеводского, «вытекает просто из смешения... мест Геродота о скифах и иседеонах или, что еще вероятнее, из произвольного толкования последнего из них» (там же). Проверка перевода Л. Ф. Воеводского показывает его точность.

<sup>139</sup> Он известен у скифов (Геродот, IV, 64), фракийцев (Аммиан Марцелин. История, XXVIII, 41), кельтов (Тит Ливий, XXI, 24), галлов (Цицодор, V, 29 (4)) и т. д.

<sup>134</sup> Привожу по переводу Г. Бэйли (H. W. Bailey. Zoroastrian problems..., p. 93, 94).

<sup>135</sup> Ср., например: Dät. děnik, 36, 2—3. Zätspram, 34, 1 и т. д.

<sup>136</sup> Агафий. О царствовании Юстиниана, II, 23.

<sup>137</sup> Д. К. Зелинский. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии, ч. I. Сборник музея антропологии и этнографии АН СССР, VIII. Л., 1929, стр. 39. Ср. также: Н. Харузин. Этнография, вып. IV. СПб., 1905, стр. 361—370; Л. Я. Штернберг. Эволюция религиозных верований. «Первобытная религия в свете этнографии». Л., 1936, стр. 25, 29, 405 и др.; А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934, стр. 16, 25; Дик. Фрэнгер. Указ. соч., вып. IV, стр. 49—63.

смерти человека продолжает хранить свойственные последнему духовные качества. Владея черепом могущественного соплеменника или врага, можно поставить себе на службу эти свойства. Более того, поскольку душа умершего приобретала качества сверхъестественные, то и они могли быть использованы посредством соответствующих магических действий. Иногда определенный череп, сохраняемый потомками, может рассматриваться как могучий дух и даже стать общеплеменным кумиром<sup>144</sup>.

Весьма вероятно, что «великие годовые жертвоприношения», совершаемые перед черепами, у исседонов призваны были не только выразить уважение обоготворенным «отцам», но и обеспечить их помощь<sup>145</sup>.

Нужно полагать, что «золочение», о котором упоминает Геродот, состояло в наложении пластины или масок, придававших черепу черты живого лица. Следует подчеркнуть, что в приведенном переводе Л. Ф. Воеводского словом «святиня» передано греч. *αγαλα*, основным значением которого является «статуя божества»<sup>146</sup>.

Древнейшее представление о черепе как оместилище жизни и души, нередко стремились подкрепить, превращая черепа в своего рода скульптуру. Так, при раскопках в неолитических слоях Иерихона была обнаружена целая серия черепов, покрытых своеобразными глиняными масками. Условия находки не оставляют сомнения, что эти изображения, несущие черты реалистического портрета, служили предметом магической практики и поклонения<sup>147</sup>. В древнейшем Египте голова умерше-

го также покрывалась слоем алебаstra, по которому тщательно моделировались черты лица. Со времени 4-й династии на случай порчи мумии в гробницы стали помещать известняковые изображения голов или алебастровые маски, которые и явились прообразом портретных статуй; именно со скульптурой проводилась известная церемония воскрешения умершего<sup>148</sup>.

Отметим, наконец, что древнейшие погребальные изображения, найденные в курганах тагарско-таштыкского этапа (конец I тысячелетия до н. э.), изготовлялись путем наложения глины на череп<sup>149</sup>.

Есть предположение, что покрытый маской череп какое-то время хранился в жилищах таштыкцев, которые поклонялись этим священным изображениям<sup>150</sup>.

Таким образом, анализ сообщения Геродота не только свидетельствует о том, что исседоны сохраняли останки старейших и поклонялись им, но позволяет также думать, что черепа превращались в скульптуры, своего рода идолов. Весьма вероятно, что сходное обыкновение имели и массагеты и что с культом черепов связано происхождение хорезмийских статуарных оссуариев (пока древнейших из обнаруженных в Средней Азии), к рассмотрению которых мы скоро перейдем.

Однако прежде следует объяснить известное противоречие, заключенное в предположении, что душа умершего вселялась в существо, «поглотившее» тело, начиная цикл перевоплощений, и что в то же время местопребыванием души считался череп.

Есть основания полагать, что, как и известные этнографические изображения умерших, черепа (и статуарные оссуарии) считались временными убежищами души или же почитались «дохотворенными» лишь в определенные дни. К тому же весьма вероятно, что у племен сако-массагетского круга существовало представление о двух душах, одна из которых сразу начинала свои странствия, а другая была какое-то время связана с останками умершего. Эта концепция, весьма характерная для ранних форм религии, долго сохранялась у населения Средней Азии.

У хорезмских узбеков зафиксировано представление о двух душах, точнее душе *жон* и душе *рух*. Последний после смерти человека не порыв-

Обнаруженные в Фергане на городищах эпохи бронзы скопления черепов привлек Ю. А. Заднепровского и убеждению, что среди чувствских племен существовал культ черепов (Ю. А. Заднепровский. Древнеземледельческая культура Ферганы. МИА, № 118, 1962, стр. 20, 21, 99). Отметим также, что на Чувстском поселении В. И. Спиришевским обнаружены человеческие кости с надрезами, которые, по весьма обоснованному мнению автора раскопок, являются доказательством практиковавшегося здесь кашибализма (В. И. Спиришевский. Раскопки Чувстского поселения эпохи бронзы в 1955 г. ИАН УзССР, серия общественных наук, вып. 1, 1957, стр. 72). Несколько черепов было обнаружено в погребальной конструкции, перебивавшей один из мавзолеев эпохи поздней бронзы на возвышенности Тагискен в низовьях Сырдарьи. Как мы увидим ниже, оссуарии были прежде всего «черепохранилищами».

<sup>144</sup> А. Н. Липский. Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии. «Красноведческий сборник», № 1, Абакан, 1958, стр. 66.

<sup>145</sup> Ср. стр. 115.

<sup>146</sup> Ср. соответствующее слово в словарях Вайсмана и Бензелера. Так, например, Беросс, говоря о статуях Анахиты, называет их *αγαλα*.

<sup>147</sup> К. М. Kenyon. Digging up Jericho. London, 1957, p. 122, 125.

<sup>148</sup> E. O. James. The ancient Gods. London, 1960, p. 55 sq.

<sup>149</sup> Л. Р. Кыласов. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины. М., 1960, стр. 147—148.

<sup>150</sup> А. Н. Липский. Указ. соч., стр. 88. Подчеркнем, что на черепах отмечается посмертная трепанация (там же, стр. 41).

васть связи с миром живых; он посещает в определенных дни родной дом, причем может появляться в облике животного, в том числе и собаки<sup>151</sup>.

Каракалпаки верили, что у человека две души, одна из которых после смерти улетает на небо, а другая на какое-то время остается в теле покойного и затем продолжает поддерживать связь с людьми<sup>152</sup>.

Представление о двух душах одного человека отмечено и у других народов Средней Азии<sup>153</sup>.

М. С. Андреев записал такую концепцию: у человека две души: *джон* и *рух*. Первая из них поселяется в чреве матери в момент зачатия ребенка, вторая несколько позже; в момент смерти *джон* сразу безвозвратно покидает тело, а *рух* некоторое время остается на земле. Затем и *рух* уходит в *ариш*, к божьему престолу. Именно из *ариш* души поочередно вновь вселяются в тело женщины, ожидающей ребенка<sup>154</sup>.

<sup>154</sup> М. С. Андреев. Таджики долины Хуф, стр. 207.

<sup>151</sup> Г. П. Снесарев. Указ. соч., стр. 108, 114, 117—119.

<sup>152</sup> Х. Есбергенов. Указ. соч., стр. 75, 76.

<sup>153</sup> О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960, стр. 31.



## Древнейшие погребальные сосуды и постройки

В 1953 г. во время археолого-топографических исследований в окрестностях развалин Кой-Крылган-кала, расположенных в Турткульском районе Каракалпакской АССР, были найдены обломки двух керамических пустотелых скульптур. Они лежали на сильно смытых развалинах небольшой усадьбы, получившей на карте, составляемой Б. В. Андриановым, наименование «точка 13/70». На месте находки О. А. Вишневецкой были проведены раскопки, продолженные автором в 1954 г.

Определить контуры постройки нам не удалось, так как от стен остались лишь отдельные полусмытые кирпичи, имевшие обычные для античного Хорезма размеры —  $40 \times 40 \times 10$  см. Обломки статуарных сосудов лежали в пределах участка площадью  $3,5 \times 3,5$  м, основное скопление занимало не более одного квадратного метра. Некоторые фрагменты выходили на современную дневную поверхность, другие находились в толще культурного слоя мощностью до 40 см, главным образом в тонком углесто-золистом слое на полу (рис. 1). Наличие перекрытых обмазкой пола ям, а также очажка свидетельствует о жилом характере постройки.

Вместе с обломками статуарных сосудов лежала бытовая керамика, в основном фрагменты парядой столовой посуды. Должны быть отмечены два бокаловидных красноангобированных сосуда, куски хума с округлым венчиком и валиком под ним, фрагменты красноангобированных кувшинов и хумчей, украшенных прочерченными треугольными фестонами, покрытыми красной краской (рис. 2).

Сосуды такой же формы, изготовленные из такого же теста и сходно орнаментированные, типичны для раннекангюйского керамического комплекса Хорезма (IV—III вв. до н. э.).<sup>1</sup> в

частности для нижнего слоя Кой-Крылган-калы, расположенной в двух километрах севернее точки 13/70. Характер теста и приемов отделки статуарных сосудов, равно как и условия их залегания, не оставляют сомнения в том, что они синхронны керамическому комплексу, найденному в развалинах, и, таким образом, также должны быть датированы IV—III вв. до н. э. Дата подтверждается и радиоуглеродным анализом. Угли, найденные среди обломков скульптур, были датированы в лаборатории Института геохимии и аналитической химии им. В. И. Вернадского рубежом III и II вв. до н. э., а если учитывать недавно предложенное уточнение периода полураспада радиоуглерода, — началом III в. до н. э.<sup>2</sup> Между обломками статуарных сосудов, которые изображают мужскую и женскую фигуры, принципиально не отличаюсь, как мы увидим, от статуарных оссуариев, были найдены человеческие кости. Очевидно, это были погребальные сосуды. Однако с уверенностью назвать их оссуариями (в том смысле, как мы приняли для этой работы) нельзя.

Дело в том, что все человеческие кости, найденные в «точке 13/70», — это полусгоревшие обломки. И вместе с тем нельзя утверждать, что нами обнаружены урны, содержащие прах кремниевых. Наличие горелого слоя на полу и следы опаленности на керамике и на одном из погребальных сосудов<sup>3</sup> допускают предполо-

Памятники Прохоровской культуры. САП Д1-10. М., 1963, стр. 18, 30, табл. 12, 1, 2).

<sup>2</sup> Анализ МО-104 ( $2160 \pm 100$  лет). А. П. Виноградов, А. Л. Девирц, Э. И. Добкина, П. Г. Маркова. Определение абсолютного возраста по С<sup>14</sup>. Сообщение 3. «Геохимия», 1962, № 5, стр. 390; ср. стр. 401.

<sup>3</sup> На мужском изображении следов огня нет, хотя большинство обгорелых костей и слегка опаленные керамические бокалы встречены как раз между обломками этого изваяния. Следует отметить во избежание возможных недоразумений, что два фрагмента этой скульптуры обгорели при пожаре, возникшем в одной из экспедиционных палаток.

<sup>1</sup> Находки хорезмийских сосудов, характерных для этого комплекса, в савроматских погребениях дополнительно подтвердили датировку раннекангюйской культуры (М. Г. Мошкова).

жение, что усадьба погибла от огня. Поэтому возможно, что кости, хранившиеся в оссуариях, обгорели при катастрофе или ритуальном сожжении постройки. Последнее предположение не исключено, поскольку обычай сжигать дом после смерти хозяина этнографически зафиксирован<sup>4</sup>; о сожжении дворцов и шатров погибших героев неоднократно упоминается в Шахнаме; ниже мы увидим, что в Приарале погребальные постройки нередко предавали огню. Однако в рассматриваемую эпоху только какие-то чрезвычайные обстоятельства могли побудить наследников превратить в погребальный костер еще пригодную для жизни сельскую усадьбу. Поэтому не исключено, что сожжение было произведено в уже покинутом доме<sup>5</sup>.

Если предположить, что в погребальные сосуды были положены обожженные кости, то и тогда наше суждение о предшествовавшем обряде не может быть однозначным. Естественнее всего думать, что это была кремация. Захоронение в урнах известно у подавляющего большинства народов, изготовлявших керамику и применявших трупосожжение<sup>6</sup>. Не исключено, однако, что сжигали уже очищенные кости. У скифов<sup>7</sup> и древних тюрков<sup>8</sup> засвидетельствовано широко распространенный у многих народов обычай жечь кости жертвенных животных. В то же время умерщвление стариков античные авторы нередко называют жертвоприношением. Забегая вперед, укажем, что в поздних хорезмийских оссуариях, найденных на Миздахкане и Ток-кале, иногда встречаются слегка опаленные кости<sup>9</sup>. Таким образом, следует признать, что материалы из раскопок в «точке 13/70» не позволяют точно определить урны или оссуарии были здесь найдены.

Однако мы можем констатировать, и это очень важно для нашей темы, что уже в IV—III вв. до н. э. в Хорезме были известны керамические статуарные сосуды, в которых хранились очищенные от мягких тканей или сожженные кости. К описанию этих древнейших среднеазиатских костехранилищ мы сейчас перейдем, после чего на более широком историческом и археологическом фоне рассмотрим во-

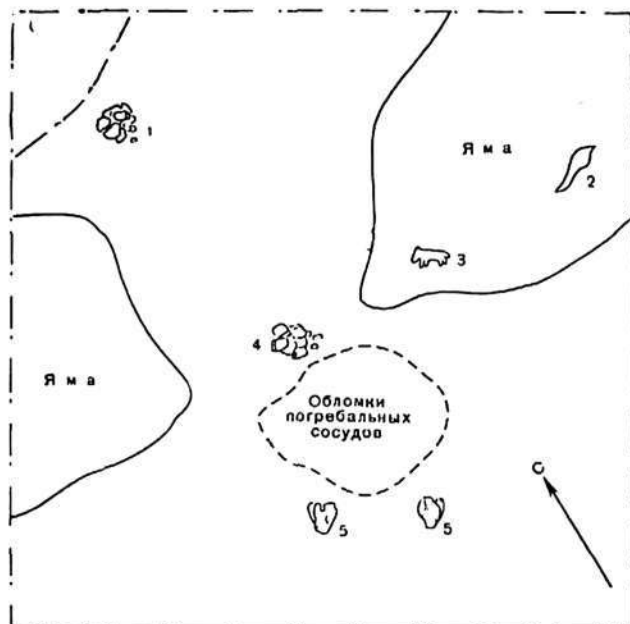






Рис. 1

План и разрез шурфа на месте находки погребальных сосудов в развалинах усадьбы южнее Кой-Крылгакалы (точка 13/70)

- 1 — лепной горшок;
- 2 — фрагмент погребального сосуда;
- 3 — статуэтка;
- 4 — фрагменты сосуда;
- 5 — бокаловидные сосуды;

-  — тапир;
-  — горелый слой;
-  — рыхлый слой;
-  — твердый глинистый слой

<sup>4</sup> E. Bendann. Death customs..., London, 1930, p. 86.

<sup>5</sup> Нужно, однако, подчеркнуть, что кострище лежит на полу а не на слое намылов или завала. Следовательно, между оставлением постройки и сожжением не могло пройти много времени.

<sup>6</sup> «Encyclopaedia of Religion and Ethics», vol. IX. Edinburgh, 1908, p. 425.

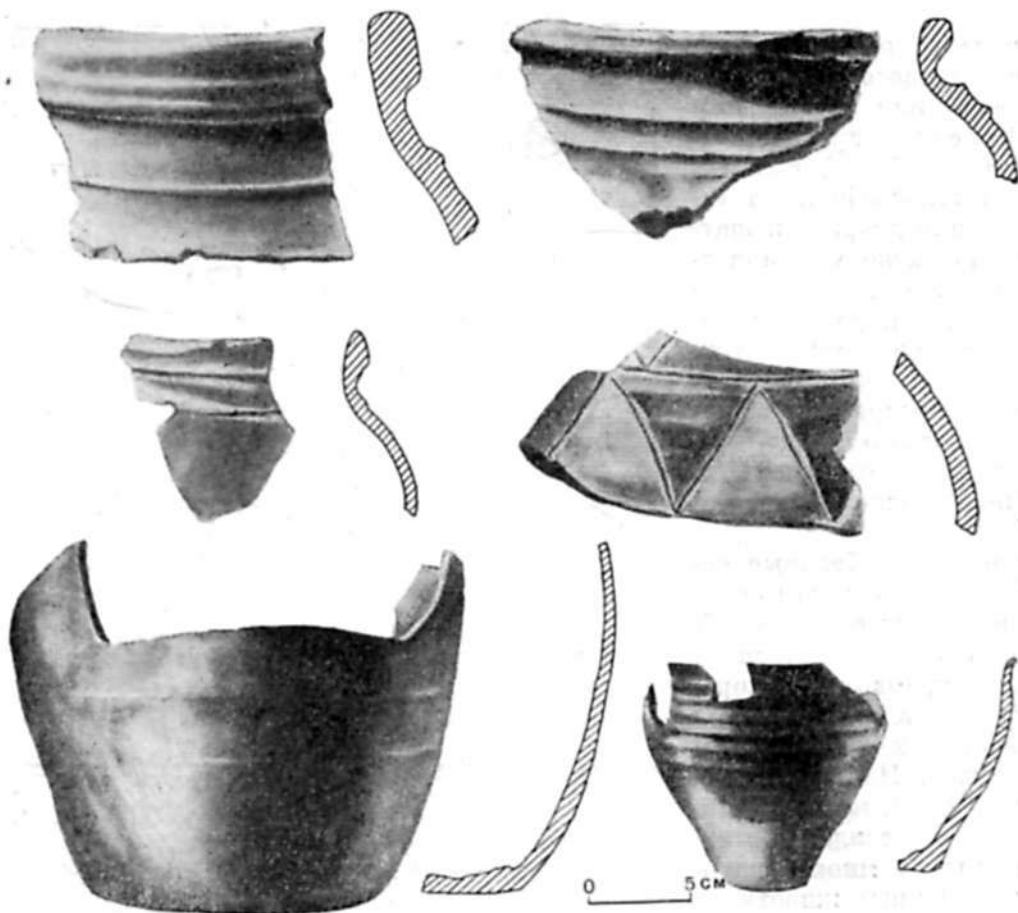
<sup>7</sup> Геродот, IV, 61.

<sup>8</sup> В. В. Бартольд. Соч., т. IV, стр. 389.

<sup>9</sup> Ср. стр. 99, 112.

прос о погребальных обрядах Хорезма кангюйского времени.

Одна из найденных в усадьбе скульптур, высота которой достигала 70 см, изображает стоящую женщину (рис. 3). Голова статуи, лицевая часть которой, к сожалению, сильно разрушена, была моделирована с большой тщатель-



**Рис. з**  
Керамика, найденная с погребальными сосудами  
в развалинах усадьбы (точка 13/70)

ностью. Волосы мягко подобраны на затылке, уши оставлены открытыми, в центре ушной раковины — сквозное отверстие. Затылок охватывает витая диадема, закапчивающаяся над ушами какими-то утолщениями.

Совершенно в иной манере выполнен корпус, от которого верхняя часть скульптуры была отрезана до обжига по уровню плеч. Это, по сути дела, сформованный на круге сосуд, причем сосуд, сохранивший цилиндрическую форму с прогибом в средней части и острым ребром при переходе ко дну, характерную для Хорезма и многих других районов Средней Азии в архаическое время. На дне сосуда, как и на некоторых из разделных из нижнего слоя Кой-Крылган-калы, сохранился рельефный знак. Последний является отпечатком продавленной на формовочном основании метки, близкой по очертанию букве *mm* арамейского алфавита. По поверхности нарезкой и невысоким рельефом переданы руки (сохранились пальцы левой кисти,

лежавшей на животе скульптуры)<sup>10</sup> и детали одежды. Изображен длинный кафтан, украшенный по разрезу широкой полосой вышивки, составленной из ромбов и треугольников. Из-под кафтана спускается подол платья, также украшенный треугольниками. Судя по следам красного ангоба, по желтовато-розовой поверхности наносилась какая-то роспись.

Более сложна вторая статуя, изображающая сидящего мужчину (рис. 4). Правда, и у этой скульптуры, общая высота которой достигает 85 см, основание — сформованный на круге сосуд, однако он рассматривался как кресло, на котором восседает мужская фигура. Ребро сосуда обозначает край сиденья; s-образные пересекающиеся палпы, закапчивающиеся копытцами, передают ножки.

<sup>10</sup> Правая кисть, как можно судить по обломку синхронного сосуда, найденного на Кой-Крылган-кале, видимо, лежала на верхней части груди (ср. стр. 43, рис. 6).



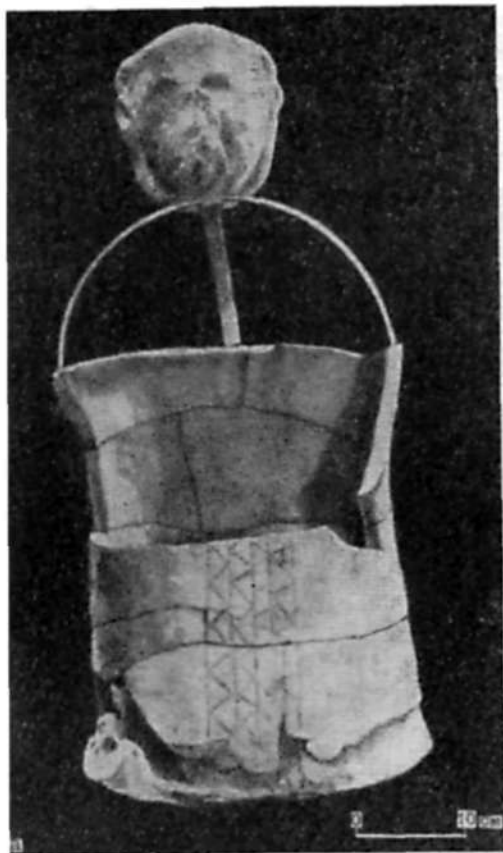


Рис. 3  
Погребальный сосуд в виде стелящей женщины  
(точка 13/70)  
а — вид спереди;

б — вид сбоку

Выдавленным изнутри сосуда рельефом обозначены ноги, ступни которых располагались выше дна. Срезом, проходящим чуть ниже талии, верхняя часть фигуры была отделена до обжига. Как и у женского изображения, для скрепления двух частей сосуда служили парные круглые отверстия по бокам.

Изображен короткий неподнятый кафтан, запахнутый на левую сторону и оставляющий открытой верхнюю часть груди. По бортам, подолу и обшлагам нешироким, подчеркнутым красной краской паленом с насечкой обозначена оторочка, вероятно меховая<sup>11</sup>. Ру-

ки скульптуры были выделены отдельно, без полости внутри и прикреплены таким образом, что изображенный персонаж сидит подбоченься, в довольно нелепой позе. Последняя объясняется, как видно, тем, что перед нами первая, еще робкая попытка отделить от корпуса руки, ранее передававшиеся только рельефом. Кроме того, за «ручки» удобно было братья, перемещая верхнюю часть сосуда, фактически крышку<sup>12</sup>.

Голова статуи непропорционально велика. Она изготовлялась путем наложения на глиня-

<sup>11</sup> Эта одежда сочетает особенности покроя хорезмийских и сакских кафтанов ахеменидского времени (характер разреза, оторочка) с короткополостью наряда согдийцев и бактрийцев (F. Sarre, E. Herzfeldt. *Iranische Felsreliefs*. Berlin, 1910. S. 35, Fig. 6, S. 37, Fig. 1, 7). Особенно сходный костюм, если не считать ряда хорезмийских терракот, передан на золотых бляхах из сибирской коллекции Петра I, датированных V—III вв. до н. э. (ср. М. П. Грязнов. Древейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири. Гос. Эрмитаж.

«Археологический сборник», вып. 3. Л., 1961, стр. 21—23, рис. 10, а, б; 13; С. П. Руденко. Сибирская коллекция Петра I. «Свод археологических источников», вып. Д-3-9. М.—Л., 1962, табл. VII), и на некоторых раннесарфяшских изображениях, в том числе на знаменитой бронзовой статуе из Шами (II в. до н. э.; R. Ghirshman. *Iran. Parthes et Sassanides*. Paris, 1962, p. 88, fig. 99).

<sup>12</sup> Ср. расположение ручек на крышке позднего оссуария из Самарканда, украшенного крупным изображением мужской головы (И. П. Веселовский. Еще об оссуариях. ЗВРАО, т. XVII, вып. IV. СПб., 1907, стр. 0178, табл. VI, рис. 2, а, б.



Рис. 4  
Погребальный сосуд в виде сидящего мужчины  
(точка 13/70)

а — вид спереди;

б — вид сбоку

ную основу подготовленных отдельно деталей, своего рода налепов. Найденные отслоившиеся фрагменты (глаз, нос, губы, щека и ухо) позволили с достаточной, видимо, точностью реконструировать лицо<sup>13</sup>.

Глаза — овальных очертаний, довольно выпуклые, с рельефно переданными веками. Нос — слегка горбчатый, с острой спинкой и тонкими ноздрями. Под ртом вертикальным царепинами изображена «эсманьолка», сочетавшаяся с окладистой бородой, бороздки которой сохранились на других фрагментах<sup>14</sup>.

В основе головного убора, как на некоторых парфянских изображениях<sup>15</sup>, лежала массив-

ная диадема, дополненная очень любопытной деталью в виде ушей животного<sup>16</sup>. Отсутствие фрагментов, изображающих прическу, заставило при реконструкции оставить затылок открытым, что, разумеется, вряд ли соответствует первоначальному виду.

Перейдем теперь к описанию тех статуарных сосудов, с которыми человеческие кости найдены не были, но которые, судя по сходству с рассмотренными выше предметами, также были погребальными.

Прежде всего отметим сосуд, найденный в левобережном Хорезме на распаханном посе-

музея (F. Sarre. *L'art de la Perse ancienne*. Paris, 1921, p. 26, 27; fig. 6; R. Ghirshman. *Op. cit.*, p. 97, fig. 108).

<sup>16</sup> Такие же уши мы видим на головном уборе парфянского божества, изображение которого было найдено в Дура-Европос (F. Cumont. *Fouilles de Doura-Europos*. Paris, 1926, Atlas, pl. XCIX, 2; M. Rostkotzeff. *Caravan Cities*. Oxford, 1932, p. 195). Не исключено, что сходную деталь передавали утолщения, завершавшие диадему женского изображения.

<sup>13</sup> При реставрации ряда статуарных оссуариев, особенно их лицевых частей, автор пользовался весьма ценными советами проф. М. М. Герасимова.

<sup>14</sup> Подобный фасон бороды мы видим на более сохранившихся фрагментах оссуариев и терракотках, найденных на других памятниках.

<sup>15</sup> Ср., например, бронзовое навершие жезла из Берлинского

лении близ Замахшара. Рядом были подняты обломки хумов кангюйского, а скорее даже переходного архаическо-кангюйского типа (об этом свидетельствуют характер теста и особенности орнаментации). Таким образом, возможно, рассматриваемый предмет является в нашей серии наиболее ранним (рис. 5). Сохранилась лишь нижняя часть сосуда. Он был изготовлен на круге из хорошего теста, прижавшего при обжиге ровный розовый цвет, и покрыт красным ангобом. До обжига, когда глина еще не затвердела, изделие было подвергнуто скульптурной моделировке. При этом была уплощена передняя сторона и выдавлены изнутри рельефные очертания ног. Они изображены согнутыми в коленях, довольно неумело. Линия бедра проходит горизонтально не боковой поверхности сосуда, голени опущены вертикально, расстояние между ними около 15 см. Ступни ног изготовлялись отдельно и крепились при помощи штырей, отверстия от которых сохранились. На уровне талии заметно рельефное изображение пояса. Среза, отделявшего верхнюю часть статуи, на найденных обломках нет; он проходил где-то выше пояса, возможно, как на женском изображении из «точки 13/70», в уровне плечей. Руки, как показывают найденные фрагменты, были отделены от корпуса, но полости внутри не имели. Диаметр дна сосуда — 28 см, максимальный диаметр, приходящийся на уровень тазобедренного сустава, — 35, максимальная высота реконструированной части — 47 см. Погребальный сосуд изображал, как можно думать, сидящую женщину: горизонтальный скол между ступнями позволяет полагать, что по линии его проходил подол юбки.

Несколько фрагментов от ранних погребальных сосудов получено при раскопках Кой-Крылган-калы. Все они найдены в коридоре крепостной стены между башнями 2, 3, 4. Обломки лежали на нижнем полу среднего горизонта, в культурном слое, где значительная часть фрагментов относилась к сосудам раннекангюйского типа. Характер теста рассматриваемой группы обломков позволяет отнести их к тому же времени.

Прежде всего отметим фрагмент с рельефным изображением кисти правой руки, поднятой вверх и лежащей поверх ожерелья или складки одежды (рис. 6). Между большим и указательным пальцами сохранилась часть изображения какого-то атрибута, возможно растения или ритона. Рельеф нанесен на стенку сосуда, сформированного на круге; толщина стенки около сантиметра. Диаметр сосуда в уровне сохранившегося фрагмента достигал 35—40 см. Есть все основания считать, что перед нами



Рис. 5  
Нижняя часть погребального сосуда, найденного в районе Замахшара



Рис. 6  
Фрагмент погребального сосуда из Кой-Крылган-калы





Рис. 7  
Керамическая маска, найденная близ Кой-Крылан-калы  
а — вид спереди;

б — вид сбоку

часть погребальной урны, весьма напоминавшей ту, которая найдена на развалинах соседней усадьбы и описана выше.

Деталь другой погребальной статуи также изображает правую руку, длина ее достигает 20 см. Изготовлена она без внутренней полости, характерной для более поздних статуарных оссуариев. Изображение полнообъемно. Плечевая часть руки была отделена от корпуса, тогда как предплечье, несомненно, шло по поверхности урны и было к ней прилеплено. Характер изгиба руки в сочетании с расположением уплощенности на предплечье позволяет утверждать, что фигура была сидящей, с рукой, опущенной на колено. Не исключено, что кисть, изображенная полусжатой и обращенной ладонью вниз, опиралась на какую-то столбообразную деталь (отпечаток ее сохранился), возможно деталь кресла. Отсутствие оторочки на рукаве, характерной для мужского костюма,

позволяет полагать, что фигура была женской. Можно думать, что рассматриваемая погребальная скульптура еще дальше, чем урны, найденные в точке 13/70, отошла от пеходной сосудобразной формы и приближалась к типу статуарных оссуариев.

Остальные фрагменты рассматриваемой группы маловыразительны. Отметим лишь, что имеются фрагменты правой руки по крайней мере еще одного изображения, и, таким образом, встречены остатки не менее трех ранних погребальных скульптур.

Обратимся теперь к двум предметам, которые отличаются от рассмотренных выше статуарных сосудов, но примерно синхронны им и также, очевидно, связаны с погребальным культом<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Некоторые парфийские керамические раскрашенные маски связаны с погребальным культом (H. Ghirshman, Fouilles de Charour, Bicharour, vol. II. Paris, 1956, p. 132).

В 1953 г. в 200 м южнее Кой-Крылган-калы была найдена керамическая маска (рис. 7, хранится в Музее искусств народов Востока). Она лежала в древнем кострище среди опаленных фрагментов керамики кангюйского типа. Само кострище располагалось на береговом валу древнего канала (рис. 8), что в данном случае исключает предположение о пожаре.

Изображено лицо бородатого мужчины в высоком острорыберном головном уборе, напоминавшем, очевидно, характерный для парфянского времени кулук. Общая высота предмета около 25 см; он изготовлен из светлого теста своеобразного состава, покрыт светлым ангобом и был когда-то расписан по алебастровой подгрунтовке. Глаза небольшие широко раскрытые, без обозначения зрачка и радужной. Глазные впадины несколько уплощены, брови приподняты. Нос короткий, прямой, чуть вздернутый. Рот небольшой, с глубокой ямкой над верхней губой. Борода, обрамляющая лицо, изображена довольно короткой, плавно скругленной, под ртом выделяется небольшая эспаньолка. Моделировка очень мягкая, нет попытки передать отдельные пряди волос и т. п.; очевидно, детали прорабатывались росписью.

Лицо очень уплощено, маскообразно. Однако нельзя уверенно утверждать, что это именно маска, а не часть статуи. Скол проходит по носу, сохранились уши. Но погребальные маски, включающие изображения ушей, и маски-бюсты известны<sup>18</sup>. Против предположения, что перед нами лишь фрагмент большой керамической скульптуры, свидетельствует полное отсутствие обломков корпуса и конечностей, тогда как лицо подобрано целиком. Но исключено, что маска соединялась с каким-то сосудом, фрагменты которого выделить из бытовой керамики просто не удалось<sup>19</sup>. Возможно также, что керамическая маска составляла лишь часть скульптуры, выполненной из какого-то другого материала.

Некоторые особенности маски, найденной на Кой-Крылган-кале, позволяют думать, что такие своеобразные изваяния в Хорезме были (рис. 9). Подчеркнем прежде всего наличие заглаженной закраины, не оставляющей сомне-

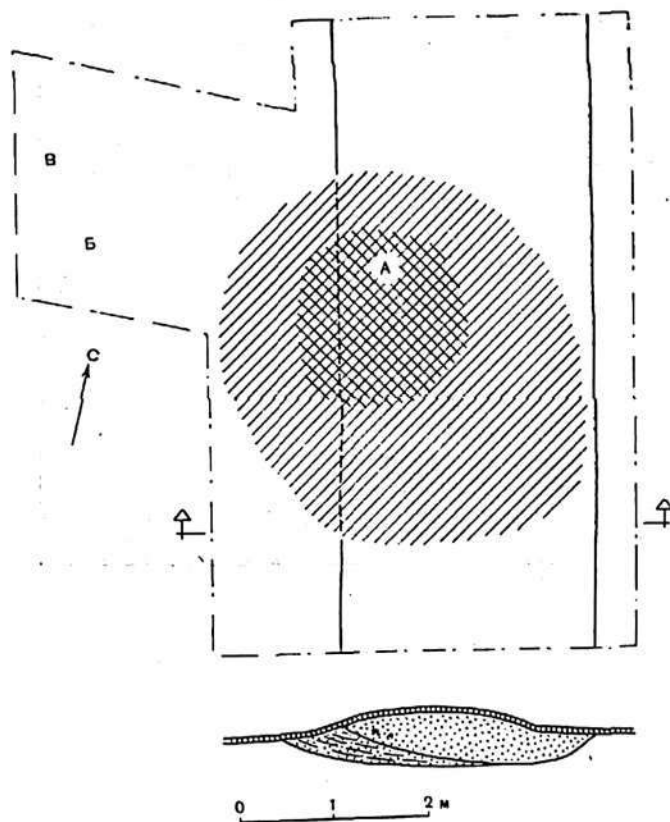







Рис. 8

Шурф на месте находки керамической маски  
План и разрез

- — — — — граница шурфа;
- — — — — береговая линия древнего канала;
-  опаленный участок;
-  — участок со следами интенсивного горения и керамическими обломками;
-  — такыр;
-  — песок;
-  — слоистая глина (отложения в русле);

А, Б, В — обломки маски

ний, что перед нами действительно маска. От нее сохранились фрагменты, изображающие в натуральную величину нос, часть рта, глаз и лоб. Некоторые обломки несут следы алебастровой подгрунтовки под роспись. Отметим, что

<sup>18</sup> Ср., например: Л. Р. Исламов. Таштыкская эпоха в истории Хакасско-Минусинской котловины. М., 1960, стр. 147 и сл.

<sup>19</sup> Возможно, именно из сочетания маски и сосуда и возникли статуарные костехранилища. Именно так шло развитие погребальных урн у отрусов, которые сначала привешивали маску к обычным сосудам, позже горловина превратилась в голову, на тулоне стали обозначать детали тела и одежду, и наконец, появились изображения целой человеческой фигуры (Л. Нидерле. Человечество в доисторические времена. СПб., 1898, стр. 366).



Рис. 9  
Керамическая маска. Кой-Крылгап-кала

рот и зрачок прорезаны насквозь. Однако плоский рельеф внутренней поверхности не позволяет полагать, что маску могли носить участники каких-то церемоний. Вряд ли она могла удержаться и на лице покойного. Вдоль края маски на расстоянии 2—3 см друг от друга идут маленькие сквозные отверстия. Весьма вероятно, что через них маска подшивалась к фигуре, выполненной из какого-то мягкого материала. Отметим, однако, что у верхнего края личины расположено отверстие диаметром около 5 мм, такое же, как те, через которые скреплялись части керамических оссуариев.

Как мы видим, находки, связанные с погребальным культом раннеантичного Хорезма, весьма немногочисленны, фрагментарны и по большей части обнаружены во вторичном залегании. В тех случаях, когда погребальные скульптуры были найдены там, где их поставили в древности, слой содержал явные следы горения, которые не всегда можно объяснить пожаром. Возможно, нами обнаружены остатки погребальных кострищ, на которых среди сожженного инвентаря были установлены урны<sup>20</sup>.

В то же время известно, что по изображению умерших, почитаемые как временное вмести-

лище душ, через какое-то время нередко сжигали, чтобы полностью передать умершего небесам<sup>21</sup>. Так же поступали с сосудом, где помещался череп, если сохранение его становилось для потомков умершего нежелательным<sup>22</sup>. Не исключено, что сходный обычай существовал и в Хорезме. Есть основания считать, что даже поздние, имевшие уже форму ящичков хорезмийские оссуарии вместе с содержимым подвергались действию огня. В. Н. Ягодин заметил, что глина, которой крышка примазана к оссуарию, нередко оказывается обожженной.

Попытаемся теперь получить дополнительные сведения по интересующей нас теме, рассмотрев результаты раскопок древнейших погребальных построек.

В центре городища Кюзели-гыр<sup>23</sup>, датируемого VI—V вв. до н. э., в 1953 г. были раскопаны три бугра, скрывавшие в себе очень интересные руины<sup>24</sup>. Сохранились они на незначительную высоту, еще в древности были перерывы и подрублены. Однако план построек позволяет предположить, что они имели погребальное назначение (рис. 10). Сооружения были квадратными; длина наружной стены около 10 м. Узкий вход был расположен с юга. Внутреннее пространство весьма своеобразным приемом было разделено на пять маленьких камер: от середины каждой из четырех стен отходили своего рода пилястры, имевшие длину и ширину около одного метра. Между угловыми гранями этих кладок оставались узкие (менее 40 см) проходы, через которые из центрального помещения можно было пройти в угловые камеры. Последние имели квадратные очертания и площадь, чуть превышавшую один квадратный метр. Почти столь же тесной была центральная камера, точнее говоря, крохотное проходное помещение. Очевидно, что бытового назначения постройки иметь не могли. Нельзя предположить также, что внутри комнат-ящичков могли совершаться какие-то религиозные церемонии.

<sup>21</sup> Дж. С. Робертсон. Кафиры Гиндукуша. Ташкент, 1906, стр. 304; А. П. Липский. Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии. «Красноцветский сборник», № 1. Абакан, 1958, стр. 73.

<sup>22</sup> А. П. Липский. Указ. соч., стр. 65. Автор также отмечает, что перенесение души не требовало полного сгорания предмета, считавшегося ее вместилищем. Достаточно было, чтобы огонь коснулся последнего (стр. 62). Подобным представлением можно объяснить отсутствие четких следов горения на мужском изображении из «точка 13/70» и на маске, найденной близ Кой-Крылгап-калы.

<sup>23</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 77—82; он же. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962, стр. 96—104.

<sup>24</sup> Раскопки А. Г. Тургеневым-Амитиловым. Полевой дневник 1953 г. Кюзели-гыр, № 41.

<sup>20</sup> Следует отметить, что подобный обряд для IV—III вв. до н. э. отмечен при раскопках Я. Г. Гулямова близ Бухары: «Покойников сжигали вместе со всем их имуществом, посудой, зернотерками, прелецами и другими вещами. Пепел клали в сосуд и оставляли тут же на месте» (Я. Г. Гулямов. Археологические работы и записка от Бухарского оазиса. «Труды Ин-та истории и археологии АН УзССР», вып. VIII. Ташкент, 1956, стр. 160).



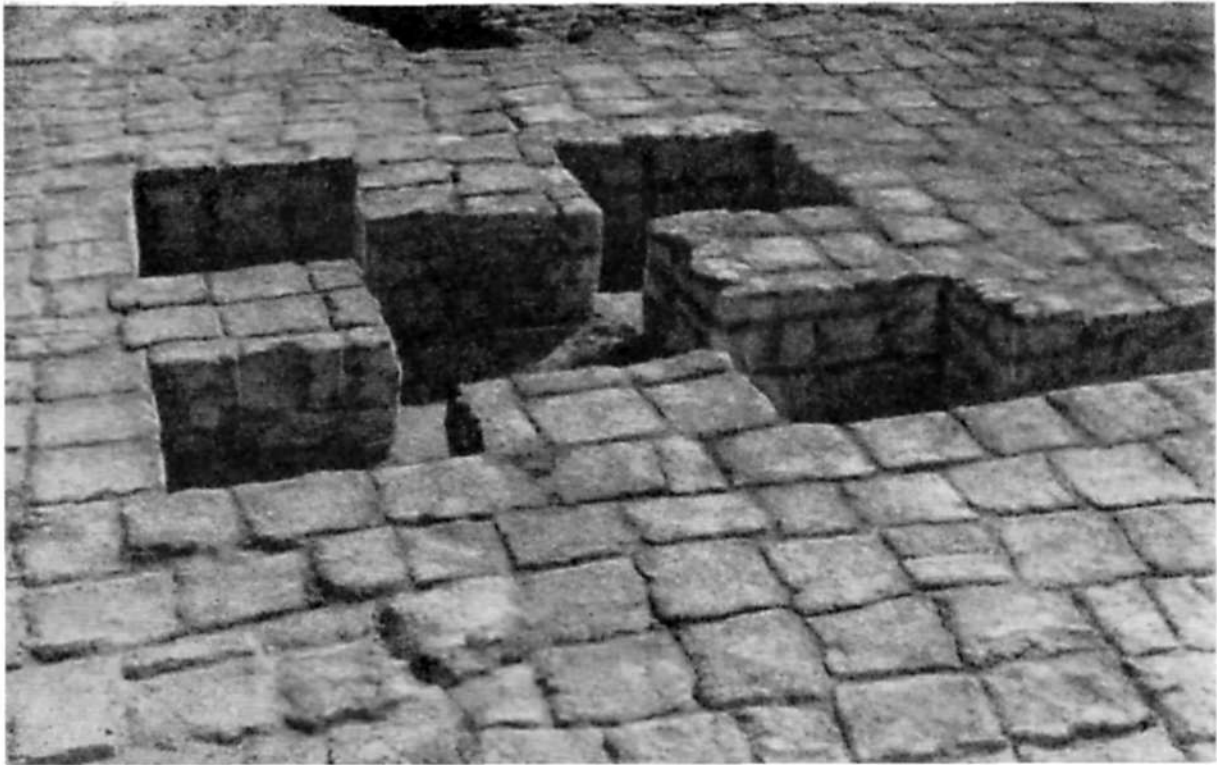


Рис. 10  
Развалины постройки в центре городища Кюзели-гыр

Все это приводит к выводу, что камеры, заключенные в мощном массиве кирпичной кладки, предназначались для захоронения умерших. Ничтожные размеры помещений и проходов свидетельствуют в то же время, что перенесенное тело внести внутрь постройки и положить в камере было почти невозможно. Таким образом, весьма вероятно, что помещали там кости умерших или прах кремированных. Хранить останки могли в сосудах, возможно, еще не отличавшихся от бытовых. Напомню, что погребальный сосуд, найденный близ Кой-Крылган-калы, весьма напоминает архаические хумчи, характерные для Кюзели-гырского керамического комплекса. Следует еще обратить внимание на крестообразную планировку построек, весьма характерную, как мы увидим, для сакских мавзолеев сырдарьинской дельты. Говоря точнее, такой план имеют два кюзели-гырских склепа, третий же по своей планировке весьма напоминает квадратный мавзолей на сакском городище Чирик-рабат<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> С. П. Толстов. По древним дельтам..., стр. 150—152, рис. 83; ср. стр. 102; В. А. Лоховиц. Раскопки квадратного погребального сооружения на городище Чирик-рабат. МХЭ, вып. 6, М., 1963, стр. 214—220.

Мы уже упоминали о развалинах Кой-Крылган-калы, которые в течение семи лет раскапывала Хорезмская экспедиция. Этому интереснейшему памятнику, воздвигнутому в IV в. до н. э., специально посвящена коллективная монография; результаты полевых исследований неоднократно публиковались<sup>26</sup>. Поэтому мы ограничимся лишь самым кратким описанием ранних конструкций.

Архитектурным и функциональным центром ансамбля является круглое в плане двухэтажное здание диаметром свыше 40 м. Оно окружено кольцом крепостной стены, диаметр которого около 90 м. Пространство между центральным зданием и укреплениями уже в ранний период было застроено хозяйственными и жилыми помещениями, образующими радиальную планировку (рис. 11).

Вход в центральное здание не обнаружен: предполагается, что на второй этаж выводил пандус, однако предложенная реконструкция представляется нам весьма гипотетичной. Стена здания, сохранившегося на высоту 8 м, до-

<sup>26</sup> «Кой-Крылган-кала — памятник культуры древнего Хорезма IV в. до н. э. — IV в. н. э.». ТХЭ, т. V. М., 1967.

Рис. 11

Кой-Крылган-кала. Вид с воздуха после раскопок



стигает по первому этажу семиметровой толщины. Замкнутое внутри нее пространство, диаметр которого 25 м, разбито на восемь помещений, перекрытых сырцовыми сводами. По диаметру с запада на восток шел центральный неф, разделенный в центре глухой стеной. Перпендикулярно ему вдоль оси, проходящей с юга на север, располагались еще два помещения. В четыре сектора круга, оставшиеся по сторонам от осевых помещений, были вписаны еще 4 комнаты. Мы можем видеть на чертеже (рис. 12, 1), что внутренняя планировка разделена на два одинаковых, изолированных друг от друга комплекса, каждый из которых состоял из четырех комнат. Со второго этажа в нижние помещения вели четыре лестницы — две в западную половину и две в восточную. Верхний этаж был описан стрелковой галереей, что находилось внутри охваченного ею пространства, мы не знаем.

Исследования, проведенные на Кой-Крылган-кале, позволили высказать мнение, что этот памятник был некогда храмом погребального и астрального культа, причем «центральное здание строилось как погребальное и скорее всего было связано с обрядом трупосожжения»<sup>27</sup>.

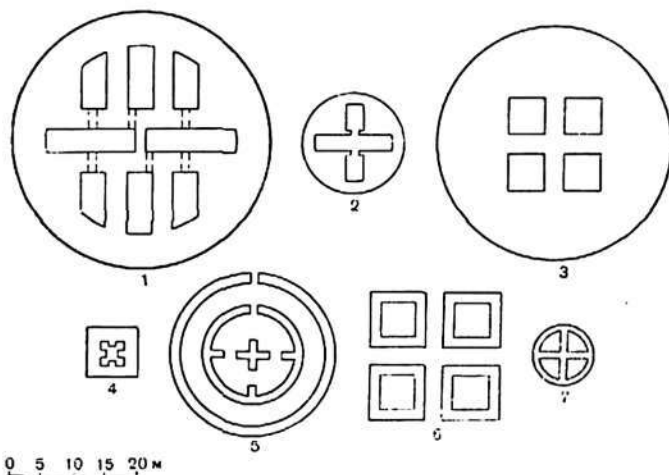
На чем же основывается заключение, что центральное здание в основе своей было именно мавзолеем? Сложная, необычная и неудобная для бытовой постройки планировка этого здания не оставляет сомнений в его культовом назначении. Культовое сооружение такого масштаба, как Кой-Крылган-кала, могло быть лишь храмом или монументальной гробницей; оно могло и объединить эти функции. Однако план дошедшего до нас нижнего этажа совершенно нехарактерен для храмовой архитектуры уже потому, что в нем невозможно указать тот «культовый фокус» (место кумира, алтаря и т. п.), который всегда четко выражен во всякой постройке, предназначенной для богослужения. Но если в храмовой архитектуре не удастся найти сколько-нибудь удовлетворительные аналоги Кой-Крылган-кале, то синхронные примерно погребальные постройки, открытые Хорезмской экспедицией в низовьях Сырдарьи, безусловно близки к центральному зданию этого памятника по планировочной схеме, принципам ориентировки, конструктивным особенностям, а иногда и по размерам (см. рис. 12).

Прежде чем кратко сказать об этих сако-массагетских памятниках, отметим, что сопоставление их с Кой-Крылган-калой правомерно не

Рис. 12

Планировочные схемы хорезмийских и сакских мавзолеев

- 1 — Кой-Крылган-кала, центральное здание;
- 2 — Тагискен, мавзолей № 1;
- 3 — Чирик-рабат, круглый мавзолей;
- 4 — Кюзели-гыр, постройки в центре городища;
- 5 — Тагискен, мавзолей № 2;
- 6 — Бабиш-мулла 2;
- 7 — Баланды 3 (крестовина)



только из-за территориальной и хронологической близости: следует напомнить, что хорезмийцы, согласно сообщению Гекатея — Страбона, сами принадлежали к сако-массагетской группе племен (XI, 8, 8)<sup>28</sup>.

Помещения центрального здания Кой-Крылган-калы, вытянутые по осям, идущим с юга на север и с запада на восток, образуют вписанную в круг крестообразную планировку. Подобная планировка лежит в основе многих сакских мавзолеев.

Так, на возвышенности Тагискен раскопано круглое в плане погребальное сооружение (мавзолей № 1). Крестообразную фигуру, вписанную в круг, как и на Кой-Крылган-кале, образуют здесь взаимно перпендикулярные помещения. Оси этих помещений, пересекающиеся в центре постройки, ориентированы по странам света<sup>29</sup> (см. рис. 12, 2).

В тагискенском мавзолее № 2 поднятая на цоколь, круглая внутренняя камера разделена на четыре сектора крестообразно пересекающими

<sup>28</sup> С. И. Толстов предположил, что хорезмийцы по своему происхождению — главным образом потомки сакараваков, втянутых в систему рабовладельческой государственности (С. И. Толстов. Древний Хорезм, стр. 244).

<sup>29</sup> С. И. Толстов. По древним дельтам..., стр. 203.

<sup>27</sup> С. И. Толстов. По древним дельтам..., стр. 133, 134.





Рис. 13

Схема орнаментальных композиций на хорезмийской керамике

а — крышки;  
б — сосуды сбоку;

мися стенами. Цилиндрический центральный массив опоясан коридором (см. рис. 12,5).

Тем же способом крестообразный план получил в круглом мавзолее на Чирик-рабате. Внутри огромного цилиндрического массива, диаметр которого достигал 40 м, а высота 10 м (для сопоставления напомним, что диаметр центрального здания Кой-Крылган-калы — 42 м, а максимальная высота — 8 м), был вписан квадрат, разделенный пересекающимися стенами на четыре камеры. Поверх массивных стен гробницы (толщина их 9—12 м; у центрального здания — 7 м) шел обходной коридор<sup>30</sup> (см. рис. 12,3).

Довольно многочисленны в рассматриваемом районе сравнительно небольшие круглые в плане погребальные постройки, особенности внутренней планировки которых позволили назвать их «крестовинами»<sup>31</sup> (см. рис. 12,7).

Третий вариант крестообразной планировочной схемы, как бы объединяющий две предыдущие (крест, образуемый пересекающимися помещениями, и крест — пересечение стен), дает мавзолей Бабин-мулла 2. Погребальные поме-

щения этого мавзолея подняты на квадратный цоколь; два взаимно пересекающихся в центре широких коридора делят площадку на четыре меньших квадрата, внутри которых и заключены погребальные камеры<sup>32</sup> (см. рис. 12,6). Эта планировочная схема также весьма близка кой-крылганской, отличаясь от нее в принципе лишь тем, что вписана не в круг, а в квадрат.

Напомним, что крестообразную фигуру, вписанную в квадрат, мы видим в своеобразных постройках, расположенных в центре арханчского хорезмийского городища Кюзели-гыр.

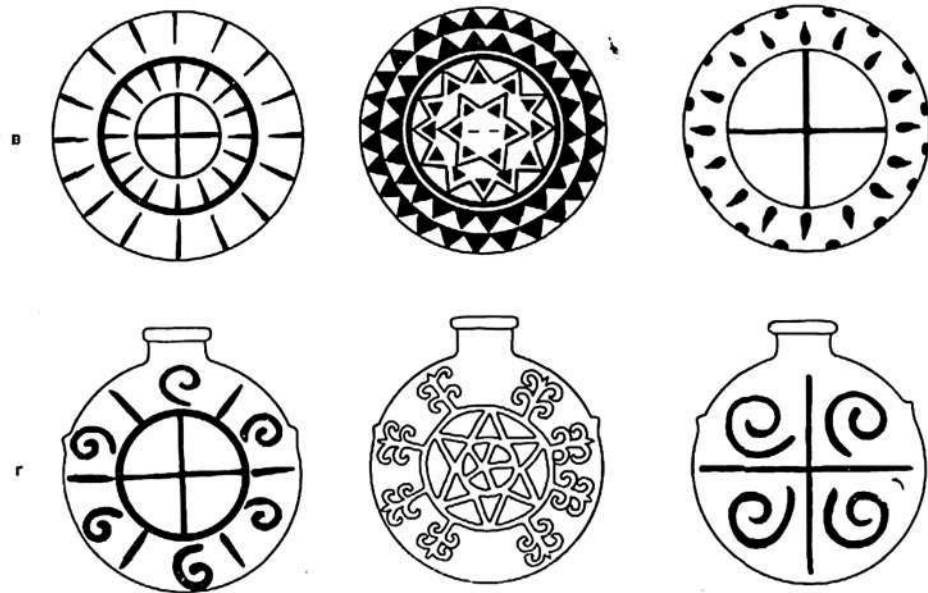
Чем же объяснить стремление строителей сакских мавзолеев к крестообразной схеме? Трудно думать, что этим добивались образования четырех камер: вряд ли заранее рассчитывали мавзолей именно на четыре захоронения.

Очевидно, дело тут в символике самой фигуры креста. Как известно, крест, наряду с колесом и свастикой, — древнейший повсеместно распространенный солярный символ. Поскольку именно солнце, как свидетельствует Геродот (I, 216), было единственным божеством массагетов, весьма вероятно, что его символ и являл-

<sup>30</sup> С. П. Толстов. По древним дельтам..., стр. 144—149; С. А. Трудиновская. Круглое погребальное сооружение на городище Чирик-рабат, МХЭ, вып. 6, М., 1963, стр. 201—213.

<sup>31</sup> С. П. Толстов. По древним дельтам..., стр. 178, 179.

<sup>32</sup> Там же, стр. 165—168.



в — сосуды; накрытые крышками, вид сверху (сочетания предметов и масштабы условны);  
г — флаги

в основу плана погребальных сооружений (отметим, кстати, что, по мнению многих ученых, солнечным божеством массагетов был Митра, а крест служил символом последнего)<sup>33</sup>. То, что план культовых сооружений весьма часто определяется религиозными, нередко астральными символами, — факт общеизвестный. Отметим, в частности, что конструкции, образующие фигуры креста, колеса или свастики, часто лежат в основе древних буддийских ступа, восходящих к надгробным курганам и предназначенных для хранения реликвариев<sup>34</sup>.

Вряд ли можно сомневаться, что солярные символы — крест и колесо лежат в основе планировки Кой-Крылган-калы. О почитании солнца в Хорезме, возможно, свидетельствует уже название этой страны — «Земля Солнца»<sup>35</sup>. Под-

тверждением широчайшего распространения здесь культа солнца и связанных с ним символов дает семантика орнаментации хорезмийской керамики раннекангуйского времени (рис. 13). В частности, несомненно, солнце изображает вписанный в круг с отходящими лучами крест, нарисованный на крышке, которая найдена на Кой-Крылган-кале (см. рис. 13, вверху слева). Именно такую схему, как отмечено, и имеет этот памятник.

На многих сосудах с солнечными символами мы видим спираль — символ воды и богини водной стихии Ардвисуры Анахиты<sup>36</sup>. Отметим также, что примерно одинаково число найденных в Хорезме терракотовых женских статуэток, изображающих, согласно установившемуся мнению, Анахиту, и фигурок коней, которые, очевидно, связаны с почитанием солнца<sup>37</sup>.

Вероятно, именно в равном почитании солнца и водной стихии, столь естественном для

<sup>33</sup> Тертуллиан. Прещения против еретиков. XI. Сочинения Тертуллиана (перевод Е. Кариева. СПб., 1847, стр. 186). Ср. А. Немосский. История креста. «Атенет», 1927, № 16, стр. 70; F. Cumont. Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, t. II. Bruxelles, 1896—1899, p. 410, 434, 500, fig. 339, 377, 442 sqq.

<sup>34</sup> A. Foucher. L'art gréco-buddhique du Gandhara, t. I. Paris, 1905, p. 95, fig. 28; «Indian Archeology», ed. by A. Ghosh. New Delhi, 1959, p. 6, tabl. IV, A, B.

<sup>35</sup> С. П. Толстов. По следам древнехорезмийской цивилизации. М., 1948, стр. 80. Ср., однако: М. Н. Боголюбов. Древнеперсидские этимологии. Сб. «Древний мир», М., 1962, стр. 368—370.

<sup>36</sup> R. Göbl. Investitur im sassanidschen Iran und ihre numismatische Bezeugung. «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», Bd. 56. Wien, 1960, S. 45—47.

<sup>37</sup> Геродот сообщает (I, 216), что солнцу массагеты посвящали коней; «быстрононным» называет солнце Авеста; образ Митры, согласно многим источникам, был тесно связан с конем. Ассоциация «конь — огонь» вообще универсальна.

земледельцев Хорезмского оазиса, существование которых зависело от вод Амударьи, и следует искать объяснение одной существенной особенности планировки Кой-Крылган-калы.

В отличие от мавзолеев массагетской группы племен, у которых если и не единственным, как сообщает Геродот, то главным божеством было солнце, крестообразная планировка центрального здания усложнена, как уже упомянуто, разделением на два одинаковых взаимноизолированных комплекса. Наличие колодца, очевидно ритуального<sup>38</sup>, в западной половине позволяет думать, что она-то и была посвящена Анахите<sup>39</sup>, тогда как восточная половина связывалась с представлением о солнечном божестве, древнюю символику которого, свойственную сакским мавзолеям, сохранял общий план памятника.

Ниже, рассмотрев иконографию хорезмийских статуарных оссуариев, мы сможем предположить, что они изображали умерших в образе хтонических божеств, вероятнее всего Сиявуша и Анахиты. Можно думать, что для умерших правителей, обоготворенных в образах «нижнего солнца»<sup>40</sup> и владычицы вод, предназначались соответственно два комплекса мавзолея.

Таковы сопоставления, позволяющие считать, что в основе Кой-Крылганского комплекса лежит погребальное сооружение, возведенное в традициях сако-массагетской культовой архитектуры<sup>41</sup>.

Решают, на наш взгляд, вопрос о назначении нижних помещений, а в известной мере и о ранней истории памятника чрезвычайно характерные детали, прослеженные при раскопках лестниц, ведущих с верхней площадки в западную половину центрального здания. Верхние марши были замурованы, а ступени раскопанной лестницы оказались очень узкими, отличающиеся этим от нормальных ступеней восточных

лестниц. Безусловно правильным представляется предположение архитектора М. С. Лапирова-Скобло, что древние строители стремились тем самым сократить длину лестничного проема настолько, чтобы он не выходил в стрелковую галерею и оказался целиком скрытым стеной, ее ограничивающей. Иначе говоря, входы в западную половину центрального здания были не только заложены, но и тщательно замаскированы капитальными архитектурными конструкциями. Добавим, что ступени верхнего марша (сделанные из необожженной лессовой глины) ни малейших следов изношенности не несли.

Все это, как нам представляется, можно объяснить только одним: в западной половине центрального здания сразу были замурованы останки умершего.

Трудно думать, что иное конечное назначение имел аналогичный по планировке восточный комплекс центрального здания.

Приведем теперь доводы в пользу предположения, что центральное здание было частично сожжено при погребении какого-то правителя или царя<sup>42</sup>. При этом следует сказать, что пережженных человеческих костей или урн, которые могли бы быть отнесены к основным захоронениям, обнаружено не было. Поэтому доказательства наши будут косвенными, и это, естественно, не позволит с полной уверенностью утверждать, что на Кой-Крылган-кале была совершена кремация или сожжен погребальный инвентарь.

В ряде помещений центрального здания был обнаружен лежащий поверх сводов, рухнувших на намывы и песчаные наносы, слой, насыщенный углями, прокаленной глиной и опаленной керамикой раннекангуйского типа. Таким образом, нет сомнения, что на верхней площадке бушевал огонь, что находившийся на ней инвентарь погиб в этом пламени, а затем здесь довольно долгое время лежало большое кострище, которое постепенно развевалось и рушилось вместе со сводами впаз<sup>43</sup>.

К сожалению, мы не можем сказать, как выглядели верхняя площадка и кострище до обрушения: нигде, даже над массивами стен, древний ее уровень не сохранился, не сохранилась и плоскость опоясывавшей ее стены. Это, естественно, не позволяет с уверенностью сказать,

<sup>38</sup> Никаких следов его практического использования раскопками не обнаружено.

<sup>39</sup> Отметим, что к целие храма в Бишапуре была подведена вода: Р. Гиришман связывает это с культом Анахиты (*R. Ghirshman. Iran from the earliest times to the Islamic conquest. London, 1954, p. 315.*)

<sup>40</sup> См. стр. 84.

<sup>41</sup> Свое объяснение крестообразной планировке приаральских мавзолеев, не входящее, впрочем, в противоречие с нашей трактовкой, предложил недавно К. Йеттмар. Он исследовал погребальные постройки дардов в бассейне реки Гилгит, имеющие иногда в стенах подземных силепох четыре ниши. В них сохраняли отдельно кости умерших мужчин и женщин, разделяя также останки женатых и не вступавших в брак.

Подобное же назначение, полагает Йеттмар, имели камеры родовых усыпальниц, раскопанных Хорезмской экспедицией (*K. Jettmar. The Middle Asiatic heritage of Dardistan. «East and West», vol. 17, N 1—2. Roma, 1967, p. 66, 70—72.*)

<sup>42</sup> С. П. Толстов. Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция 1955—1956 гг. СА, 1958, № 1, стр. 121.

<sup>43</sup> Следует подчеркнуть в то же время, что застройка пространства между центральным зданием и крепостной стеной интенсивно проводилась как раз вскоре после того, как сгорела верхняя площадка или ритуальный костер на ней. Под лапами некоторых ранних помещений оказалась погребенная часть опаленного инвентаря с центрального здания.



следы ли стихийно возникшего пожара или остатки погребального кострища дошли до нас.

Однако в пользу второго предположения, как нам кажется, может свидетельствовать состав погибшего в огне комплекса. Небольшие культовые терракоты, миниатюрные сосуды, ртены, керамика, украшенная мифологическими сюжетами (иногда «дионисийского» характера), — все это весьма характерно именно для погребального инвентаря.

Вернемся к данным о погребальных обычаях приаральских саков. Как мы помним, Геродот и Страбон, говоря о массагетах, сообщают, что старики у них умерщвлялись и поедались во время торжественной церемонии, причем такой конец жизни считался счастливейшим. Тела умерших от болезней предавали земле<sup>44</sup> или выставляли на съедение зверям<sup>45</sup>.

Действительно, как показали сравнительно недавно развернувшиеся исследования сакс-массагетских памятников в низовьях Сырдарьи, здесь практиковались и погребение в грунтовых могилах, и сооружение наземных погребальных построек, связанных, видимо, с каким-то вариантом обряда выставления. Однако в ряде случаев был зафиксирован еще один обряд, о котором античные авторы не упоминают, — сожжение погребальных построек вместе с инвентарем и телами умерших<sup>46</sup>.

Именно таков был обряд в некоторых из мавзолеев, которые дают наибольшее планировочное сходство с Кой-Крылган-калой, в том числе в громадном-круглом мавзолее Чирик-рабата<sup>47</sup>. Таким образом, археологические материалы, полученные в сырдарьинской дельте, делают возможным предположение о трупосожжении на Кой-Крылган-кале. Как известно, сожжение трупов связано с представлением об отце-небе или солнце, к которому возвращается при посредстве погребального огня душа умершего<sup>48</sup>. Возможно, что эта концепция также нашла свое отражение в солярной символике, характерной для планировки сакских мавзолеев Приаралья и Кой-Крылган-калы.

В свете изложенного выше представляются вероятными следующие предположения о ранней истории этого памятника.

Строительство огромного мавзолея велось после смерти какого-то знатного лица, для захоронения которого предназначалась западная

половина центрального здания. Об этом свидетельствует то, что западные лестницы строились с расчетом на немедленную и по возможности бесследную закладку. Можно думать, что останки были помещены в северном осевом помещении (помещении VIII), которое лишено окна<sup>49</sup> и, возможно, замаскировано дополнительной стенкой. Кто был похоронен в западной половине памятника? Это мог быть отец того царя, при котором велось строительство; сюда могли перенести прах нескольких его предшественников. Однако наиболее вероятным кажется (вспомним предположение о посвящении восточного и западного комплексов центрального здания соответственно мужскому и женскому хтоническим божествам), что первой здесь была похоронена женщина — царица Хорезма. После завершения строительства мавзолея здесь возник храм, посвященный культуре обоготворенного умершего.

Святилища заупокойного культа при гробницах достаточно известны.

Внутри стены, ограждавшей гробницу Кира, жили охранявшие ее маги. В их обязанности входило ежемесечное приношение лошади духу покойного царя<sup>50</sup>. В IV в. до н. э. был воздвигнут Галикарпасский мавзолей, сочетавший функции гробницы, колоссального памятника сатрапу Карии — Мавзолу и храма. Напомним, наконец, что Ипсейский комплекс был своего рода династическим заповедником, включавшим гробницы парфянских царей и храмы обожествленных умерших.

Нам представляется, что верхняя площадка Кой-Крылган-калы могла использоваться для каких-то заупокойных церемоний. Возможно, в их число входило поклонение солнцу, в царство которого ушел, точнее говоря с которым слился, дух умершего<sup>51</sup>. Не исключено, что жрецы вели также наблюдения за светилами, посредством которых могли между прочим стремиться узнать о дальнейшей судьбе покойного, получить какие-то знаменья от него.

Мы можем предположить далее, что когда умер тот правитель, для захоронения которого была оставлена восточная половина мавзо-

<sup>44</sup> Геродот, I, 216.

<sup>45</sup> Страбон, XI, 8, 6.

<sup>46</sup> С. П. Толстов. По древним дельтам..., стр. 81—85, 144—148, 181—185, 201—204.

<sup>47</sup> С. А. Трудновская. Круглое погребальное сооружение на городище Чирик-рабат, стр. 209.

<sup>48</sup> E. O. James. The ancient Gods. London, 1960, p. 68.

<sup>49</sup> В остальных помещениях в торцовых стенах были оставлены щелевидные, сужающиеся к фасаду окошки (несколько позже заложенные). По своему расположению и продольному сечению они весьма напоминают окна в многокомнатных мавзолеев парфянского времени в Хатре (W. Andrae. Hatra, T. II. Leipzig, 1912, S. 75—106). Об окнах в стенах погребальных построек древних индийцев и «магов» (зороастрийцев) говорит великий хорезмиец Вирруни (Вирруни. Избранные произведения, т. II. Ташкент, 1963, стр. 478).

<sup>50</sup> Arrian. Поход Александра, IV, 29, 7; Страбон, XV, 3, 7.

<sup>51</sup> Ср. стр. 83, сл.

лея, погребальный инвентарь был установлен на верхней площадке и сожжен. Возможно, там же был кремирован умерший. Погребальное кострище, согласно традиции, которую можно проследить в сакских мавзолеях, осталось лежать на месте. Центральная площадка могла быть при этом вновь перекрыта, подобно тому как перекрывались, по мнению С. П. Толстова, некоторые сожженные мавзолеи в дельте Сырдарьи<sup>52</sup>. Если мы допустим, что умерший царь был кремирован, то следует предположить, что его останки были собраны в урну, подобную описанному выше статуарным сосудам, но сделанную из драгоценного металла. Источники, относящиеся, правда, к значительно более позднему времени, свидетельствуют об употреблении в Средней Азии золотых и серебряных урн для хранения праха царей<sup>53</sup>. Это, конечно, только предположение. Материалы раскопок Кой-Крылгап-калы не позволяют решить, каковы были основные захоронения, совершен-

ные в мавзолее. Он был полностью разграблен еще в древности; все, что дошло до нас, это, собственно говоря, мусор, не имеющий для современников ни малейшей ценности.

Не исключено, что тела хорезмийских царей не сжигали, а укладывали на драгоценных ложках под сводами гробницы<sup>54</sup>. Именно о таком способе погребения древних персидских царей свидетельствуют исторические<sup>55</sup> и эпические источники. Так, о пышных усыпальницах, где хранились бальзамированные тела умерших царей, говорит Шахнаме — памятник, как правило, точно повествующий о домусульманских древностях Средней Азии и Хорасана. Краткие описания мавзолеев в Шахнаме допускают известные сопоставления с погребальными постройками Приаралья. Ростом строит для убитого сына гробницу, подобную «копыту коня»<sup>56</sup>. Возможно, речь идет о постройке, имеющей форму приземистой круглой башни. Хосров Аношриван приказывает воздвигнуть себе усыпальницу, перекрытую сводом, в котором на высоте девяти локтей должна быть устроена дверь<sup>57</sup>. Напомним, что под своды Кой-Крылгап-калы вход вел со второго этажа.

Мавзолеи в Шахнаме названы *дахма*<sup>58</sup>. Так же названы в Авесте те постройки, где зороастрийцам предписывается выставлять трупы своих умерших собакам и птицам<sup>59</sup>. Представлялось естественным, что, подобно *dahmeh* («башням молчания») современных парсов, это были поднятые на цоколь, огороженные, но открытые сверху площадки, т. е. постройки, рассчитанные на скорейшее уничтожение мягких тканей. Поэтому считалось, что дахмы — усыпальницы Шахнаме ничего общего с зороастрийскими дахмами не имеют<sup>60</sup>.

<sup>52</sup> С. П. Толстов. По древним дельтам..., стр. 83. Самые древние, относящиеся к эпохе поздней бронзы погребальные постройки — это мавзолеи 5, 7 и 4 Тагикенского некрополя. Паружный контур мавзолеев — квадрат, сложенный из сырцовых кирпичей. Внутри квадрата (за счет подтесывания стены в центре и добавления обмазки ближе к углам) вписан круг. Вплотную к стене круглого внутреннего помещения было поставлено кольцо столбов, соединенных плетнем и обмазкой. Еще одна кольцевая стена была расположена ближе к центру; она была образована двумя рядами столбов, плетнем и обмазкой. Следует, однако, отметить, что внутри этого кольца введены мощные кирпичные шлоны. Такими же шлонами ограничена центральная камера, имевшая прямоугольные очертания.

Таким образом, в сооруженных сочетаются две планировочные схемы (квадрат и круг) и два строительных приема (кирпичная кладка и столбовые конструкции). Можно заметить, что кирпичные стены — основа примитивнейших конструкций, столбовые — концентрических. В квадрат кирпичных стен как бы встроена столбовая постройка, которая и сгорала при обряде. Именно как сожжение круглой хижины или ее имитации можно представить простейший вариант последнего. Сохранение такой традиции прослежено в сакских курганах Тагикена и Уйгарака: иногда над умершим возводили круглую столбовую постройку, которую сжигали; чаще горел хворост вокруг покойного; обычно же ограничивались тем, что окружали погребенного кольцом ямок, имитировавших столбовые.

В тагикенских мавзолеех, очевидно, не только сочетаются две строительно-планировочные традиции (вероятно, имеющие разное происхождение), но и находит отражение разная тенденция в погребальном обряде: стремление перенести в «иной мир» покойного, его имущество и «жилице», бесследно уничтожив все в погребальном огне, и, с другой стороны, желание как-то защитить кострище, возвести монументальный мавзолей-памятник.

Весьма вероятно, что введение в конструкцию мавзолеев мощных кирпичных устоев, своего рода «кромлехов», должно было позволить перекрыть мавзолеи после союжения.

<sup>53</sup> Н. Я. Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II, М.—Л., 1950, стр. 272, 273, 282; Аммиан Марцелин. История, XIX, 2, 1. Ср. стр. 80, 114.

<sup>54</sup> Это предположение не опровергается наблюдением, что хорезмийцы хранили останки умерших в сосудах. В пределах одной страны нередко практиковались погребальные обряды, весьма отличающиеся друг от друга в зависимости прежде всего от социального положения умершего. Так, в Тибете бальзамируют тела правителей, кремируют выдающихся жрецов, отдают хищным птицам тела рядовых умерших, бросают в воду беднейших, хоронят в земле маленьких детей (парантов погребальных обрядов еще больше. См. Ch. Bell. The People of Tibet. Oxford, 1928, p. 285, 297; T. Wylie. Mortuary Customs at Sa-skyu, Tibet. «Harvard Journal of Asiatic Studies», vol. 25. Cambridge, Massachusetts, 1965, p. 229—242).

<sup>55</sup> Ср. стр. 15.

<sup>56</sup> «Le livre de Rois par Aboul Kasim Firdousi», publ. et comm. J. Mohl. Paris., 1838—1878, t. II (1842), p. 87; Фирдоуси. Шахнаме, т. II, М., 1960, стр. 573.

<sup>57</sup> Ф. А. Розенберг. Хосрой I Аношриван и Карл Великий в легенде. «Живая старина», т. XX (1912), стр. 10, 11.

<sup>58</sup> В том же значении встречается еще слово *сугудан* (пехл. *астован*).

<sup>59</sup> См. стр. 23.

<sup>60</sup> А. Я. Борисов. О значении слова «наус», ТОВЭ, т. III, Л., 1940, стр. 306.

Сравнительно недавно немецкий праисторик Х. Хумбах попытался по-новому истолковать одно противоречие, имеющееся в Видевдате. Из некоторых разделов этого кодекса следует, что дахма — постройка, совершенно необходимая для зороастрийского погребения; в то же время есть тексты, которые настоятельно призывают разрушать дахмы. Тому, кто снесет ее «хотя бы на высоту собственного тела», от имени Ахура Мазды обещано отпущение многих грехов<sup>61</sup>. Ранее считали, что в последнем случае речь идет о дахмах, оказавшихся во вновь орошенной зоне. Однако Хумбах предположил, что в Видевдате упомянуты разные дахмы, и разрушать предписывается те из них, которые были мавзолеями, где под сводами сохранялись бальзамированные останки, т. е. дахмы, подобные тем, которые знает Шахнаме. На мифификацию указывает один из разделов (Vd, VII, 50), гласящий, по мнению Хумбаха, что тела, захороненные в дахме, становятся прахом не ранее, чем сама она разрушится. Словом, обозначившим первоначально мавзолей-усыпальницу, стали со временем называть зороастрийскую постройку, предназначенную для выставления<sup>62</sup>.

Не отвергая вышеприведенной гипотезы, напомним, что происхождение слова «дахма» многие ученые связывали с еще одной погребальной традицией, также неприемлемой для зороастрийской ортодоксии, — кремацией<sup>63</sup>. Наиболее древнее значение термина «дахма» — «место сожжения», «погребальный костер», и это, согласно утвердившемуся в науке мнению, свидетельствует, что на каком-то этапе каноническому зороастрийскому выставлению предшествовало трупосожжение. В этом выводе единодушны даже Э. Херцфельд и Х. Нюберг, столь по-разному подходившие к проблемам зороастризма. Однако они расходятся в определении времени и среды, где мог произойти этот переход. Херцфельд относит кремацию у иранских племен к глубокой древности — «арийскому периоду в Туркестане»<sup>64</sup>. Нюберг пишет: «...зороастризм столкнулся с чрезвычайным значением обряда трупосожжения, оказался не в силах его искоренить и пошел на компромисс — он символически сохранил форму костра, но превратил его в место выставления трупов»<sup>65</sup>. Этот про-

цесс он относит к парфянскому этапу зороастризма, не исключая, что вызван он был столкновением с кремацией в стране Чахра<sup>66</sup>.

Исследования Хорезмской экспедиции, возможно, указывают, что смена кремации выставлением, нашедшая отражение в терминологии Видевдата, действительно происходила в Средней Азии и, вероятно, в период, близкий ко времени оформления этого зороастрийского сочинения.

Кремации, отмеченная в Приаралье уже для эпохи бронзы, продолжала существовать здесь (паряду с другими формами захоронения) вплоть до III в. до н. э. Весьма вероятно, что те погребальные постройки, в которых, как было отмечено, сжигали умерших, и называли дахмами, поскольку они действительно были «погребальным костром».

Очень интересно наблюдение, сделанное Л. М. Левинной в процессе раскопок так называемых «крестовин»<sup>67</sup>. В относительно ранних сооружениях этого типа (или в ранних слоях заполнения камер, если постройка использовалась долго) встречаются следы кремации, в поздних (относящихся ко II в. до н. э.) — устанавливали носилки с телами умерших. Если эти цилиндрические постройки (достаточно, кстати, напоминающие персидские башни молчания) действительно называли дахмами, когда в них совершали сожжение, то маловероятно, что те же крестовины стали называть иначе, когда в них начали устанавливать погребальные носилки, т. е. хоронить по обряду, близкому к зороастрийскому<sup>68</sup>. Нельзя утверждать, конечно, что крестовины были древнейшими зороастрийскими дахмами. Даже в Приаралье были мавзолеи, где трупы стали укладывать на носилки и носилки раньше, чем в крестовинах; поскольку эти гробницы восходят, очевидно, к сживавшимся мавзолеям эпохи бронзы, не исключено, что и они назывались дахмами. Однако материалы раскопок крестовин особенно наглядно позволяют понять, почему с одним и тем же словом «дахма» в прапоязычной среде могли быть связаны различные погребальные обряды.

<sup>61</sup> Vd, VII, 51, 52; SBE, IV, p. 87.

<sup>62</sup> H. Humbach. Bestattungsformen im Videvdāt. «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen», Bd. 77, H. 1—2. Göttingen, 1961, S. 99—102.

<sup>63</sup> Ср. стр. 24.

<sup>64</sup> E. Herzfeld. Iran in the Ancient East. London—N. Y., 1941, p. 246; ср. выше, стр. 18.

<sup>65</sup> H. S. Nyberg. Die Religionen des Alten Iran. Leipzig, 1938, S. 322.

<sup>66</sup> Ср. выше, стр. 28 и ниже — 56.

<sup>67</sup> Ср. выше, стр. 50.

<sup>68</sup> Как мы уже отмечали, на юге Парфянской империи первые захоронения, связываемые с зороастрийским ритуалом, совершались так: трупы укладывали на суфу, расположенную против входа; когда труп истлевал, кости сдвигали на боковые вымостки сипепа. В камерах крестовин кости лежали беспорядочно. Вероятно, это следствие разграбления, а не свидетельство растерзания трупов животными. Возможно, роль последних ограничивалась символическим обрядом типа *сагдиб* («вагляд собаки»).



Вспомним теперь о кострище на верхней площадке Кой-Крылган-калы и о комнатах нижнего этажа, укрытых мощными сводами и стенами. Можно предположить, что этот мавзолей, сохраняя древние традиции дахмы-костра, стал уже «вечпой» дахмой-усыпальницей.

Мавзолей, подобные уцелевшим в Северных Кызылкумах, нужно полагать, существовали и в других районах Средней Азии. Может быть, такие постройки возводили и даи, обитавшие в начале IV в. где-то на Сырдарье<sup>69</sup>, по соседству с хорезмийцами и массагетами<sup>70</sup>. Быть может, несколько позднее выходцы из этого племени принесли соответствующую архитектурную традицию и сам термин «дахма» на территорию Парфии, где это слово и было зафиксировано в Видевдате.

Несколько выше мы упомянули о гипотезе, согласно которой столкновение обрядов трупосожжения и выставления, нашедшее отражение в зороастрийской терминологии, произошло в области Чахра. Остановимся на этом вопросе, имеющем особый интерес для нашей темы.

В I фаргарде Видевдата, составленном, как теперь принято считать, во II в. до н. э., перечисляются 16 славных стран. Достоинства каждой из них рассматриваются как творения Ахура Мазды; существующие там «неудобства», пороки приписываются козням Анхра-Майнью. 12 стран хорошо идентифицируются с исторически известными областями, расположенными главным образом в Средней Азии и на востоке Ирана (в их числе Согд, Маргиана, Арея, Гиркания). Лишь четыре страны не имеют надежной локализации. Одна из них и названа «Чахра» (ṣaxra, kakhra)<sup>71</sup>. О ней мы читаем:

«Тринадцатой из хороших земель и стран, которые я, Ахура Мазда, создал, была сплывная, святая Чахра. Затем пришел Анхра-Майнью, который сплошь смерть, и сотворил своим колдовством грех непрощаемый — сожжение трупов»<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Ср. М. М. Дьяконов. Очерки истории древнего Ирана. М., 1960, стр. 180; Арриан. Анаб., III, 28, 8, 10.

<sup>70</sup> Квинт Курций, VIII, I, 8.

<sup>71</sup> Попытки локализовать Чахру делались неоднократно, но ни одна из них не получила общего признания. Х. Нюберг, основываясь на формальной схеме, склонен искать ее на западе ойкумены Видевдата, где-нибудь в районе Раги. Однако он не считает непонятным, почему античные авторы, хорошо знавшие эти области, Чахру не упоминают (H. Nyberg. Die Religionen..., S. 321).

<sup>72</sup> Vd., I, 17; (SBE, IV, p. 8, 9). О термине «nasusrasca», которым обозначен греховный обряд, мы имели возможность сказать выше (стр. 28). Ср. перевод В. П. Абаева: «В качестве тринадцатой лучшей из областей и стран я, Ахурамазда, создал Чахру, сильную, преданную Арте. Во вред ей Анхра-Майнью смертоносный произвел гнусный обычай сожжения

Итак, во II в. до н. э., видимо, существовала зороастрийская страна, где еще применялся погребальный обряд, связанный с воздействием огня на тело умершего<sup>73</sup>. Следует подчеркнуть, что в переводе словом «святая» передан зороастрийский термин *artavanam*, буквально — «преданная Арте». Арта, как известно, — олицетворение зороастрийской праведности. Академик В. В. Струве отметил, что из всех стран так охарактеризованы лишь Чахра и Маргиана. Он предположил, что такое определение позволяет считать Маргиану первой страной, где «учение Заратуштры получило признание масс»<sup>74</sup>.

Однако для нас рассматриваемый статус может иметь большее значение, чем дополнительное подтверждение вероятности существования кремации в зороастрийской среде.

Мы уже отметили, что Хорезм и низовья Сырдарьи — это тот район, где кремация прослеживается археологически. Этимология термина *nasusrasca* может найти объяснение в сведениях античных авторов об обычаях племен массагетской группы. Далее, в связи со значением слова *ṣaxra* — «круг», «колесо»<sup>75</sup> — следует вспомнить своеобразную, действительно напоминающую колесо планировку многих культовых построек приаральских саков и хорезмийцев, прежде всего в Кой-Крылган-кале. Здесь уместно привести мнение такого авторитетного ученого, как А. Христensen, согласно которому Чахрой могла бы называться страна, где главный город своей планировкой напоминал колесо<sup>76</sup>. Несколько иной точки зрения

трупов» («Хрестоматия по истории древнего Востока». М., 1963, стр. 350).

<sup>73</sup> Мне думается, что с полной уверенностью переводить термин *nasusrasca* словом «кремация» все же нельзя. Поскольку основное значение глагола *ras* — «варить», «печь», возможно, что в Видевдате говорится о вываривании или нагревании трупов для отделения от костей мягких тканей (ср., стр. 11, 99). В глубокой древности этот термин мог быть связан с обрядом, подобным массагетскому.

<sup>74</sup> В. В. Струве. Восстание в Маргиане при Дарии I. «Материалы ЮТАКЭ», вып. 1. Ашхабад, 1949, стр. 15.

<sup>75</sup> Chr. Bartholomae. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904, col. 576.

<sup>76</sup> A. Christensen. Le premier chapitre du Vendidad et l'histoire des tribus iraniennes. København, 1943, p. 47. В том, что название страны в Авесте действительно может отражать особенности планировки, убеждает статус Видевдата, непосредственно следующий за тем, который упоминает Чахру. В нем названа одна из областей «Варена четырехугольная» (Vd. I, 8; SBE, IV, p. 9). Интересен комментарий пехлевийского перевода: «Имеющая четыре угла — это значит, что в ней четыре улицы. Некоторые так говорят: этот город имеет четверо ворот» (Pahlavi Vendidad. Bombay, 1949, p. 12). Комментарий явно представляет город, планировка которого характерна, например, для городища Калала-гыр I (ср. стр. 91, рис. 44).

придерживался Х. Нюберг, полагавший, что Чахра в Видевдате — этноним, название народа, у которого колесо было почитаемым символом<sup>77</sup>. Таким образом, как нам кажется, не ис-

ключено, что в «географическом списке» Видевдата может быть скрыто название зороастрийской области, локализовавшейся где-то в Юго-Восточном Приаралье<sup>78</sup>.

## Статуарные оссуарии

Оссуарии или их обломки обнаружены на очень многих античных и раннесредневековых памятниках Хорезма; исследовано несколько оссуарных некрополей<sup>79</sup>. Из множества видов костехранилищ четко выделяется группа погребальных сосудов, имеющих форму антропоморфных статуй. Этот тип мы назовем статуарным, отнеся к нему, несколько условно, также те оссуарии, которые изображают архитектурные сооружения. Остальные костехранилища — это ящички различной формы.

В целом статуарная серия датируется раньше «ящичной», хотя отмечены отдельные случаи совместных находок оссуариев обоих типов.

Как массовый материал статуарные костехранилища, очевидно, исчезают в III в. н. э. Это довольно твердо устанавливается раскопками некрополя III — начала IV в. н. э. на городище Калалыгыр 1, где не найдено ни одного статуарного обломка.

Более неопределенна начальная дата. Возможно, оссуариями были уже погребальные сосуды IV—III вв. до н. э., рассмотренные в предыдущем разделе. Однако не исключено, что они являлись урнами.

Более поздние погребальные скульптуры, несомненно, восходят к этим сосудам и принципиально не отличаются от них по форме<sup>80</sup>. Все они найдены в обломках, и очень редко с ними сохраняются кости. Все это пока крайне затрудняет возможность определить то время, когда урны (если они действительно были в Хорезме) сменились оссуариями.

Попытаемся по косвенным данным установить дату, после которой маловероятным становится сохранение хорезмийцами кремации. В настоящее время считается установленным, что так называемый «географический список» (I фаргард) Видевдата составлен во II в. до

н. э. и отражает претензии аршакидского Ирана на политическую и идеологическую гегемонию в перечисляемых странах<sup>81</sup>. Мы можем отметить, в частности, в этой главе кодекса определенное стремление искоренить «греховные» погребальные обряды, практиковавшиеся в Чахре и Арахосии<sup>82</sup>. Можно думать, что некоторые «теоретические», формально логичные положения Видевдата действительно нашли определенный отклик в Хорезме<sup>83</sup>. Таким образом, догмат о недонустимости осквернения огня, прописывающий этот кодекс, должен был привести к окончательному отказу от кремации. Следует предположить, что во II—I вв. до н. э. возобладали полностью те или иные формы выставления — погребального обряда, издавна знакомого хорезмийцам и оказавшегося единственно приемлемым для зороастрийских теоретиков.

Однако такая культовая реформа (хотя и не следует преувеличивать ее радикальность) могла бы произойти лишь в условиях какого-то ослабления местной традиции. Действительно,

положил, что это древнехорезмийское название хребта (Я. Г. Гулямов. История орошения Хорезма. Ташкент, 1957, стр. 22). Нам представлялось возможным сопоставление слов Чахра и Чагра, что служило бы серьезным доводом в пользу предполагаемой локализации. Однако, как указал В. А. Лившиц, с точки зрения законов исторической фонетики подобный переход неправомерен.

<sup>79</sup> См. список находок в приложении.

<sup>80</sup> Можно отметить лишь, что известные нам ранние погребальные сосуды изготовлены на круге и основание их напоминает горшок или хумчу; для статуарных оссуариев характерно ящичное основание.

<sup>81</sup> Ср. И. М. Дьяконов. История Мидии. М.—Л., 1956, стр. 48, прим. 3; стр. 54.

<sup>82</sup> Х. Хумбах и Э. Бенвенист недавно пришли к выводу, что обрядом, осужденным авторами Видевдата в Арахосии, было выбрасывание трупов, а не погребение, как полагали раньше (H. Humbach. Bestattungsformen im Videvdāt, S. 102; E. Benveniste. Coutumes funéraires de l'Arachosie ancienne. «A Locutus Leg. Studies in honour S. H. Taqizadch». London, 1962, p. 39).

<sup>83</sup> Это тем более вероятно, что отмечено парфянское влияние на хорезмийскую нумизматическую традицию (С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 182; В. М. Массон. Хорезм и кушаны. ЭВ, вып. XVII. М.—Л., 1966, стр. 79, 83). В. Б. Хеннинг допускает также определенную связь «хорезмийской эры» с аршакидской (W. B. Henning. The Choresmian documents. «Asia Major», vol. XI. London, 1965, p. 168).

<sup>77</sup> H. Nyberg. Die Religionen..., S. 321.

<sup>78</sup> В книге «Родословное дерево хорезмшахов» хивинского историка Мухаммеда Юсуфа сына Бабаджан бека, писавшего под псевдонимом Бални, центральный горный массив Хорезма, сейчас именуемый Султан-Уиз-даг, назван Чагра (کوه چغرا) Я. Г. Гулямов, первым указавший на данный текст, пред-

исследованиями Хорезмской экспедиции отмечена начиная со II в. до н. э. определенная варваризация местной культуры, позволившая выделить позднекангюйский ее этап. С. П. Толстов связывает эту варваризацию с проникновением стенных элементов<sup>84</sup>. Весьма вероятно, что степные племена, входившие уже во II в. до н. э. в обширное Кангюйское царство, содействовали некоторому расшатыванию старой религиозной традиции.

Таким образом, культурно-историческая обстановка в Хорезме, равно как и наблюдаемый на соседней территории сырдарьинской дельты процесс вытеснения кремации вытеснением, видимо, указывают, что II век до н. э. — наиболее вероятное время появления в Хорезме оссуариев, если предполагать, что раньше там были только урны.

Введение оссуариев не знаменовало бы отказа от древних религиозных представлений и образов. Для Хорезма следовало бы говорить только о компромиссе между местным вариантом зороастризма и тем, который оформлялся

\* \* \*

Начнем с небольшой серии оссуариев, позволяющей кое-что добавить к сказанному несколько выше относительно древних погребальных построек.

В 1963 и 1964 гг. отряд Хорезмской экспедиции исследовал древнее поселение в четырех километрах юго-западнее городища Джапбаскала. В развалинах усадеб, предварительно датированных начальником отряда Е. Е. Неразник I—II вв. н. э., были найдены обломки нескольких оссуариев. Наряду с изображениями сидящей на троне женщины и всадника в этой серии представлены погребальные сосуды, видимо воспроизводившие облик каких-то архитектурных сооружений. Одно из таких костехранилищ, найденное на усадьбе № 4, удалось реконструировать почти полностью (рис. 14).

Сосуд, имеющий цилиндрическую форму, сформован из хорошего теста на круге, покрыт светлым ангобом. Толщина его стенок 7—10 мм, диаметр дна — 38 см, высота — 42, диаметр устья — 21 см. Венчик чуть выделен легкой бороздкой. На месте перехода от плечиков к тулову возвышается топкий бортик, являющийся продолжением карниза, несколько нависающего над стенками сосуда. «Поддерживающая» часть карниза состоит из пояса

в Иране. Именно сохранение статуарных погребальных сосудов, не известных ни в одном другом районе Средней Азии и Ирана, говорит о непрерывности и устойчивости древнехорезмийской традиции.

Таким образом, статуарная группа в целом датируется достаточно широко: со II в. до н. э. по II в. н. э. (или даже с IV в. до н. э. по II в. н. э.). Более узкие датировки конкретных экземпляров, предлагаемые ниже, будут главным образом относительными и достаточно субъективными. Это объясняется неблагоприятными условиями находок, недостаточно определенной хронологией позднекангюйских и кушанских керамических комплексов Хорезма и, главное, отсутствием прямых аналогий статуарным оссуариям в других районах Средней Азии и Ирана.

Сделав эти предварительные замечания, перейдем к описанию находок, группируя их по типологическим признакам, так как четкая хронологическая классификация пока затруднительна.

зубцов, ширина которых равна промежуткам между ними.

Поверхность сосуда расчленена на равные участки восьмью вертикальными паленами — «пилястрами» — сечением  $2 \times 1$  см.

В верхней части сосуда изображены два пояса бойниц. На участках между пилястрами они расположены в шахматном порядке — по три сверху (причем только они прорезаны насквозь) и по две снизу, а две бойницы, приходящиеся на каждую из пилястр, расположены одна под другой.

Над верхним поясом бойниц (ближе к карнизу), на каждом из участков между пилястрами, прорезано по квадратному отверстию.

Фрагментов крышки реставрированного нами оссуария нет, однако о форме ее мы, видимо, можем судить по обломкам, поднятым на других усадьбах. Это были керамические диски, по краю которых проходил вертикальный бортик в виде зубчатого парапета (рис. 15). На зубцах процарапаны схематичные изображения бойниц.

Не может быть сомнения, что на оссуарии изображен с большим старанием ряд архитектурных деталей, каждая из которых находит определенное соответствие в тех или иных древних сооружениях Средней Азии и Ирана.

Более того, создается впечатление, что рассматриваемый предмет является довольно точным воспроизведением определенного типа

<sup>84</sup> С. П. Толстов. По древним дельтам..., стр. 135, ср. М. Г. Воробьева. Керамика Хорезма античного периода. ТХЭ, т. IV. М., 1959, стр. 139.



реально существовавших построек. Действительно, карниз, пилястры, бойницы и окна расположены в строгой функциональной взаимозависимости. Перед нами не просто набор декоративных элементов, а четкая, законченная архитектурная композиция.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что прорезана насквозь лишь часть бойниц. Очевидно, это не случайно. Ведь если бы они воспроизводились лишь для украшения сосуда, то, прорезав все бойницы, можно было бы достичь еще большего декоративного эффекта. В то же время можно было изобразить все бойницы заглубленными лишь частично. Приходится предположить, что на оссуарии переданы как подлинные, так и ложные бойницы. Последние, как известно, характерны для хорезмийской и парфянской фортификации<sup>85</sup>. Напомним, например, что в позднепарфянской крепости Чильбурдж из 19 бойниц, расположенных в два яруса на участке между башнями, лишь три подлинные<sup>86</sup>.

Украшению оссуария никак не способствуют квадратные отверстия, прорезанные под карнизом. Следовательно, и они воспроизводят реальную архитектурную деталь. Действительно, такие отверстия-окна сохранились в стенах хорезмийской крепости Гяур-кала<sup>87</sup>. Они, очевидно, предназначались для дополнительного освещения крытой стрелковой галереи, когда доступу света через бойницы препятствовали находившиеся у них стрелки.

Общий облик и пропорции рассматриваемого оссуария позволяют предположить, что здание, послужившее образцом для него, было двухэтажным цилиндрическим сооружением, верхний этаж которого состоял из крытой стрелковой галереи и охваченного ею внутреннего помещения. Приподнятое устье оссуария, вероятно, изображает стену этого помещения, одновременно являвшуюся внутренней стеной галереи. Ее венчал зубчатый парапет (воспроизведение его мы видим на крышке), ограничивавший открытую площадку, образованную плоским перекрытием помещения.

Таким образом, мы можем представить здание-прототип как композиционно совершенную башнеобразную постройку (рис. 16).

Попытаемся представить, каково могло быть назначение подобного сооружения.

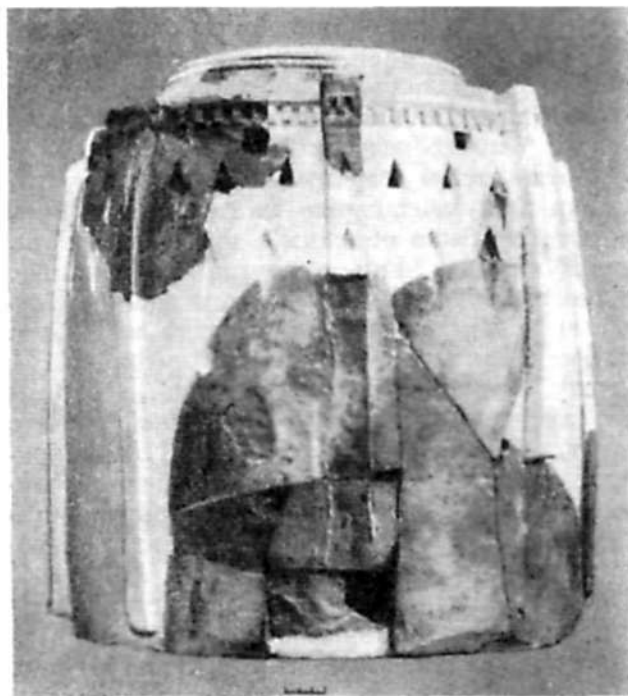


Рис. 14

Башнеобразный оссуарий. Поселение близ Джанбас-калы. Усадьба № 4

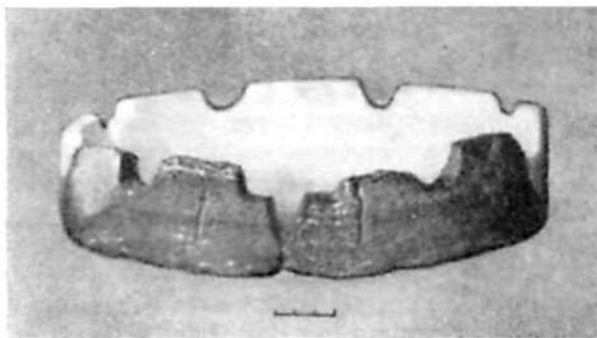


Рис. 15

Крышка башнеобразного оссуария. Поселение близ Джанбас-калы

В первой главе мы уже отметили ряд работ, в которых высказано мнение, что многие оссуарии воспроизводят погребальные постройки<sup>88</sup>. К числу таких костехранилищ, очевидно, относятся оссуарии, найденный близ Муонтене и датированный парфянскими монетами и

<sup>85</sup> М. Г. Воробьева, М. С. Лапиров-Скобло, Е. Е. Перазик. Археологические работы в Хазараспе в 1958—1960 гг. МХЭ, вып. 6. М., 1963, стр. 185, 195, рис. 18; Г. А. Пугаченкова. Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. М., 1958, стр. 48—50.

<sup>86</sup> Г. А. Пугаченкова. Указ. соч., стр. 52.

<sup>87</sup> Ю. А. Рапопорт и С. А. Трудновская. Городище Гяур-кала. ТХЭ, т. II. М., 1958, стр. 351.

<sup>88</sup> См. стр. 20.

раннепарфянской керамикой рубежом нашей эры<sup>89</sup>. Круглый план, наличие зубчатого парапета и стреловидных бойниц позволяют считать этот предмет ближайшей аналогией хорезмийским башнеобразным оссуариям<sup>90</sup>.

Представляется вероятным, что они изображали монументальные мавзолеи, подобно тем, которые были описаны в предыдущем разделе. Напомним лишь о круглом, увенчанном стрелковой галереей центральном здании Кой-Крылгап-калы, расположенной всего в 15 км от джанбас-калинского поселения (рис. 17). К числу возможных сопоставлений, которые дают сакские мавзолеи сырдарьинской дельты, следует добавить еще Баланды 2<sup>91</sup>. Цилиндрический массив этой гробницы украшен вертикальными выступами, а круглую центральную камеру охватывает кольцо помещений, перекрытых сводами (рис. 18).

С достаточной уверенностью можно полагать, что монументальные погребальные здания существовали в древности и в других районах Средней Азии; наряду с рядовыми наусами они могли и там служить образцом при изготовлении оссуариев. Здесь уместно напомнить, что К. А. Иностранцев представлял некоторые «наусы» как монументальные храмы-гробницы. Таковым было, по его мнению, двухэтажное,

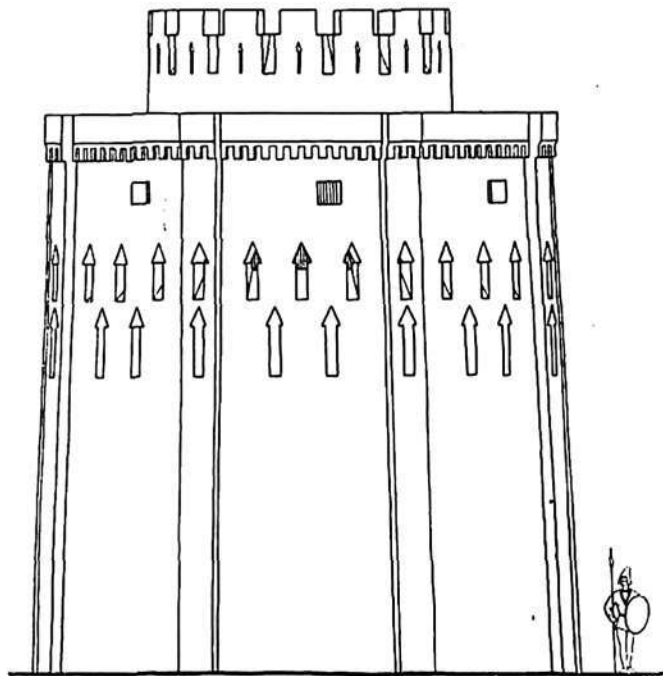


Рис. 16  
Древнехорезмийский мавзолей. Опыт реконструкции, архитектор М. С. Лапиров-Скобло

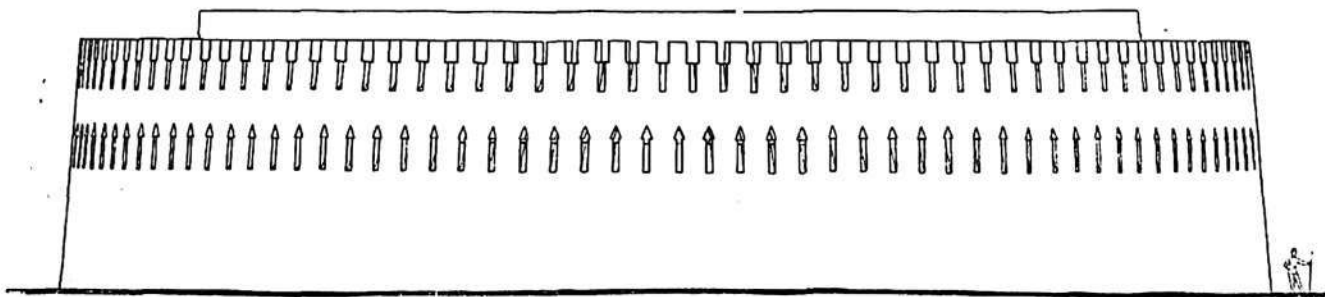


Рис. 17  
Кой-Крылгап-калы, центральное здание. Реконструкция, архитектор М. С. Лапиров-Скобло

пышно украшенное здание близ Куниани, где согласно Таншу, совершали поклонение местные правители<sup>92</sup>. Полагают, что царской усыпальни-

цей и центром династического культа был «храм предков» в Самарканде, упоминаемый Суйшу<sup>93</sup>.

Вернемся, однако, к рассмотрению джанбас-калинского оссуария. Ряд его деталей, как было отмечено, свидетельствует о воспроизведении реальных элементов крепостной архитектуры. Перед нами как бы модель, более или менее точная, маленькой крепости. Не противоречит ли это мнению, что оссуарий воспроизводит мавзолей? Нам представляется, что нет.

<sup>89</sup> Г. Кошелев, О. Оразов. О погребальном культе в Маргиане в парфянское время, ВДИ, 1965, № 4, стр. 42, 46.

<sup>90</sup> Нужно отметить, что на рассматриваемом хорезмийском оссуарии архитектурные детали выполнены значительно правильнее и «свежее», чем на мунгон-тегинском. Мне представляется, что эти предметы либо синхронны, либо хорезмийский оссуарий несколько старше.

<sup>91</sup> С. П. Толстов. По древним дельтам..., стр. 174—178.

<sup>92</sup> К. А. Иностранцев. К истории домусульманской культуры Средней Азии. ЗВОРАО, т. XXIV, вып. 1—4. Пг. 1917, стр. 140.

<sup>93</sup> «История таджикского народа», т. II, кн. I. М., 1964, стр. 87 (раздел написан А. М. Мандельштамом).

Предположение, что он имитирует просто крепость, с точки зрения истории религии было бы еще более натянутым, чем гипотеза об оссуриях-жилищах.

В то же время стремление защитить гробницу не только толщей насыпи и стен, заделкой входов и т. п., но и созданием определенных возможностей для активной ее обороны весьма разумно. Особенно естественно ожидать такое решение в скифо-сакской среде, где излюбленным тактическим приемом был набег, а погребения предков чрезвычайно почитались. Достаточно напомнить в этой связи известное сообщение Геродота (IV, 127) об ответе скифов Дарию, упрекавшему их в трусости: «Если бы вам крайне необходимо было ускорить сражение, то вот: есть у нас гробницы предков; разрушите их и попробуйте разрушить, тогда узнаете, станем ли мы сражаться с вами из-за этих гробниц или нет». Разумеется, при военных действиях больших масштабов врага встречали в поле или на стенах укреплений, охватывавших, как это было, например, на Чирик-рабате, погребальные постройки и курганы. Однако и не слишком мощные укрепления Кой-Крылган-калы могли предотвратить разграбление святыни при внезапном появлении врага из песков.

Круглый мавзолей Чирик-рабата, первоначально стоявший отдельно, будучи включен в систему укреплений, благодаря мощи стен и галерее наверху оказался готовым узлом обороны.

Напомним, наконец, сообщение Паршахи о том, что гробницей Сиявуша почитался восточные ворота Бухары, вне всякого сомнения укрепленные<sup>94</sup>.

В эллинистическое время рекомендовалось строить мавзолей-укрепления. В трактате о фортификации автор III в. до н. э. Филон пишет: «Надо строить, насколько возможно, в форме башен гробницы выдающихся граждан и «полпандры» воинов, павших за отечество, с тем чтобы полис становился более сильным и чтобы те, кого отечество почитает за заслуги или смерть, были погребены с почетом»<sup>95</sup>. Нужно думать, что сходное обыкновение могло иметь место и в Средней Азии.

Существует своеобразная группа памятников, представляющая значительный интерес для рассматриваемой темы. Это погребальные

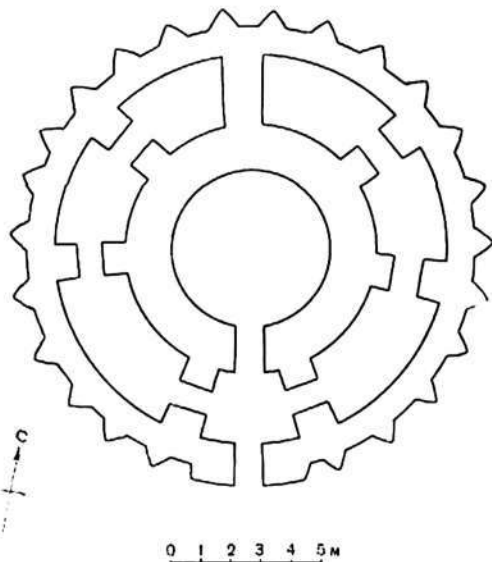


Рис. 18  
Мавзолей Баланды 2. План

башни парфянского времени в Месопотамии и Сирии. Относительно гробниц Дура-Европос с их плоскими кровлями, окруженными зубцами, М. И. Ростовцев предположил, что они были как бы огромными алтарями, на вершине которых совершались погребальные церемонии, связанные с почитанием богов неба и света. Полагая, что постройки эти как-то связаны с зороастрийскими дахмами, Ростовцев утверждал, что происхождение месопотамских погребальных башен следует искать на «Иранском Востоке»<sup>96</sup>. Иной точки зрения придерживается Эрнест Виль, посвятивший погребальным сооружениям Сирии ряд работ. Возможность парфянского происхождения погребальных башен как таковых Виль отрицает, исходя из посылки, которую теперь уже можно считать спорной: «...нет особой необходимости отмечать, что парфяне не могли принести монументальные гробницы из степей своих предков. Роль их могла сводиться лишь к заимствованиям»<sup>97</sup>. Однако, доказывая западсирийское происхождение месопотамских погребальных башен, Виль не сомневается, что такие элементы их оформления, как пиллястры, ложные окна и бойницы, связаны с парфянской архитектурной традицией<sup>98</sup>. Эти детали мы видим на

<sup>94</sup> Мухаммед Паршахи. История Бухары. Ташкент, 1897, стр. 33.

<sup>95</sup> Excerpte aus Philon Mechanik Bd. VII und VIII. Griechisch und deutsch von H. Diels und E. Schamm. «Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Jahrgang 1919, Philosophisch-Historische Klasse, N 12. Berlin, 1920, S. 39.

<sup>96</sup> M. Rostovtzeff. Dura-Europas and its art. Oxford, 1938, p. 56.

<sup>97</sup> E. Will. La tour funéraire de la Syrie et monuments apparentés. «Syria», t. 26, f. 3—4. Paris, 1949, p. 295.

<sup>98</sup> Там же, p. 262.



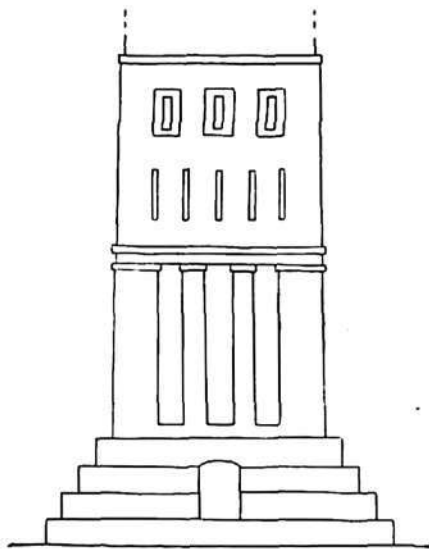


Рис. 19  
Погребальная башня из Дура-Европос. Реконструкция  
Н. П. Толла

реконструкциях башен, датируемых I—II вв. н. э., опубликованных исследователем некрополя Дура-Европос Н. П. Толлом. Ложные бойницы были расположены во втором ярусе башен, окна, также ложные, располагались выше бойниц<sup>99</sup> (рис. 19). Весьма вероятно, что в этом отражается отмеченный выше фортификационный прием, однако никаких реальных оборонительных функций эти башни нести уже не могли.

Зубцы, бойницы, а иногда, видимо, и обходные галереи продолжали воспроизводиться в среднеазиатских погребальных постройках V—VIII вв. н. э. Об этом мы можем судить по некоторым оссуариям, прежде всего по байрамалинским<sup>100</sup> (рис. 20). Можно думать, что к этому времени и здесь эти элементы сохранили лишь декоративное значение. Обратим, в частности, внимание на такую деталь: на некоторых оссуариях, опубликованных С. А. Ершовым, зубчатый парапет воспроизводится лишь на «фасадной» стороне, как бы предвосхищая появление порталной композиции<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> «The Excavations at Dura-Europos», ninth season, 1935—1936, p. 11 (N. P. Toll. The Necropolis). New Haven—London, 1946, p. 143—145, tabl. XXIV, XXV.

<sup>100</sup> С. А. Ершов. Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе города Байрам-Али. «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Туркм. ССР», т. V. Ашхабад, 1959, стр. 183, табл. 3; предположение Г. А. Пугаченковой, что эти оссуарии воспроизводили местные наусы, подтвердили недавние раскопки в некрополе Мерва (Г. А. Кошленко. Культура Парфии, М., 1966, стр. 88—89).

<sup>101</sup> Ср. Г. А. Пугаченкова. Мавзолей Араб-ата. «Искусство зодчих Узбекистана», II. Ташкент, 1963, стр. 82.

Мы приблизились к проблеме, давно и оживленно обсуждаемой в научной литературе: к вопросу об истоках архитектуры мусульманских мавзолеев.

Апри Саладин считал, что многоугольные, квадратные и цилиндрические башнеобразные мавзолеи обязаны своим происхождением древним «башням молчания»<sup>102</sup>. К. А. Иностранцев, предвосхищая вывод, к которому подошли некоторые современные исследователи, полагал, что прототипом мусульманских мавзолеев послужили «наусы»<sup>103</sup>. Пужно при этом сказать, что в зороастрийских «наусах» могли находиться не только кости, но и тела умерших<sup>104</sup>.

В настоящей работе мы не имеем возможности коснуться вопроса о связи мавзолеев и храмов огня, также обсуждаемого историками архитектуры<sup>105</sup>. Отметим только, что некоторые памятники Приаралья дают много интересного для разработки этой проблемы.

В нашу задачу не входит здесь также перечисление конкретных мусульманских мавзолеев, в архитектуре которых можно найти элементы, явно предвосхищенные в древних погребальных постройках, рассмотренных выше. Назовем только знаменитую гробницу Саманидов с ее галереей, прорезанной окошками, в которых легко угадываются прежнее бойницы. Упомянем еще древнейшую цилиндрическую башню-мавзолей Гумбез-и-Кабуз в Гургане<sup>106</sup>, десять вертикальных лопаток которой живо напоминают о выступах, украшающих мавзолей Баланды 2 и тот замечательный оссуарий, который рассмотрен нами.

<sup>102</sup> H. Saladin. Manuel d'art musulman, t. I. L'Architecture. Paris, 1907, p. 345.

<sup>103</sup> К. А. Иностранцев. О древнеперсидских погребальных обычаях..., стр. 120. Ср. Б. Я. Ставиский, О. Г. Большаков, Е. А. Мончадская. Пянджикентский некрополь. МИА, № 37, 1953, стр. 96; Г. А. Пугаченкова. Указ. соч., стр. 42, стр. 104, рис. 49; Е. Е. Неразик. Сельские поселения афригидского Хорезма. М., 1966, стр. 88, 89; Г. А. Кошленко. Культура Парфии, стр. 90.

<sup>104</sup> Вирруи. Индия. «Избранные произведения», т. II. Ташкент, 1963, стр. 478; ср. А. Я. Борисов. О значении слова «наус», стр. 304. К. А. Иностранцев (по аналогии с египетскими склепами) постулировал существование погребальных построек, объединявших функции «дахмы» и костехранилища и предшествовавших мусульманским мавзолеям (указ. соч., стр. 120). Возможно, подобная двухэтажная постройка изображена на известной пянджикентской росписи. Остроумно связывая генезис мавзолей Саманидов с такого рода постройками, Г. А. Пугаченкова, видимо, напрасно вводит для них понятие «помпальный кедр» (Г. А. Пугаченкова. Архитектурный генезис мавзолей Саманидов. «Общественные науки в Узбекистане». Ташкент, 1962, № 2, стр. 49—52).

<sup>105</sup> К. А. С. Creswell. Early muslim architecture, vol. II. Oxford, 1940, p. 371.

<sup>106</sup> E. Diez. Churasanische Baudänkmäler, I. Berlin, 1918, S. 39, Fig. 17, tabl. 4; SPA, vol. I, tabl. 337, 338.

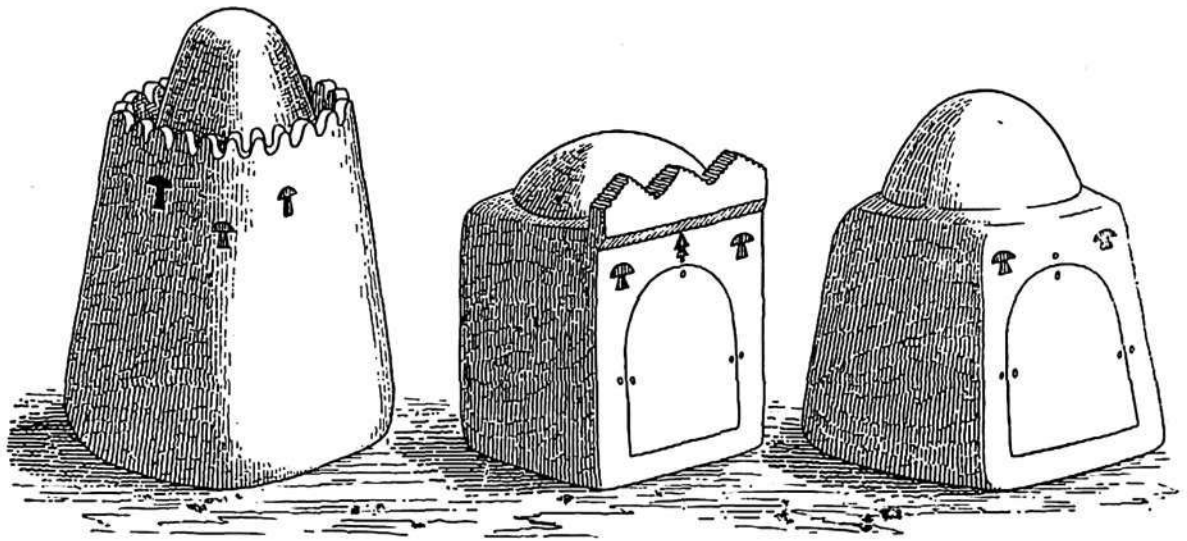


Рис. 20

Оссуарии из Байрам-алинского некрополя  
(по С. А. Ершову)

Как можно судить по обломкам с джапбас-калинского поселения, существовали несколько различающиеся варианты башнеобразных костехранилищ. Так, один из фрагментов сохранил на парапете след какого-то рельефа или картуша, подчеркнутого, очевидно, парой зубцов (рис. 21, 1). На другом обломке сохранилась часть зубчатого парапета, прорезанного стреловидными бойничками; как и на муонтенском оссуарии, здесь намечается переход к куполу (рис. 21, 2).

Любопытной поздней репликой «башнеобразного» типа можно считать костехранилище, найденное на разрушенном некрополе в горах Султан-Уиз-даг близ крепости Бурлы-кала. Оссуарий этот имеет уже прямоугольные очертания. Длина его примерно 35 см при ширине и высоте около 30 см. Отверстие, расположенное в верхней грани, имеет округлую форму (диаметр 20 см) и окружено невысоким прямым венчиком. По краю предмета идет зубчатый парапет.

Еще один оссуарий, определенно напоминающий какую-то постройку, был найден в разва-

\* \* \*

Описание группы оссуариев, изображающих женскую фигуру, мы начнем с экземпляра, найденного там же, где и рассмотренные выше башнеобразные оссуарии.

На развалинах усадьбы № 2 поселения, расположенного близ Джапбас-калы, были собраны обломки статуарного оссуария, изображав-

шего сидящую женщину. Голова и руки скульптуры, к сожалению, не сохранились. Статуя пустотелая внутри, толщина стенки 1,5—2 см. Черенок сероватый в изломе, розовый ближе к линам, расположенных в нескольких десятках метров от Кой-Крылган-калы (Кой-Крылган-кала 2) и датируемых IV—V вв. н. э. Костехранилище прямоугольное в плане, со слегка скругленными и расходящимися кверху стенками (рис. 22). Пирамидальная крышка от корпуса не отделена. В одной из стенок вырезано отверстие, закрывавшееся крышкой-заслонкой. Оссуарий напоминает палатку, шатер. Однако, вероятно, и в данном случае отражена форма постоянной погребальной постройки. Г. А. Пугаченкова в свое время высказала мнение, что хорезмийские оссуарии с четырехскатными крышками и средневековые шатровые мавзолеи Хорезма имеют общий прототип — местные древние надгробные сооружения<sup>107</sup>. Как мы постараемся показать ниже, тот тип оссуариев, который имела в виду Г. А. Пугаченкова («афригидский»), имеет более сложное происхождение, чем она полагала. Однако рассматриваемый предмет позволяет думать, что погребальные постройки с шатровым перекрытием в дому-сульманском Хорезме действительно были.

<sup>107</sup> Г. А. Пугаченкова. К проблеме возникновения «шатровых мавзолеев» Хорасана, стр. 63.

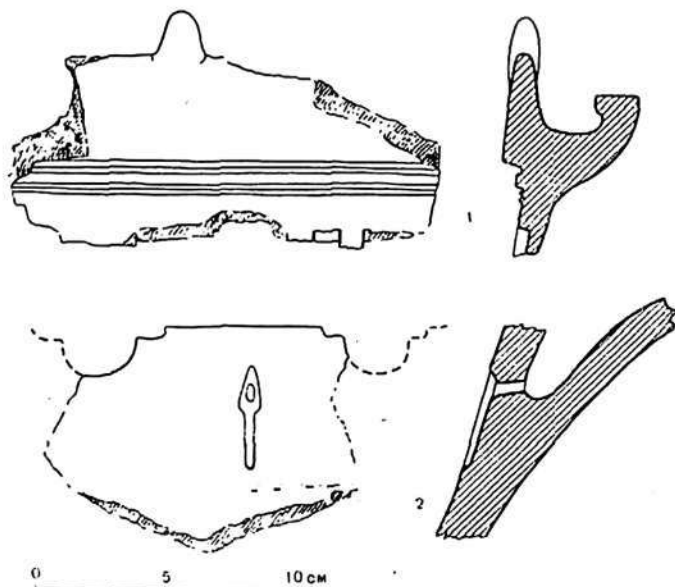


Рис. 21  
Фрагменты башнеобразных оссуариев. Поселение  
близ Жанбас-калы

поверхности, которая покрыта розовато-желтым ангобом. Тесто без грубых примесей.

Основание скульптуры, являвшееся вместилищем для костей, изображает тахт или трон (рис. 23). Оно имеет форму ящичка, длина которого примерно 50 см, ширина около 30 и высота 20 см. В левой боковой стенке основания было вырезано отверстие, имевшее высоту 15 см при ширине 18 см. Оно закрывалось крышкой, у краев которой по вертикальной оси расположены два круглых отверстия. Последним соответствуют отверстия на корпусе оссуария, служившие для закрепления крышки. В днище ящичка по углам имеются сквозные круглые отверстия, диаметр которых около сантиметра. В эти отверстия вставлялись ножки сиденья, изготовлявшиеся отдельно<sup>108</sup>.

Фигура, восседающая на основании, выглядит монументальной и даже величественной, несмотря на неполную сохранность и двойное уменьшение натуральной величины (сейчас высота 56 см; первоначально, надо полагать, она была около 80 см). Это впечатление создается благодаря строгой фронтальности и статич-

ности позы, а также известному утяжелению пропорций. У основания шеи высоким рельефом, околотым, к сожалению, в центре, изображена тяжелая гривна. Платье на груди имеет глубокий вырез. Талия показана очень высоко. Подчеркнута широкобедрость фигуры. Ноги с разомкнутыми коленями переданы высоким рельефом, выдавленным изнутри. Книзу платье расклешено и по подолу образует сборку, переданную волнистой полосой, нависающей над ступнями. Подол позади ног опущен и проходит ниже ступней. Последние показаны несколько свисающими и не имеющими опоры. Задняя сторона скульптуры почти совсем не проработана, не сделано даже попытки как-то разграничить фигуру и сиденье. Очевидно, скульптура была рассчитана только на фронтальное обозрение.

На Кой-Крылган-кале были найдены обломки примерно десяти статуарных оссуариев, которые, отличаясь иногда размерами, несомненно, передавали один и тот же образ. Поэтому мы ограничимся описанием наиболее сохранившегося экземпляра, недостающие участки которого<sup>109</sup> были выполнены по образцу соответствующих обломков найденных рядом скульптур.

Пустотелая керамическая статуя, высота которой достигает 70 см, изображает молодую сидящую женщину (рис. 24)<sup>110</sup>. Основание скульптуры, рассматриваемое как своего рода сиденье, имеет прямоугольные очертания; длина его 35 см, ширина 22 см, высота 20 см. Лицо изображено широким, с несколькими тяжеловатым подбородком. Брови, переданные рельефной липшей, длинные, смыкающиеся над переносицей. Глаза, веки которых рельефны, невелики и имеют мшидалевидные очертания. Зрачки не обозначены. Нос слегка горбатый, с высокой спинкой. В ушах проколы для серег. Своеобразна прическа: волосы закинута за уши и спускаются несколько ниже мочки, в этом уровне они идут почти до середины затылка, откуда спускаются на спину широкой плоской косой. Никакого рельефа или борозд, передающих отдельные пряди, нет. Руки статуи — полые внутри. Левая согнута в локте таким образом, что предплечье (оно не сохранилось) должно было проходить близко от корпуса несколько ниже груди. Правая рука не сохранилась ни у рассматриваемой скульптуры, ни среди других обломков подобных скульптур с Кой-Крылган-калы. Однако аналогии с других памятников, равно как и общий поворот корпуса позволяют

<sup>108</sup> Очевидно, такими ножками являются керамические поделки, найденные на усадьбе № 1. Они имеют форму невысоких цилиндров, расширяющихся у основания. Внутри — сквозное отверстие диаметром около сантиметра. В него, наверное, вставлялся соединительный деревянный штырь.

<sup>109</sup> Подбородок и часть туловища.

<sup>110</sup> Экспонируется в Музее истории Узбекской ССР, г. Ташкент.



полагать, что плечо было опущено, а предплечье протянуто вперед. Весьма вероятно, что в кисть изображенную полусужатой (рис. 25), вкладывались какие-то атрибуты. Фигура подчеркнута широкобедром<sup>111</sup>, поги переданы рельефом, выдавленным изнутри на передней стенке основания-ящика; узкие, длинные ступни приходится значительно выше дна последнего. Детали одежды обозначены слабыми линиями довольно неясно. Очевидно, предполагалась проработка деталей росписью по алебастровой подгрунтовке, следы которой сохранились. Фрагмент одной из скульптур свидетельствует, что рукав был вшивным, широким у запястья, а платье имело низкий округлый вырез<sup>112</sup>. Поверх платья наброшена еще какая-то одежда, распахнутые края которой обозначены пижге колен (не исключено, что изображен широкий, длинный шарф). Широкий подол как бы раскинут по сиденью и украшен волнистой оборкой, переданной рельефным наемом. Верхняя часть фигуры отделена до обжига; срез, начинаясь на уровне поясицы, впереди проходит по коленям. Для прикреиления «крышки» служат две пары отверстий, расположенных с боков.

Датировка кой-крылганских оссуариев вызывает ряд затруднений. Стилистические сопоставления оказываются слишком широкими, а условия залегания обломков не позволяют с уверенностью отнести их к тому или иному слою памятника. Большинство обломков было обнаружено на поверхности около башен № 4 и 7; еще одно скопление располагалось на поверхности центрального здания, близ северо-восточной лестницы. То обстоятельство, что отдельные обломки, найденные здесь, подошли к фрагментам, лежавшим на нижнем кольце, заставляет полагать, что оссуарии первоначально устанавливались на центральном здании. Расположение оссуарных обломков на поверхности не может служить основанием для отнесения их к самому позднему времени: как известно, памятник до начала раскопок был усыпан керамикой, среди которой преобладали как раз ранние формы; более поздний материал был получен в основном уже в процессе раскопок.

Однако к нижнему горизонту памятника рассматриваемая группа относится не может, по-

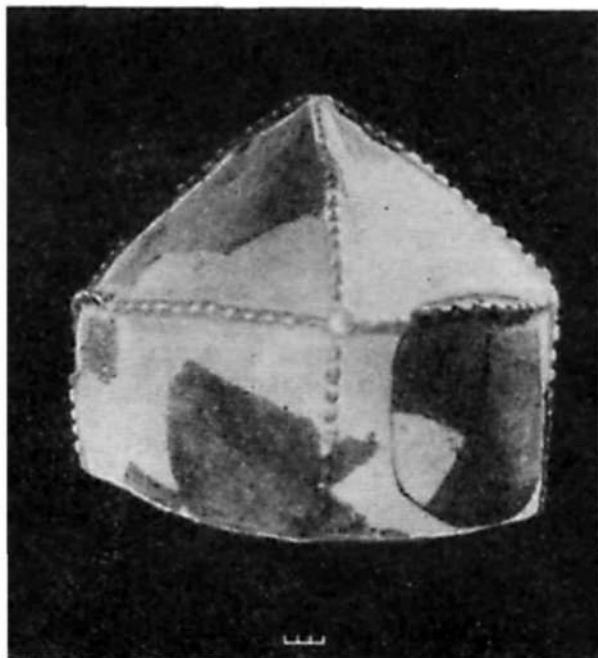


Рис. 22  
Оссуарий из Кой-Крылган-калы 2



Рис. 23  
Оссуарий в виде сидящей женщины. Поселение близ Джанбас-калы, усадьба № 2

<sup>111</sup> В этом она напоминает одну алебастровую статуэтку весьма архаического облика, изображающую спящую женщину. Статуэтка найдена между башнями 1 и 9 в слое, относящемся к началу среднего горизонта.

<sup>112</sup> Такой же вырез изображен на фрагментированной терракотовой статуэтке, найденной в помещении Н-12 Кой-Крылган-калы, в слое над материком ( $\frac{57 \text{ Кой-Кр-к}}{6}$ ).

сколькx отличается от раннекангюйских урн, нам известных, и более разработанной формой, и, главное, характером глины. В то же время отмеченное выше сходство урн и статуарных оссуариев, видимо, не позволяет слишком разрывать их во времени.

Поскольку кой-крылганские оссуарии безсловно несут черты ремесленного шаблона, для выработки которого требовалось определенное время, считать их самыми ранними и датировать ранее, чем I в. до н. э., видимо, нельзя. Отметим, что в окрестностях памятника найдены обломки оссуариев, выполненных в более свободной и совершенной манере, которые могут относиться к более раннему времени.

Таким образом, наиболее вероятным временем изготовления рассмотренной серии следует считать I в. до н. э. — II в. н. э.

Следует добавить еще, что многочисленные, но, к сожалению, разрозненные обломки статуарных оссуариев, найденные в окрестностях Кой-Крылган-калы, относятся к костехранилищам того же типа, что и найденные на самом памятнике.

Довольно много фрагментов статуарных оссуариев было найдено на городище Базаркала, расположенном в 8 км северо-восточнее Кой-Крылган-калы. Как известно, это памятник кангюйского времени, но цитадель его продолжала использоваться и в кушанское время. Все обломки оссуариев собраны на поверхности цитадели в ее северо-западном углу и относятся они исключительно к статуарному типу<sup>113</sup>. Найдены фрагменты голов не менее чем от трех погребальных статуй.

В их числе следует отметить нижнюю часть лица скульптуры, выполненной, видимо, в 2/3 натуральной величины (рис. 26). Удивительно просто и живо изображены прямой, немного вздернутый нос, чуть улыбающийся рот и довольно массивный, что характерно для всех хорезмийских скульптур, подбородок. На первый взгляд может показаться, что перед нами изваяние прекрасного юности. Однако почти с уверенностью можно утверждать, что это часть женского изображения, в котором скульптор стремился подчеркнуть величавость и спокойную благожелательность.

Еще от одной скульптуры, величина которой должна была достигать 2/3 натуральной величины, сохранились обломки, составившие щеки, уши, часть затылка, шеи и плеч. Уши довольно крупные, выполнены уверенно, но несколько схематично. В мочках проткнуты



Рис. 24

Оссуарий в виде сидящей женщины.  
Кой-Крылган-кала

а — вид спереди;

отверстия для подвески серег, очевидно металлических. За уши закинута короткая коса или локоны, лежащие на плечах. Отдельные пряди переданы поперечными нарезками.

Обнаружен еще один фрагмент головы, где ухо и прическа изображены совершенно такими же, как на предыдущем обломке.

Собрано много обломков от рук статуарных оссуариев, причем не менее чем от семи экземпляров. Среди них стоит упомянуть фрагмент правой кисти, в которой зажат какой-то атрибут или складка ткани. Из большого числа обломков, относящихся к торсам или ящичкам, составились лишь немногие. Однако можно утверждать, что изображены были жемчужные фигурки, восседающие на ящичках прямоугольных очертаний. Следует отметить, что голени, выделенные изнутри на передней стенке, были ланы более высоким рельефом, чем на кой-крылганских и даже джанбас-калинском оссуариях. Ступни ног были, судя по одному

<sup>113</sup> Судя по расположению скопления керамики, оссуарии первоначально стояли на крепостной стене.



б — вид сбоку;



в — вид сзади

фрагменту, изображены почти во всю длину. Находки крышек арочных очертаний позволяют утверждать, что рассматриваемые костехранилища имели отверстия в ящичке, а не съемную верхнюю часть, как на Кой-Крылган-кале.

В 1955 г. археолого-топографический отряд обнаружил в окрестностях крепости Большая Кырк-Кыз-кала голову керамической скульптуры, лежавшую близко к современной дневной поверхности. В 1956 г. здесь были проведены небольшие раскопки. Место находки расположено в 600 м юго-восточнее крепости, на размытой усадьбе купанского времени. Здесь обнаружены обломки хороших красноангобированных чаш и кувшинов, а также остатки четырех врытых в землю хумов. Обломков корпуса статуи не найдено.

Голова выполнена в натуральную величину из глины, принявшей при обжиге лилово-розовый оттенок и покрытой светлым желтоватым ангобом. Изображена молодая женщина

с широким, немного уплощенным лицом (рис. 27)<sup>114</sup>. Глаза мшпадевидных очертаний с рельефно выделенными веками, но без обозначения радужной и зрачка. Нос отбит. Рот маленький с немного выпяченной нижней губой; передана легкая улыбка. Подбородок, менее тяжелый, чем у других известных нам погребальных статуй, чуть продавлен посредине. Уши довольно крупные, в мочках — отверстия для серег. Волосы закинута за уши и опускаются по шее двумя расширяющимися книзу локонами, довольно длинными, но не доходящими до плеч, над высоким открытым лбом зачесаны вверх и образуют приподнятый валик. Такую прическу можно видеть на степных росписях дворца Топрак-калы. Шея довольно длинная, открытая.

<sup>114</sup> Экспонируется в Государственном музее искусств НК АССР, г. Нукус.



Изображение пустотелое, на внутренней поверхности видны следы рук мастера. Глиняная основа была предварительно размечена процарапанным рисунком. Моделировка производилась посредством срезания глины там, где должны быть заглубленные участки и наложенные отдельно изготовленных выступающих деталей (уши, локоны, нос). Затем следовала проработка острием инструмента контуров век, рта и т. п. Любопытно, что волосы, передаваемые царшинами, на затылке не проработаны. Вероятно, скульптура стояла у стены. Отметим в этой связи некоторую уплощенность затылка.

Большое число обломков статуарных оссуариев было найдено в 1950 и 1954 гг. на городище Айбугир-кала, расположенном в левобережном Хорезме у южного обрыва плато Устюрт. Фрагменты оссуариев и керамических сосудов, а также человеческие кости были найдены в развалинах какого-то своеобразного сооружения, стоящего в центре городища. Сохранился лишь монолитный цоколь здания, сложенный из сырцовых кирпичей античного стандарта (40 × 40 × 10 см). Здание было прямоугольным в плане, имело длину около 30 м и ширину 14 м. Остатки цоколя на большей части своей площади имеют высоту 2—2,5 м, но в западной стороне сохранился останец, достигающий высоты 6 м (рис 28). В проем, прорезающий этот останец, и была обнаружена основная масса костей и обломков, другая часть их лежала на поверхности городища около «устья» проема. Таким образом, весь материал найден во вторичном залегании, но ясно, что оссуарии сперва были установлены где-то на поверхности массива. Первоначальное назначение здания и конструкцию помещений, поднятых некогда на цоколь, установить невозможно. Как показал шурф у восточного фасада сооружения, воздвигнуто оно было еще в кангуйское время. Однако об использовании его для захоронения оссуариев судя по керамике, с уверенностью можно говорить лишь с кушанского времени.

Вероятно, найденные здесь обломки относятся к наиболее поздним статуарным оссуариям. Помимо известной грубости обнаруженных скульптурных обломков в пользу этого говорит находка нескольких фрагментов от оссуариев-ящичков. Это были камешные ящички, подобные найденным на городище Калалы-гыр I, и вероятно, «бочонкообразная» форма керамического оссуария<sup>115</sup>.

Оссуарный материал с Айбугир-калы дошел до нас в очень фрагментарном состоянии; не

Рис. 26

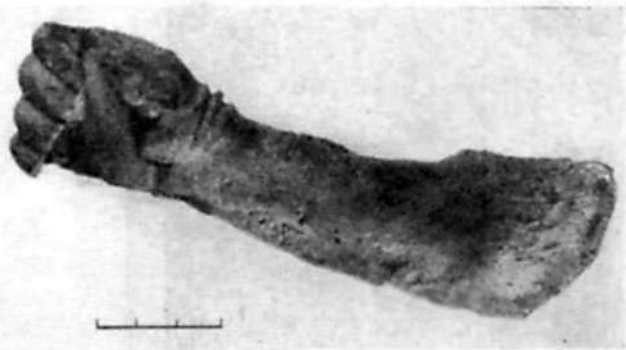
Фрагмент статуарного оссуария. Базар-кала

Рис. 27

Голова статуарного оссуария. Усадьба близ крепости Большая Кырк-Кыз-калы

Рис. 25

Фрагмент статуарного оссуария, найденного близ Адамли-калы



удается реконструировать ни одной скульптуры. Однако ряд обломков показывает, что и здесь изображены были сидящие женские фигуры. Найден лишь один обломок от лицевой части костехранилища (рис. 29). Изображение дано в половину натуральной величины. Глина розоватая. Поверхность покрыта светлым желтоватым ангобом и довольно небрежно затерта. Сохранилась часть лица ниже глаз; нос отбит. Изображена молодая женщина с широким, уплощенным лицом. На шее заметен валик, передававший ожерелье или отделку ворота. Судя по сохранившемуся фрагменту, скульптура была выполнена довольно уверенно и правильно, но очень сухо и безжизненно.

В 1960 г. во время разведок в горах Султап-Уиз-даг М. Г. Воробьевой и Г. П. Снесаревым были обнаружены следы оссуарного некрополя, расположенного в 4 км северо-западнее крепости Бурлы-кала<sup>116</sup>. Дополнительные сборы проводились в 1961 г.

Обломки оссуариев были разбросаны по крутым склонам и нередко лежали под камнями, об-

<sup>115</sup> См. ниже, стр. 92, 96.

<sup>116</sup> О нем мы уже упоминали на стр. 63 в связи с находкой позднего оссуария, походящего к башнеобразным.



валившимся с разрушающегося скального гробница. На нем, очевидно, раньше и располагались захоронения, от которых еще сохранились следы ниш или цист, вырубленных в скале. В одном случае в такой цисте сохранились обломки оссуария.

Вместе с разбитыми костехранилищами были найдены фрагменты бытовых сосудов, относящихся к различным эпохам хорезмийской культуры: кангуйской, кушанской и аффригидской. Очевидно, некрополь существовал на протяжении длительного времени, что подтверждается и характером оссуарного материала.

Наряду с обломками статуарных костехранилищ здесь найдены куски бочонкообразных оссуариев, а также керамических ящичков, характерных для позднеаффригидского времени (VII—VIII вв. н. э.)<sup>117</sup>. Весь материал очень фрагментарен, поверхность и края черепков сильно оббиты, что препятствует реставрации. Мы опишем поэтому лишь некоторые более или менее выразительные обломки.

<sup>117</sup> Отметим еще находку приземистой широкогорлой хумчи, украшенной процарапанной зубчатой линией и вертикальными полосами с кружочками на концах. Возможно, это погребальный сосуд, так как в бытовом инвентаре такие изделия не известны.



Отметим прежде всего оссуарий уже известного нам типа: в виде сидящей женщины. Сохранилась, и то не полностью, лишь нижняя часть скульптуры (рис. 30), имевшая в плане округлые очертания; диаметр дна достигал 30 см. Трудно, однако, сказать, формовалось ли основание этого костехранилища на круге или от ручки, так как еще сырая поверхность глины была смята и заглажена. Черепок в изломе красновато-оранжевый, тесто хорошее, поверхность покрыта плотным светлым ангобом.

На передней стенке невысоким рельефом, выдвинутым изнутри, передана правая голенка. Чуть выше дна выступает довольно широкая стопа. Последняя частично закрыта нависающим подолом платья, на котором, как и на других оссуариях подобного типа, изображена волнистая оборка. Очень интересен вертикальный налп в форме резной ножки трона. Задняя стенка гладкая, лишь на высоте 22 см сохранился горизонтальный валик, обозначавший, видимо, уровень сидения кресла. Арочного выреза в основании рассматриваемая фигура не имела. Значит, крышкой служил корпус скульптуры или какая-то часть его. Такие особенности оссуария, как круглое в плане основание, тщательная проработка деталей трона и, наконец, характер теста; позволяют считать его сравнительно ранним и отнести к рубежу нашей эры.

\* \* \*

На том же оссуарном некрополе близ Бурлы-калы были собраны фрагменты керамической погребальной статуи, изображающей сидящую с поджатыми ногами мужскую фигуру. С описания этих обломков мы и начнем рассмотрение соответствующей небольшой группы оссуариев.

Размеры скульптуры, насколько можно судить по ее разрозненным частям, принадлежность которых к одному предмету определяется характерными особенностями черенков, несколько превышали натуральную величину.

Голова сохранилась относительно полно (рис. 31). Лицо изображено широким и довольно плоским. Глаза удлиненные, миндалевидных очертаний, веки переданы невысоким рельефом, зрачки обозначены не были. Нос сильно выступающий, горбатый, с тонкими поздырями. Под скулами вертикальными царапинами обозначены волосы бороды. Рот и подбородок не сохранились. Тщательно изображена прическа. Она обрамляет лицо и, плавно опускаясь к затылку, сзади почти доходит до уровня плеч. Мягкими широкими бороздками переданы волнистые пряди волос. Последние по краю прически образуют крупные завитки, выполненные живо и довольно свободно. Очень близкую трактовку прически мы находим в парфянском искусстве<sup>119</sup>.

От корпуса сохранились лишь разрозненные обломки, на одном из которых изящно проработаны складки какой-то драпировки. Удалось подобрать еще часть скульптуры — горизонтально лежащую правую голень с сильно отянутой стопой. Левая ступня выдвинута из-под правого колена. Ниже ног сохранилась часть передней стенки ящика, передававшего очевидно, подушку. Была найдена крышка-заслонка со скругленным верхом; очевидно, отверстие, через которое закладывались кости, располагалось сзади и имело арочные очертания.

Оссуарий изготовлен из хорошего, без грубых примесей теста, принявшего при обжиге снаружи красноватый оттенок, но в основной массе сероватого. Наружная поверхность покрыта светлым ангобом, толщина черепка около сантиметра.

Значительно лучше сохранился великолепный оссуарий, найденный в смытых развалинах усадьбы, расположенной примерно в километре северо-восточнее Кой-Крыган-калы (рис. 32)<sup>119</sup>. Обломки собраны с поверхности

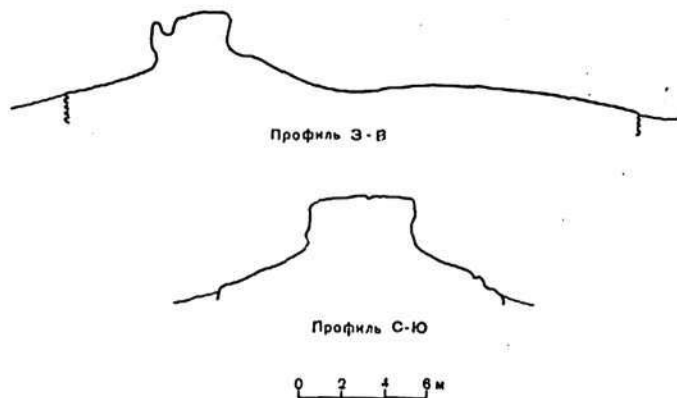


Рис. 28

Развалины в центре городища Айбугир-кала

такыра на площади примерно  $20 \times 15$  м. Нужно сказать, что этот участок перекрыт движущимися барханными песками, по мере перемещения которых удавалось собирать в течение нескольких сезонов все новые и новые фрагменты. Не исключено, что со временем будут найдены и недостающие ныне части. Однако и сейчас скульптуру удалось реставрировать почти полностью. Изображена фигура сидящего мужчины, исполненная в натуральную величину. Скульптура керамическая, полая внутри, отверстие расположено сзади, внизу; закрывается крышечкой, вырезанной до обжига из сформированной статуи. Общая высота оссуария — 102 см. Ящик-основание имеет прямоугольные очертания; он воспринимается как подушка, на которой восседает, скрестив ноги (правая поверх левой), изображенный персонаж. Толщина керамики от 7 до 15 мм, в среднем 1 см. Тесто хорошее, плотное, с примесью песка и мелко-толченого гипса, принявшее в зависимости от неравномерного нагрева различных участков (естественного при обжиге такого большого и сложного изделия) оттенки от красно-коричневого до бледно-лилового. Поверхность была покрыта светлым ангобом, который сохранился лишь на отдельных участках. Детали одежды и убранства переданы рельефными налестками, которые накладывались поверх нанесенного острой палочкой «подмалевка». Бороздками обозначены также мелкие складочки и другие детали.

Голова составлена из двух частей, формованных отдельно: лицевой и затылочно-гоменной (прическа). Не исключено, что лицо оттискивалось в форме, но было сильно доработано по сырой глине пальцами и палочкой. Глаза изображены довольно большими, миндалевидных очер-

<sup>118</sup> Например, на изображениях из Шахи (II—I вв. до н. э.) и Хатры (II в. н. э.) (R. Ghirshman. Iran, Parthes et Sassanides, fig. 125, 51, 101).

<sup>119</sup> Экспонируется в Государственном Эрмитаже.



танний, со слегка обозначенной радужной и зрачком; веки и брови переданы рельефом. Нос крупный, горбатый, с чуть нависающим кончиком. Рот несколько выдвигается вперед, хотя губы довольно тонкие и изящно очерченные. Над линией верхней губы отмечена рельефом полоска тонких усов. Борода короткая, обрамляющая нижнюю челюсть, чуть удлинена на подбородке. Прическа нависает над лбом и висками, прикрывает верх ушей и затылок. Края ее ровно подрезаны. Волосы переданы бороздками, расходящимися от «макушки». Темя выглядит уплощенным, что, вероятно, связано с техникой изготовления скульптуры.

Фигура изображена широкоплечей. Бороздки «подмаловка» позволяют думать, что вырез ворота был округлый, проходящий по линии ключиц. Ниже, рельефом, передано очень любопытное ожерелье. В центре его округлый медальон, изображение на котором, к сожалению, сбито; по сторонам его — две фигурки горных баранов, касающиеся диска грудью (рис. 32). Сохранилась лишь правая фигурка, но отпечаток не оставляет сомнений в аналогичности другой. Животные изображены летящими в галопе, в профиль; морды, однако, обернуты в фас. К фигуркам подходит рельефный обруч, разделенный двумя бороздками на три полосы. Каждая из последних заштрихована косыми линиями, которые в средней полосе идут под углом к штрихам крайних полос. Несомненно, что изображены литые, вероятно золотые, фигурки архаров. Нельзя, однако, с уверенностью утверждать, что остальная часть ожерелья, послужившего образцом для скульптора, также была металлической; не исключено, что изображен тройной шнур, к которому подвешена центральная композиция. На левом плече сохранился след выпуклой фибулы с расходящимися из-под нее складками, заметными на груди и на спине. Посредине корпуса идет вертикальная двойная бороздка, передающая разрез кафтана, доходившего до середины бедра. Левая рука сохранилась лишь до локтя; создается впечатление, что она была опущена вниз и, возможно, соединена с какой-то деталью скульптуры. Правая рука, плечевая часть которой опущена вниз, согнута в локте почти под прямым углом, так что предплечье направлено вперед. Найдепа также большая часть правой кисти, но, к сожалению, не сохранилось обломков, которые позволили бы соединить ее со статуей. Однако ясно, что кисть, очень изящно моделированная, была полураскрыта и, вероятно, обращена ладонью вверх (рис. 34). С достаточной уверенностью можно думать, что в полураскрытую ладонь вкладывался какой-то предмет, сделанный, од-



Рис. 29  
Фрагмент статуарного оссуария. Айбугур-кала

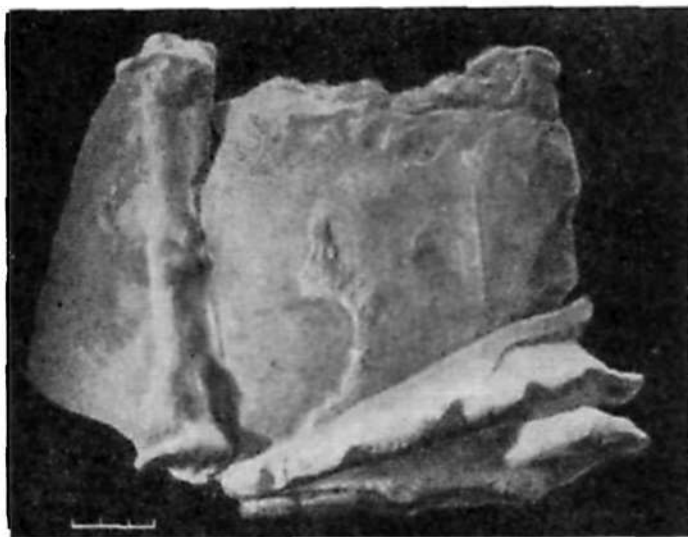


Рис. 30  
Нижняя часть оссуария в виде женщины, сидящей на троне. Оссуарный некрополь близ Бурлы-кала



Рис. 31  
Голова статуарного оссуария. Оссуарный некрополь  
близ Бурлы 3

нако, не из глины, так как следов соединения с ним нет.

Сохранилось изображение пояса, соединенного с каким-то ремнем, которые на боках образовывали дужки выше пояса и двумя концами с каждой стороны спускались вниз. Вероятно, к ним крепилось оружие, высоту подвески и наклон которого можно было регулировать, перестегивая в пряжках дуги боковых ремней. Действительно, на левом бедре сохранился налест, который, вероятно всего, изображает короткий меч, позны которого оканчиваются головкой барана. На правом бедре изображены поперечные борозды, переходящие в рельефные полосы со скругленными концами. Весьма вероятно, что ими переданы папирные пластины.

Датировка скульптуры вызывает ряд затруднений не только в силу ее уникальности, но и из-за сочетания весьма противоречивых деталей.

Прежде всего остановимся на позе, которая придана фигуре. Если отбросить слишком неопределенное сопоставление с так называемой

мой «позой Будды»<sup>120</sup> и обратиться к кругу памятников, связанных со среднеазиатской этнической средой, то и при этом условии хронологические рамки будут весьма широкими: от изображений I в. до н. э. (монеты Мауэса и Аза)<sup>121</sup> до X в. н. э.<sup>122</sup> В эти рамки попадают и кушанские монеты, и росписи Балалык-тепе и Пянджикента. Из хорезмийских изображений папомним фрагмент статуи из дворца Топрак-кала (III в. н. э.)<sup>123</sup>.

Прическа рассматриваемой фигуры резко отличается от сасанидской, она несколько ближе к парфянской, но прямые аналоги находить лишь в хорезмийских терракотах.

Своеобразное ожерелье выглядит весьма архаичным, напоминая сакские и ахеменидские гривны<sup>124</sup>. Однако округлый медальон между изображениями животных, подвешенный на шнурах (как упомянуто, это не исключено для нашего изображения), мы встречаем в изображениях гандхарского стиля и в парфянских ювелирных изделиях<sup>125</sup>.

Фибула, удерживающая драпировку на плече, считается признаком, восходящим к эпохе эллинизма, но воспроизводится она на изо-

<sup>120</sup> Уже в V—III в. до н. э. в искусстве кочевников азиатских степей известны изображения людей, сидящих так же, как и фигуры на оссуариях из некрополя близ Бурлы 3 и на усадьбы северо-восточнее Кой-Крылган-калы. Так переданы персонажи эпической сцены на золотой бляхе из Сибирской коллекции Петра I (М. П. Грязнов. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири. «Археологический сборник», вып. 3. Л., 1961, стр. 22—23, рис. 10, 13). Весьма сходна с рассматриваемой нами скульптурой фигурка на сакском жертвеннике, найденном в Семирочье (Г. С. Мартинов. Иссыкская находка. КСНММ, вып. 59, 1955, стр. 152, 153, рис. 65, 66; Нагим-Бек Нурмухамедов. Искусство Казахстана. М. 1970, рис. 15). Именно с местной, а не с буддийской традицией следует, конечно, связывать особенности позы хорезмийских погребальных статуй. Рассмотрение вопроса о причинах возникновения соответствующих черт в буддийской иконографии в нашу задачу не входит.

<sup>121</sup> P. Gardner. The coins of the greek and scythic kings of Bactria and India in the British Museum. London, 1886, pl. XVII, 5; pl. XIX, 1.

<sup>122</sup> Я. И. Смирнов. Восточное серебро. СПб., 1909, табл. XXV, № 64.

<sup>123</sup> С. П. Толстов. По следам древнехорезмийской цивилизации, стр. 182, рис. 56.

<sup>124</sup> Ср. O. Dalton. The treasure of the Oxus. London, 1964, pl. XVII, fig. 138; pl. XX, fig. 132 и 137 (браслет). Особенно близка гривна с фигурками архаров на статуе египетского сапонника с ахеменидскими украшениями (исполнена около 490 г. до н. э.), принадлежащей Бруклинскому музею («Bulletin of Brooklyn Museum», vol. XV, N 2 (1954), p. 1—16).

<sup>125</sup> Там, правда, изображаются только головки или протомы животных (ср. H. Ingholt. Gandharan art in Pakistan. N. Y., 1957, fig. 279—281, 284, 289, 299, 300—302). Ту же особенность имеет ожерелье парфянского времени из коллекции Рабено («Sept mille ans d'art en Iran», Paris, 1961, pl. LXXVI, N 741, p. 126).

бражениях сасанидских царей вплоть до Варахрана V (420—438 гг. н. э.).

Не даст решения вопроса и форма меча. Она, несомненно, восходит к сакским акинакам, которыми были вооружены и хорезмийцы в ахеменидскую эпоху<sup>126</sup>, однако к ним более близки короткие мечи с волютами на концах ножен, относящиеся к более позднему времени. Они изображены на комматенских рельефах I в. до н. э.<sup>127</sup>, встречаются в парфянских памятниках Ашшура и в Пальмпре (II—III вв. н. э.)<sup>128</sup>, а также в Армази (II в., н. э.)<sup>129</sup>. Однако сходное оружие встречается и в сасанидское время<sup>130</sup>.

Наконец, детали панциря из длинных поперечных пластин особенно характерны для парфянских и кушанских изображений, хотя сход-

\* \* \*

В 1956 г. неподалеку от городища Уй-кала в правобережном Хорезме были собраны фрагменты статуарного оссуария, изображавшего всадника. Из этих обломков удалось полностью восстановить корпус лошади (рис. 36), по, к сожалению, от головы животного и фигуры всадника сохранились лишь разрозненные куски. Реконструированная часть оссуария имеет в плане овальные очертания; днище плоское; максимальная длина его 60 см, ширина 30 см. Высота корпуса лошади (до крупа) достигает 35 см, холка находится на высоте около 50 см от дна.

Ноги лошади непропорционально малы и подогнуты под брюхо; разумеется, мастер стремился передать скачущее, а не лежащее животное. Шея изображена массивной, с коротко подстриженной широкой гривой. Хвост коротко подвизан. Невысоким рельефом и заглубленными линиями передана сбруя. Изображен короткий чепрак с несколько оттянутыми углами и бахромой у заднего края; от чепрака отходят нашийный и подхвостный ремни.

Плоским, недостаточно отчетливым рельефом даны ноги всадника; ступня расположена довольно высоко и пренебрежена. Отметим, что рядом был найден обломок другого оссуария, у

кого доспех найден в аспанском мавзолее IV—III вв. до н. э.<sup>131</sup> Таким образом, приведенные сопоставления дают очень широкий хронологический диапазон, но наибольшее число важнейших из них относится к позднепарфянскому и кушанскому времени.

Сопровождающей рассматриваемую статую археологический материал в общем не противоречит этой дате. Правда, на развалинах усадьбы найдена печать, относящаяся скорее к раннему типу, и некоторое количество черепков от раннекангюйских сосудов. Однако подавляющая масса керамики (рис. 35), по определению М. Г. Воробьевой, должна относиться ко II—III вв. н. э. Весьма вероятно, что тем же временем датируется и найденный здесь оссуарий.

У которого ступня всадника была полнообъемной. У рассматриваемого экземпляра фигура всадника была вылеплена вместе с конем, отрезана до обжига и служила своего рода крышкой. Отверстие, закрывавшееся этой крышкой, имеет округлые очертания (диаметр — 28 см). Для прикрепления верхней части скульптуры были сделаны круглые дырочки, расположенные на продольной оси. Под шеей, посредине груди прорезано еще одно отверстие, имевшее форму треугольной бойнички.

Тесто, из которого сделана рассматриваемая скульптура, хорошего обжига, красноватое, с большим количеством примесей. Толщина черепка около 1,5 см. Поверхность была покрыта светлым ангобом. Обломки оссуария были найдены близ гончарной печи, среди обломков бракованной керамики. Очевидно, к гончарному браку следует отнести и рассматриваемый предмет. Таким образом, время его изготовления должно соответствовать датировке керамического комплекса, который был отнесен М. Г. Воробьевой к первым векам н. э.<sup>132</sup>

Ближайшей стилистической аналогией нашему оссуарию является серебряный ритон в виде коня, найденный в Иране юго-западнее Каспийского моря и принадлежащий Д. Зеликович. Этот предмет неоднократно опубликован Р. Гримманом и датируется им III в. н. э.<sup>133</sup>

<sup>126</sup> Cp. F. Sarre, E. Herzfeld. Op. cit., S. 35, Fig. 6.

<sup>127</sup> R. Ghirshman. Op. cit., p. 66, 67, fig. 79—80.

<sup>128</sup> H. Seyrig. Armes et costumes Iraniens de Palmyre. «Syria», t. XVIII, 1937, p. 30, tabl. 1, fig. 47.

<sup>129</sup> «Очерки истории СССР», ч. 1. М., 1956, стр. 473.

<sup>130</sup> Г. А. Тиранян. Уточнение некоторых деталей сасанидского вооружения по данным армянского историка IV в. н. э. Фавета Бузада. «Исследования по истории культуры народов Востока». М.—Л., 1960, стр. 476—479.

<sup>131</sup> С. П. Толстов. По древним дельтам..., стр. 148—150.

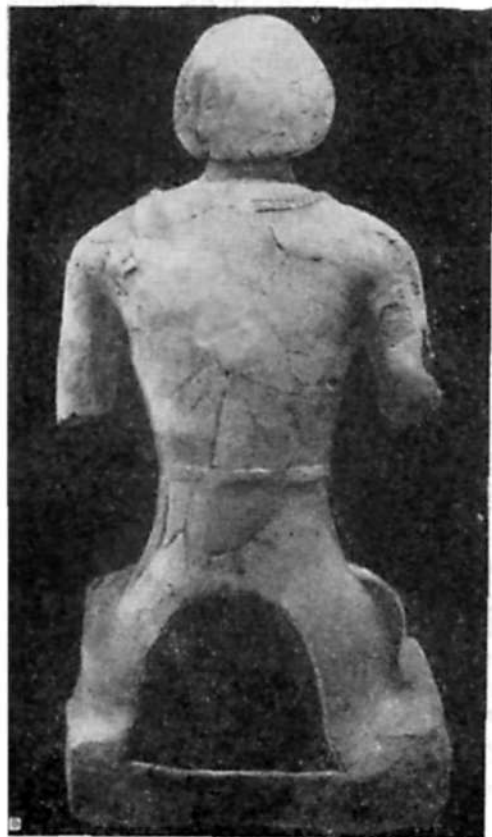
<sup>132</sup> М. Г. Воробьева. Опыт картографирования гончарных печей для историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана. «Труды Ин-та этнографии», новая серия, т. XLVIII. М., 1961, стр. 150.

<sup>133</sup> «Sept mille ans d'art en Iran», pl. LXXXVI, p. 148, N. 859; R. Ghirshman. Iran. Parthes et Sassanides, p. 220, 221, fig. 262. При рассмотрении некоторых особенностей убранства коня





*Рис. 32*  
*Статуарный оссуарий.*  
*Усадьба северо-восточнее*  
*Кой-Крылган-калы*  
*а — вид спереди;*  
*б — вид сбоку;*  
*в — вид сзади*



Фрагменты костехранилища в виде всадника были найдены на джалбас-калининском поселении, в развалинах той же усадьбы № 2, где обнаружено женское изображение, рассмотренное выше. Удалось восстановить лишь один сравнительно крупный участок скульптуры. Это — левая нога всадника с частью корпуса коня. Нижняя часть голени и стопа сделаны полнообъемными, с полостью внутри. Ступня сильно оттянута книзу.

Возможно, что в отличие от уй-калининского оссуария рассматриваемая скульптура опиралась не на плоскость дна, а на ножки, изображавшие соответственно ноги лошади. Во всяком случае, если придать голени всадника естественный уклон, становится заметно, что скругленный участок корпуса (передававший брюхо лошади) вряд ли мог служить опорой для скульптуры. Естественно, что сравнительно большое изделие, опирающееся на ножки, следовало максимально облегчить. Может быть, поэтому стенки необычно тонки — 0,7 см, а в тесто добавлено много примеси. О величине оссуария мы можем судить приблизительно; судя по величине ступни, фигура выполнена в  $\frac{1}{4}$  натуральной величины и длина ее должна была достигать 50—60 см.

В 1956 г. северо-западнее замка № 29 Беркут-калининского оазиса А. В. Гудкова собрала обломки еще одного оссуария рассматриваемого типа. Согласно ее наблюдению, фрагменты сопровождала кангюйская керамшка.

Черепок изделия сильно ошлакован при неправильном, очевидно, обжиге. Поверхность была покрыта светлым ангобом и расписана красной краской, припавшей из-за пережога коричневато-черный цвет. Размеры оссуария должны были соответствовать величине уй-калининской скульптуры или несколько превышать ее. Очень хорошо была моделирована голова животного (рис. 37). Точно переданы особенности глаза лошади. Глазное яблоко дано высоким рельефом и подкрашено, однако зрачок не обозначен. Грива короткая, подстрижена на линии ушей, где образует широкий вертикальный уступ. Рельефом, подтреугольным в сечении, изображены налобный, щечный и затылочный ремни, дополнительно подчеркнутые раскраской. Ноги лошади были изображены правильнее и крупнее, чем на уй-калининском оссуарии. Сохранился сравнительно большой кусок костехранилища, на котором высоким рельефом изображены бедра всадника и основание

! Р. Гиршман объясняет их сохранением «традиций кочевнической кавалерии» (R. Ghirshman. Le rhyton en Iran. «Artibus Asiae», vol. XXV, 1, 1962, p. 78).



а

Рис. 33  
Статуарный оссуарий. Голова. Усадьба северо-восточнее Кой-Крылган-калы  
а — вид в профиль;



б

б — вид спереди

шей коня. Похоже, что от основания отделялась не только фигура всадника, но и голова лошади.

В Каракалпакском музее искусств (г. Нукус) хранится еще один оссуарий рассматриваемого типа, найденный И. В. Савицким в 1963 г. близ Ангга-калы в развалинах усадьбы, датируемой рубежом эр. Интереснейшей особенностью предмета является крупный солнечный диск, процарапанный на груди животного.

Отметим, заключая раздел, что всего в нашей коллекции имеются фрагменты от шести костехранилищ в виде всадника.

Нам известен лишь один оссуарий, происходящий из другого района Средней Азии, изображающий фигуру лошади. Этот предмет найден в местности Минг-чукур близ Самарканда и опубликован М. С. Юсуповым и С. И. Скиндер<sup>134</sup>. Авторы публикации датируют тургай-мазарский оссуарий IV—V вв. н. э., фигура коня (необходимо подчеркнуть, что изображен он без всадника) крайне схематизирована, резко отличаясь этим от хорезмийских.

Любопытно, что на груди лошади прорезано три сквозных отверстия, и это заставляет вспомнить о «бойничке» уй-казинского экземпляра.

\* \* \*

Несколько особняком от вышеописанной серии керамических статуарных оссуариев стоят своеобразные погребальные скульптуры, обнаруженные в левобережном Хорезме на городищах Куни-Уаз и Канга-гыр-кала.

В 1952 г. отряд Хорезмской экспедиции провел исследования на большом городище Куни-Уаз, возникшем в конце I тысячелетия до н. э. Помимо других объектов были раскопаны развалины здания, которое, по мнению Е. Е. Неразик, руководившей раскопками, было замком правителя и относится к III—IV вв. н. э.<sup>135</sup> Здесь было раскрыто сгоревшее помещение квадратных очертаний, площадь которого достигла 64 кв. м (рис. 38). В центре комнаты, украшенной некогда росписями, находилась прямоугольная кирпичная вымостка, поверхность которой была сильно прокалена<sup>136</sup>. Напротив вымостки, где, несомненно, возжигали огонь, у юго-восточной и юго-западной стен были обнаружены плохо сохранившиеся остатки двух оссуариев, изготовленных из алебаstra

<sup>134</sup> М. С. Юсупов и С. И. Скиндер. Оссуарий из Тургай-мазара. «Труды САГУ», вып. 81, Ташкент, 1956, стр. 140—143.

<sup>135</sup> Е. Е. Неразик. Археологическое обследование городища Куни-Уаз в 1952 г. ТХЭ, т. 11, М., 1958, стр. 375, 378.

<sup>136</sup> Размеры вымостки 165 × 120 см при высоте 10—15 см.



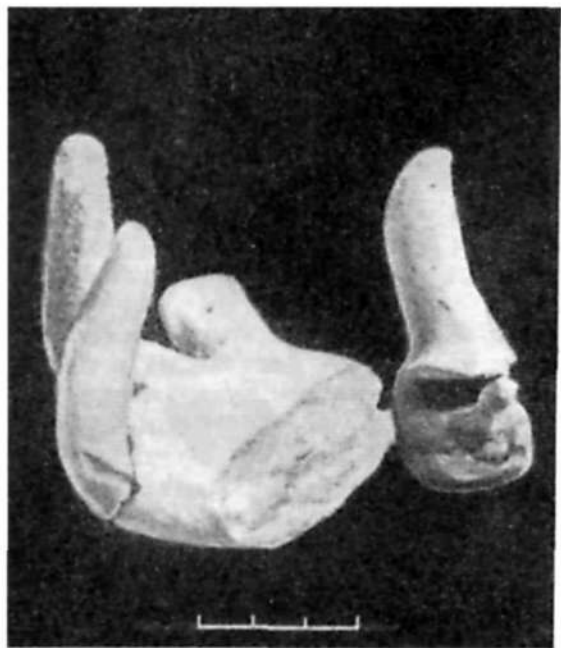


Рис. 34

Кисть руки статуарного оссуария. Мадьяба северо-восточнее Кой-Крылаган-калы

и слоев ткани, пропитанной алебастром. Основание первого оссуария, чашеобразное по форме, имело диаметр 40—50 см и сохранило следы росписи красной и черной красками. Внутри лежало несколько костей.

Костехранилище, располагавшееся у юго-западной стены, очень пострадало от огня и представляло собой скопление расслоившихся стенок основания, между которыми попадались полусгоревшие кости. Тем не менее на поверхности оссуария была заметна пыльная роспись. На красном фоне располагались желтоватые листья и пальметты в сочетании с какими-то полосами, заполненными сложным орнаментом (рис. 39, б, в). Сходную роспись несет обломок, относящийся к руке скульптуры, изготовленной тем же способом, что и оссуарий (рис. 39, а). Особенно интересна скульптурная деталь, изображающая в натуральную величину правую кисть и предплечье, обнаруженная в южном углу рядом с одним из черепов (рис. 40). В отличие от отмеченного выше обломка, полностью в этой детали нет. Ткань, пропитанная алебастром, обернута вокруг железного «скелета» пальцев и предплечья. Были найдены и другие обломки, позволяющие предположить, что оссуарий, стоящий у юго-западной стены, был статуарным.

В помещении было найдено пять относительно хорошо сохранившихся черепов и обломки еще нескольких. Три черепа, лежавшие рядом в южной части комнаты и сохранившие, вероятно, первоначальное положение, были обращены лицевой стороной к выкладке. Под ними, на камышовой полусгоревшей подстилке лежали трубчатые кости, очевидно кости рук.

Среди вещей, найденных в комнате, следует прежде всего отметить две хорезмийские медные монеты с изображением свастики и всадника. 22 подобные монеты найдены в другом раскопе на том же памятнике вместе с четырьмя серебряными монетами, чеканенными Шапуром I (242—272 гг. н. э.).

Погребальный комплекс, во многом сходный с купя-уазским, был обнаружен в 1953 г. на городище Канга-гыр-кала, расположенном в 100 км западнее Куны-Уаза<sup>137</sup>. В юго-западной части крепости на бугре, образованном развалинами целого комплекса помещений, были замечены черепа, выступавшие над современной поверхностью. Раскопки, проведенные М. А. Итиной, показали, что они лежат на полу помещения, погибшего от огня и уже почти смытого. Комната имела прямоугольные очертания, длина ее стен 4,5 и 5 м. В центре помещения находилась прямоугольная вымостка (1,1×1,3 м), сложенная из одного слоя сырцовых кирпичей, покрытых глиняной обмазкой (рис. 41). Поверхность вымостки сохранила следы длительного горения. В комнате было обнаружено 16 черепов; из них 10 определены как мужские, три — женские и один — детский. Найдено также некоторое количество трубчатых костей. Они были положены в кучки, будучи уже расчлененными в суставах и, вероятно очищенными от мягких тканей. Обращает внимание почти полное отсутствие других костей скелета (позвонок, ребра и т. д.) (рис. 42).

Первоначальное расположение большинства черепов было изменено при падении кровли и последующем разграблении кострища. Однако можно утверждать, что они лежали вокруг вымостки на подстилке из камыша и травы.

У середины северо-западной стены была найдена часть алебастровой маски, выполненной в натуральную величину (см. рис. 39, з). Глаза и нос, к сожалению, не сохранились. Невысоким рельефом изображены губы, которые окрашены в красный цвет. Поверхность лица

<sup>137</sup> С. П. Толстова. Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949—1953 гг. ТХЭ, т. 11. М., 1958, стр. 94; он же. По древним дельтам..., стр. 230, 231, рис. 139.

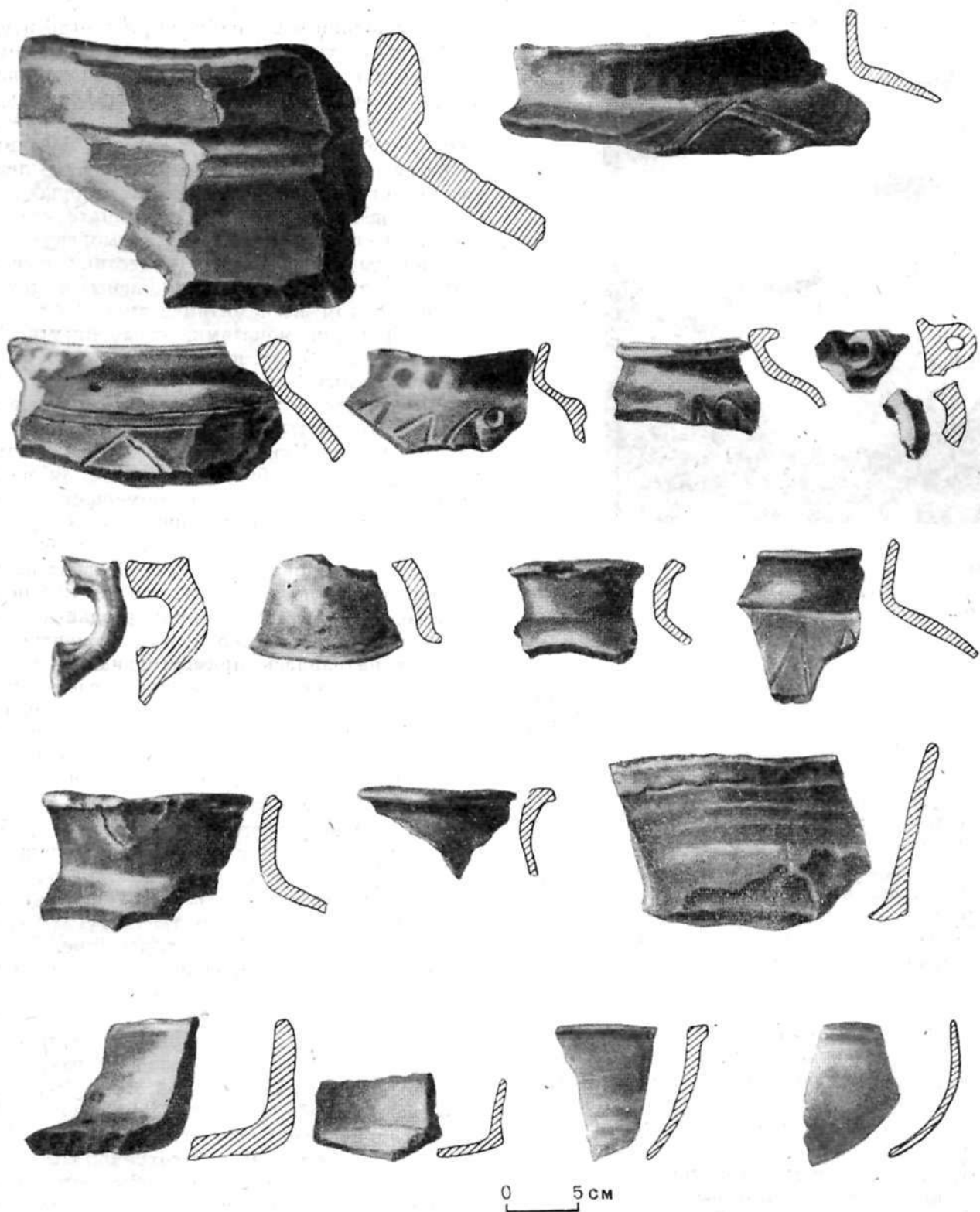


Рис. 35

Керамика, найденная со статуарным оссуарием на развалинах усадьбы северо-восточнее Кой-Крылганкалы

была ярко-розовой. Окладистая, овальная спину борода покрыта черной краской. Тщательно отмечен мысок, подходивший к нижней губе. Напомним, что такая «эсаньолка» характерна для многих хорезмийских терракот и погребальных скульптур. Под бородой был изображен короткий участок шеи. Внутренняя поверхность маски вогнута слабо и не несет никаких следов формовки на лице умершего. Толщина маски достигает 2,5 см, к краю она меньше 1 см.

Отметим, что вдоль края проходит неокрашенная и выделенная уступчиком полоса, служившая, очевидно, для соединения маски с остальной частью статуи.

Еще один скульптурный фрагмент был найден около маски, несколько ближе к вымостке. Он выполнен в уже знакомой нам по Куния-Уазу технике: несколькими слоями ткани, густо намоченной в алебастровом растворе, был обернут каркас, состоящий, видимо, из прутьев и соломы. Поверх ткани был нанесен довольно толстый слой чистого гипса, по которому были выполнены мелкие детали рельефа и дана раскраска. Маленькие обломки скульптуры были во множестве отмечены в северной четверти помещения. Вероятно, они относились к одной погребальной статуе, личиной которой была алебастровая маска. Судя по находкам костей среди подобных обломков на Куния-Уазе, скульптура была оссуарием. Можно предположить, что она была установлена у северо-западной стены, против очажной вымостки.

Попытаемся теперь несколько обобщить рассмотренные материалы. Комната с погребениями на Куния-Уазе входила в комплекс дворцового здания. Она перекрывала несколько более раннее, но совершенно аналогичное по плану помещение, рядом с которым находилось святилище огня<sup>138</sup>. В центре комнаты на специальной вымостке горел огонь. Перед ним около стены стояли два оссуария, из которых один изображал в натуральную величину человеческую фигуру в яркой одежде. Вокруг вымостки на полу, поверх травяной подстилки лежали черепа и кости копытостей.

Предстоящая перед нами картина позволяет с достаточной уверенностью считать помещение погребальным святилищем правителей города, а вымостку, расположенную в центре — жертвенником. Аналогичный комплекс, встреченный на Канга-гыр-кале, почти исключает возможность того, что оссуарии и черепа найдены вокруг бытовых очагов в случайно ис-

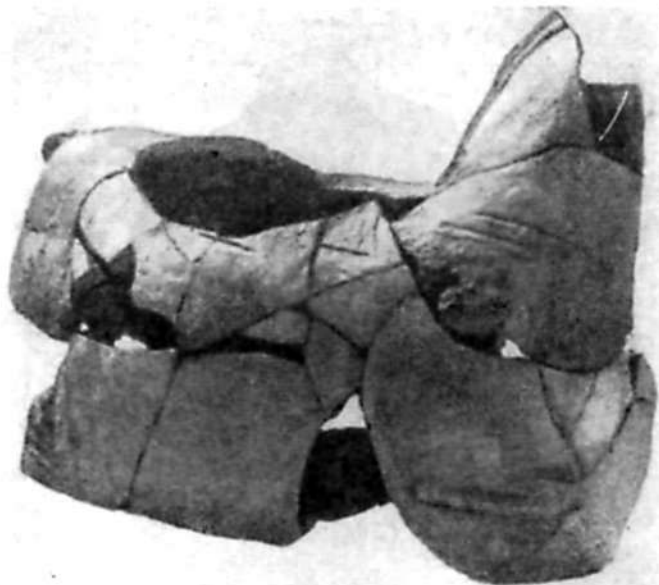


Рис. 36  
Скульптурный оссуарий, найденный близ Уй-калы

пользованных для захоронения комнатах. Но, признав рассмотренные помещения святилищами, мы не сможем с уверенностью ответить, что было в них основным объектом культа. Это могли быть погребальные статуи, и тогда именно в честь умерших горело пламя на жертвеннике. Не исключено также, что останки умерших помещали в святилище, где почитался прежде всего огонь.

Возникает и еще один вопрос: чьи черепа лежали на полу вокруг жертвенника? Скорее всего это останки членов фамилии, которой принадлежало святилище. Но возможно, что перед священным огнем и оссуарием-идолом лежали черепа врагов. Об основателе сасанидской династии, отце Шапура I, чьи монеты найдены на Куния-Уазе, ат-Табари рассказывает: «Из Савада Ардашир направился в Истахр, а оттуда в Седжестан, затем в Джурджан, а затем в Абрашахр, Мерв, Балх и Хорезм, до крайних пределов Хорасана. Много людей он убил и головы их послал в храм огня [богини] Анахид»<sup>139</sup>. Таким образом, для Ирапа, находив-

<sup>138</sup> «История пророков и царей», I, 819 (цит. по «Уч. зап. Ин-та востоковедения», т. XVI. М., 1958, стр. 442). Табари приводит также шельмо Арташира к Артабану V, голову которого он грозил отправить в храм огня (*Th. Nöldeke. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari. Leiden, 1879, S. 12*).

<sup>139</sup> Е. Е. Перазик. Указ. соч., стр. 375, 376, 378.





Рис. 37

Голова лошади. Фрагмент статуарного оссуария, найденного в Беркут-калининском оазисе

шегося в III в. в непосредственном контакте с Хорезмом, засвидетельствован обычай помещать головы убитых в святилищах огня. Нужно отметить еще, что с черепами лежали только кости конечностей, причем, по-видимому, главным образом кости рук. Если последнее наблюдение, сделанное в процессе раскопок<sup>140</sup>, подтвердит проверка антропологов, то это будет служить дополнительным доводом в пользу рассматриваемого предположения. Страбон сообщает, что персы «непокорному отрубаят голову и руки, а тело выбрасывают»<sup>141</sup>. Плутарх рассказывает, что после разгрома римлян при Каррах Сурена послал парфянскому царю «голову и руку Красса»<sup>142</sup>. Отметим еще, что кольцевая деформация, отмечаемая в рассматриваемой сильно монголизированной серии, была ранее чужда хорезмийцам.

Однако некоторые факты, возможно, противоречат предположению, что на полу святилищ лежали черепа убитых врагов. Так, в серии из 21 черепа пять определены как женские и один оказался детским. Как показали раскопки оссуарного некрополя Миздахкана, с IV в. обычай кольцевой деформации надолго укоренился в левобережном Хорезме. Поэтому нельзя утверждать, что племена, практиковавшие кольцевую деформацию, вступили с хорезмийцами лишь в кратковременный контакт, ограниченный военными столкновениями.

<sup>140</sup> См. полевой дневник В. Е. Перазик (архив Хорезмской экспедиции, Куния-Уаза, 1952, дневник № 31, стр. 39, 40, 95).

<sup>141</sup> Страбон, XV, 3, 17.

<sup>142</sup> Плутарх. Сравнительные жизнеописания, Красс, XXXII, М., 1963 стр. 262.

С. П. Толстов предположил, что население Куния-Уаза и Канга-гыр-калы III—IV вв. образовалось в результате проникновения на окраины Хорезма хипитских племен<sup>143</sup>. Эти племена, согласно наиболее вероятной из многих существующих сейчас гипотез, сформировались в степях Восточного Припаралья в результате смешения местного сармато-массагетского населения с гунами<sup>144</sup>. Антропологическое исследование черепов с Куния-Уаза и Канга-гыр-калы, проведенное Т. А. Трофимовой, показало, что они могут быть отнесены к метисным сериям<sup>145</sup>.

Известное смешение местной традиции с чужеродной, имеющей восточное происхождение, мы можем заметить и в погребальном обряде. Так, алебастровая маска и черепа, уложенные на травяной подстилке, вызывают известные ассоциации с ритуалом таштыкских склепов. В то же время захоронение в оссуариях следует отнести к местной традиции. Однако некоторые особенности рассмотренных костехранилищ также, видимо, следует объяснить появлением новых этнических групп. Оссуарии изготовлены в совершенно новой технике. Это не традиционные керамические изделия, а алебастровые скульптуры, опирающиеся на каркас, обернутый тканью. Подобная техника характерна для скульптуры позднекушанского времени из Восточного Туркестана. Изготовление статуарных оссуариев в III в. н. э. вообще нехарактерно для Хорезма. Возможно, возврат к старой традиции на Куния-Уаза и Канга-гыр-кале объясняется влиянием племен, пришедших с востока. Отметим в этой связи сообщение Аммиана Марцеллина об изображениях умерших у хипитов<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> С. П. Толстов. Итоги работ Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в 1953 г. ВДИ, 1955, № 3, стр. 200.

<sup>144</sup> «История таджикского народа», т. I. Душанбе, 1963, стр. 405—415 (раздел написан В. Е. Перазик).

<sup>145</sup> Т. А. Трофимова. Материалы по палеоантропологии Хорезма и сопредельных областей. ТХЭ, т. II, М., 1956, стр. 649—683; она же. Древнее население Хорезма по данным палеоантропологии. МХЭ, вып. 2, М., 1959, стр. 80—104.

<sup>146</sup> Аммиан Марцеллин. История, XIX, I, 10—11. Описывая обряды, совершенные после гибели хипитского царевича, Аммиан Марцеллин сообщает: «В бранном своем снаряжении был он вынесен и помещен на обширном высоком помосте; вокруг было расставлено десять лож с изображениями умерших людей, которые были так хорошо исполнены, что совершенно походили на покойников. В течение десяти дней все люди пировали и цели особенные погребальные песни, оплакивая царственного юношу» (Аммиан Марцеллин. История. Перевод Ю. Кулаковского и А. Соинна. Киев, 1906, стр. 249). Что за скульптуры окружали тело царевича до момента его кремации? Ясно, что они изображали лиц, скончавшихся ранее его. Не исключено, что это были изображения воинов, павших в том же походе, сохранявшиеся для совершения каких-то обрядов. Однако вероятнее, что

\* \* \*

Как видим, хорезмийские погребальные статуи дают небольшое число иконографических типов: 1) сидящая на троне женщина, 2) всадник, 3) мужская фигура со скрещенными ногами. Кого же изображают эти оссуарии?

Антропоморфные образы на среднеазиатских костехранилищах, как было отмечено, истолковывались так: апотропей, участники культовых процессий и церемоний, изображение умершего, обожествленный умерший, обожествленные предки, божества<sup>147</sup>. Эти трактовки (за исключением первых двух) кажутся возможными и для статуарных оссуариев, несмотря на довольно принципиальное отличие этих скульптур от украшений на костехранилищах, известных науке раньше.

Представляется несомненным, что умершего человека должна была олицетворять статуя, внутри которой покоились его останки.

Весьма вероятно также, что в Хорезме образ покойного мог героизироваться или обожествляться, подобно тому как это было в Парфии<sup>148</sup>, в Средиземноморье<sup>149</sup> и на Боспоре<sup>150</sup>. На это указывает как сама традиция создавать погребальные изваяния, так и характер последних.

Так, все женские изображения передают сходный, лишенный индивидуальных черт облик величавой молодой женщины, сидящей на троне в статичной, торжественной позе. Близкий образ фравашы — могущественных духов умерших праведников рисует Авеста. Это сидящие в молчании существа женского пола, статные, высокоподпоясанные<sup>151</sup>, «широкозадые»<sup>152</sup>. Считалось, что десять дней предновогоднего периода *hamaspaēda* фравашы проводят в родных поселениях, требуя от потомков

на ложах располагались статуи предков убитого, «сопровождавшие» войско-орду (ср. стр. 87). Несколько ниже (XIX, 2, 1) Аммиан говорит, что город, под стенами которого пал царевич, был обречен в жертву «аманам» убитого. Трудно думать, что в походе могли возить с собой монументальные изваяния, вероятно это были какие-то тучелообразные фигуры.

<sup>147</sup> См. выше, стр. 12, 20—22.

<sup>148</sup> H. Ingholt. Parthian sculptures from Hatra. Orient and Hellas in art and religion. New Haven, 1954, p. 17 («Memoirs of the Connecticut Academic of Arts and Sciences», vol. XII).

<sup>149</sup> М. И. Ростовцев. Античная декоративная живопись на юге России. СПб., 1914, стр. 59, 79.

<sup>150</sup> М. И. Артамонов. Антропоморфные божества в религии скифов. «Археологический сборник», вып. 2. Гос. Эрмитаж. Л., 1961, стр. 65.

<sup>151</sup> Fravardin Jast (XIII), 29 (SBE, XXIII, p. 187; Avesta..., übersetzt von Fr. Wolff, S. 233).

<sup>152</sup> E. Herzfeld. Zoroaster..., p. 496. Сходными эпитетами охарак-

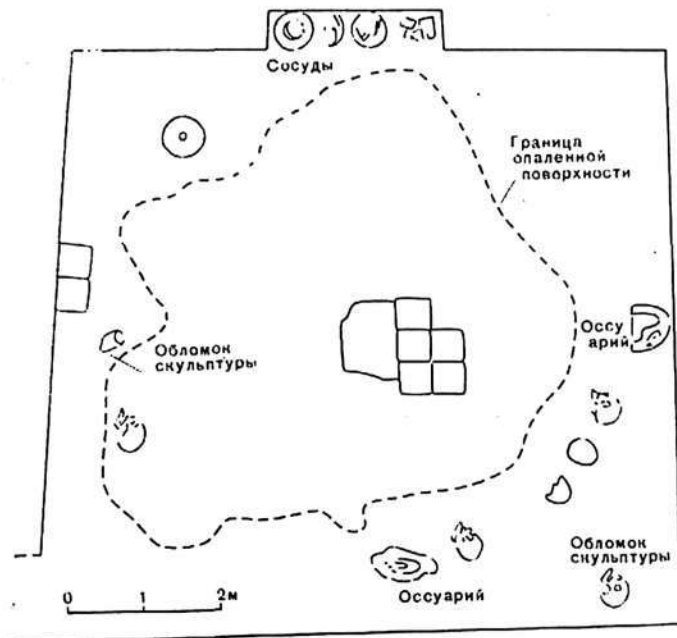


Рис. 38

Погребальное святилище на городище Куня-Уз, план

поклонения и жертвоприношений<sup>153</sup>. Именно об обрядах в честь фравашы, очевидно, свидетельствует Бируни говоря, что в течение последних пяти дней 12-го месяца года и в последующие пять дней хорезмийцы приносили в наусы пищу для духов умерших<sup>154</sup>. Очень примечательно, что хорезмийские наусы назывались *фравартик* (*prwrtuk*); это слово содержат некоторые надписи на оссуариях из Ток-калы, прочитанные недавно В. А. Лившицем<sup>155</sup>.

Таким образом, весьма возможно, что как фравашы умерших почитались в свое время хорезмийские погребальные статуи, изображавшие широкобедрых женщин с высокой талией.

Не исключено также, что умерших хорезмийцев представляли в образе хтонических божеств (такая традиция особенно характерна для эллинистического Средиземноморья). С. П. Толстов предположил, что некоторые терракоты, найденные в Хорезме, изображали покойных в облике Ардвисуры Анахиты, великой

терризована та дева, которая встречала душу праведника на пути в рай (см. выше, стр. 29). Некоторые исследователи сближали этот образ с фравашы (Chr. Bartholomae. Altiranisches Wörterbuch., col. 995).

<sup>153</sup> Jt. XIII, 40—52, (SBE, XXIII, p. 192; см. там же, примеч. 1).

<sup>154</sup> Бируни. Избранные произведения, т. I. Ташкент, 1957, стр. 258. Ср. ниже, стр. 115.

<sup>155</sup> А. В. Гудкова, В. А. Лившиц. Новые хорезмийские надписи из некрополя Ток-калы и проблема «хорезмийской эры». «Вестник Каракалпакского филиала АН УзССР», № 1 (27). Нукус, 1967, стр. 14.

зороастрийской богини, олицетворявшей плодородие и животворящую воду<sup>156</sup>. В предыдущей главе мы пытались обосновать мнение, что на ранних этапах развития религиозных представлений, вошедших в Авесту, умерший считался слившимся со священным потоком Ардвисуры. Если мы обратимся к иконографии этой богини, то сможем отметить, что древнейшие изображения ее на ахеменидских печатях достаточно близки к тому образу, который передают статуарные оссуарии<sup>157</sup>. Сидящей на троне изображается Ардвисура Анахита в кушанской нумизматике<sup>158</sup>, где она выступает под именем Ардохшо и Нано<sup>159</sup>. Ниже рассматривая ящичные костехранилища, восходящие к статуарным, мы сможем отметить на них изображения цветка граната, павлина и голубя, небесных светил — символы характерные для иконографии Анахиты<sup>160</sup>. Возможно в образе именно этой богини изображены умершие на статуарных оссуариях. Однако сейчас, когда еще не найдены погребальные статуи с четко определяемыми атрибутами, настаивать на предлагаемом отождествлении, конечно, не приходится. Сидящими на троне величавыми женщинами изображались многие из тех великих богинь, которые почитались матерями всего живого, владычицами царства мертвых. Замечу в этой связи, что источники позволили сопоставить Анахиту с Нанайей, Иштар, Астратой<sup>161</sup>, Кибелой<sup>162</sup>, Артемидой, Афродитой, Афиной<sup>163</sup>, Селепой<sup>164</sup>, скифской Аргмаспой<sup>165</sup> и т. д.

Возможно также, что древние хорезмийцы почитали какую-то местную богиню умирающей и воскресающей природы, которая в полузабытой легенде, дошедшей до Бируни, названа Миной<sup>166</sup>.

Попытаемся теперь предложить трактовку для мужских изображений на хорезмийских погребальных сосудах.

При рассмотрении погребальной скульптуры, найденной в точке 13/70, привлекают внимание две ее особенности: уши животного (очевидно, лошади) и руки, упертые в бока<sup>167</sup>. В той же своеобразной позе изображен одетый в короткую куртку с оторочкой персонаж, часто передаваемый на рельефах парфянских керамических гробов<sup>168</sup>. Авторы публикации воздерживаются от трактовки этого образа<sup>169</sup>. Нам представляется, что поскольку другая, наиболее распространенная группа рельефов на таких же саркофагах изображает богиню плодородия, как полагают Анахиту<sup>170</sup>, то и в первом случае передается образ божества, очевидно паредра богини.

кустеве скифов и сарматизированного Боспора (С. И. Руденко. Культура населения горного Алтая в скифское время. М.—Л., 1953, табл. ХСV; М. И. Артамонов. Указ. соч., стр. 60, рис. 3, стр. 82, рис. 6; М. И. Ростовцев. Указ. соч., табл. LI, рис. 6). Указанные сцены, видимо, передают момент приобщения умершего к богине. Возможно, при этом покойный воплощался в образе бога-спутника.

<sup>156</sup> Сообщая о хорезмийском празднике Миппач-Ахиб (Ночь Мины), Бируни пишет: «... рассказывают, будто Мина была одной из их царей или знатных (женщин) и что (однажды) она вышла из своего дворца хмельная, в одежде из шелка, а время было весеннее. Она упала (на землю), и одолел ее сон, и она заснула, и ударило ее холодом ночи, и она умерла» (Бируни. Избранные произведения, т. 1, стр. 257). В приведенном рассказе отчетливо проступают черты какого-то своеобразного мифа «диплопсиического» круга. Примечательно, что в «этот день и около него» хорезмийцы совершали возжжения и выставляли кушанья; это, видимо, говорит о сохранении некоторых обрядов в честь Мины. Можно допустить, что отражением какого-то мифа, близкого повествованию о Мине, является знаменитая «сцена оплакивания» из Панджикента. Очень многое говорит за то, что центральный персонаж композиции — женщина (ср. А. А. Семенов. Живопись древнего Панджикента (рецензия). «Труды АН ТаджССР», т. 42, 1956, стр. 243, 244; С. П. Толстов, В. А. Лившиц. Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-кала, СЭ, 1964, № 2, стр. 51).

<sup>157</sup> См. выше, стр. 40—42.

<sup>158</sup> W. K. Loftus. Travels and researches in Chaldaea and Susiana. London, 1857, p. 203; рис. на стр. 204 и 205; F. Sarre. L'art de la Perse ancienne. Paris, 1921, p. 26, tabl. 64; R. Ellinghausen. Parthian and Sasanian pottery. SPA, vol. I. London—N.Y., 1938, p. 365, vol. IV, pl. 180 B, C.

<sup>159</sup> Иногда его именуют «воином, стоящим в вызывающей позе» (F. Sarre. Parthian art. SPA, vol. I, p. 410).

<sup>160</sup> R. Ghirshman. Iran from the earliest times..., p. 270. Обычно изображена обнаженная женщина; иногда ноги ее завершаются спиралью, а иногда в спираль переходит шея (R. Ellinghausen. Op. cit., p. 253; SPA, vol. IV, pl. 180A). Ср. рельеф на согдийском оссуарии с виноградной гроздьей вместо кор-

<sup>154</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 205 и сл.

<sup>155</sup> «A Survey of Persian Art», vol. IV, London — N. Y., 1938, pl. 124; L. I. Ringbom. Zur Ikonographie der Göttin Ardivi Sura Anahita. Abo, 1957, p. 6—7, fig. 1.

<sup>156</sup> Ср. R. B. Whitehead. Catalogue of coins in the Panjab Museum, Lahor. Oxford, 1914, pl. XIX, 236; A. Cunningham. Coins of the Kushans or Great Yue-ti. «Numismatic Chronicle», t. XII. London, 1892, pl. XVIII.

<sup>157</sup> К. В. Тревер полагает, что к этому времени образ богини раздвоился: Ардохшо — водная богиня, покровительница растений, Нано — богиня-мать, покровительница животных (К. В. Тревер. Золотая статуэтка из селения Хапт. «Труды Гос. Эрмитажа», т. II. Л., 1958, стр. 130—146). Интересные данные о культе и иконографии Анахиты-Нанайи в Средней Азии приведены в докладе П. В. Дьяконовой и О. Н. Смирновой «О культе Анахиты в Согде», прочитанном в апреле 1964 г. на сессии ИЭ и ИА, и в недавно опубликованной статье «К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согде» (СА, 1967, № 1).

<sup>158</sup> См. выше, стр. 94, 101, 105.

<sup>159</sup> E. O. James. The cult of the Mother Goddess. London, 1959, p. 94, 95.

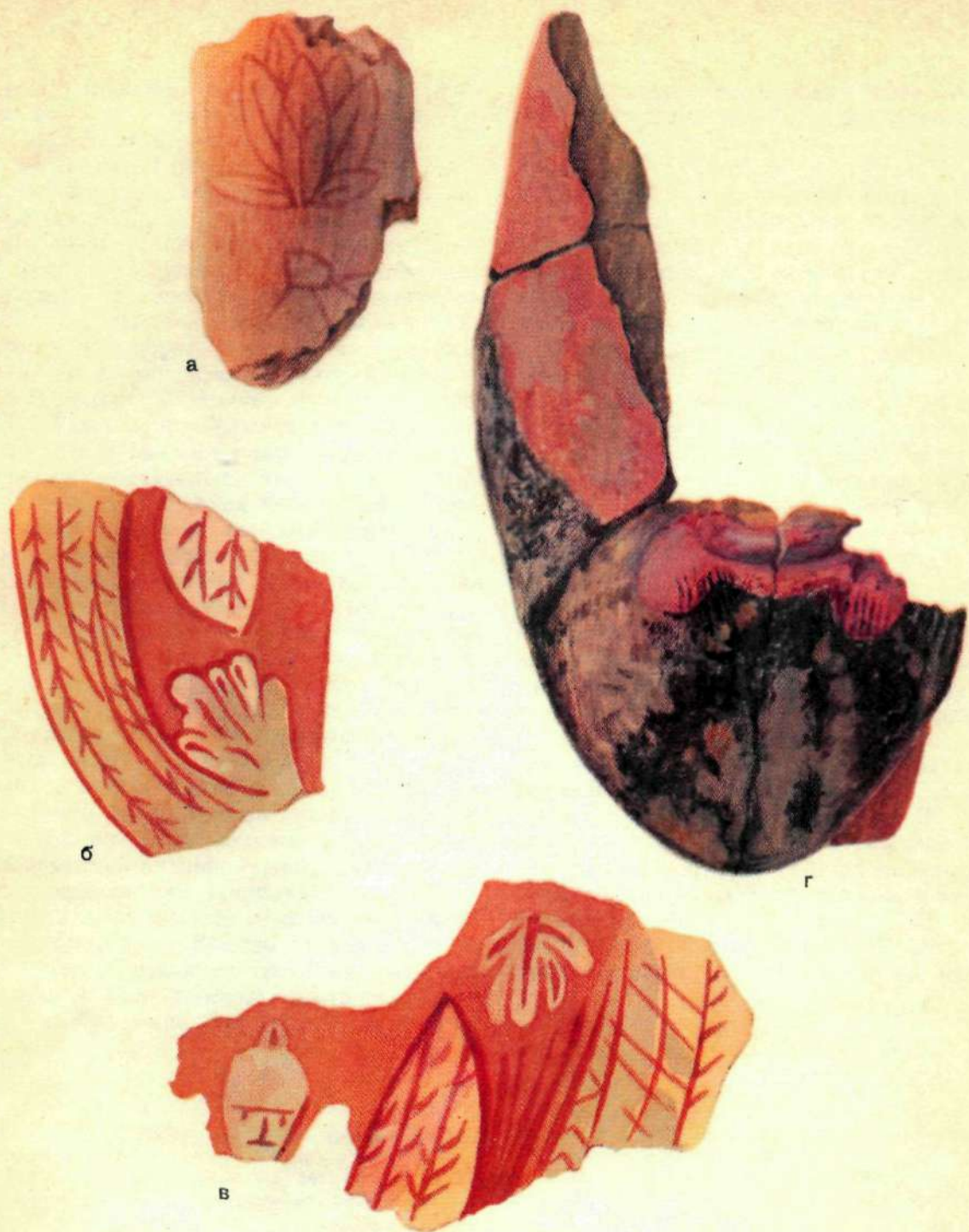
<sup>160</sup> F. Cumont. Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Leipzig — Berlin, 1910, S. 65.

<sup>161</sup> F. Cumont. Textes et monuments..., t. II, p. 130.

<sup>162</sup> К. В. Тревер. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.—Л., 1959, стр. 151, 322.

<sup>163</sup> E. Herzfeld. Zoroaster..., vol. II, p. 517. Можно указать целый ряд изображений сидящей зороастрийской богини в ис-





0 5 см

Рис. 39  
Фрагменты погребальных скульптур  
а, б, в — с городища Куля Уз;  
г — с городища Канга-гыр-кала

В Хорезме таковым, как полагает С. П. Толстов, был Сиявуш — древнее среднеазиатское божество умирающей и воскресающей природы<sup>171</sup>. Ниже, рассматривая источники, относящиеся к эпохе средневековья, мы сможем отметить тесную связь этого образа культурного героя Средней Азии, мифического предка местных династий с культом мертвых<sup>172</sup>. Уши животного, изображенные на головном уборе древнехорезмийской погребальной скульптуры, — деталь, характерная для корон ряда царей хорезмийской династии Афригидов, основателем которой считался Сиявуш<sup>173</sup>. Именно его, как полагает С. П. Толстов, изображает всадник, чеканившийся, как правило, на хорезмийских монетах. Весьма примечательно, что имя этого персонажа в наиболее ранней авестийской форме «Сияваршана» означало «черный жеребец»<sup>174</sup>. Известно, что на коронах обычно воспроизводятся символы различных божеств. Так, на коронах сасанидских царей среди прочих как символ Анахиты известен мотив волны-спирали<sup>175</sup>. Ее мы видим на тех же венцах хорезмийских царей, что и уши животного. Поэтому возможно, что и последний атрибут является символом божества-предка. Указанная выше этимология имени Сиявуша и постоянная связь его образа с конем позволили предположить, что в глубокой древности, на стадии тотемических культов он представлялся в виде коня. При последующей антропоморфизации Сиявуша стали изображать как всадника, а возможно, сохранять лишь отдельные символы, напоминающие о его прообразе. Все это позволяет предположить, что сидящая на троне мужская фигура, головной убор которой украшен ушами лошади, — изображение Сиявуша<sup>176</sup>. Допустимо

предположение, что в этом образе и почитались иногда умершие хорезмийцы, подобно тому как Осирисом, божеством того же круга, считался после смерти каждый египтянин<sup>177</sup>.

Сказанное выше, естественно, позволяет предположить также, что оссуарии в виде всадника могли изображать умершего в облике Сиявуша. Следует, однако, вспомнить, что на костехранилище подобного типа, найденном близ Ангикалы переданы явно солирные знаки.

Не противоречит ли это предлагаемой трактовке?

В сложном образе Сиявуша черты солнечного божества проступают достаточно четко. Об этом, в частности, по мнению С. П. Толстова, свидетельствует огненная инициация этого героя, описанная в Шахнаме<sup>178</sup>. Очень знаменательно приводимое там же уподобление брака Сиявуша и Ференгис браку солнца с Нахид (Анахитой-Венерой)<sup>179</sup>.

Напомним, наконец, что в день Нового года, отмечавшегося по солнечному календарю в день весеннего равноденствия, жители Бухары перед восходом солнца приносили в жертву Сиявушу петуха — птицу, повсеместно посвящавшуюся солнцу<sup>180</sup>.

В то же время трудно сомневаться, что основным солнечным божеством Хорезма был Митра, приобретший, по мнению И. Герниевича, солирные черты именно на «востоке Ирана»<sup>181</sup>. Вместе с тем Митра — бог плодородия<sup>182</sup>, судья в царстве мертвых<sup>183</sup>, а согласно некоторым источникам, и паредр Анахиты<sup>184</sup>. Иногда Митра выступает в образе всадника<sup>185</sup>. Все это позволяет допустить, что именно Митра мог быть тем

пуса (Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель. История искусств Узбекистана, рис. 169).

<sup>171</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 202—205; он же. По следам древнехорезмийской цивилизации, стр. 83—87.

<sup>172</sup> См. стр. 115, сл.

<sup>173</sup> Отметим, в частности, эту деталь на короне Шаушафара (Sy'wšrgrn, Š'wšrgrn), чье имя означает «Фарн Сиявуша».

<sup>174</sup> Chr. Bartholomae. Op. cit., col. 1631; М. М. Дьяконов. Образ Сиявуша в среднеазиатской мифологии. КСИМК, XL, М., 1951, стр. 42.

<sup>175</sup> R. Göbl. Investitur im sassanidischen Iran und Ihre numismatische Bezeugung. «Wiener Zeitschrift für die Kunde der Morgenlandes», Bd. 56. Wien, 1960, S. 45.

<sup>176</sup> Укажем некоторые изображения среднеазиатских божеств с ушами животного. Такова скульптура, найденная в «зале танцующих масок» Топрак-калы, оформление которого передает сцены культа, близкого к дионисийскому. Сходный образ дают некоторые терракоты из коллекции Кастальского. Очень интересно изображение четы божеств, найденное Л. Р. Кызласовым на Ак-Бешиме (Л. Р. Кызласов. Археоло-

гические исследования на городище Ак-Бешим в 1953—1954 гг. «Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции», т. II. М., 1959, стр. 208).

<sup>177</sup> E. O. James. The ancient Gods, p. 169.

<sup>178</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 223, 318.

<sup>179</sup> «Le livre de ǀ Rois...», publ. et comm. J. Mohl. t. II, p. 333 (1634—1635); Фирдоуси. Шахнаме, т. II, стр. 196.

<sup>180</sup> Мухаммед Наршахи. История Бухары, стр. 33.

<sup>181</sup> I. Gershevitch. The Avestan hymn to Mithra. Cambridge, 1959, p. 38, 41, 42. Отметим, что Хорезм (xvairizāmca) единственный раз назван так в Авесте именно в гимне, посвященном Митре. Некоторые теофорные имена, засвидетельствованные документами из Топрак-калы, указывают на почитание Митры в Хорезме.

<sup>182</sup> Постоянные эпитеты Митры — «податель вод», «дающий рост растениям», «даритель сыновей», «даритель жизни» (ср. I. Gershevitch. Op. cit., p. 31).

<sup>183</sup> J. C. Pavy. The Zoroastrian doctrine of a future life, p. 66, 67.

<sup>184</sup> F. Cumont. Die Mysterien des Mithra. Leipzig, 1923, S. 18, 168.

<sup>185</sup> F. Cumont. Textes et monuments..., t. II, p. 189.



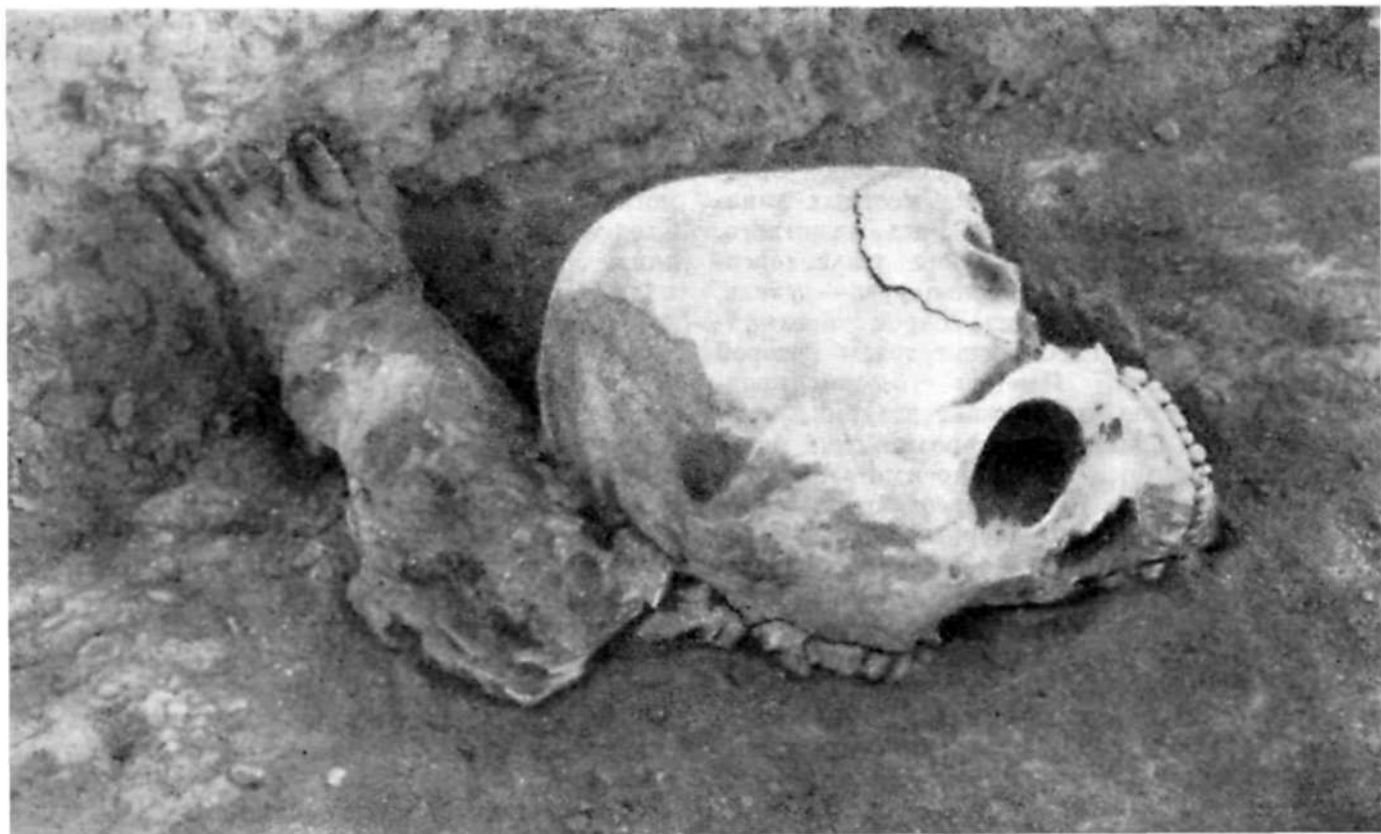


Рис. 40

Фрагмент погребальной скульптуры (рука), лежащий подле черепа. Куня-Уз

божеством, образ которого воспроизводили некоторые статуарные оссуарии<sup>185</sup>.

Я не исключаю и того, что образы Митры и Спявуша в древней среднеазиатской мифологии могли тесно соприкасаться. Напомню, что в ведийской религии Митре сопутствовал его двойник — Варуна. Солнце — око их обоих, однако светом и днем владел Митра, а ночью, мраком — Варуна. Соответственно Митре посвящались светлые животные, Варуне — черные. Эти представления вызывают определенные ассоциации с белыми конями иранского Митры и черным конем Спявуша. Хорошо обоснованы

сопоставления Митры с Аполлоном<sup>187</sup> и Спявуша с Дюнисом<sup>188</sup>. В то же время известно, что образы Геллиоса, Аполлона и Дюниса могли сливаться друг с другом<sup>189</sup>. Очень четко эти представления выражены в «Сатурналиях» Макробия: «Солнце, когда оно находится в верхней, т. е. дневной, полусфере, называется Аполлоном. Когда же оно в нижней, т. е. ночной, полусфере, — то считается Дюнисом»<sup>190</sup>. Отметим, нако-

<sup>187</sup> F. Cumont, Textes et monuments..., p. 130. Ср. Г. А. Пугаченкова, Л. П. Реппель. Указ. соч., стр. 159.

<sup>188</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 205.

<sup>189</sup> А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, стр. 267 и сл.

<sup>190</sup> А. Ф. Лосев. Указ. соч., стр. 327. Представление о двух полусферах и новом возрождении умершего на римских надгробиях и в митраистических рельефах часто символизируются образами двух всадников Диоскуров (F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des romains, Paris, 1942, p. 35; idem, Die Mysterien des Mithra, S. 112). Изображения Диоскуров были сохранены на древнейших хорезмийских монетах, подражавших чекану Евфратиды. Возможно, эти эллинистические образы ассоциировались с какими-то местными божествами, близнецами-всадниками.

<sup>185</sup> Р. Гиршман считает, что Митра изображен в числе других божеств на била-найманских оссуариях и на предмете из Бишапура, рассматриваемом им как костехранилище (R. Ghirshman, Etudes Iraniques II, p. 296). В. Н. Ягодным в Хорезме найден оссуарий с рельефами львов, стоящих подле «штандарта», увенчанного цветком граната. Лев, как известно, один из символов Митры (А. А. Ромаскевич. Павлинии и изображения львов в Иране. Сб. «Иранское искусство и археология». М. —Л., 1939, стр. 209—215).



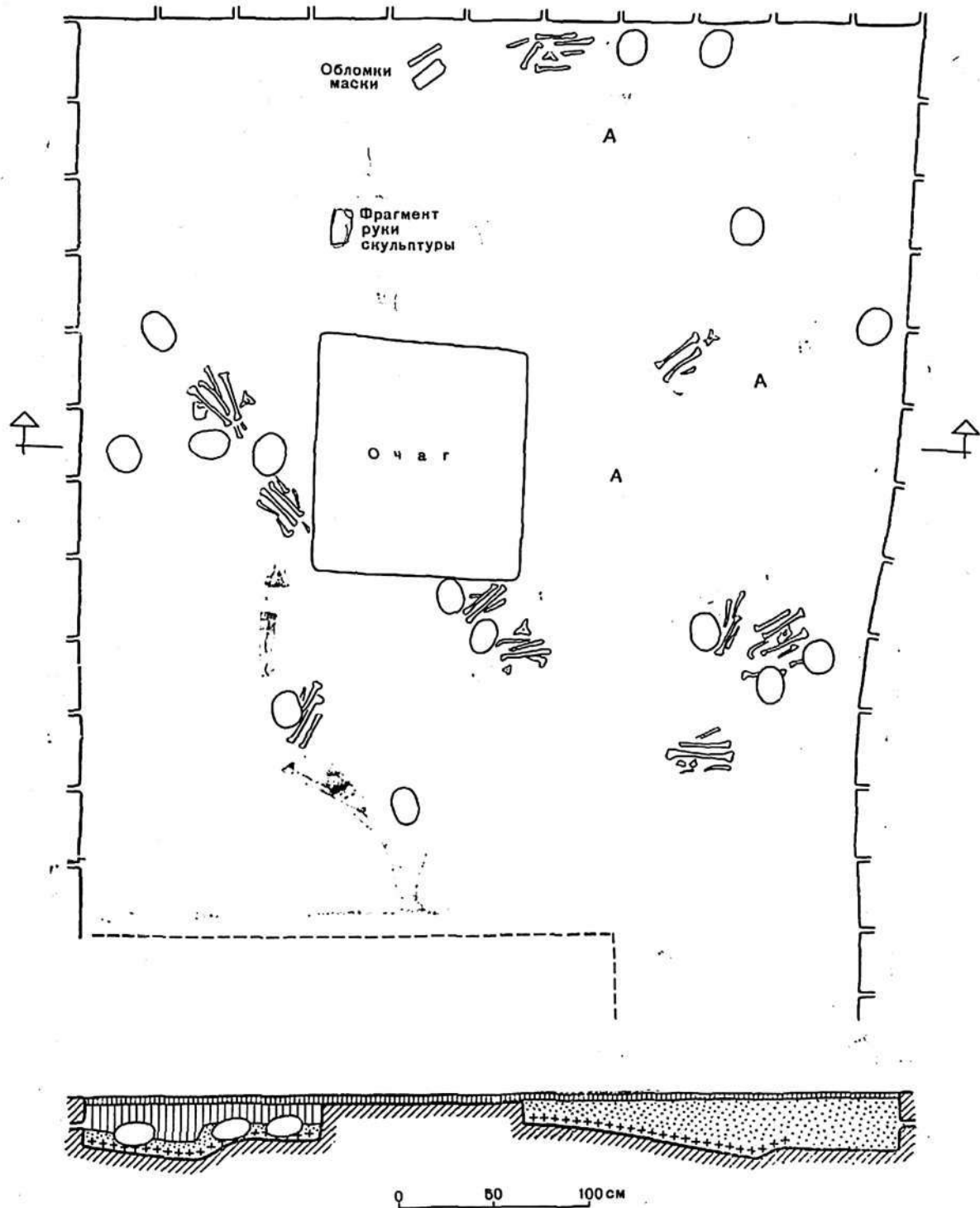


Рис. 41  
Погребальное святилище. Канга-гыр-кала. План  
и разрез:

- А — скопление мелких алебастровых обломков скульптуры;
- — череп;
- ▨ — такрыная корка;
- ++++ — сгоревший камыш;

- ▨ — глинистый слой со следами интенсивного горения;
- ▨ — глинистый слой со следами интенсивного горения

пец, что известны образы Митры-Аттиса, указывающие на возможность слияния этого солнечного божества с божеством умирающей и воскресающей природы<sup>191</sup>.

Следует подчеркнуть, что в митраизме отчетливо выступает тот комплекс первобытных верований, который был рассмотрен во второй главе. Основной целью обрядов, совершавшихся митраистами, было посмертное возрождение. Важное место в митраизме занимало учение о перевоплощениях души<sup>192</sup>. Во время инициаций, происходивших в митреумах, имитировались человеческие жертвоприношения, смерть и возрождение посвящаемого<sup>193</sup>. Для обозначения различных степеней посвящения употреблялись названия животных: льва, гены, ворона, орла, ястреба. Участники мистерий всячески стремились подчеркнуть свое единство с хищными животными и птицами: «Одни бьют крыльями, как птицы, и каркают, как вороны, другие — рычат, как львы», — сообщает христианский автор IV в.<sup>194</sup> На рельефах сохранились изображения мистов с птичьими и звериными голова-

ми. Ф. Кюмон справедливо возводит этот «священный маскарад» к древнейшим тотемическим ритуалам<sup>195</sup>.

Нам остается сказать об оссуариях, изображающих в натуральную величину мужскую фигуру, сидящую с поджатыми ногами. Лишь одна из этих скульптур сохранилась почти целиком. Эта статуя в силу своей большой выразительности, достигнутой, несмотря на известную условность и некоторое нарушение пропорций, кажется портретным изображением. Создается впечатление, что перед нами достовернейший образ хорезмийского арпстократа того времени, возможно покойного владельца той усадьбы, в развалинах которой найдены оссуарий.

Однако некоторые находки ставят этот вывод под известное сомнение. Сходный образ передают некоторые терракотовые статуэтки (рис. 43). Фрагменты оссуариев, найденные близ Бурлы-калы и Кой-Крылган-калы, относятся к очень похожим экземплярам, что может свидетельствовать о существовании какого-то определенного канонического образа.

\* \* \*

Мы могли заметить, что статуарные оссуарии были найдены как в развалинах домов и поселений, так и на оссуарных могильниках, удаленных от жилищ. Можно предположить, что погребальная статуя хранилась в доме или в пределах усадьбы в течение какого-то определенного срока, считавшегося необходимым для совершения обрядов в честь данного умершего. После этого оссуарий переносили на родовое кладбище, а память о конкретном лице растворялась в представлении о предках, в честь которых и совершались в определенные дни года общие обряды. Об этом праздничном цикле, поскольку сообщают о нем средневековые источники, мы скажем ниже, после рассмотрения соответствующих археологических материалов.

Что же касается обрядов, совершавшихся перед статуарными оссуариями в доме, то они, видимо, должны были напоминать этнографически засвидетельствованное поклонение чучелообразным изображениям умерших.

В Осетии такой ритуал назывался «мардты бадаи» («сидение мертвых») и приурочивался у мусульман к Новому году, а у христиан — к пасхе<sup>196</sup>. Изображение покойного, облаченное в

его одежду, сажали на почетное место, ставили перед ним еду и раскладывали любимые вещи скончавшегося хозяина. Гости размещались вокруг и пировали, причем один из родных съедал блюда, предназначавшиеся умершему. Остальную часть ночи проводили, вспоминая достоинства покойного и рассуждая о его потусторонней судьбе<sup>197</sup>.

К концу XVIII в. относится сообщение русского офицера Андреева об обычае казахов сооружать в честь умершего чучело: «...наряжали его в хорошее платье, надев на голову медный шлем и сверх платья панцирь или кольчугу; и в знак воспоминания каждого утра и вечера при заходе солнца жена, мать, дочери..., сидя на коленях перед этим болваном, оплакивали, вспоминая о деяниях и восхваляя его»<sup>198</sup>. А. Левшин сообщает, что после смерти мужа казашки иногда в течение года причитали «перед куклою или болваном, который, будучи одет в платье покойника, служит плачущим вместо его изображения»<sup>199</sup>. Сходные сообщения о казахах мы находим у Г. Н. Потанина<sup>200</sup>

<sup>191</sup> *Вс. Миллер*. Осетинские этюды, ч. II. М., 1882, стр. 297; *С. Г. Каргин*. Ночь мертвых в Осетии. «Изв. Кавказского отдела РГО», т. XXIII, № 1, 1915; *Н. Ф. Такоева*. Погребальные и поминальные обряды Осетии в XIX в. СЭ, 1957, № 1, стр. 148.

<sup>192</sup> Капитан Андреев. Описание средней орды киргиз-кайсаков. «Новые ежемесячные сочинения», т. CX—CXVIII. СПб., 1795, стр. 80.

<sup>193</sup> А. Левшин. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей, ч. III. СПб., 1832, стр. 110.

<sup>194</sup> Г. Н. Потанин. Очерки северо-западной Монголии, вып. IV. СПб., 1883, стр. 699.

<sup>191</sup> *F. Cumont*. Textes et monuments..., t. II, p. 191; *idem*. Die Mysterien des Mithra, S. 18, 19.

<sup>192</sup> *Porphyre*. De Abst., IV, 16; *F. Cumont*. Textes et monuments..., t. I, p. 40; *idem*. Mysterien des Mithra, S. 129, 139.

<sup>193</sup> *F. Cumont*. Textes et monuments..., t. I, p. 69; *idem*. Mysterien des Mithra, S. 148—151.

<sup>194</sup> *F. Cumont*. Textes et monuments..., t. II, p. 8.

<sup>195</sup> *F. Cumont*. Mysterien des Mithra, S. 140. n. 1.

<sup>196</sup> Точнее говоря, к пятнице шестой недели великого поста.

и П. Ф. Катанова<sup>201</sup>. Тот же обычай еще недавно существовал у киргизов<sup>202</sup>.

Приведем некоторые палеоэтнографические свидетельства. Рубрук, рассказывая об обычаях монгольской знати XIII в., сообщает: «Они делают из войлока изображение своих умерших, одевают их драгоценнейшими тканями и кладут на одну повозку или на две. К этим повозкам никто не смеет касаться, и они находятся под охраной их прорицателей, которые являются их жрецами. И затем, если наступает праздничный день или первое число месяца, они извлекают вышеупомянутые изображения и ставят их в порядке вокруг в своем доме. Затем приходят сами моалы и вступают в тот дом, кланяются этим изображениям и чтут их»<sup>203</sup>.

Интересно сообщение о тюрках историка XVII в. хивинского хана Абулгази: «Когда у кого умирал любимый кто-либо, то сын, или дочь, или брат делали похожую на него статую и, поставив ее в своем доме, говорили: это такой-то из наших ближних; оказывая к нему любовь, первую часть от кушанья клали перед ней, целовали ее, натирали мази на лицо, глаза и кланялись ей»<sup>204</sup>.

Говоря о скульптурах, найденных в погребальных святилищах Куни-Уаза и Канга-калы, мы уже упомянули о хпонитских изображениях умерших, которые сопровождали, вероятно, как и у монголов, войско в походе. Отметим в этой связи, что парфяне, путешествуя, перевозили с собой какие-то священные фамильные изображения<sup>205</sup>.

Бируни сопоставляет хорезмийские и согдийские обряды в честь умерших с теми, которые совершали «персы» в дни Фервердаджана, когда «души мертвых посещают своих жен, детей и близких и участвуют в их делах»<sup>206</sup>. Ко-



Рис. 42  
Погребальное святилище. Вымостка в центре комнаты. Канга-гыр-кала

нец Фервердаджана некогда знаменовал приход весны, и тогда «время было подобно мертвецу воскресающему»<sup>207</sup>, а люди поклонялись Солнцу и веселились. Происхождение этих празднеств, согласно приводимой легенде, таково. Авлах вынул молитвам родителей убитого Авеля и вернул на землю его душу на 10 дней. «Авель сидел прямо и смотрел на своих родителей, но ему не было дозволено говорить, и родители Авеля собрали вокруг него все, какие существовали в их время, кушанья, напитки и благовония, и ученые и цари стали придерживаться такого обычая и сделали этот день самым большим праздником»<sup>208</sup>. Легенды о воскрешении Авеля в Библии нет. Очевидно, перед нами отзвук какого-то иранского мифа, в котором фигурировал злодейски умерщвленный юноша. Не был ли им Сиявун, трагическая гибель которого — излюбленный сюжет среднеазиатской мифологии и эпоса? Сейчас для нас важно подчеркнуть, что картина, рисуемая легендой, живо напоминает обряды перед изображениями умерших, в частности «сидение мертвых» у осетин, а самый образ «воскресшего» вызывает определенные ассоциации с погребальными статуями.

<sup>207</sup> Там же, стр. 236.

<sup>208</sup> Там же, стр. 237.

<sup>201</sup> Н. Ф. Катанов. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней. «Изв. об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те», т. XII. Казань, 1894, стр. 130.

<sup>202</sup> М. Андреев. Поездка летом 1928 г. в Касанский р-н (север Ферганы). «Изв. об-ва для изучения Таджикистана и иранских народов за его пределами», ч. 1. Ташкент, 1928, стр. 116; С. М. Абрамзон. «Тул» как пережиток анимизма у киргизов. Сб. «Белка С. Е. Малову». Фрунзе, 1946, стр. 5 и сл.

<sup>203</sup> «Путешествия Плапо Карпини и Рубрука в восточные страны». М., 1957, стр. 130. Ср. сообщение Плапо Карпини (там же, стр. 28, 29).

<sup>204</sup> Родословное дерево тюрков. Сочинение Абуль-Гази, хивинского хана. Перевод и предисловие Г. С. Саблукова. Казань, 1906, стр. 10.

<sup>205</sup> J. M. Unrula. Observations on the religion of the Parthians, Bombay, 1925, p. 27.

<sup>206</sup> Бируни. Избранные произведения, т. I, стр. 236.





Рис. 43

Хорезмийские терракотовые статуэтки

а — из Беркунт-калинского оазиса;

б — с городища Тахрлик

Несомненно к глубокой древности восходит ритуал *ара-фа кун*, который Г. П. Снесарев наблюдал у хорезмских узбеков. Для духов умерших готовилась особая пища; у распахнутых ворот чисто выметенных дворов при свете специально возжигаемых огней сидели люди, ожидавшие прихода «арвохов»<sup>209</sup>. Полагали, что «духи умерших регулярно посещают свой дом еженедельно вечерами с четверга на пятницу в течение тридцати лет после смерти, после этого посещения прекращаются...»<sup>210</sup> Можно полагать, что в древнем Хорезме, когда воздействие канонических религий еще не привело к отказу от погребальных статуй, последние и рассматривались в определенные дни как вернувшиеся в свой дом умершие. Вероятно, домашние обряды перед статуарными оссуариями родителей глава семьи совершал на протяжении длительного времени, близкого тому тридцатилетнему сроку, в течение которого, как полагали хорезмийские узбеки, душа умершего сохраняла постоянную связь с родным домом. Во всяком случае трудно сомневаться, что годовщина смерти отмечалась торжественным празднеством, происходившим в доме умершего перед его изображением.

В приведенных выше палеоэтнографических и этнографических примерах, число которых можно умножить, изображения покойных, види-

мо, не включали в себя их останков. Однако есть данные, свидетельствующие, что подобные скульптуры могут восходить к изображениям, основой которых был череп.

Изучение матерпалов, полученных в районе расседения обских угров, «указывает на путь развития антропоморфных изображений родовых предков от сохранения костных останков, в первую очередь черепа, к изображению личиц, заменивших череп»<sup>211</sup>. Примечательно, что бытующее здесь слово «тонгх» означает одновременно «череп» и «изображение покойника»<sup>212</sup>.

Мы уже упоминали о связи таштыкских масок с культом черепов<sup>213</sup>. Древнейшие погребальные изображения, относящиеся еще к таштыкско-тагарскому этапу, изготовлялись так: «Сначала трун, видимо, превращали в скелет... череп обмазывался глиной, причем глина затекала внутрь черепа. Из той же глины сверху вылепливалась маска»<sup>214</sup>. В более поздних склепах найдены маски, формовавшиеся на кожаном шаре, причем употреблялись они, как полагает Л. Р. Кызласов, для каких-то церемоний, совершавшихся в домах родичей в течение года, протекавшего между сожжением трупа и окончательным захоронением в склепе<sup>215</sup>. Наном-

<sup>209</sup> В. И. Мошинская. О некоторых каменных скульптурах Прииртышья. КСИИМК, вып. XLIII. М., 1952, стр. 53.

<sup>210</sup> Там же.

<sup>211</sup> См. выше, стр. 36.

<sup>212</sup> Л. Р. Кызласов. Таштыкская эпоха в истории Хакассин-Минусинской котловины, стр. 147, 148.

<sup>213</sup> Там же, стр. 149, 150.

<sup>209</sup> Г. П. Снесарев. Реликты доисламских верований... стр. 117.

<sup>210</sup> Там же. Иногда исследователю называли меньший срок: год, сорок дней.

ним наконец, что в священные изображения (αγαλμα у Геродота) были, очевидно, превращены те черепа, в честь которых пседоны совершали торжественные годовые жертвоприношения, сопоставленные греческим историком с празднованием рождества<sup>216</sup>.

Приведем теперь некоторые этнографические примеры включения останков умершего в его изображение. Своего рода статуями являются мумии обожествленных тибетских лам высочайшего ранга. Высушенные тела «восстанавливаются» посредством наложения глины и соответствующей ее моделировки и потом расписываются наподобие умершего<sup>217</sup>. В тех случаях,

когда тело особо уважаемого тибетца кремировали, прах его сменяли с глиной, из которой лепили фигуру умершего, становившуюся объектом поклонения<sup>218</sup>. Сходный обычай был отмечен у монголов<sup>219</sup>.

В следующем разделе мы приведем письменные и иконографические свидетельства того, что в Средней Азии, и в частности в Хорезме, поклонялись останкам умерших, заключенным в хранилищах, имевших форму сосудов или ларцов. Трудно сомневаться, что обряды, подобные рассмотренным выше, совершали перед антропоморфными оссуариями, своего рода идолами.

## Ящичные оссуарии. Некрополи

Примерно в III в. н. э. в Хорезме исчезают статуарные оссуарии. Это, очевидно, было связано с распространением канонического зороастризма, который, как известно, резко осуждает идолопоклонство, а образам, связанным с древними культами, в том числе и с культом умерших, придает абстрактную, спиритуалистическую форму. Поскольку имеются данные о походах первых Сасанидов на Хорезм<sup>220</sup> можно полагать, что резкий и полный отказ от антропоморфных костехранилищ произошел под непосредственным воздействием персидского зороастризма. В то же время не исключено, что этот процесс, подготовленный развитием местной религии, начался раньше, свидетельством чего, возможно, являются уже башнеобразные оссуарии джанбас-калпического поселения.

Как мы увидим, первоначально на смену статуарным оссуариям помимо сосудов, близких к бытовым, приходят костехранилища, дающие довольно многочисленные варианты формы, которую можно назвать «ящичной». Такое определение в известной мере совпадает с основным значением термина *tpnkwk* (тапанкук) — хорезмийским названием для подобных костехранилищ. Это слово содержится в надписях на хорезмийских оссуариях VII—VIII вв. н. э.<sup>221</sup>

Ближайшим соответствием ему проф. Хеннинг считает персидское *tabangōy*, которое лексикографы объясняют посредством «sanduq» — ящик, коробка, глиняное хранилище. Словом «ящик» (chest) он и переводит хорезмийский термин, хотя допускает, что различные производные от корня *lp'n* (*lpn'*) могли означать преимущественно гроб, вместилище останков и т. п.<sup>222</sup> Трудно сомневаться, что статуарные оссуарии назывались не «ящичек»<sup>223</sup>, а как-то иначе. Весьма вероятно, что от старого названия, ставшего однозным, отказались, когда для костехранилищ стала неприемлемой антропоморфная форма. В то же время есть основания думать, что характер культа, связанного с оссуариями, изменился при этом мало. О сохранении старой традиции свидетельствует, в частности, тот факт, что некоторые ящичные костехранилища восходят к статуарным.

Приступим теперь к изложению конкретных археологических материалов. В настоящем разделе это будет удобнее сделать, описывая отдельные оссуарные некрополи и давая, когда нужно, типологическую группировку внутри соответствующих комплексов.

<sup>220</sup> Ср. W. B. Henning. The Choresmian documents, p. 170.

<sup>221</sup> См. ниже, стр. 194. Первоначально для соответствующего термина было предложено чтение *tblryk* (С. П. Толстова В. А. Лившиц. Датированные надписи на хорезмийских оссуариях..., стр. 59 и др.). Сейчас В. А. Лившиц принимает прочтение В. Б. Хеннинга.

<sup>222</sup> W. B. Henning. The Choresmian documents, p. 176—179; *Idem*. Sogdian tales. «Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London», vol. XI, p. 3. London, 1945, p. 479.

<sup>223</sup> Как сообщил мне В. А. Лившиц, суффиксальная форма *tpnkwk* первоначально могла нести оттенок «уменьшительности».

<sup>216</sup> См. выше, стр. 35 и сл.

<sup>217</sup> Ch. Bell. The People of Tibet. Oxford, 1928, p. 295—297.

<sup>218</sup> Там же, стр. 287—289. Иногда из той же массы делают миниатюрные статуи или диски с изображением божества; последним приписываются целебные свойства и они продаются как лекарства, принимаемые внутрь.

<sup>219</sup> А. В. Потанина. Из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. М., 1895, стр. 79; С. К. Кузнецов. Погребальные маски. «Изв. об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском уни-те», т. XXII, вып. 2. Казань, 1906, стр. 85.

## Калалы-гыр I

Городище Калалы-гыр I расположено в пределах Ташаузской области Туркменской ССР на сухом амударьинском русле Даудан, пересекающем Северо-Восточные Каракумы. Стены крепости идут по краю каменистой возвышенности, образуя прямоугольник, площадь которого несколько превышает 630 тыс. кв. м (рис. 44). Первое археологическое описание памятника дано С. П. Толстовым на основании материалов, полученных в 1939 г.; тогда же на городище впервые были обнаружены захоронения костей<sup>224</sup>. В 1946 г. С. А. Вязигин произвел шурфовку на участке западной стены, где перед этим инженером-проектировщиком была найдена группа оссуариев<sup>225</sup>. В 1950 г. городище было вновь исследовано Хорезмской экспедицией во время Узбойского маршрута, причем были проведены рекогносцировочные раскопки<sup>226</sup>. Стационарные работы на памятнике велись в 1953 и 1958 гг. (начальник отряда Ю. А. Рапорт)<sup>227</sup>.

Весь материал, полученный при раскопках, может быть отнесен к трем периодам, различным как хронологически, так и по своему характеру.

I. Период строительства. Возводятся стены крепости и дворцовое здание в 200 м от северо-западного угла городища у его западной стены. Это единственная постройка, которую удалось воздвигнуть на территории огромной крепости. Строительство внезапно прекращается в тот момент, когда был сооружен имеющий 15-метровую толщину паховый цоколь крепост-

ных стен и велись отделочные работы во дворце. Время строительства — рубеж V и IV вв. до н. э. — устанавливается по керамическому материалу, стратиграфическим данным и некоторым особенностям плапировки и отделки здания, находящим соответствия в ахеменидской архитектуре<sup>228</sup>.

II. Период частичного освоения пустовавшего недостроенного здания. Керамика, найденная в культурном слое, дает полную аналогию материалу, обнаруженному в нижних слоях Кой-Крылган-калы (IV—II вв. до н. э.). Результаты радиоуглеродного анализа (380 г. до н. э.  $\pm 100$ )<sup>229</sup>, видимо, свидетельствуют, что этот Калалы-гырский комплекс относится к самому началу кангуйского периода. Помещения и инвентарь, относящиеся ко 2-му слою, погибли в огне.

III. Период использования степ городища и развалин здания для оссуарных захоронений. Керамика, найденная вместе с оссуариями, относится ко II — началу IV в. н. э. (рис. 45). Очень близок к ней керамический комплекс верхнего слоя близлежащего городища Куя-Уаз, датруемый, в частности, монетами Шапура I (242—272 гг. н. э.)<sup>230</sup>. Радиоуглеродный анализ угля, найденного с подобной керамикой у башни № 15 на Калалы-гыре, дал близкую датировку (180 г. н. э.  $\pm 180$ )<sup>231</sup>.

При раскопках некрополя на городище Калалы-гыр, которые еще далеки от завершения, было обнаружено до полутораста черепов и около 40 оссуариев. Все захоронения являются вторичными (т. е. погребениями костей, предварительно очищенных от мягких тканей), но можно отметить несколько их вариантов.

1. Захоронение костей в прямоугольной ямке, прорытой в завале. Отмечено при раскопках помещения № 1. Черепа и кости лежали очень

<sup>224</sup> С. П. Толстов. Древности верхнего Хорезма. ВДИ, 1941, № 1, стр. 178; он же. Городища с жилыми стенами. КСИИМК, вып. XVII. М., 1947, стр. 3—8; Архив ИЭ, полевой дневник, 39М-ДН, 8.X.1939 г.

<sup>225</sup> С. А. Вязигин. Оссуарии с городища Калалы-гыр I Ташаузской области Туркменской ССР. ВДИ, 1948, № 3, стр. 150—155.

<sup>226</sup> С. П. Толстов. Археологические разведки на трассе Главного Туркменского канала. «Вестник АН СССР», 1953, № 4, стр. 47—49; он же. Хорезмская экспедиция 1950 г. СА, XVIII, 1953, стр. 315—319.

<sup>227</sup> С. П. Толстов. Итоги работ Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1953 г. ВДИ, 1955, № 3, стр. 197—200; он же. Работа Хорезмской археолого-этнографической экспедиции 1951—1954 годов. «Вопросы истории», 1955, № 3, стр. 176, 179; он же. Итоги двадцати лет работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (1937—1956). СЭ, 1957, № 4, стр. 46; он же. Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949—1953 гг. ТХЭ, т. II. М., 1958, стр. 95, 153—167; он же. По древним дельтам Окса и Яксарта, стр. 109—117; Ю. А. Рапорт, М. С. Лапиров-Скобло. Раскопки дворцового здания на городище Калалы-гыр I в 1958 г. МХЭ, вып. 6. М., 1963, стр. 141—156.

<sup>228</sup> Ю. А. Рапорт, М. С. Лапиров-Скобло. Указ. соч., стр. 144—149. Можно полагать, что город должен был стать резиденцией ахеменидского сатрапа Хорезма. Анализ источников позволил И. В. Пьянкову предположить, что при Артаксерксе II (404—359 гг. до н. э.) Хорезм, ранее входивший в одну сатрапию с Парфией, образует отдельную сатрапию (И. В. Пьянков. «История Персии» Ктесия и среднеазиатские сатрапии Ахеменидов в конце V в. до н. э. ВДИ, 1965, № 2, стр. 42). Ко времени восточного похода Александра (334—323 гг. до н. э.) хорезмийцы уже добились независимости. С падением власти Ахеменидов в Хорезме и следует, видимо, связывать внезапное прекращение строительства города и дворца.

<sup>229</sup> А. П. Виноградов, А. Л. Девирц, Э. И. Добкина, Н. Г. Маркова. Определение абсолютного возраста по С<sup>14</sup>. Сообщение 3, стр. 390 (МО-99).

<sup>230</sup> Е. Е. Перазик. Археологическое обследование городища Куя-Уаз в 1952 г., стр. 388.

<sup>231</sup> А. П. Виноградов, А. Л. Девирц, Э. И. Добкина, Н. Г. Маркова, Л. Г. Мартищенко. Определение абсолютного возраста по С<sup>14</sup>. «Геохимия», 1959, № 8, стр. 667 (МО-100).



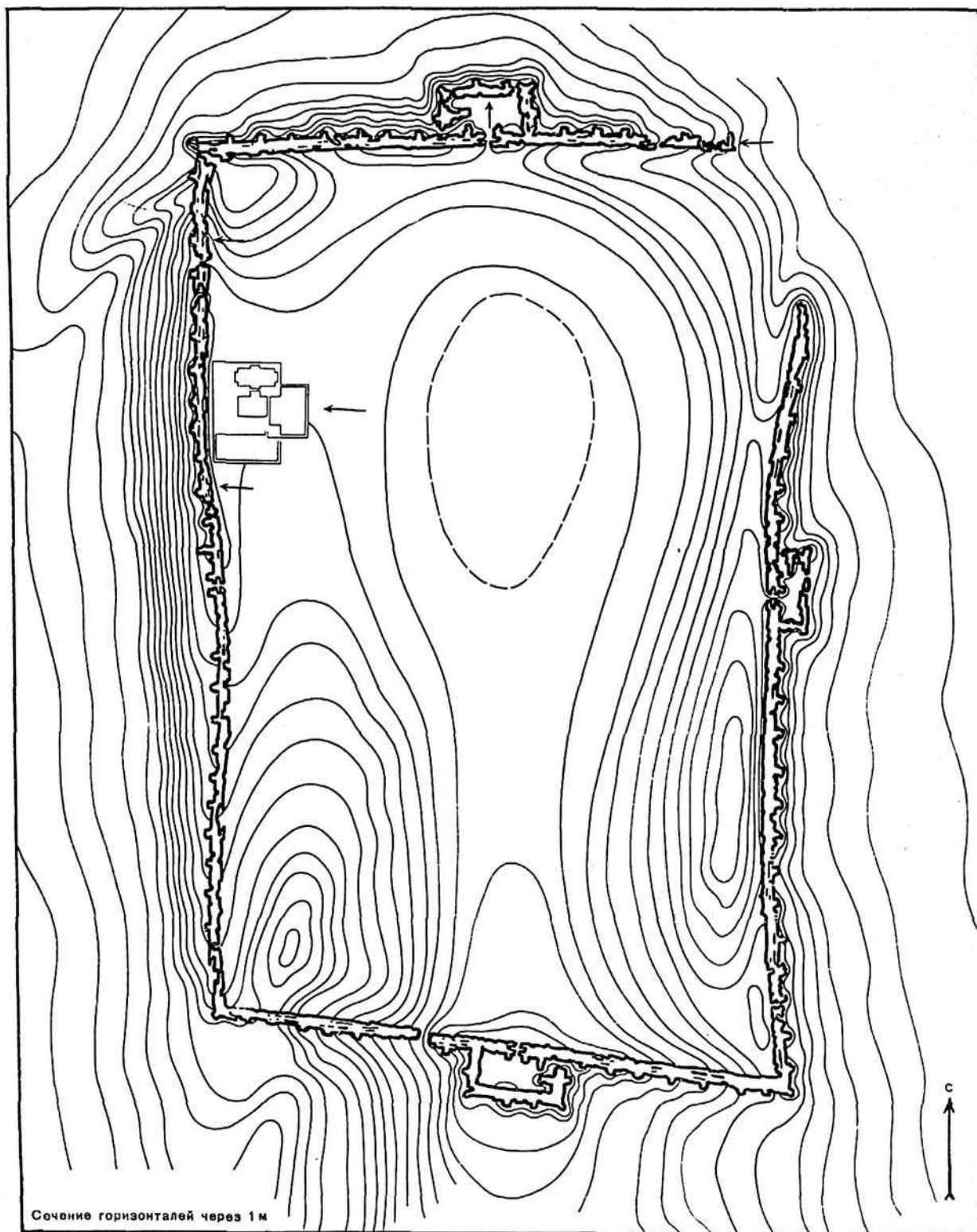


Рис. 44  
 Городище Калалы-гыр I. План. Стрелками обозначены участки, на которых обнаружены захоронения

компактно, можно полагать, что первоначально они были завернуты в ткань.

2. Захоронения в небольших нишах, прорубленных в стенах здания (рис. 46, а). Как правило, в каждое такое углубление положено несколько черепов и некоторое количество костей. Последнее явно меньше того, которое должно соответствовать числу черепов. Обнаружены ниши-остотеки в помещениях № 7—10. Подобные захоронения в среднеазиатских памятниках нам неизвестны. Как было отмечено, в некоторых районах Ирана встречаются вырубленные в скалах ниши-костехранилища, относящиеся, как правило, к сасанидскому времени<sup>232</sup>.

3. Захоронения костей в бытовых сосудах типа хумчи. Этот вариант принципиально не отличается от погребения в оссуариях и широко распространен в Средней Азии с середины I тысячелетия н. э., сохраняясь вплоть до XIII в. н. э.<sup>233</sup> Мы предположили, что к архаическим хумчам восходят древнейшие погребальные сосуды Хорезма; хум с помещенными в него костями обнаружен на Халчянском городище, в слое, датированном Г. А. Пугаченковой III в. до н. э.<sup>234</sup> Таким образом, очевидно, что в Средней Азии захоронения костей в сосудах, имевших форму бытовых, предшествовали оссуарным, производились одновременно с ними и продолжали практиковаться, когда изготовление специальных костехранилищ уже прекратилось. Следует, однако, заметить, что для Калалы-гырского некрополя костехранилища-хумы не характерны и встречены лишь дважды. Одно из них обнаружено у западной крепостной стены южнее дворца. Другое было раскрыто в 1939 г. в помещении № 4 и содержало два черепа с сильной кольцевой деформацией, которая отмечается в нашей краниологической серии крайне редко.

4. Захоронения в оссуариях. Костехранилища, изготовленные из керамики, камня или необожженной глины, обычно устанавливали в нишах, вырубленных в стенах дворцового здания на уровне завала, частично заполнявшего помещения. Иногда оссуарии просто ставили около стены. При захоронении у крепостной стены для костехранилищ вырубалась своего рода полочка-уступ в паховом цоколе (рис. 46, б).

Длина костехранилищ от 40 до 90 см, в среднем 50 см, что соответствует длине бедренной кости. Каждый оссуарий содержал от одного до шести черепов. Чаще их 2—3 и сопровождают

ся они несколькими трубчатыми и немногими другими костями, подбор которых случаен. Внутри одного оссуария (как и в одной нише) могли храниться одновременно мужские, женские и детские черепа, очевидно останки членов одной семьи. Имеются доказательства того, что иногда одно костехранилище содержит черепа людей, умерших в разное время. Так, внутри одного совершенно неповрежденного оссуария, наряду с отлично сохранившимся и обернутым в ткань женским черепом, был найден сильно разрушенный мужской череп без нижней челюсти. Очевидно, он был перемещен из захоронения, произведенного ранее. В Калалыгырском некрополе, как показало вскрытие наиболее сохранившихся оссуариев, черепа и кости землей не пересыпались<sup>235</sup>. В одном случае удалось отметить, что череп с нижней челюстью был обернут широкими полосами тонкой ткани простого плетения. В некоторых оссуариях были найдены медные украшения<sup>236</sup> и железные ножи.

Каменные оссуарии найдены главным образом у крепостных стен. Они изготовлены из полимиктового песчаника<sup>237</sup> и имеют форму прямоугольных ящиков, иногда несколько сужающихся кверху. Толщина стенок от 3 до 8 см. Некоторые экземпляры имеют невысокие ножки, круглые в плане. На торцовых стенках просверлены отверстия для прикрепления крышки. Последняя имеет вид части цилиндра, по краю ее проходит широкая рельефная рамка. Таким же плоским рельефом на крышке изображен крест, примыкающий концами к рамке. Если эта фигура имеет в данном случае культовое значение, то в ней следует видеть местный солярный символ. К ящику крышка крепилась металлическими скобами. Можно думать, что в калалыгырской серии каменные оссуарии самые ранние: на Айбугир-кале подобное костехранилище было найдено со статуарными обломками. Вне Хорезма аналогичный рассматриваемому варианту тип неизвестен. Предложенное С. А. Вязигиным со-

<sup>232</sup> Н. П. Остроумов утверждал, что землю обнаруживают в оссуариях с плотно прилегающими крышками (ПТКЛА, XI, Ташкент, 1907, стр. 44). Ср. В. Я. Ставский. К вопросу об идеологии..., стр. 50, 51.

<sup>236</sup> Отметим находку несомкнутой бронзовой серьги из круглой проволоки с расширяющимися концами. Подобные серьги найдены в помещении В 15 на Кой-Крылган-кале, на поверхности городища Канга-гыр-кала, а также в кургане № 3 Кую-Мазарского могильника в комплексе ишей, датированном О. В. Обельченко концом II в. до н. э. (О. В. Обельченко. Курганные погребения первых веков н. э. и неотафы Кую-Мазарского могильника. «Труды САГУ», вып. III. Археология Средней Азии, IV. Ташкент, 1957, стр. 114, 122).

<sup>237</sup> Из такого же камня при строительстве дворца изготовлялись базы колонн. Возможно, что оссуарии вытесывали из плитной этих древних баз.

<sup>233</sup> См. выше, стр. 17.

<sup>234</sup> Ср. В. П. Козенкова. К вопросу о хумах с захоронениями костей на территории Средней Азии. СА, 1961, № 3, стр. 251 и сл.

<sup>235</sup> Г. А. Пугаченкова. Халчян. Ташкент, 1966, стр. 33, 34, 242, 243.

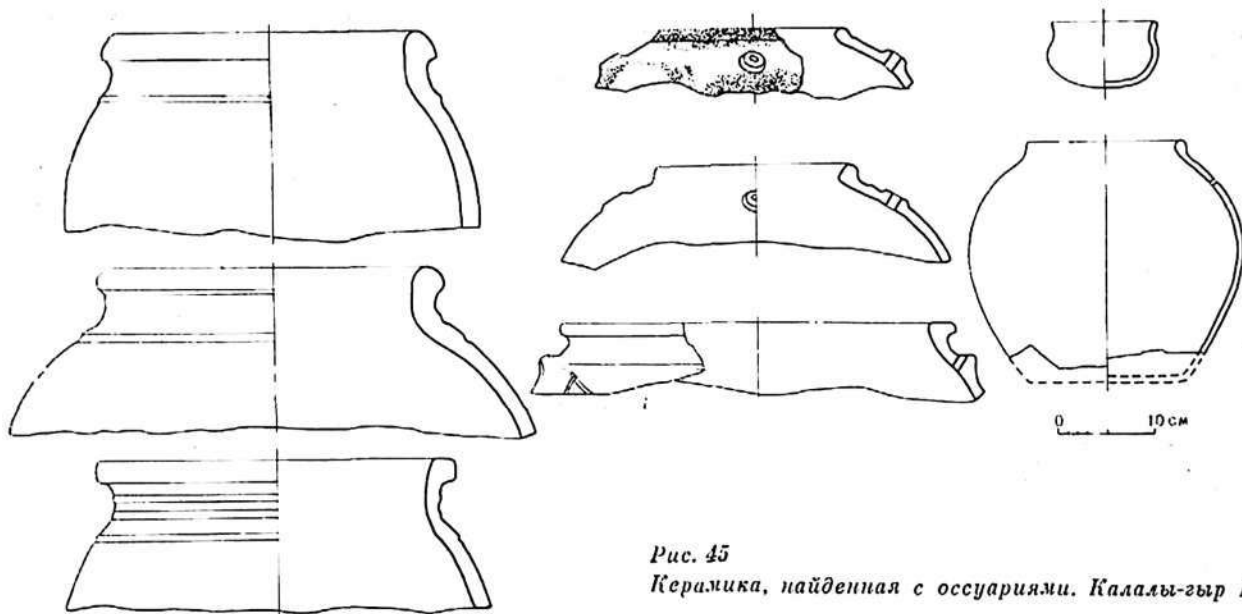


Рис. 45  
Керамика, найденная с оссуариями. Калалы-гыр I

поставление с оссуарием, найденным в Бушире, не представляется достаточно убедительным<sup>238</sup>.

Оссуарии из необожженной глины встречаются в помещениях № 10 и 16. Такие костехранилища могли быть в плане прямоугольными (рис. 46, з) или иметь форму цилиндрического сосуда (рис. 46, в)<sup>239</sup>. Круглый в плане оссуарий, изготовленный из необожженной глины, был найден в 1950 г. на городище Калалы-гыр II. Почти необожженные глиняные костехранилища встречаются при раскопках Пянджикентского некрополя<sup>240</sup>.

Керамические оссуарии, которых в Калалы-гырском некрополе больше всего, представлены четырьмя основными формами.

а) Оссуарии прямоугольных очертаний, стенки которых переходят в четырехскатную, слегка скругленную крышку (рис. 47, а). Верхняя часть последней, увенчанная фигуркой птицы,

вероятно голубя, срезана до обжига и снабжена двумя отверстиями для привязывания к корпусу. По ребрам идут налеты с нарезкой. На некоторых экземплярах по углам, несколько выше перегиба, сделаны 4 отверстия, в которые, как показывает изображение оссуария на хорезмийском серебряном блюде, вставлялись стержни, поддерживавшие маленький балдахин (см. рис. 56)<sup>241</sup>.

Можно полагать, что рассмотренная форма восходит к более древним статуарным оссуариям. Очевидно, фигурка птицы заменила изображение умершего, восседавшего на троне, однако при этом были сохранены такие характерные детали последнего, как балдахин<sup>242</sup> и, возможно, резные ножки по углам.

Представление о душе как о птице распространено очень широко<sup>243</sup>. Оно известно, в ча-

<sup>238</sup> Ср. ЗВОРАО, т. XVIII, вып. 1, СПб., 1907, табл. III, рис. 1.

<sup>239</sup> Два цилиндрических сосуда из необожженной глины были встречены в погарище с раннеканжойским инвентарем в помещении № 1. Диаметры их 35 и 15 см. Поскольку бытовые сосуды из такого материала неизвестны, возникает предположение об их погребальном назначении и в раннем слое. Состав инвентаря и характер погарища в помещении № 1 допускают предположение, что здесь имело место ритуальное сожжение. В этом случае сосуды из необожженной глины можно рассматривать как урны, к которым восходят оссуарии верхнего слоя из этого материала. Однако мы не обнаружили внутри сосудов горелых костей, а непер, найденный в них, мог быть нанесен из погарища.

<sup>240</sup> Б. Я. Ставицкий, О. Г. Бояшикина, Е. А. Мончадская. Пянджикентский некрополь, стр. 80.

<sup>241</sup> Ю. А. Рапопорт. Об изображении на Бартыском блюде, найденном в 1951 г. СА, 1962, № 2, стр. 50—60. См. также ниже, стр. 113. Как мы увидим, подобные приспособления бываю на хорезмийских оссуариях нередко. Полые налеты на одном из костехранилищ, найденном в районе Бухары, также, видимо, предназначались для установки балдахина (О. В. Обельченко. Захоронения костей в хумах и оссуариях в восточной части Бухарского оазиса. «История материальной культуры Узбекистана», вып. 1. Ташкент, 1959, стр. 103, 104).

<sup>242</sup> Балдахны изображены над престолами царей и тахтами вельмож в росписях Варахши и Пянджикента (В. А. Шишкин. Варахша. М., 1963, стр. 163, ср. стр. 58; М. М. Дьяконов. Росписи Пянджикента и живопись Средней Азии. Сб. «Живопись древнего Пянджикента». М., 1954, стр. 119, табл. XXXVI—XXXVIII).

<sup>243</sup> G. Weicker. Der Seelen-Vogel in der Alten Literatur und Kunst. Leipzig, 1902.



стности, у хорезмийских узбеков<sup>244</sup> и у горных таджиков<sup>245</sup>.

О «парящей» душе упоминают некоторые зороастрийские сочинения<sup>246</sup>. Изображением отлетающей души считал фигурки птиц на крышках оссуариев К. А. Иностранцев<sup>247</sup>.

Однако, возможно, перед нами не просто анимистический образ души-птицы, а символ богини Анахиты, в облике которой, как мы предположили, могли ранее изображаться умершие. Голуби и павлины были посвящены Анахите и постоянно сопровождают ее изображения<sup>248</sup>. Известно, что животные — спутники божеств — рассматриваются как их зооморфные прообразы, возникшие еще на стадии тотемических культов<sup>249</sup>. Таким образом, подмена антропоморфного изображения богини ее символом — птицей — могла опираться на очень давнее представление о слиянии души с тотемом. Ниже мы увидим, что и некоторые другие изображения на оссуариях можно связывать с образом Анахиты<sup>250</sup>.

Ближе всего рассматриваемый тип костехранилища к более поздним, так называемым «юртообразным», костехранилищам, характерным для Ташкентского оазиса и Семпречья, крышки которых иногда увенчаны фигурками птиц или грубыми изображениями человеческих голов<sup>251</sup>. Последние с достаточной уверенностью можно связывать со «статуарной» традицией, однако следует заметить, что в самом Хорезме подобные «рудиментарные» изображения пока не встречены. Возможно, здесь отказ от антропоморфных образов произошел резко и окончательно.

б) Саркофагообразные оссуарии (рис. 47, б) — удлиненные керамические ящики на четырех ножках, имеющие плоский торец в более широкой («головной») части и округлые — в «ножной», где иногда проткнуто небольшое отверстие. Сверху у широкой стороны сделан вырез,



Рис. 46  
Калалы-гыр I

а — черепа и кости в нише;

б — каменные оссуарии, стоящие у крепостной стены;

<sup>244</sup> Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований..., стр. 114, 125.

<sup>245</sup> А. А. Семенов. Этнографические очерки Зерафшанских гор, Каратегина и Дарваза. М., 1903, стр. 96.

<sup>246</sup> J. C. Pargy. The zoroastrian doctrine of a future life..., p. 14.

<sup>247</sup> К. А. Иностранцев. К истории домусульманской культуры в Средней Азии. ЗВОРАО; т. XXIV. Пг., 1917, стр. 138.

<sup>248</sup> L. I. Ringbom. Zur Ikonographie der Göttin Ardvi Sura Anahita, S. 6, 15, 17; К. В. Тревер. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании. М.—Л., 1959, стр. 322; А. И. Борисов, В. Г. Луконин. Сасанидские геммы, стр. 34.

<sup>249</sup> Г. В. Плеханов. Соч., т. XVII. М., 1925, стр. 220.

<sup>250</sup> См. выше, стр. 101, 105 и сл.

<sup>251</sup> Ср., например: М. Е. Массон. Ахангеран. Ташкент. 1953, стр. 20—30; Л. И. Ремпель. Некрополь древнего Тараза. КСИИМК, вып. 69, 1957, стр. 103—107; Е. А. Давидович и Б. А. Литвинский. Археологический очерк Исфаринского района. Сталинабад, 1955, стр. 60, рис. 27.



в, г — оссуарии из необожженной глины

который закрывается крышкой. Следует отметить, что на многих таких костехранилищах имеется налп, как бы очерчивающий контур крышки, дпппа которой соответствовала бы всей длине оссуария. Можно думать, что такие крышки когда-то предшествовали тем, которые закрывают лишь небольшое отверстие в «головной» части саркофага. Наибольшее число оссуариев, найденных в Калалы-гырском некрополе, относится к рассматриваемой группе, однако аналогии им в других районах Средней Азии нам неизвестны<sup>252</sup>. Обращает внимание близость очертаний этих костехранилищ к керамическим парфянским гробам, находимым главным образом в Двуречье<sup>253</sup>. Последние также имеют отверстие в широкой головной части; иногда на них сходным образом расположены налпы, как бы оконтуривающие большую крышку; в ножной части гробов, как и у саркофагообразных оссуариев, проделано отверстие<sup>254</sup>. Датруются эти «туфлеобразные» гробы II в. до н. э. — I в. н. э.<sup>255</sup> Таким образом, они старше, чем найденные нами оссуарии. Однако последние столь похожи на «туфлеобразные» гробы даже в несущественных деталях, что трудно думать о сколько-нибудь значительном хронологическом разрыве.

в) «Сводчатые» оссуарии (рис. 47, в) имеют в плане прямоугольные очертания; вертикальные стенки переходят в сводик; в одном из плоских торцов — отверстие с арочным верхом, закрывающееся крышкой. Иногда такие оссуарии ставились на ножках. Последние изготовляли отдельно и вставляли в отверстия дпппа.

Очевидно, сводчатые оссуарии к статуарным формам не восходят, а подражают каким-то простейшим местным погребальным постройкам. Возможно, последние мало отличались от характерных для хорезмских узбеков сводчатых *сагона*, которые являются как бы маленькими наземными склепами<sup>256</sup>.

<sup>252</sup> Несколько напоминает, пожалуй, саркофагообразные оссуарии поздней костехранилище цилиндрической формы, найденное в Среднепирчнском р-не Ташкентской области (Т. Агамходжаев. Туюбутусские наусы. «История материальной культуры Узбекистана», вып. 3. Ташкент, 1962, стр. 73).

<sup>253</sup> См. выше, стр. 16.

<sup>254</sup> L. Legrain. Terra cottas from Nippur. «University of Pennsylvania, The University Museum. Publication of Babylonian Section», XVI. Philadelphia, 1930, p. 17.

<sup>255</sup> N. C. Debevoise. Parthian pottery from Seleucia on the Tigris. Ann Arbor, 1934, p. 9, 17.

<sup>256</sup> Г. П. Снесарев. Большесемейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма. КСПЭ, XXXIII. М., 1960, стр. 60 и сл. О том, что подобные склепы когда-то могли объединять функции дахмы и науса, возможно, свидетельствует уникальная информация, полученная Г. П. Снесаревым: близ Хивы, видимо, сравнительно недавно существовал обы-

Ближе всего к рассматриваемому варианту костехранилищ некоторые оссуарии из Байрам-алинского некрополя, однако они, как правило, имеют перекрытие в виде небольшого купола<sup>257</sup>.

г) Оссуарии, имеющие форму цилиндра, горизонтально расположенного на четырех ножках (рис. 47, з). В одном из торцов округлое отверстие, закрываемое крышкой. Корпус опоясывают три напеченных жгута с поперечными вдавлениями; с двух сторон внизу и по «хребту» проходят также же продольные напечы. На одном из таких оссуариев сохранились следы росписи красным ангобом по белому фону, явно имитирующие обертыванные полосами ткани<sup>258</sup>. Следует отметить, что в Хорезмском оазисе завернутый в саван труп обвязывается у головы, в ногах и по середине туловища свернутыми в жгуты полотнами. Иногда подобным же образом тело умершего привязывается к погребальным носилкам, обычно, снабженным ножками<sup>259</sup>. На расписной вазе из Мерва (IV—V вв. н. э.) сохранилось изображение погребальной процессии: труп обернут в белую ткань и, выглядит как большой сверток, охваченный тремя широкими поясами<sup>260</sup>.

Весьма вероятно, что рассматриваемая форма оссуария изображала погребальные носилки с лежащим на них телом. Менее убедительным представляется мне предложенное С. А. Вязигиным сопоставление с формой колыбели.

В калалыгырской серии эти костехранилища могут быть сравнительно ранними, так как встречены они рядом с каменными ящиками, а один сходный экземпляр был найден вместе со статуарными и башнеобразными оссуариями на поселении близ Джаибас-калы.

Таковы основные типы керамических гробиков. Наряду с ними могут быть отмечены обломки костехранилища, подражавшего форме каменного. Один фрагмент мог относиться к погребальному сосуду, имевшему форму цилиндрической башни с паранетом.

Особый характер имеют захоронения, обнаруженные в крайней восточной башне сохранившейся части северной крепостной стены (башня № 15). В ее паховом цоколе были устроены две гончарные обжигательные печи, топочные каме-

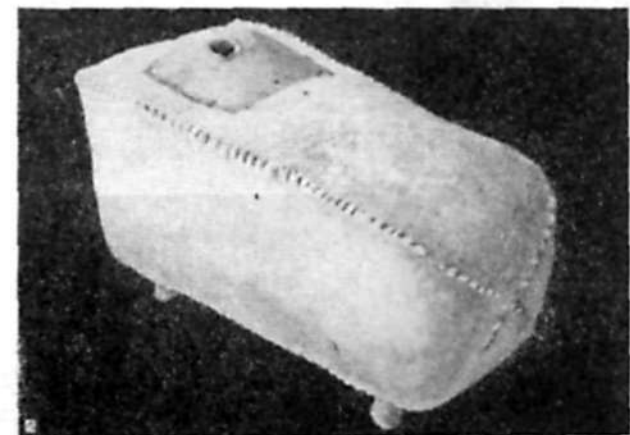
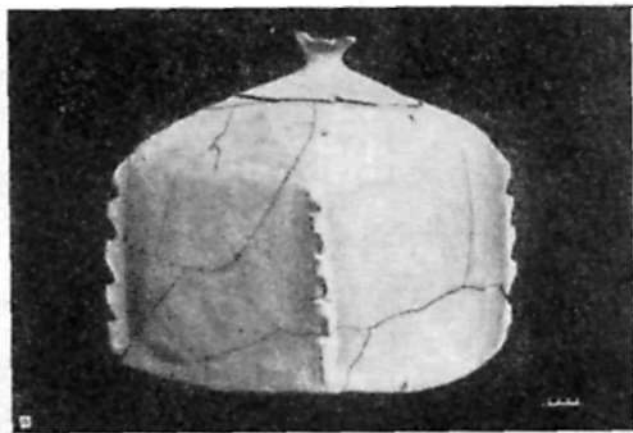


Рис. 47  
Керамические оссуарии (а, б, в, г). Калалы-гыр I

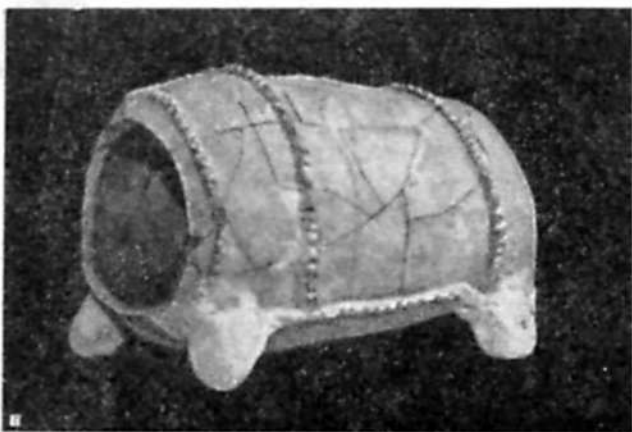
ры которых имели диаметр соответственно 4 и 2,3 м. В меньшей камере, сохранившейся на высоту около метра, было обнаружено 8 черепов хорошей сохранности, обломки еще нескольких разрушенных, а также другие человеческие кости. Их довольно много, во всяком случае значительно больше, чем обычно приходится на соответствующее число черепов в оссуариях. Поэтому не исключено, что в камере найдены не вторичные захоронения уже очищенных костей, а, как это полагает С. П. Толстов, останки умерших, тела которых были выставлены здесь согласно зороастрийскому обычаю<sup>261</sup>. В этом случае камера малой печи была использована как дахма.

Следует отметить, что, в отличие от остальных, захоронения в башне дали только муж-

<sup>261</sup> С. П. Толстов. Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949—1953 гг., стр. 163—166.

чай приманивать хищных животных к сагона (Г. П. Снесарев. Религия домусульманских верований..., стр. 145).  
<sup>257</sup> С. А. Ершов. Некоторые итоги археологического изучения некрополя с оссуариями захоронениями в районе города Байрам-Али, стр. 172, 173, табл. 4, 7, рис. 4; ср. выше, стр. 62.  
<sup>258</sup> С. А. Вязигин. Указ. соч., стр. 154.  
<sup>259</sup> М. И. Метельков. Погребальные сооружения Хорезмского оазиса, 1948, стр. 27 (рукопись хранится в кабинете этнографии исторического Ф-та МГУ).  
<sup>260</sup> Г. А. Кошелевко. Уникальная ваза из Мерва. ВДП, 1966, № 1, стр. 96, рис. 2.





ские черепа, причем черепа взрослых. Расовый тип погребенных здесь людей определен как индодравидийский, прогнатный. Таким образом, не исключено, что в камере были положены тела одновременно погибших воинов чуждого для основного населения происхождения.

В целом же для калалы-гырской серии характерны европеоидные мезо-брахикранные черепа с относительно высоким и узким лицевым скелетом. Тот же расовый тип характерен для Маргяны, Согда и Бактрии<sup>262</sup>. В серии, насчитывающей около полутора десятков черепов, лишь на шести была отмечена кольцевая или конусовидная деформация. Это юношеские и детские черепа, несущие монголоидные признаки<sup>263</sup>. Черепа такого же расового типа с кольцевой

деформацией встречаются в погребальных святилищах на городищах Капга-кала и Куни-Уаз, последнее из которых лежит неподалеку от Калалы-гыра I<sup>264</sup>. Захоронения на Куни-Уазе надежно датированы рубежом III и IV вв. н. э. Появление единичных деформированных монголоидных черепов на Калалы-гыре, очевидно, относится к этому же времени, определяя верхнюю дату для некрополя.

Мы могли заметить, что Калалы-гырский некрополь дает сравнительно большое число форм оссуариев. Некоторые из них восходят к статуарным; другие воспроизводят форму глиняных гробов, очевидно парфянских, или имитируют вид погребальных построек и носилок. Создается впечатление, что в это время, после отказа от оссуариев-идолов, хорезмийцы как бы искали форму костехранилища, наиболее приемлемую с точки зрения зороастризма, уже близкого ортодоксальному. Костехранилища, очертания которых напоминают саркофаг или обернутый в саван труп, т. е. отражающие в известной мере обряд труположения, естественно, не могли удержаться и на более поздних памятниках не встречаются. В то же время не принялась и форма захоронения, наиболее близкая, очевидно, отмечаемой в сасанидском Иране — безоссуарное погребение костей в пишах.

Постепенно многообразие костехранилищ исчезает, и не позже VII в. в Хорезме вырабатывается стандартная форма, которую мы условимся называть *афригидской*. Это ящичек прямоугольных очертаний, закрытый четырехскатной крышкой и, как правило, опирающийся на ножки (рис. 48). Индивидуальные особенности в форме таких костехранилищ либо случайны, либо вызваны характером материала. Так, если у алебастровых и каменных оссуариев стенки плоские, то у глиняных они бывают выпуклыми, иногда настолько, что очертания предмета в плане приближаются к овалу. В то же время декоративные элементы на афригидских оссуариях довольно разнообразны, сохраняя некоторые особенности статуарных и архитектурных прототипов.

Следуя принятой нами системе изложения, перейдем теперь к описанию тех погребальных комплексов, где встречаются главным образом оссуарии уже афригидского типа.

<sup>262</sup> Т. А. Трофимова. Черепа из оссуарного некрополя крепости Калалы-гыр I. МХЭ, вып. 2. М., 1959, стр. 74.

<sup>263</sup> Т. А. Трофимова. Указ. соч., стр. 73.

<sup>264</sup> См. выше, стр. 76. Сходные расовые признаки несет череп, который был найден в помещении № 7. Однако он не имеет кольцевой деформации. Это захоронение, расположенное изолированно, необычно и тем, что перед черепом была поставлена глиняная чаша.

Оссуарийный могильник на возвышенности Куба-тау, расположенной близ селения Мангыт в Хорезмской области Узбекской ССР, был открыт в 1936 г. Я. Г. Гулямовым и Т. Миргязовым, которые своими раскопками здесь положили начало археологическому изучению до-мусульманских древностей Хорезма<sup>265</sup>. В 1937 г. на Куба-тау работал М. С. Андреев, передавший в Узбекистанский музей искусств несколько полученных здесь оссуариев<sup>266</sup>. В июне 1955 г. небольшие раскопки на некрополе были проведены Ю. А. Рапопортом и Г. П. Снесаревым<sup>267</sup>.

Гора Куба-тау, окруженная безлюдной равниной<sup>268</sup>, имеет крутые каменные склоны и плоскую поверхность, на которой расположено несколько небольших мазаров и обширное мусульманское кладбище. У южного и северного краев возвышенности заметны два скопления обломков оссуариев, керамических сосудов и костей. Отдельные обломки попадаются и между этими участками, отстоящими друг от друга более чем на 200 м.

Мы несколько расширили раскоп Я. Г. Гулямова и Т. Миргязова у южного склона, расположенный на небольшом скалистом мысу, ограниченном глубокими промоинами. У восточного края мыса вновь удалось расчистить остатки стены, сложенной из сырцовых кирпичей размером 40×40×10 см. Стена идет по линии север—юг с отклонением на 30° к западу. Кладка имеет ширину около метра, но, видимо, толщина стены была больше, так как восточная плоскость ее разрушена. Западной стены нам найти уже не удалось, однако Я. Г. Гулямов в своей статье указывает, что следы ее в 1936 г. еще были заметны. Судя по ширине мыса, расстояние между стенами не превышало нескольких метров. Между тем длина постройки была весьма значительна: выходы кладки, несомненно относящейся к одному сооружению, заметны на протяжении до 35 м. Однако нам представляется маловероятным, чтобы единая погребальная постройка, длина которой в таком случае должна была превышать 200 м, могла пересекать всю возвышенность. Скопление оссуари-



Рис. 48

Алебастровый оссуарий афригидского типа

ев над северным склоном расположено метров на 50 в сторону от направления оси стены у южного мыса, и относится оно, очевидно, к другому комплексу.

Лишь на небольшом участке, свободном от современных могил, нам удалось зачистить пол постройки, а на границе смыва — проследить его конструкцию. На каменный грунт положен нивелировочный слой глины, смешанной с навозом, выше — три слоя сырцовых кирпичей. Кирпичная субструкция покрыта глинисто-навозной обмазкой, толщина которой 3 см. Между западной стеной и кирпичами субструкции пола, очевидно, еще при строительстве, была оставлена канавка, имеющая ширину 30 см; дном ее является нивелировочная обмазка. Перпендикулярно стене и канавке, соединяясь с последней, между кирпичами верхнего слоя субструкции проходит желобок, ширина и глубина которого около 10 см. Не исключено, что это был один из стоков, а канавка-лоток, идущая вдоль стены, была дренажной. Однако следует подчеркнуть, что стенки лотка слегка опалены, а в заполнении его были встречены угольки и зола. Ту же картину отмечает Я. Г. Гулямов. В то же время на самом полу никаких следов горения отмечено не было. Возникает вопрос, не служил ли лоток отопительным каналом (в этом случае он должен был как-то перекрываться), а желобки, идущие от него, — продухами, выводившими нагретый воздух. В этой связи следует напомнить мнение В. А. Нильсена о том, что дахмой

<sup>265</sup> J. Gulam. Otmuz izlari (Arxeologik texstirlar). «Gulistan», 1937, № 4, b. 6 и сл.

<sup>266</sup> А. К. Писарчик. Михаил Степанович Андреев. «Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Тадж. ССР», т. СХХ, 1960, стр. 16.

<sup>267</sup> МХЭ, вып. 1. М., 1959, стр. 24; Полевой дневник, 1955, № 78.

<sup>268</sup> Я. Г. Гулямов отмечает, что, по рассказам местных жителей, неподалеку от возвышенности еще недавно стояли стены городища Джеминид-кала. Восточнее Куба-тау исследователь видел следы поселения, раскинувшегося на десятки гектаров.

являлось своеобразное здание около Кафыркалы, стены которого были прорезаны многочисленными продухами, приспособленными для подачи нагретого воздуха<sup>269</sup>.

Как бы то ни было, наличие каких-то каналов в субструкциях пола противоречит предположению, что для оссуарных захоронений на Куба-тау были использованы руины жилого или оборонительного сооружения, поскольку в последних таких приспособлений не встречено.

Оссуарные обломки, фрагменты сосудов и человеческие кости лежали в слое, имевшем толщину до 25 см и образованном поздними обмазками, мусором и комками разрушенных кирпичей. На этом слое были поставлены два оссуария, обнаруженные нами *in situ*. Я. Г. Гулямов отмечает, что некоторые погребальные сосуды, найденные им, лежали поверх костей, заполнивших канавку. Все это свидетельствует о сравнительно долгом использовании сооружения. Большинство хранящихся в музее истории Узбекской ССР оссуариев из раскопок Я. Г. Гулямова и Т. Миргиязова, как и оссуарии, полученные нами, дают характерную афригидскую форму и изготовлены из грубого теста, характерного для хорезмийской керамики VII—VIII вв. н. э.<sup>270</sup> Некоторые костехранилища украшены волнистыми линиями — этот орнамент характерен для афригидского времени. Я. Г. Гулямов указывает, что часть найденных на Куба-тау обломков сохранила следы более сложного декора: на одном фрагменте была нарисована мужская голова.

В нашей коллекции особый интерес представляет оссуарий, изготовленный из хорошего розоватого теста и покрытый светлым ангобом. Он имеет прямоугольные очертания, четырехскатную, уплощенную сверху крышку и ножки по углам (рис. 49). Однако от обычных «афри-

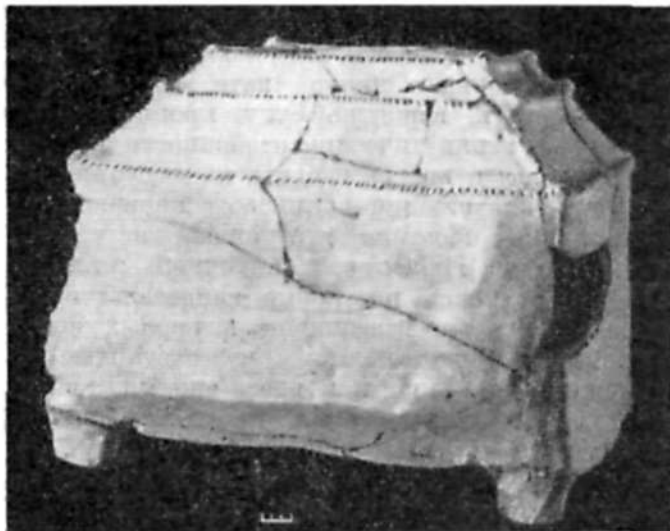


Рис. 49  
Керамический оссуарий. Некрополь Куба-тау

гидских» оссуариев этот экземпляр отличает не только характер теста. Крышка его не отделена от ящика. Отверстие, через которое кости помещали внутрь оссуария, расположено в торцовой стенке. Большой обломок подобного оссуария, полученный, очевидно, раскопками М. С. Андреева, хранится в Ташкентском музее истории Узбекистана. Интересной особенностью этого костехранилища являются две фигурки птичек, расположенные на крышке. Оссуарии, имеющие сходную форму с отмеченными экземплярами с Куба-тау, были найдены при раскопках В. Н. Ягодина на некрополе близ Гяуркалы<sup>271</sup>. Можно полагать, что рассматриваемый тип костехранилища является связующим звеном между сводчатыми оссуариями Калалыгырского некрополя и афригидской формой. Повторяя основные моменты конструкции сводчатых оссуариев, этот вариант, возможно, также подражает какой-то погребальной постройке, однако уже не сводчатой, а имевшей шатровое перекрытие. В то же время фигурки птиц свидетельствуют о связи с оссуариями, восходящими к статуарным. Как мы помним, крышки с изображениями птиц на калалыгырских костехранилищах были отделены от корпуса, и возможно, съемные крышки афригидских оссуариев возникли в подражание именно этим образцам.

Если оссуарии афригидского типа с уверенностью можно датировать VII—VIII вв. н. э., то

<sup>269</sup> В. А. Нильсен. К вопросу о назначении согдийского здания около Кафыркалы под Самаркандом. «История материальной культуры Узбекистана», вып. 6. Ташкент, 1965, стр. 116; *оп. же.* Архитектура Средней Азии V—VIII вв. Ташкент, 1966, стр. 91—97. К доводам, приводимым В. А. Нильсеном, можно добавить сообщение Бируни о том, что наусы зороастрийцев должны были иметь дыны, «через которые ветер обдувал бы мертвых» («Индия», LXXIII, 283). Если бы удалось дополнительно подтвердить, что действительно существовали «дахмы», в которых процесс очищения костей искусственно ускоряли подачей дыма и горячего воздуха, нашел бы себе объяснение парадоксальный факт, отмечаемый исследователями Гяуркалинского и Токкалинского некрополей: следы опаленности на многих костях, заключенных в оссуариях. Этимология слов *дахта* и *наусраджа* могла бы указывать на истоки подобного обычая (ср. выше, стр. 39, 36).

<sup>270</sup> Отметим любопытную особенность оссуария № 16 из коллекции музея (инв. № 257/101) — в дне его по продольной оси проткнуто 3 отверстия.

<sup>271</sup> См. ниже, стр. 100—102.



рассматриваемый варпапт (назовем его «шатровым») следует относить к несколько более раннему времени. Однако date более ранней, чем VI в., вероятно, будет препятствовать некоторым стилистические особенности изображения львов и цветка граната на оссуарии такого же типа из Гяур-калинского некрополя.

Единичные обломки статуарных оссуариев, найденные на Куба-тау, и античный стандарт кирпича в стенах постройки свидетельствуют, очевидно, что она возводилась в первых веках нашей эры. Можно полагать, что оссуарные захоронения IV—V вв. н. э. здесь еще будут обнаружены, если только в это время «ищичные» формы не были вытеснены погребальными сосудами-горшками<sup>272</sup>. Следует отметить, что захоронения костей в сосудах типа хумчи были встречены на Кубатау. Помимо керамических костехранилищ, здесь найдены также обломки алебастровых оссуариев, а также оссуарий из необожженной глины, смешанной с навозом и покрытой слоем алебаstra.

Краниологические материалы с Куба-тау исследованы В. Я. Зезенковой<sup>273</sup> и Т. А. Трофимовой<sup>274</sup>. Из шести черепов, полученных в 1936 г. и описанных В. Я. Зезенковой, пять характеризуются кольцевой деформацией. Среди наших материалов следы такой деформации имеют четыре черепа. В этой небольшой серии преобладает европеоидный тип, но встречаются экземпляры, имеющие черты монголоидной примеси. Кольцевая деформация черепов в Хорезме, как было указано, впервые зафиксирована на рубеже III и IV вв. н. э. Сохранение ее в VI—VIII вв. н. э., отмеченное антропологами для куба-тауской краниологической серии, подтверждено материалами из Гяур-калинского некрополя. Можно полагать, таким образом, что какие-то этнические группы, практиковавшие кольцевую деформацию, осели на значительной территории левобережного Хорезма. Здесь они смешались с хорезмийцами, от которых и заимствовали оссуарный обряд.

### Гяуркалинский некрополь

Обширный многослойный некрополь расположен на невысокой возвышенности, восточнее

городища Гяур-кала, неподалеку от г. Ходжейли (Кара-Калпакская АССР). Изучение этого комплекса памятников, идентифицируемых со средневековым Миздахканом, было начато А. Ю. Якубовским. Этим исследователем в числе других находок были отмечены и оссуарные обломки<sup>275</sup>. В течение трех сезонов (1962, 1964—1965 гг.) раскопки могильника вел отряд Кара-калпакского филиала АН УзССР под руководством В. П. Ягодина. Пока опубликованы материалы, полученные в 1962 г., и лишь краткая информация о последующих раскопках<sup>276</sup>.

Захоронения костей в сосудах и оссуариях, встречаемые в нижних слоях некрополя, датируются в пределах IV—VIII вв. н. э. Позднее появляются погребения в узких могильных ямах, совершенные уже по мусульманскому обряду.

Большинство оссуариев, найденных в некрополе, являются вариантами афригидского типа. Керамические и алебастровые костехранилища иногда несут надписи, в которых упомянуты имена покойного и его отца. На Гяур-калинском некрополе впервые был открыт оссуарий, украшенный многоцветной сюжетной росписью<sup>277</sup>. Остановимся на этом предмете несколько подробнее.

Оссуарий сохранился лишь частично, по реконструкция его, предложенная В. П. Ягодным, сомнения не вызывает. Это был прямоугольный, с несколько раздутыми стенками, керамический ящик на четырех ножках; съемная крышка расположена сверху (рис. 50). Изготовленное, таким образом, по установившемуся афригидскому стандарту костехранилище было дополнено любопытными деталями. По краю крышки проходит зубчатый парапет; под ним синей краской нанесен поясok маленьких дужек, напоминающий карниз на башнеобразных оссуариях; на углу оссуария сохранилось изображение узкой вертикальной кирпичной кладки с двумя окошечками, расположенными одно под другим, — эта деталь сооставима с пилястрами. Основное место в росписи на стенках оссуария занимают фигуры людей, истязающих себя в знак скорби по умершему. Возникает вопрос, не стремился ли мастер, вводя в оформление архитектурные элементы, показать, что обряд совершается подле погребальной постройки или внутри ее. Во всяком случае, рассмотрим

<sup>272</sup> Как указал В. Н. Ягодин в своем докладе на отчетно-экспедиционной сессии 1966 г., в Гяур-калинском некрополе в IV в. н. э. захоронения производились в сосудах.

<sup>273</sup> Л. В. Ошанин и В. Я. Зезенкова. Вопросы этногенеза Средней Азии в свете данных антропологии. Ташкент, 1953, стр. 155, 156.

<sup>274</sup> Т. А. Трофимова. Древнее население Хорезма по данным палеоантропологии, стр. 106—114.

<sup>275</sup> А. Ю. Якубовский. Городище Миздахкан. ЗКВ, т. V. Л. 1930, стр. 551.

<sup>276</sup> В. Н. Ягодин. Новые материалы по истории религии Хорезма. СЭ, 1963, № 4, стр. 94—107. Подготовлена к печати монография, посвященная некрополю Миздахкана.

<sup>277</sup> В. Н. Ягодин. Указ. соч., стр. 99, 102, рис. 3.

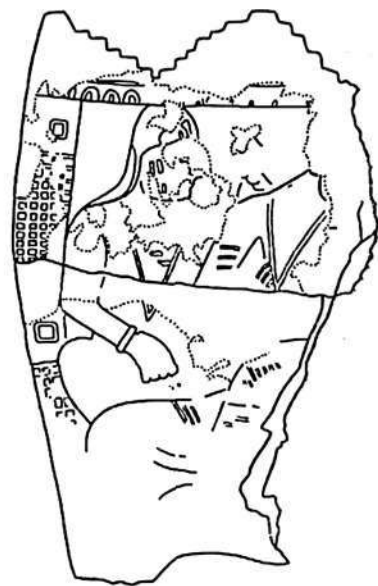
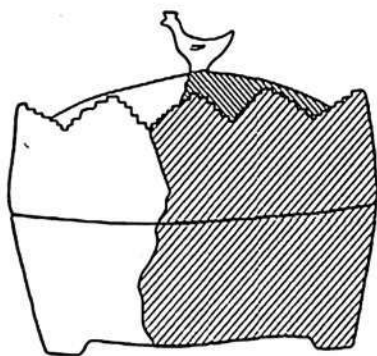


Рис. 50

Оссуарий с росписью  
(по В. Н. Ягодину).  
Некрополь Миздажкана

0 10 см

ные детали указывают на определенную связь с «башнеобразной» формой.

В то же время оссуарий нес украшения, восходящие к статуарной традиции. Крышка увенчана фигуркой птицы. На ее головке — круглый, окрашенный желтым и красным напел, изображающий корону или венчик перьев. По углам крышки имеются углубления, в которые, несомненно, вставлялись налочки балдахина, натянутого над птицей. Она может рассматриваться как фантастическая птица-божество либо, что в данном случае принципиально то же самое, как павлин. Мы уже упомянули, что павлин — птица-спутник богини Анахиты<sup>278</sup>. Та-

ким образом, рассмотренная находка, как мне представляется, в известной мере подтвердила предположение, что фигурки птиц могли заменять изображения умерших, воплощенных в образе этой богини. Об оссуариях с птицами на крышках мы уже упоминали; добавим, что на городище Югон-тепе в Янгй-Юльском р-не была найдена стенка костехранилища с рельефным изображением павлина<sup>279</sup>.

В. Н. Ягодин отмечает среди находок 1962 г. ручки в виде соединенных протом баранов, которые он связывает с тотемическими образами<sup>280</sup>, и «блоковидные» ручки. Последние име-

<sup>278</sup> Ср. выше, стр. 94. Отметим в этой связи находку в крупном афригидском замке печати с изображением павлина, несущего в клюве какой-то инвентурный знак, очевидно, венец (Е. Е. Неразик. Раскопки Явке-Шарсана. МХЭ, вып. 7. М., 1963, стр. 14, рис. 7).

Согласно сообщениям Табари и Наршахи, в одном из поселений неподалеку от Бухары, где были «дом огня и дом богов», содержали павлинов. Исследователи, обращавшиеся к этим текстам, допускают, что эти птицы были священными (В. В. Бартольд. Соч., т. II (2). М., 1964, стр. 479; «The History of Bukhara, translated from a persian abridgement of the arabic original by Narshahi R. N. Frye». Cambridge, Massachusetts, 1954, p. 113, n. 56). В первом издании труда «Туркстан в эпоху монгольского нашествия» В. В. Бартольд указывал, что павлины принадлежали «капищу идолов»; впоследствии это место он исправил, считая, что более правильно понимать Табари в том же смысле, что и Наршахи: павлины были собственностью богатых семей. Нельзя ли предположить, что бухарские аристократы содержали этих птиц с той же целью, что и знатные гирканы «благородных» собак? Вспомним, что после смерти правителя Бухары мясо было срезано с костей, что «вирхгераны» (и, добавим, тибетцы)

бросали куски мяса птицам. Укажем еще, что в Махабхарате говорится об умерших, поселяемых птицами, преимущественно павлинами, которые являются спутниками богини Сарасвати (D. D. Kosambi. *Urvaśi and Puruṣavas. «Past and Present», vol. 1, N 1, October, 1959, p. 170*). Эта богини-мать, олицетворяющая также воды реки, является древнеиндийской параллелью Ардвисуре Анахите (H. Lommel. *Anahita-Sarasvati. «Asiatica», Festschrift Friedrich Weller. Leipzig, 1954, S. 405—413*). В верхнем слое могильника «Н» Харappy найдена урна (kumbha) с изображением павлина, внутри которого простерта человеческая фигурка (M. S. Vats. *Excavations at Harappa, vol. 11. New Delhi, 1940, pl. LV11, a*). Очевидно, рисунок иллюстрирует древнейшее представление о вхождении духа умершего в тотем (ср. D. D. Kosambi. *Op. cit.*, p. 170).

<sup>279</sup> Г. Григорьев. Тус-тупи. К истории народного узора Востока. «Искусство», 1937, № 1, стр. 134, рис. на стр. 128. Статья содержит интересные материалы и соображения о культуре петуха, фазана и павлина в Средней Азии.

<sup>280</sup> В. Н. Ягодин. Указ. соч., стр. 100. Это предположение возможно. Недавно в Хорезме была найдена мраморная нашивка с фигурами двух баранов, имеющих человеческие лица.

ют форму горизонтально расположенных дисков и трактуются как солнечные символы. Возможно, В. П. Ягодни прав, поскольку и такие простейшие ручки имели, видимо, не только утилитарное значение: одна из них вылеплена на оссуарии, в котором отверстие было сбоку и имелись приспособления для установки балдахина. На каменном костехранилище, недавно найденном на Ток-кале, изображен солнечный диск с лучами. Он расположен в центре крышки — на том же месте, где прилеплены «блоковидные» ручки.

Способы хранения оссуариев в Гяур-калинском некрополе были различными. Группа из восьми экземпляров, найденная в 1962 г., была просто зарыта в грунт. Позднее десятки оссуариев были обнаружены в специальных заглубленных в землю постройках. Нет сомнения, что данные о размещении и числе оссуариев в наусах в сочетании с крапнологическими исследованиями, и прежде всего с анализом надписей, содержащих имена умерших, смогут дать первоклассный материал о составе семьи и рода в домусулманском Хорезме.

При раскопках некрополя уже получена большая крапнологическая серия, интересной особенностью которой является длительное сохранение кольцевой деформации, появившейся на рубеже III и IV вв. н. э., с населением монголоидного типа. В. Н. Ягодни сообщил нам, однако, что процент деформированных черепов и степень их деформации начиная с V в. неуклонно снижаются. Следует отметить, что в синхронном некрополе Ток-калы, расположенном в 30 км от Гяур-калы, но на правом берегу Амударьи, кольцевой деформации не отмечено<sup>281</sup>.

### Некрополь Ток-калы

В 14 км северо-западнее г. Нукуса расположено городище Ток-кала, подле которого находится обширный могильник, исследования которого с 1960 г. ведутся отрядом Института истории, языка и литературы Каракалпакского филиала АН УзССР (автор раскопок А. В. Гудкова<sup>282</sup>).

<sup>281</sup> П. Рысмазоров. Черепа из могильника Ток-кала (Каракалпакская АССР). СЭ, 1965, № 2, стр. 67. Исследования антрополога Т. К. Ходжаевой привели его к заключению, что гяуркалинская крапнологическая серия в целом европеоидна. Т. К. Ходжаева. Формирование антропологического типа населения Южного Приаралья (Мнадахкан). Автореф. канд. дисс. Л., 1967, стр. 4, 5.

<sup>282</sup> А. В. Гудкова. Некрополь городища Ток-кала. СЭ, 1963, № 6, стр. 57—71; она же. Ток-кала, Ташкент, 1964, стр. 85—112, 143—151; она же. Новые материалы по погребальному обряду VII—VIII вв. в Кердоре. Сб. «История, археология и этнография Средней Азии», М., 1968, стр. 214—224.

Верхний слой некрополя составляют мусульманские погребения IX—XI вв. н. э., нижний — зороастрийские захоронения в оссуариях и гораздо реже в бытовых сосудах, относящиеся к VII и VIII вв. н. э.

Раскопками вскрыто несколько сравнительно небольших, как правило частично заглубленных в землю, склепов-наусов. В этих постройках на суфах, в нишах и, главным образом на полу устанавливались оссуарии. Захоронения в одном наусе производили на протяжении десятилетий, не считаясь с тем, что вновь устанавливаемые костехранилища разрушали более ранние, сплошь заполнившие площадь склепа.

Все найденные в некрополе оссуарии — различные варианты афригидского типа. Подавляющее большинство их отлито из алебаstra. Лишь единичные экземпляры — каменные и керамические. Особенностью последних является ручка в центре крышки. На одном глиняном оссуарии процарапаны два соединенных черточкой кружка — один на корпусе, другой на крышке. Можно думать, что этот рисунок мог возникнуть в связи с обычаем опечатывать костехранилища.

Многие оссуарии из Ток-калинского некрополя несут древние надписи, которых сейчас известно около ста<sup>283</sup>. Эти своеобразные документы, расшифровку и истолкование которых успешно ведет В. А. Лившиц, имеют большое значение для решения ряда проблем культурной, этнической и социальной истории Средней Азии, для истории хорезмийского языка и письменности.

Обычно надпись содержит дату, обозначение для самого костехранилища, имена покойного и его отца (изредка и деда). Наиболее краткие варианты дают только имена. Пространственные надписи иногда характеризуют социальное и семейное положение покойного<sup>284</sup>, содержат различные формулы благопожелания его душе<sup>285</sup>.

<sup>283</sup> С. П. Толстов, В. А. Лившиц. Датированные надписи на хорезмийских оссуариях с городища Ток-кала, стр. 50—69; W. B. Henning. The Choresmian Documents, p. 168, 170, 176—179; А. В. Гудкова, В. А. Лившиц. Новые хорезмийские надписи из некрополя Ток-кала и проблема «хорезмийской эры», стр. 3—19.

<sup>284</sup> Например, *xūnānik* — раб, *panik* — соумышник, т. е. одна из жен (А. В. Гудкова, В. А. Лившиц. Указ. соч., стр. 14).

<sup>285</sup> Приведем переводы одной из надписей (№ 25). «Год 706. Месяц *tawacina*, день *tawacina*. Этот оссуарий, ... *sgwuyk-a* [сына] *tuşy'n-a*, душа [которого] ... [обладает] кавийским фарном: Пусть душа [его] будет прешрождена в прекрасный рай» (С. П. Толстов, В. А. Лившиц. Указ. соч., стр. 61).

«В год 706, в 19-й день первого месяца. Этот ящик — собственности души *Sraw-yök* [а] сына *Tis* — *yanlal*. Да ушоятся их души в вечном расе» (W. B. Henning, p. 179).



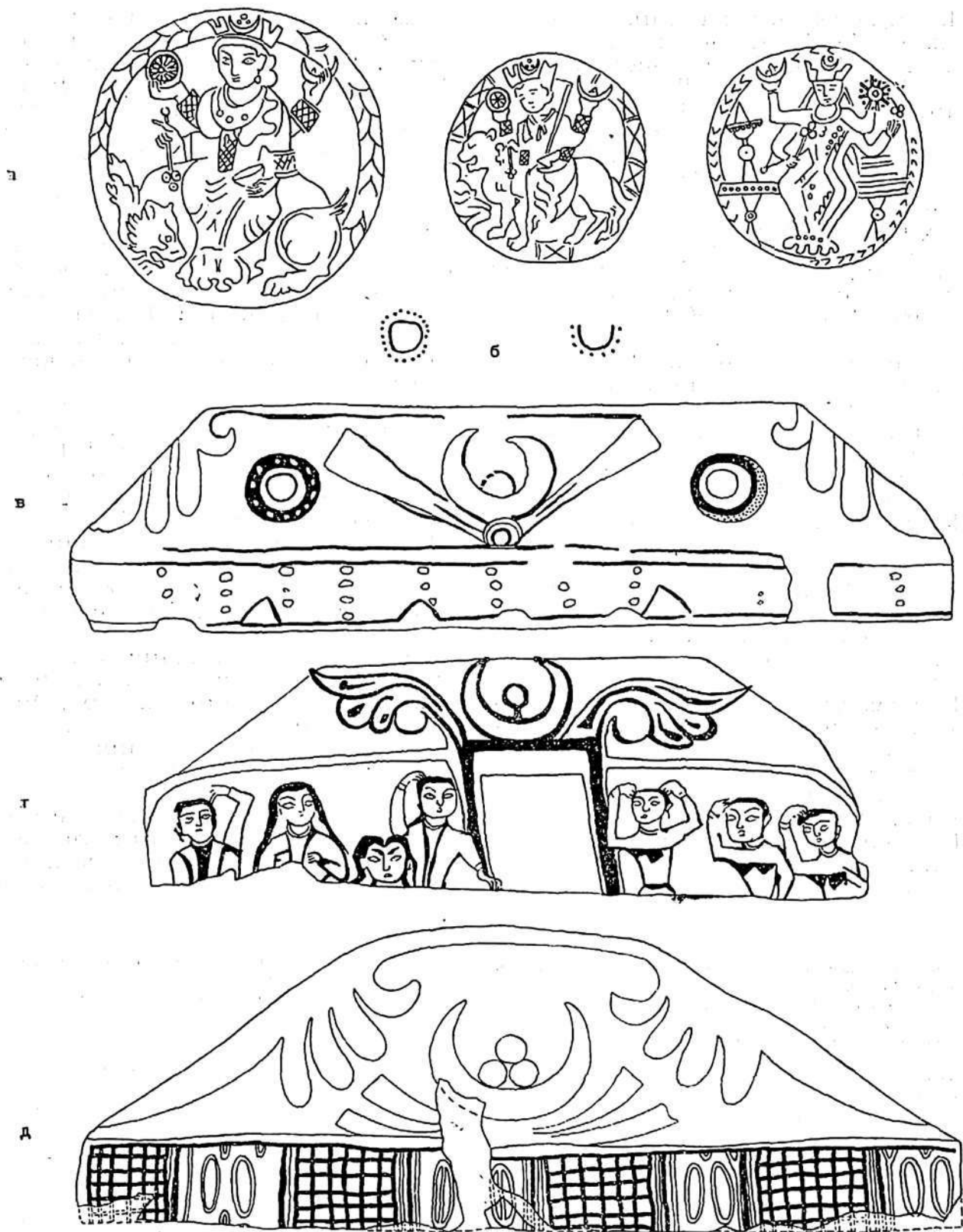


Рис. 51  
 Астральные символы на хорезмийских серебряных  
 блюдах (а) и в росписях на оссуариях (б, в, г, д;  
 по А. В. Гудковой)

На оссуариях отмечены даты, лежащие в пределах 658—738 г. «хорезмийской эры»<sup>286</sup>. Последнюю С. П. Толстов отождествляет с «эрой Канишки» и «эрой Шака», которая отсчитывается от 78 г. н. э. В этом случае ток-калининские оссуарии должны датироваться 736—816 гг. н. э. В феврале 1966 г. В. А. Лившиц и Б. И. Вайнберг выступили с докладом, в котором предположили, что начало хорезмийской эры лежит где-то между 25 г. до н. э. и 25 г. н. э. Вскоре после этого мы смогли познакомиться с работой Хеннинга, который начальной датой «хорезмийской эры» предлагает считать 42 год до н. э.<sup>287</sup> Сейчас на основании ряда исторических, археологических и нумизматических данных А. В. Гудкова и В. А. Лившиц пришли к выводу, что наиболее поздняя из ток-калининских оссуарных надписей относится к периоду между 750 и 775 г. н. э. и, соответственно, начальная дата «хорезмийской эры» заключена в пределах 10—30-х годов н. э.<sup>288</sup>

Помимо обозначения года, в датах содержатся названия месяцев и дней зороастрийского календаря, известного по «младоавестийским» текстам<sup>289</sup>. Следует вообще подчеркнуть, что теофорные имена и целый ряд терминов (определение «рая», «души» и т. п.) не оставляют сомнений в зороастрийском характере надписей.

Повторим, наконец, что именно из ток-калининских текстов мы впервые узнали, что хорезмийцы, а возможно, и жители других областей Средней Азии называли свои костехранилища — *тананкў* (tnkwk) и *наусы* — *фравартик* (pwrtyk)<sup>290</sup>.

На некоторых оссуариях имеются росписи. Наиболее сохранившиеся из них изображают оплакивание умершего, происходящее, как

можно полагать, на фоне погребальной постройки<sup>291</sup>. Сцены эти хорошо описаны и трактованы А. В. Гудковой<sup>292</sup>. Очень интересно изображение собаки на оссуарии<sup>293</sup>. Многие из сказанных выше позволяет нам не комментировать здесь этот сюжет, добавив лишь, что в некрополе были найдены оссуарии с костями собак<sup>294</sup>. Несколько подробнее следует сказать об астральных символах, украшающих ток-калининские костехранилища.

Простейшие изображения луны и солнца — это соответственно дужки, обращенные концами вверх, и кружочки, охваченные кольцом точек-«лучей» (рис. 51, б)<sup>295</sup>. Подобные рисунки нанесены черной краской и, как и надписи, не встречены на оссуариях с многоцветными росписями.

Как солидный знак довольно уверенно можно рассматривать свастику со скругленными концами, завершающую одну надпись<sup>296</sup>. Не исключено, что несколько соприкасающихся кружков, которые замыкают другую надпись, также связаны с астральной символикой<sup>297</sup>.

На одной из крышек нарисован желтый полумесяц, охватывающий маленький диск и охватывающийся на небольшой кружок, от которого отходят ленты (рис. 51, в). Левее этой эмблемы расположено простое черное кольцо с белыми точками, центр окрашен желтым. Очевидно, это символ солнца (сравним диск, окруженный точками, на наиболее простых рисунках). Мы видим справа другой диск с белой серединой, охватывающей последовательно желтым и черным кольцами; поверх последнего нанесен красный «полумесяц»<sup>298</sup>.

На крышке оссуария № 1 кирпичевой краской изображен полумесяц, внутри которого маленький шар (рис. 51, г). Этот символ может рассматриваться как воспроизведение эмблемы,

<sup>286</sup> Наиболее поздней датой в первой публикации был ошибочно назван 753 год.

<sup>287</sup> W. B. Henning. Op. cit., p. 168.

<sup>288</sup> А. В. Гудкова, В. А. Лившиц. Указ. соч., стр. 8.

<sup>289</sup> Надписи сохранили названия всех 12 месяцев и 18 дней из 30 (А. В. Гудкова, В. А. Лившиц. Указ. соч., стр. 10). Очевидно, указан день смерти; однако, пожалуй, не следует забывать, что *зирихгераны* писали на своих костехранилищах две даты — рождения и смерти (см. выше, стр. 9, 27).

<sup>290</sup> В работе, изданной в 1927 г., В. В. Бартольд писал: «Археологические открытия доставили нам некоторые сведения о жилищах туркестанской землевладельческой аристократии... и о местных погребальных обрядах... но эти материалы не находят себе достаточного объяснения в письменных источниках (мы даже не знаем, как назывались укрепленные замки и оссуарии местным населением в различных областях Туркестана). В. В. Бартольд. Соч., т. II (1). М., 1963, стр. 206). Интересно отметить, что строкой позже Бартольд подчеркивал необходимость развернуть исследования в Хорезме.

<sup>291</sup> А. В. Гудкова. Некрополь городища Ток-кала, рис. 4, 5; она же. Ток-кала, рис. 27—29.

<sup>292</sup> А. В. Гудкова. Некрополь городища Ток-кала, стр. 63—65; она же. Ток-кала, стр. 95—103.

<sup>293</sup> А. В. Гудкова. Ток-кала, рис. 30.

<sup>294</sup> Там же, стр. 86, 109.

<sup>295</sup> А. В. Гудкова. Ток-Кала, стр. 95, рис. 26.

<sup>296</sup> Там же, табл. XI, 2.

<sup>297</sup> В римское время в Месопотамии и Сирии были распространены символические изображения неба в виде штандартов из кружков и дисков, обозначавших светила. Если стремились изобразить все светила, кружков было 7, но передки изображения с меньшим числом эмблем (H. Ingholt. Parthian sculptures from Palra, p. 17). Возможно, на оссуарии схематически передан тот же символ. Это тем более вероятно, что, как и строки надписи, цепочка колец располагалась вертикально.

<sup>298</sup> А. В. Гудкова. Ток-кала, стр. 103, рис. 32, она же. Некрополь городища Ток-кала, стр. 65, 66, рис. 6.

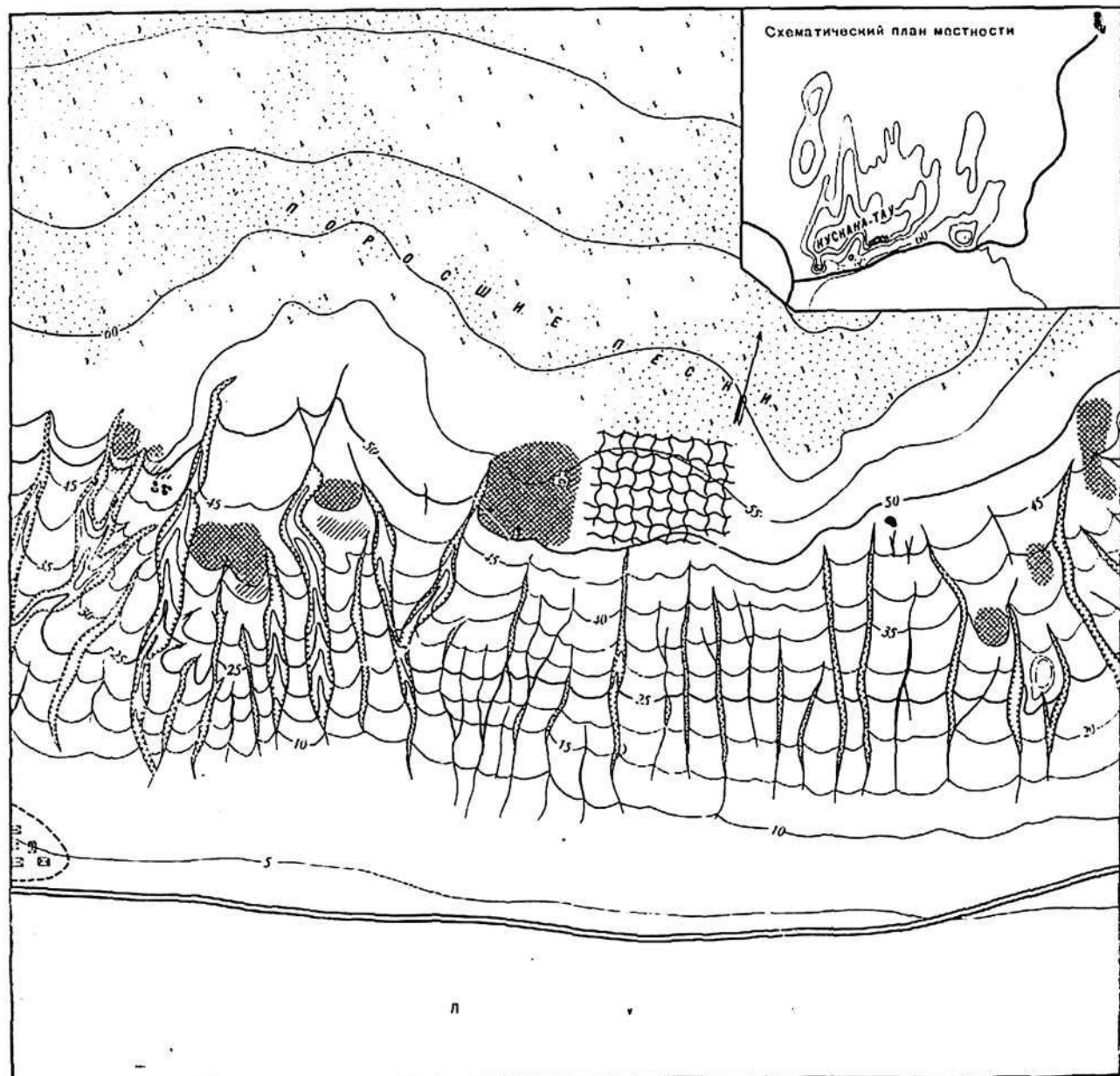









Рис. 52  
Оссуарный некрополь на возвышенности Кушкана-тау.  
План. Съёмки П. П. Пгонина

- |   |                                       |   |                                 |
|---|---------------------------------------|---|---------------------------------|
|  | — расчищенные участки поверхности;    |  | — следы производства алебастра; |
|  | — осыпи фрагментов оссуариев;         |  | — раскопы;                      |
|  | — незначительные скопления оссуариев; |  | — кладбище Суюн-ишан            |
|  | — большое скопление оссуариев;        |   |                                 |



расположенной над входом в здание, подле которого происходит погребальная церемония<sup>299</sup>.

Изложим некоторые соображения по поводу рассмотренных символов. Мы уже говорили о почитании солнца в Хорезме, о связи солярного культа с культом умерших<sup>300</sup>. В зороастрийской литературе астральные образы постоянно сопутствуют представлениям о потустороннем существовании. Праведные могут повторить путь солнца, луны и звезд<sup>301</sup>. После смерти человека часть его субстанции (*advēnak* — «форма») соединяется с солнцем<sup>302</sup>. Путь души к раю лежит через «места» звезд, луны и солнца<sup>303</sup>. Однако существовало представление, что не все мируют три эти ступени. Так, из книги о катабазисе Арта-Вирафа мы узнаем, что в звездной сфере (*Hūmat*) остаются и сияют, как звезды, те добродетельные души, которые не могли, однако, иметь при жизни должного духовного руководства. Подобны блеску луны, еще более достойные в лунной обители (*Hūkht*). Праведники сияют, подобно солнцу, в его пределе (*Hūvarshī*), восседая на золотых тропях. Лишь немощные вместе с богами достигают Ормуздова рая (*Garōdman*)<sup>304</sup>. Таким образом, изображения луны и солнца на оссуариях могут рассматриваться как своего рода «благопожелания», выражение надежды, что умерший достигнет определенной степени блаженства и приблизится к сиянию светил<sup>305</sup>.

Для композиций, центром которых является полумесяц, охватывающий шар, возможна и несколько иной трактовка.

Известно, что в эллинистическое<sup>306</sup>, парфянское<sup>307</sup> и сасанидское<sup>308</sup> время Анахита ассоциировалась с лунными богинями.

Маленьким полумесяцем заканчивается коса Анахиты, изображенной на ахеменидской печати<sup>309</sup>. Полумесяц — символ Анахиты-Артемиды-Наны в парфянском Иране<sup>310</sup>. Изображение шара, охваченного спицу полумесяцем, характерно для изображения этой богини<sup>311</sup> и посвященных ей животных<sup>312</sup> в искусстве сасанидского времени.

По сообщению автора X в. Абу-Дулеха, серебряным полумесяцем был украшен купол домусульманского храма в Шизе<sup>313</sup>. Как известно, именно здесь находилось одно из трех главнейших святилищ сасанидского Ирана — Атур-Гушнасп, храм огня царя и воинов. Поскольку Шиз был центром культа Анахиты<sup>314</sup>, весьма вероятно, что полумесяц, упомянутый источником, символизировал эту богиню.

Таким образом, возможно, что на оссуарии № 1 и на крышке № 2 изображены эмблемы Анахиты. Это предположение окажется еще более вероятным, если мы сопоставим всю группу символов, украшающих крышку, с некоторыми атрибутами великого женского божества на хорезмийских серебряных блюдах (рис. 51, а)<sup>315</sup>. Корона богини увенчана полу-

<sup>299</sup> А. В. Гудкова (Тон-вала, стр. 106) полагает, что портал мог изображать как вход в погребальное здание, так и врата, ведущие в «иной мир». Отметим в этой связи, что в митраназме существовало представление о вратах светил, через которые проходили умершие. Изображения таких врат хранятся в святилищах и употреблялись при посвящениях (F. Cumont, *Die Mysterien des Mithra*, S. 129, 130).

<sup>300</sup> См. выше, стр. 50—52, 53—54.

<sup>301</sup> Vd, XXI, 5, 9, 13; SBE, IV, p. 225—227. Примечательно, что заклинания, содержащие эти уподобления, обращены одновременно к небесным водам и к светилам, призывая те и другие совершать свой животворный кругооборот.

<sup>302</sup> *Bundahishn*, 34, 4, 10 (H. W. Bailey, *Zoroastrian problems...*, p. 92, 112, sqq.). Ср. стр. 31, прим.

<sup>303</sup> *Dadistān-i-Dīnik*, 34, 3 (SBE, vol. XVIII, Oxford, 1882, p. 76); *Dīnā-i-Maīnōg-i Khīrad*, VII, 9—11 (SBE, vol. XXIV, Oxford, 1885, p. 29); *Denkart*, VII, 2, 3 (SBE, vol. XLVII, Oxford, 1897, p. 18); J. C. Pagan, *Op. cit.*, p. 88, 104. Интересно отметить, что, согласно *Sad-dar*, душа свой путь начинает от «клячки огня» (*atashgah*, букв. «трон огня»), — так называют pedestal жертвенника; ср. J. C. Pagan, *Op. cit.*, p. 104).

<sup>304</sup> *The Book of Arda Viraf. Artak Viraf Namak, Goshl-i Fryano and Hadokht-Nask*, ed. and transl. by H. J. Asa, M. Haug and E. W. West. Bombay and London, 1872, p. 157—160.

<sup>305</sup> С проникновением восточных культов Ф. Кюмон связывает распространение в римское время изображения умерших в облике луны и солнца (ср., например, подобные образы на надгробии десятилетней девочки: F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, p. 178, sqq., tabl. XXI, c). Символы солнца и луны почти неизменно встречаются

на митранастских рельефах. Особо отметим одну композицию, где солнечные лучи, протянутые к умирающему быку, заканчиваются изображением хищной птицы (F. Cumont, *Textes et monuments...*, t. II, p. 335, fig. 210).

<sup>306</sup> E. Herzfeld, *Archaeological history...*, p. 44.

<sup>307</sup> J. M. Unvala, *Observations on the religion of the Parthians*, p. 18.

<sup>308</sup> К. В. Трояков, *Очерки по истории и культуре Кавказской Албании*, стр. 151, 322.

<sup>309</sup> SPA, vol. IV, pl. 124.

<sup>310</sup> J. M. Unvala, *Observations of the religion of the Parthians*, p. 18.

<sup>311</sup> SPA, vol. IV, pl. 153, 160B.

<sup>312</sup> Я. И. Смирнов, *Восточное серебро*. СПб., 1909, табл. LVI, 90; табл. CXV, 288; О. Н. Бадер, А. П. Смирнов, «Серебро казакское» первых веков нашей эры. Бартымское местонахождение. М., 1954, рис. 7.

<sup>313</sup> В. В. Бартольд. К вопросу о полумесяце как о символе ислама. ИЭп. Росс. АН», серия VI. Пр., 1918, стр. 476. Ср. Г. А. Пугаченкова, *Материалы по восточной глиптике*. «Труды САГУ», вып. CXI. Ташкент, 1957, стр. 148; В. Г. Луконин, *Иран в эпоху первых Сасанидов*. Л., 1961, стр. 54.

<sup>314</sup> L. J. Ringbom, *Zur Ikonographie der Göttin Ardi Sura Anahita*, S. 24. Анахита была не только богиней водной стихии, но и богиней огня (S. Wikander, *Feuerpretster in Kleinasien und Iran*. Lund, 1946, S. 52 sqq.).

<sup>315</sup> Я. И. Смирнов. Указ. соч., табл. XVIII, XIX, № 42, 43; О. Н. Бадер. Камская археологическая экспедиция. КСИМК, вып. 55. М., 1954, рис. 50. Хорезмийское про-

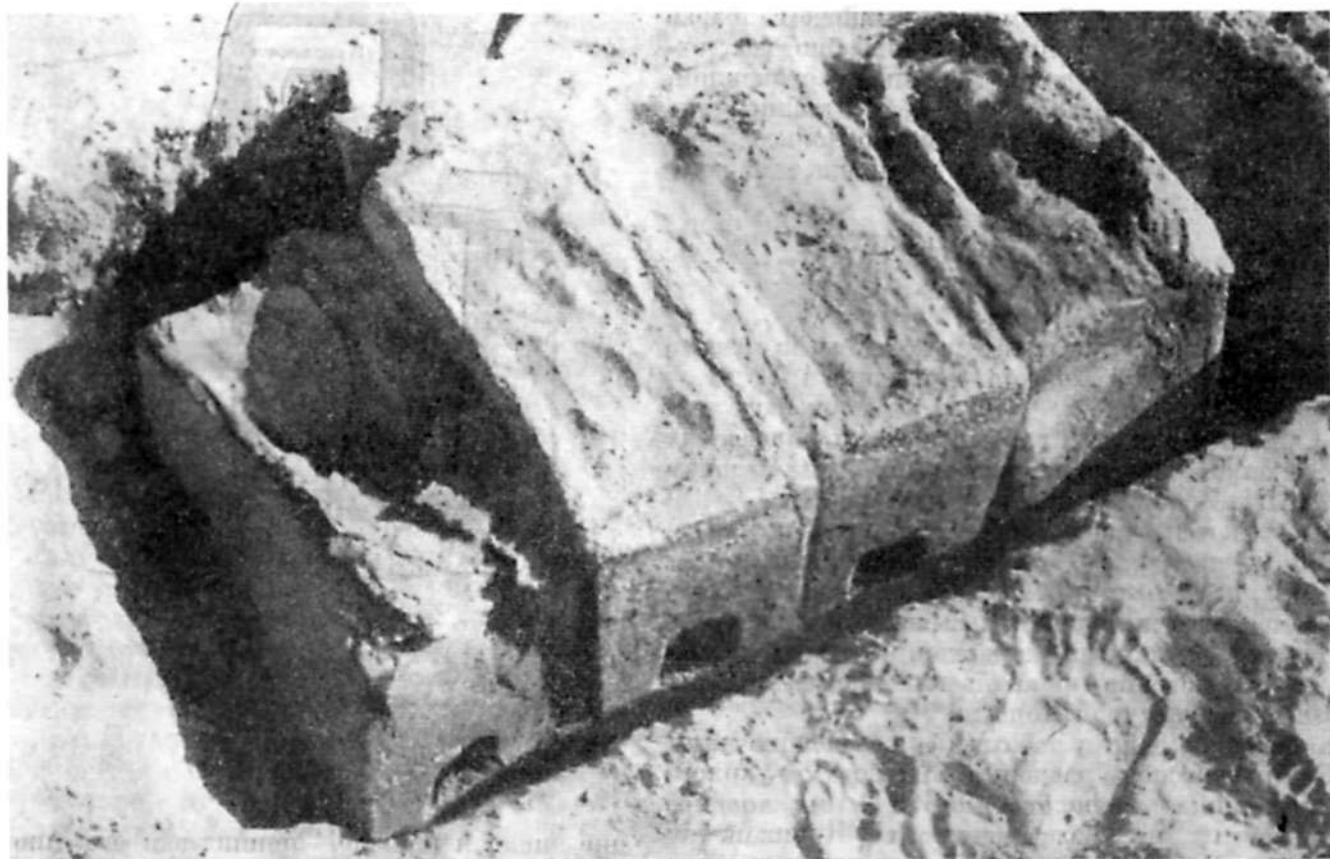


Рис. 53

Далебастровые оссуарии на могильнике на возвышенности Кушкана-тау

месяцем. В ее руках, поднятых в один уровень с головой, — символы луны и солнца. Допустим на минуту, что до нас дошел только верхний край блюда с изображением лунарной эмблемы самой богини в центре и ее атрибутами-светилами по сторонам. Совпадение с группой символов на крышке окажется почти полным<sup>316</sup>.

Исхождение чаш, опубликованных И. И. Смирновым, установлено С. П. Толстовым (*С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 193*). Палеографические особенности найденных позднее хорезмийских документов подтвердили это определение. Надписи на чашах включают следующие даты хорезмийской эры: № 42 — 570 г.; № 43 — 700 г.; чаша, опубликованная Бадером, — 714 г. Надписи прочтены В. А. Лившицем. Ср. В. А. Лившиц, В. Г. Луконин. *Среднеперсидские и согдийские надписи на серебряных сосудах. ВДШ, 1964, № 3.*

<sup>316</sup> Отметим, однако, что внутри полумесяца на короне изображена чаще пирамида из трех кружочков, а на рассматриваемой крышке ей соответствует диск. Различие, очевидно, принципиальное, тем более что в 1964 г. на Ток-кале найдена крышка с эмблемой, полностью совпадающей с той, которую несет корона (рис. 51, в). Обратим внимание, что тремя кружочками заканчивается жезл богини; тот же символ мы могли заметить на жезле, который несет лавлин, изобра-

женный на печати из Инке-Парсава, на коронах хорезмийских царей. Мне представляется, что три сомкнутых кружка — это максимально сжатое обозначение той же триады: светило — богиня — светило. На пальмирских тессерах, несущих имя Анахиты, рядом с изображением богини или ее символа-розетки помещены два или три кружка. Р. до Бюссон полагает, что в данном случае Анахите приданы символы Венеры-Атаргатис. Для последней характерна эмблема в виде диска, охваченного снизу полумесяцем со звездами по сторонам (*Comte du Mesnil du Buisson. Les tesseres et les monnaies de Palmyre. Paris, 1962, p. 97, 395, 396*).

<sup>317</sup> E. Herzfeld, *Die Malereien von Samarra. Berlin, 1927, S. 17*; С. П. Толстов. *Древний Хорезм, стр. 200*; А. М. Беленицкий в свое время считал более предпочтительным сопоставление этого образа с Баг-Ард или Ард-вахш, среднеазиатским божеством, известным по кушанским монетам и манихейским текстам (*А. М. Беленицкий. Вопросы идеологии и культуры Согда по материалам Пинджикентских храмов. «Живность Пинджикента». М., 1954, стр. 69*). Существует мнение, что божество это — та же Ардвисура Анахита (*Н. Н. Schaefer. Iranica. «Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», 1934, S. 75*; К. В. Тревер. Золотая статуэтка из селения Хапт, стр. 138, 139; ср., однако: Н. W. Bailey,

что на интереснейшем хорезмийском блюде (о нем мы уже упоминали, а подробно рассмотрим ниже)<sup>318</sup> оссуарий увенчан изображением, аналогичным рассмотренным. Балдахин, растянутый над эмблемой, довольно определенно указывает, что последняя заменила антропоморфное изображение.

### Некрополь Куюк-калы

Городище Куюк-кала находится на севере правобережного Хорезма, примерно в 30 км от города Чимбай. В 1956 г. под руководством Е. Е. Неразика на Куюк-кале были проведены раскопки, продолженные в 1961 г. отрядом ИИЯЛ Каракалпакского филиала АН УзССР (начальник отряда В. Н. Ягодин). Город возник, очевидно, в VI в. н. э., последний период его существования относится к VIII в. Культура местного населения, называемая кердерской, носила смешанный характер, отражая тесное соприкосновение прараральских племен с афригидской культурой Хорезма<sup>319</sup>.

Одновременно с работами на городище нами были проведены раскопки большого оссуарного могильника, расположенного в 2 км западнее крепости на возвышенности Кушкана-тау (рис. 52). Могильник находится над южным обрывом плато, занимая отдельные мысы, образованные оврагами и промоинами; отдельные захоронения встречаются на расстоянии до 100 м от обрыва. Протяженность могильника — свыше километра, расположен он на высоте от 35 до 50 м от окружающей равнины. Вся поверхность его усыпана обломками сотен алебастровых оссуариев. По словам информаторов, это следы массовых разрушений, произведенных в 1936 г., после того, как пропелся слух, что геологи нашли в оссуариях драгоценные камни. О существовании могильника местное население

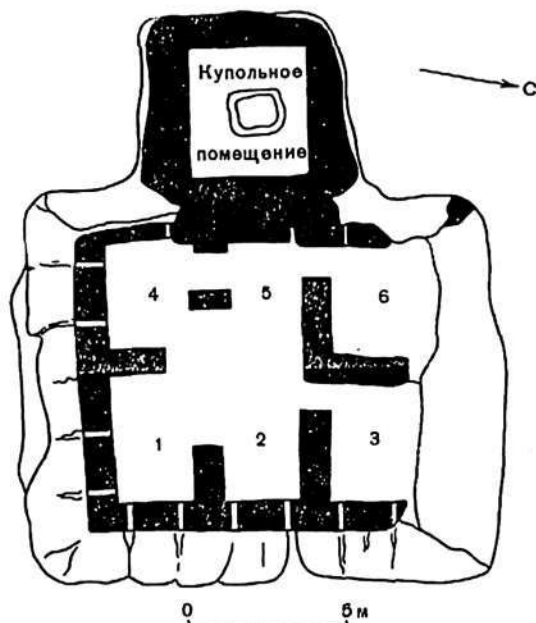


Рис. 54  
Замок № 36. План верхнего этажа  
1—6 — номера комнат

ниже знало и раньше, приписывая его иноземным завоевателям и племеню «Калмак-аулия». Оссуарии называют *гас саидык* — каменный ящик<sup>320</sup>. Очевидно, именно с Кушкана-тау были привезены оссуарии, переданные в 1929 г. этнографом Милковым в Русский музей и хранящиеся сейчас в Государственном Эрмитаже<sup>321</sup>. Все обнаруженные нами оссуарии изготовлены из белого или розоватого алебастра. Производились они, по всей вероятности, на месте: на склоне, образованном выходами гипса, обнаружено несколько участков, где добывали и обжигали камень; некоторые выработки выглядят очень старыми.

Костехранилища прямоугольные, на четырех массивных ножках (рис. 53). Длина в среднем 60 см (52—72 см), ширина — 28 см (26—31 см), высота около 40 см (высота ножек до 12 см). Толщина стенок и дна — 2—5 см. Ящики закрывались четырехскатными крышками; грани обычно смятены, на месте гребня — уплощение. Высота крышек — 20 см. Лишь на одном из оссуариев, поступившем в 1958 г. в Нукусский музей, сохранились следы росписи красной краской. Все оссуарии однотипны и относятся, как это видно из описания, к афригидскому типу.

Zoroastrian problems..., p. 65—68. Очень интересный анализ образа четырехрукой богини был дан А. М. Беленицким в работе «Новые памятники искусства древнего Панджикента» (сб. «Скульптура и живопись древнего Панджикента». М., 1959, стр. 53—64). Несколько позднее он высказал предположение, что этой богиней была Нанайя (А. М. Беленицкий. Монументальное искусство Древнего Панджикента. «Материалы к сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований 1964 г. в СССР». Баку, 1965; А. М. Belenitsky. Central Asia. Archaeologia Mundi series. Geneva, 1968, p. 218, pls. 127, 133). Согласно наиболее распространенному мнению, Нане в прародительной среде соответствовала Анахита. См. также: G. Azarpay. Nine inscribed Choresmian bowls. «Artibus Asiae», vol. XXXI, N 2/3. Ascena, 1969, p. 197—199.

<sup>318</sup> См. выше, стр. 93 и ниже стр. 113.

<sup>319</sup> Е. Е. Неразик, Ю. А. Рапопорт. Куюк-кала в 1956 г. МХЭ, вып. 1. М., 1959, стр. 128.

<sup>320</sup> Ср. тапанжук.

<sup>321</sup> А. Ю. Якубовский. Городище Миздахнан, стр. 564.



Костехранилища устанавливали в ямках, выбитых в каменистом грунте; обычно дно такой ямки — плотный слой кристаллического гипса. Как правило, та же порода и в стенках, которые к тому же обкладывались передко плитками гипса. Таким образом, оссуарии оказывались как бы в каменных цистах. Глубина ям соответствовала высоте ящичков. Во всех случаях, когда оссуарии не выступали над поверхностью, никаких признаков их залегания отметить не удавалось: нет ни холмиков, ни впадин, ни плит, ни оградок. Верхние края ящичков обнаруживаются после снятия 5—10-сантиметрового слоя грунта. Не исключена возможность, что крышки до разрушения несколько выступали над поверхностью<sup>322</sup>.

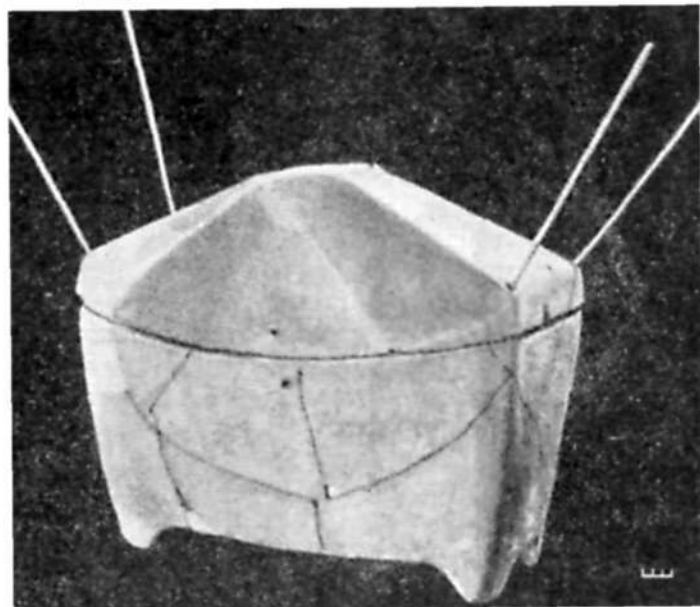


Рис. 55  
Керамический оссуарий с углублениями для установки балдахина (стержни реконструированы). Замок № 36

Оссуарии располагаются как по одному, так и группами; два — четыре костехранилища могут быть установлены вплотную друг к другу, хотя зарыты они не одновременно. Так, в группе из четырех ящичков один из них, крайний, был перекрыт куском породы, а обломки крышки лежали внутри: очевидно, при захоронении одного из оссуариев было обнаружено, что успела разрушиться крышка ранее установленного.

Несомненно, что стоящие рядом оссуарии принадлежали членам одной семьи. Можно полагать, что более значительные скопления костехранилищ, расположенные в пределах отдельных мысов, — участки погребений какхто более крупных родовых единиц.

Внутри каждого оссуария помещали лишь часть костей скелета. Кости собирали еще до полного исчезновения связок — сохранились: сочленения в суставах. К сожалению, крааниологического материала получить не удалось: вода, заставившаяся в ящичках, и корни растений уничтожили черепа почти бесследно. Кости ничем не пересыпали, о чем свидетельствует расположение обломков крышек непосредственно на останках и на дне.

Ориентировка костехранилищ совершенно различна; часто разную ориентацию имеют стоящие рядом ящички. На мысах можно, пожалуй, отметить стремление установить оссуарий торцом к обрыву. Следует отметить, что наибольшее скопление костехранилищ отмечено у самого края плато; в глубине его их гораздо меньше. Так, если на одном из мысов на площади 50 кв. м зафиксировано более 20 захоро-

нений, то на другом участке, лежащем в 100 м от обрыва, где было зачищено 250 кв. м, обнаружено лишь 11 оссуариев. Можно полагать, что, руководствуясь зороастрийскими традициями, предпочитали хоронить там, где высота ощущалась больше, чем в глубине плато — приподнятого островка стены.

В оссуариях не найдено никаких предметов; на обширной площади могильника поднято всего несколько фрагментов керамики. Однако некрополь с достаточной уверенностью можно отнести к VII—VIII вв. н. э. Основанием для этого служит как хорошо известная форма костехранилищ, так и датировка близлежащего городища Куюк-кала. Несомненно, население этого города и хоронило своих умерших на соседней возвышенности.

До сих пор мы говорили о раннесредневековых некрополях, расположенных рядом с городами. Возможно, на тех же кладбищах хоронили и жители близлежащей сельской округи. Отдельные обломки оссуариев афригидского типа были найдены в горах Султан-Уиз-даг<sup>323</sup>. И это позволяет предположить, что существовали и другие некрополи, с городами не связанные. Отметим также находки подобных костехрани-

<sup>322</sup> В некрополе Гяур-калы узкие ямы раннемусульманских погребений иногда перекрывались несколькими глиняными плитками, чрезвычайно напоминающими по размерам и форме крышки оссуариев (В. И. Ягодин. Новые материалы по истории религии Хорезма, стр. 104, рис. 4, в).

<sup>323</sup> См. выше, стр. 69.

лиц внутри крепостных стен городища Топраккала, на городище Чпылык, служившем, согласно предположению С. П. Толстова, дахмой<sup>324</sup>, и в некоторых афригидских усадьбах, по мнению Е. Е. Неразик, к моменту установки оссуариев уже пустовавших<sup>325</sup>.

Особый интерес представляют данные раскопок, проведенных С. П. Толстовым в замке № 36 Беркут-калинского оазиса<sup>326</sup>. Здесь в помещении № 3 верхнего этажа дождю было найдено несколько оссуариев; отсюда некоторое число костей и обломков провалилось в нижний этаж, где они лежали в комнате № 1 (рис. 54). Оссуарии алебастровые, афригидского типа. Встречен и керамический экземпляр. По углам его массивной крышки сделаны глубокие, но не сквозные отверстия, предназначенные для палочек маленького балдахина (рис. 55).

С. П. Толстов пришел к заключению, что помещение № 3 — это специальная комната внутри замка, в которой хранились останки умерших членов крупнейшей общины, обитавшей в замке в VIII—IX вв. н. э.<sup>327</sup> Было также предположено, что небольшая постройка, примыкавшая с запада к массиву замка, предназначалась для помещения умерших на то время, пока что-либо препятствовало доставке тела на дахму<sup>328</sup>. Пристроенное помещение было квадратным (4,5×4,5 м) и перекрывалось ложным куполом, опиравшимся на трюмпы; конструктивного дверного проема здесь обнаружено не было. Вдоль западной стены шла узкая суфа, в центре была яма, на дне которой лежали кирпичи, а поверх них — обугленные прутья и зола. Над ямой и на полу лежал слой, в котором перемешаны были комья глины, навоз, прутья и палки. С. П. Толстов предположил, что все эти слои должны были изолировать землю от мертвого тела<sup>329</sup>. Во время исследований, проводившихся в Беркут-калинском оазисе в послевоенные годы, в раскопанных замках помещений с оссуариями и построек, подобных описанной выше, обнаружено не было.

Однако с ней сопоставимо расположенное в том же районе отдельно стоящее небольшое

здание («дом» № 50), построенное не позже начала VIII в. н. э.<sup>330</sup> Наружные размеры постройки 7,5×7,5 м, внутренние — примерно 3×4 м. В северной стене располагался вход, в остальных (по первоначальному плану) — большие ниши с суфами. Постройка перекрывалась куполом, трюмпы имели ту же конструкцию, что и в пристройке замка № 36. Е. Е. Неразик на основании сходства «дома» № 50 с пинджикентскими наусами и наиболее ранними мусульманскими мавзолеями Южной Туркмении приходит к выводу о погребальном назначении постройки, рассматривая ее как «самый ранний из известных сейчас в Средней Азии мавзолеев типа центральных купольных киосков»<sup>331</sup>. Находка алебастровой крышки от костехранилища афригидского типа подкрепляет это мнение и позволяет автору раскопок предположить, что здание предназначалось для хранения оссуариев<sup>332</sup>. Это вполне возможно, хотя в постройке, имевшей именно подобное назначение, следовало бы ожидать большее число оссуарных обломков. Допустимо также предположение, что в подобных сооружениях помещали тела умерших, кости которых освобождались здесь от мягких тканей естественным или каким-то искусственным способом. Возможно, до этого перед «наусом-дахмой» происходила траурная церемония, подобная изображаемой на хорезмийских оссуариях<sup>333</sup>.

Здесь уместно, переходя к заключительной части главы, суммировать сведения о практиковавшихся в раннесредневековой Средней Азии обрядах, связанных с захоронением костей.

Письменные сообщения о начальной стадии погребения весьма немногочисленны и несколько противоречивы. Напомним их. К началу VII в. относится сообщение Вэй-цзе о том, что близ Самарканда жило свыше двухсот семейств, профессией которых являлось погребение умерших. «Они построили в уединенном месте особое сооружение<sup>334</sup>, где воспитывают собак; когда кто-нибудь умирает, они берут тело и по-

<sup>324</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 71, 72.

<sup>325</sup> Е. Е. Неразик. Сельские поселения афригидского Хорезма М., 1966, стр. 90.

<sup>326</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 145—150.

<sup>327</sup> Там же, стр. 150.

<sup>328</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 149. Как мы помним, подобная постройка в Видевдате названа *ката*.

<sup>329</sup> Б. Я. Ставский сопоставляет с этой постройкой наус № 2 Пинджикентского некрополя, предполагая, что последний мог служить помещением, где очищали кости умерших перед укладкой их в оссуарии (Б. Я. Ставский, О. Г. Большаков, Е. А. Мончадская. Пинджикентский некрополь, стр. 80).

<sup>330</sup> Е. Е. Неразик. Раскопки в Беркут-калинском оазисе в 1953—1956 гг. МХЭ, вып. 1. М., 1959, стр. 123, 124; она же. Сельские поселения, стр. 85—89.

<sup>331</sup> Е. Е. Неразик. Сельские поселения..., стр. 88. К привлеченным аналогиям теперь стало возможно добавить еще одну, более раннюю и близкую, — здание, раскопанное в некрополе Мерва (Г. А. Кошелевко. Культура Парфии, стр. 88, 89, рис. 81).

<sup>332</sup> Там же, стр. 89.

<sup>333</sup> У входа в наус № 2 Пинджикентского некрополя была отмечена большая каменная плита (Б. Я. Ставский, О. Г. Большаков, Е. А. Мончадская. Узрз, соч., стр. 79).

<sup>334</sup> Наиболее точный перевод соответствующего иероглифа — «двор».



Рис. 56  
Серебряное блюдо, найденное близ деревни Баргыл.

ментают в этом сооружении, где его и поедают собаки; затем они собирают кости и хоронят их в погребальной процессии, но не кладут в гроб»<sup>335</sup>

Передавая рассказ о гибели под Самаркандом в 739 г. бухар-худата Тугнады, Табарн<sup>336</sup> и Наршахи<sup>337</sup> отмечают, что кости убитого были отправлены в Бухару после того, как приближенные срезали с них мясо<sup>338</sup>.

Наконец, представляется возможным распространить на Среднюю Азию сообщение Вирини о том, что в зороастрийских наусах выставляли трупы умерших, которые там должен был обдуть ветер<sup>339</sup>.

Таким образом, кости, очевидно, могли очищать разными способами: при посредстве животных, путем искусственного отделения мягких тканей или же оставляя тела умерших в специальных постройках, где они просто гнивали. Весьма вероятно, что, когда мясо срезалось, его отдавали птицам и собакам<sup>340</sup>, а выставлению трупа в наусе предшествовал обряд типа «сагид», являвшийся уже рудиментом древнего (как мы предположили, тотемического в своей основе) ритуала<sup>341</sup>.

Следует отметить, что трупоположения в наусах рядом с оссуариями и сдвинутыми в

<sup>335</sup> «Сборник трудов Орхонской экспедиции», т. VI. «Documents sur les Tou-kiue (Tures) occidentaux. Recueilles et commentés par. Ed. Chavannes. St.-Petersbourg, 1903, p. 133; прим. 5 и стр. 132; ср. К. А. Иностранцев. О древнеиранских погребальных обычаях..., стр. 114. По нашей просьбе Б. Л. Рифтин любезно согласился сверить перевод Шаванна с текстом оригинала. Оказалось возможным несколько уточнить перевод заключительных слов соответствующего отрывка: «...без внешнего гроба и внутреннего гроба». Таким образом, возможно, это свидетельство не входит в прямое противоречие с установленным археологически фактом употребления оссуариев в Согде. Не исключено, что посол хотел лишь указать на отсутствие гробов, подобных китайским.

<sup>336</sup> II, 1694.

<sup>337</sup> Мухаммед Наршахи. История Бухары; пер. П. Лыкошина. Ташкент, 1897, стр. 80.

<sup>338</sup> Ср. выше, стр. 8, 12, 14.

<sup>339</sup> Вирини. Избранные произведения, т. II, стр. 478.

<sup>340</sup> См. выше, стр. 27, 101 (прим.).

<sup>341</sup> См. выше, стр. 30.



кучи костями встречены неоднократно<sup>342</sup>, тогда как находки костей, несущих следы обгладывания, единичны<sup>343</sup>. Это заставляет предположить, что обряд, о котором говорит Бируни, был в Средней Азии более распространен, чем выставление хищным животным.

Добавим, что опаленность, отмечаемая на некоторых костях, находимых в наусах, равно как и следы горения, зафиксированные в отдельных погребальных постройках, позволяют думать, что помимо срезания существовали какие-то иные способы ускоренного отделения мягких тканей, связанные с применением огня<sup>344</sup>.

Археологические данные, как мы видели, свидетельствуют, что в интересующее нас время костехранилища, как правило, зарывали на кладбищах или ставили в склепах. Однако мно-



Рис. 57

Изображение тронов на блюдах

1 — из Британского музея;

2 — из Национальной библиотеки в Париже;

3 — 4 — из Государственного Эрмитажа

<sup>342</sup> Г. А. Кошелевко, Ю. М. Десятчиков. Раскопки некрополи древнего Мерва, стр. 181; Г. А. Кошелевко. Культура Парфии, стр. 88; С. А. Еришов. Некоторые итоги археологического изучения некрополи с оссуарными захоронениями в районе города Байрам-Али, стр. 165; Т. Агзамходжаев. Тюлбугузские наусы, стр. 76 и др.; он же. Подземные каменные наусы около г. Ангрен. «История материальной культуры Узбекистана», вып. 7. Ташкент, 1966, стр. 104; Т. Агзамходжаев приходит к выводу, что в раскопанных им наусах останки хранились лишь до тех пор, пока не истлели мягкие ткани, затем кости собирали в оссуарии, которые выносили из склепа и захоранивали в земле (Указ. соч. стр. 110). См. также выше (стр. 17) о парфийских склепах.

<sup>343</sup> И. Г. Гулямов отмечает, что найденные им при раскопках на Куба-тау человеческие кости были обгрызаны (Я. Г. Гулямов. Кладбище Кулли-сар. «История материальной культуры Узбекистана», вып. 2. Ташкент, 1961, стр. 96).

<sup>344</sup> Ср. выше, стр. 17, 93, 99. В вижджикентском наусе № 2 отмечены золотые пятна, а в наусе № 24 — закопченные человеческие кости (Б. Я. Ставиский, О. Г. Большаков, Е. А. Мочаловская. Пянджикентский некрополь, стр. 75). В Ток-калинском некрополе, в большей из двух камер науса № 2, очевидно не предназначенной для хранения оссуариев, отмечены следы длительного горения (А. В. Гудкова. Ток-кала, стр. 89). Зола и обугленные прутья были найдены в центре пристройки к замку № 36 (С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 149). Много гари было в «доме» № 50 Беркут-калинского оазиса (Е. Е. Неразник. Сельские поселения..., стр. 86). Нельзя исключить, что погребальным сооружением могла быть раскопанная в том же оазисе отдельно стоящая небольшая купольная постройка — «дом» № 115; стены и пол ее были прокалены, на суфе сохранилась очажная выемка (Е. Е. Неразник. Сельские поселения..., стр. 90, 91). Возможно, что кости могли попасть в огонь случайно, а следы горения в постройках свидетельствуют лишь о нагревании воды для омовения, о сожжении там подстилок и т. п. Однако не исключено, что в погребальной практике жителей Средней Азии даже в раннем средневековье сохранялись какие-то черты, восходящие к обряду «пасисрабжа», упомянутому в Вишевдате. В оссуарном некрополе Тараза найдены длинный стержень с крючками на конце и очень большой железный сосуд с плоским дном и невысокими бортами. Основывался на этих находках, Г. И. Пацевич предположил, что кости ошпарили посредством вываривания (см. Т. Н. Сенигова. Вопросы идеологии и культов Семиречья. Сб. «Новое в археологии Казахстана». Алма-Ата, 1968, стр. 55, рис. 1, 18).

гое говорит о том, что перед этим в течение какого-то срока, скорее всего уже не превышавшего года, «ящичные» оссуарии хранились в условиях, позволявших совершать перед ними необходимые обряды в честь определенного умершего. Трудно думать, что тщательно украшенные ящички предназначались для обозрения лишь в момент перенесения их в могилу или в темный склеп. Хаотическое нагромождение костехранилищ, заполнявших ток-калинские наусы, свидетельствует, что внутри последних вряд ли могли совершаться какие-то



обряды, особенно обряды перед одним конкретным костехранилищем. Можно предположить, что такие церемонии происходили в жилищах тех, кто наследовал умершему, или же в специальных постройках, принадлежавших общине<sup>345</sup>. Действительно, оссуарии достаточно часто встречаются в пределах домов и усадеб, причем в некоторых случаях условия па-

<sup>345</sup> Если предположить, что такой постройкой был «дом» № 50 в Беркут-калинском оазисе, получит удовлетворительное объяснение тот факт, что здесь было найдено лишь одно костехранилище.

ходки определенно указывают, что это не захоронения в заброшенных постройках. Так, раскопки в пригороде Пянджикента привели к выводу, что оссуарии с останками «временно хранились в домах перед выносом в наусы»<sup>346</sup>.

Помимо палеоэтнографических и этнографических параллелей, приведенных выше<sup>347</sup>, у нас имеются данные, непосредственно относящиеся к раппсредневековой Средней Азии, которые позволяют представить характер обрядов, совершавшихся здесь перед останками умерших.

В 1951 г. у деревни Бартым в Березовском районе Пермской области было найдено серебряное блюдо, хранящееся ныне в Государственном Историческом музее (рис. 56)<sup>348</sup>.

В. А. Лившиц с уверенностью определяет надпись, имеющуюся на блюде, как хорезмийскую. В ней содержится дата в «хорезмийской эре»: 603, 613 или 623 год<sup>349</sup>.

Центром композиции является ларец прямоугольных очертаний с пирамидальной крышкой, увенчанной шаром или диском, который охвачен снизу полумесяцем. Ту же форму, что и ларец, имеют некоторые хорезмийские оссуарии<sup>350</sup>. Мы уже отмечали, что иногда костехранилища украшены теми же символами, какие мы видим на ларце, и имеют приспособления для установки маленьких балдахнинов, подобных тому, который изображен на блюде.

Таким образом, очевидно, что на хорезмийском серебряном сосуде изображен оссуарий<sup>351</sup>. Костехранилище опирается на фигу-

<sup>346</sup> О. Г. Большаков, П. П. Негматов. Раскопки в пригороде древнего Пянджикента. «Труды Ташкентской археологической экспедиции», т. III. МИА, № 66, 1958, стр. 191.

<sup>347</sup> См. стр. 86.

<sup>348</sup> О. Н. Вавер. О восточном серебре и его использовании в древнем Прикамье (к последним находкам). Сб. «На Западном Урале». Пермь, 1952, стр. 190—192, рис. 4; О. Н. Вавер, А. П. Смирнов. «Серебро закамское» первых веков нашей эры. Бартымское местонахождение, стр. 15—17, рис. 6; Ю. А. Рапопорт. Об изображении на Бартымском блюде..., стр. 50—60.

<sup>349</sup> Знаки десятков повреждены. О «хорезмийской эре», см. выше, стр. 104.

<sup>350</sup> Ю. А. Рапопорт. Указ. соч., стр. 54, рис. 3; А. В. Гудкова. Ток-кала, стр. 104, рис. 25, 6; В. И. Ягодина. Новые материалы по истории религии Хорезма, рис. 2, 8.

<sup>351</sup> В статье «К истории искусства Хорезма» А. И. Тереножкин пришел к заключению, что оссуарий изображен в центре композиции другого серебряного сосуда среднеазиатского происхождения — знаменитого Анниковского блюда («Искусство», 1939, № 2, стр. 11). С. П. Толстов поддержал это мнение и предположил, что сцена изображает победу Кей-Хосрова и передачу ему остатков Сиявуша (С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 205). Нам представлялось, что на блюде изображен вынос священного реликвария на стены крепости в критический момент осады. Такое объяснение могло бы быть поддержано многочисленными сообщениями о том,

ры стоящих львов, несомненно изображающие ножки трона.

Источники, относящиеся к тому же времени, что и рассматриваемое блюдо, свидетельствуют о широком распространении в Средней Азии и соседних областях тронов в виде животных, в частности львов<sup>352</sup>. Многочисленные изображения как в монументальном искусстве, так и на предметах торевтики хорошо иллюстрируют эти сведения (рис. 57)<sup>353</sup>.

Почему же на троне, изображенном на Бартымском блюде, место царя или божества занимает оссуарий?

Рассмотрим свидетельство хроник IV — VI и VI — VII вв. н. э. относительно обряда, практиковавшегося в ташкентском оазисе. В первой из них мы читаем: «По юго-восточную сторону резиденции есть здание, посреди которого поставлено седалище. В 6-е число первой луны поставляют на этом престоле золотую урну с пеплом сожженных костей покойных родителей владетеля<sup>354</sup>, потом обходят кругом «престола, рассыпая пахучие цветы и разные плоды. Владетель с вельможами поставляет жертвенное [мясо]. По окончании обряда владетель с супругою отходит в особливую ставку. Вельможи и прочие по порядку садятся и по окончании стола расходятся»<sup>355</sup>. Более поздняя хроника сохраняет аналогичный текст, указывая, однако, что обряд повторяется еще в «15-е число седьмой луны»<sup>356</sup>.

На основании приведенного свидетельства мы можем заключить, что в Средней Азии существовал обряд, центральным моментом которого было поклонение останкам умерших. Ри-

туал совершался в специальной постройке, входившей в дворцовый комплекс. Можно думать, что в том же святилище хранилась урна с прахом родителей владетеля, а возможно, и останки ранее умерших членов династии. Водружение урны на троне, несомненно, должно было символизировать временное возвращение умерших и воцарение их. То обстоятельство, что церемония происходила весной и осенью, сопровождаясь подношением цветов и плодов, указывает, очевидно, на связь с земледельческим культом. Рассматриваемый отрывок позволяет заключить также, что еще до окончания обряда правитель покидал столицу и ритуальная трапеза происходила без него. Это могло означать передачу власти обожествленным предшественникам царя, а возможно, и «временную смерть» последнего.

С достаточной уверенностью можно считать, что на хорезмийском блюде, найденном у деревни Бартым, изображен царский оссуарий, который поставлен на престол для совершения перед ним церемонии, подобной рассмотренной. Мы могли заметить также, что этот обряд в основных моментах сходен с культовыми церемониями перед изображениями умерших, этнографические примеры которых мы привели, говоря о статуарных оссуариях. Все это позволяет предположить, что в определенные дни траурного цикла, несомненно отмечавшегося и в рядовой среднеазиатской семье после смерти ее главы, оссуарий, установленный на почетном месте, служил предметом поклонения для родственников, которые собирались в доме на номинальную трапезу. Естественно, рядовые жители, в отличие от правителей, не имели возможности совершать подобные обременительные обряды на протяжении многих лет. Должно быть, уже через какой-то сравнительно короткий срок происходило окончательное захоронение оссуария, и с этого момента обряды в честь конкретного умершего сливались с ритуалом годовых празднеств, посвящаемых духам предков.

Об этих празднествах, несомненно восходящих к древнейшему культу фравашей, сообщает в труде «Аль-Асар аль-Бакия», написанном на рубеже X и XI вв., Абурейхан Бируни. Мы уже упоминали его свидетельство относительно дней Фервердаджана, которые персы отмечали в конце месяца Абан-мах и в течение пяти следовавших за ним дней, дополнявших год (*андаргах*)<sup>357</sup>. Во время этих празднеств, являвшихся, по словам Бируни, «одним

что в средневековье осажденные нередко искали спасения в торжественных процессиях с поднятием мощей и т. п. Однако недавно Б. И. Маршак предположил, что на Анниковском блюде переданы сцены из библейской книги Иисуса Навина, и многие его аргументы представляются весьма убедительными. В то же время Б. И. Маршак допускает, что среднеазиатские мастера, воспринимавшие композицию, могли не полностью понимать ее первоначальное значение. В этом случае новгет, изображенный достаточно похожим на среднеазиатские костехранилища, мог бы рассматриваться ими как оссуарий.

<sup>352</sup> И. Л. Бичурин. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. II; стр. 256, 261, 274—276, 282, 284, 285, 287; *Ed. Chavannes. Voyage de Song Jun dans l'Udyana et le Gandhara.* «Bulletin d'École Française d'Extrême Orient», t. III, Paris, 1903, p. 405.

<sup>353</sup> А. М. Беленицкий. Зооморфные троны в изобразительном искусстве Средней Азии. «Изв. отд. общ. наук АН ТаджССР», вып. 1 (28). Душанбе, 1962, стр. 14—27.

<sup>354</sup> Бунвалено: «отца и матери правителя» (перевод по нашей просьбе сверен М. В. Крюковым).

<sup>355</sup> И. Л. Бичурин. Указ. соч., т. II, стр. 272, 273.

<sup>356</sup> Там же, стр. 282. В переводе можно отметить еще одно изменение: «по юго-восточную сторону дворца».

<sup>357</sup> См. выше, стр. 87.



из стоянов их веры», персы «ставили кушанья в паусы мертвецов, а папитки на крышх домов», жгли благовошия для душ умерших, которые «выходят в эти дни из места награды и наказания» и незримо участвуют в делах своих близких<sup>358</sup>.

Особенно интересны для нас свидетельства Бируни о траурных днях, завершивших год, у тех согдийцев и хорезмийцев, которых ученый называет «магами Мавераннахра»<sup>359</sup>.

В конце месяца хшум, сообщает Бируни, «жители Согда плачут по своим древним покойникам. Они оплакивают их, царапают себе лица и ставят для умерших кушанья и папитки, как делают персы в Фервердаджане»<sup>360</sup>.

Перечислив домусульманские праздники своей родной страны, которые для хорезмийцев были «нужны в делах их веры», Бируни пишет: «В последние пять дней Испендермаджи и в пять дней, которые за ними следуют, хорезмийцы делают то же, что делают жители Фарса в дни Фервердаджана, — они кладут в паусы пищу для духов умерших»<sup>361</sup>.

Не может быть сомнения, что ритуал, скупо описанный в «Памятниках минувших поколений», имел некогда в религиозной жизни Средней Азии очень большое значение. Всякое жертвоприношение, как удачно сформулировал Порфирий Тирский (III в.), совершается из чувства почитания божества, благодарности или же по необходимости обеспечить себе нужное для жизни<sup>362</sup>. Ставя пищу в паусы, совершали тем самым прежде всего жертвоприношение могучим силам, от которых зависело благополучие дома в наступающем году.

Совершенно отчетливо представление об «обмене жертвоприношениями»<sup>363</sup> между предками и потомками звучит в Авесте. Фравашы<sup>364</sup>, приходившие в родные поселения в последней декаде года (*hamaspadasda*), вопрошали: «Кто восславит нас? Кто свершит нам жертву? Кто помянет нас?... Кто встретит нас с едой и одеждой в руках и мольбой, достойный поздравления? Имя кого из нас будет возглашено?... Кому будет вручен наш дар, чтобы он имел неперсякаемую пищу всегда?» Далее во «Фравардин-Яште» говорится: «И того, кто приносит им жертву с едой и одеждой в руках и молитвой, достойный воз-

награждения, того могучие фравашы праведных, удовлетворенные, умшротворенные и необиженные, так благословляют: да будет в этом доме обилие скота и множество людей! Да будет резвый конь и прочная повозка!»<sup>365</sup>.

Обряды в честь фраваш, совершавшиеся накануне весеннего равноденствия (10—20 марта), давно сопоставлены с жертвоприношениями умершим в момент вешнего возрождения природы, известными у многих народов (дни Анофестерий у греков, *parentalia* у римлян и т. д.)<sup>366</sup>. Как известно, жертвоприношения предкам во время празднеств, знаменующих приход весны, входят в число обрядов, которые должны содействовать оживлению природы, укрепить слабые силы воскресающей земли, обеспечить плодородие в течение всего года. Представление об умирающей и воскресающей природе было неразрывно связано с представлением о судьбе умерших, которые, как полагали, в эти дни нуждались в поддержке живых и в свою очередь могли обеспечить им помощь хтонических сил.

В весьма древнем «Фравардин-Яште» фравашы даже в своих хтонических проявлениях выступают прежде всего как сила, способствующая процветанию пастушеского хозяйства. Однако можно не сомневаться, что с развитием земледелия обряды в честь умерших стали важной частью аграрного культа. Сказанное выше позволяет думать, что «кормление» предков, отмечаемое Бируни, прежде было в Хорезме и Согде элементом древнего земледельческого ритуала, призванного в первую очередь обеспечить плодородие полей. Добавим, что упоминаемые тем же автором самоистязания и бурное оплакивание «древних покойников» вряд ли могли быть следствием глубокой личной привязанности к ним. Скорее всего плачем, как и жертвами, стремились добиться временного возвращения предков и их благорасположения<sup>367</sup>.

Вернемся теперь к известному сообщению о культе Спявуша в Бухаре<sup>368</sup>. Кратко рассказав о трагической судьбе героя, Наршахи (X в.) пишет: «...внутри ворот продавцов соломы... он был похоронен. Бухарские маги по этой причине относятся с большим уважением к этому месту; ежегодно в день Нового года, еще до восхода

<sup>358</sup> Яшт, X111, 49—52; SBE, XX111, p. 192, 193.

<sup>359</sup> SBE, XX111, p. 192, p. 1.

<sup>360</sup> Напомним, что установление Фервердаджана связывали с десятидневным воскресением Авеля после мольбы тоскующих родителей (ср. стр. 87). Исследуя траурные обряды, Л. Я. Штернберг приходит к следующему выводу: «...пестуленные крики, нанесение себе ран и т. п. действия... имеют целью вызвать жалость покойника к живым и побудить его вернуться к своим близким» (Л. Я. Штернберг, Первобытная религия, стр. 329).

<sup>361</sup> Ср. выше, стр. 83.

<sup>358</sup> Бируни. Избранные произведения, т. I, стр. 236.

<sup>359</sup> Там же, стр. 60.

<sup>360</sup> Там же, стр. 255.

<sup>361</sup> Там же, стр. 258.

<sup>362</sup> De abstinentia ab esu animalium, 2.24.

<sup>363</sup> Выражение Платона; ср. В. Л. Богачевский. Земледельческая религия Азии. Пг., 1916, стр. 38—45.

<sup>364</sup> Ср. стр. 32, 81.

солнца, каждый мужчина, по обычаю, закалывает здесь в память Сиявуша одного петуха»<sup>369</sup>. Несколько дополняет это сообщение рассказ Махмуда Кашгарского (XI в.) о том, что каждый год «огнепоклонники» шли в одно место близ Бухары, где, как полагали, был убит Сиявуш. Здесь они кричали и совершали жертвоприношения. Они лили кровь жертв на его могилу<sup>370</sup>.

Мы можем заметить, что хорезмийские и согдийские празднества в честь умерших совпадали по времени и ритуалу с обрядами, связанными в Бухаре с именем Сиявуша.

Поэтому следует полагать, что культ Сиявуша основывался на тех же представлениях и преследовал в значительной мере ту же цель, что и рассмотренные выше жертвоприношения предкам. Однако в нем нашла свое отражение уже значительно более высокая ступень общественных отношений. Говоря о закономерностях развития религиозных взглядов, Энгельс писал: «Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил»<sup>371</sup>. Те общественные атрибуты, которыми наделен Сиявуш, указывают, что культ его выделился уже в период сложения классового общества. Как мы уже упоминали, Сиявуш считался основателем и первым царем хорезмийского государства, Бухары, Самарканды, предком Аршакидов, а возможно, и большинства других среднеазиатских династий. В то же время, как показали в своих работах С. П. Толстов и М. М. Дьякопов, Сиявуш был среднеазиатским божеством умирающей и воскресающей природы<sup>372</sup>. Но и в этом своем проявлении он далеко отошел от исходных образов тотемического «черного коня» и духа растительности, став богом-царем, подобным Адонису или Осирису. Таким образом, есть основания полагать, что культ Сиявуша, тесно сопряженный

с культом умерших, был широко распространен у жителей Средней Азии<sup>373</sup>, которые связывали с ним надежду на земное, а возможно, и посмертное благополучие.

Хроника IV — VI и VI — VII вв. н. э., упомянутые выше, содержат краткое упоминание о династическом культе правителей Согды: «В резиденции есть храм предкам, в котором приносят жертвы в шестой луне. Прочие владельцы приезжают помогать в жертвоприношении»<sup>374</sup>. Следует сказать, что «шестой луне» соответствовал первый месяц согдийского календаря, и, таким образом, жертвоприношения царским предкам, как и приношения в наусы рядовых семей, были приурочены к Новому году. Вероятно, прав А. М. Мандельштам, предположивший, что и сам «храм предков» был не чем иным, как усыпальницей согдийских царей<sup>375</sup>. О характере церемоний мы можем только догадываться. Весьма вероятно, что они были близки той, которая отмечена хрониками для Ташкентского оазиса, но отличались большей пышностью. Поскольку обряд происходил, видимо, уже после наступления Нового года, можно полагать, что он символизировал торжество весны и возвращение предков, а поэтому имел скорее радостный, чем траурный характер<sup>376</sup>. Участие в церемонии владельцев ряда областей служило, видимо, в известной мере выражением их вассальной зависимости от царей Самарканды. Таким образом, можно предположить, что древний культ предков приобрел в данном случае черты общесогдийского государственного культа. В повогодний праздничный цикл в Самарканде входили очень интересные обряды, описанные Вэй-цзе.

«Первый день шестого месяца считается у них началом года; когда наступает этот день, царь и народ надевают новые одежды и постригают волосы и бороды; на опушке одного леса, на восток от города, стреляют из луков с коня в течение семи дней; когда наступает последний день, в качестве цели выступают золотую монету на листке бумаги; кто попадет, тот получает право быть царем в течение одного дня.

Они имеют обычай поклоняться небесному богу и в высшей степени его почитают. Они говорят, что божественное дитя умерло в седьмом месяце и что кости его потеряны; люди, исправляющие культ бога, каждый раз, когда приходит этот месяц, одеваются в черные одежды со

<sup>369</sup> Мухаммед Наршахи. История Бухары, стр. 33.

<sup>370</sup> Привожу по книге: «The History of Bukhara, translated from a persian abridgement of the arabic original by Narshahi by R. N. Frye. Cambridge, Massachusetts, 1954, p. 122, p. 110. Согласно Шахнаме, Сиявуш был убит на поле около построенного им города. На том месте, где пролилась его кровь, выросло полезное дерево, на листьях которого запечатлелся лик Сиявуша. Рассказ Махмуда Кашгарского, видимо, свидетельствует, что помимо «могилы Сиявуша», находившейся внутри города, почиталось и «место гибели» его, как можно думать отмеченное священным деревом.

<sup>371</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, М., 1961, стр. 329.

<sup>372</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 202—204; он же. По следам древнехорезмийской цивилизации, стр. 83—87; М. М. Дьякопов. Образ Сиявуша в среднеазиатской мифологии, стр. 34—43.

<sup>373</sup> Наршахи говорит, что «плачи магов», по Сиявушу, были известны во «всех областях» (Мухаммед Наршахи. История Бухары, стр. 33).

<sup>374</sup> Н. Я. Бичурин. Собрание сведений, т. II, стр. 272, 281.

<sup>375</sup> «История таджикского народа», т. II, кн. 1, М., 1964, стр. 87.

<sup>376</sup> Ср. А. Ю. Якубовский. Древний Панджикент. Сб. «По следам древних культур». М., 1951, стр. 258.

складками; они идут босиком, ударяя себя в грудь и плача, слезы и мокроты, смешиваясь, текут; мужчины и женщины числом от 300 до 500 расходятся по полям, чтобы искать тело божественного ребенка. На седьмой день обряд приходит к концу»<sup>377</sup>.

С. П. Толстов показал, что первый из описанных обрядов — назначение временного царя — архаический ритуал, восходящий к тому времени, когда царя, являвшиеся земным воплощением умирающего божества, умерщвлялись в «день смерти» последнего; позднее настоящего владыку стал подменять «временный царь», а затем и жертвенное животное<sup>378</sup>.

Не исключено, что победитель ритуальных состязаний как-то ассоциировался в Согде с Сиявушем, которого бухарская легенда рассматривала как временного преемника царя<sup>379</sup>. Может быть, стоит обратить внимание, что, согласно Шахнаме, Сиявуш предрешил свою гибель, возбудив ненависть врагов победой на ристалище, и впоследствии был зарезан, «как овца», «у той же мишени, где, мчащийся вскаки, стрелял он вдвоем с Герспвезом»<sup>380</sup>. Разумеется, трудно думать, что в VII в. еще могли умерщвлять «временного царя», однако не исключено, что кровавые жертвоприношения на «месте гибели» Сиявуша, отмеченные Махмудом Кашгарским, — отголосок древнего мифа и ритуала<sup>381</sup>.

Второй обряд — попки умершего отрока — находит объяснение в земледельческих культах умирающих и воскресающих божеств, подобных Осирису, Аттису и Адонису. К этому выводу С. П. Толстова присоединились многие исследователи, трактовавшие известную «сцену

оплакивания» из Пянджикента. Все они полагают также, что «отрок», кости которого согдийцы искали в «седьмом месяце», — Сиявуш<sup>382</sup>. В таком случае возможно, что Вэй-цзе отметил два взаимосвязанных эпизода одного праздничного цикла, своего рода мистерии: воцарение божества, обреченного на гибель, и поиски его тела.

Отнюдь не отрицая, что в домусульманской Средней Азии как местное божество умирающей и воскресающей природы почитался Сиявуш, заметим, что Бируни связывал согдийские новогодние празднества с именем другого героя иранского эпоса — Джемшида. Согдийцы, пишет он, «предпочли избрать для начала года возвращение царя Джама по достижении им [своей] цели»<sup>383</sup>. Соответствующий миф изложен в связи с персидским Наурузом. Пронски дьявола поставили мир на край гибели: «Тогда Джам... направился к обиталищу дьявола... Он находился там некоторое время, пока не прекратил эту напасть, и вернулся к людям умеренности, благо [от пищи] и плодородия... Тогда Джам возвратился в мир и взшел в этот день, как Солнце... И зазеленело все то, что высохло, и сказали люди: «Руз-и-пау» — то есть «Новый день», и все посадили ячмень в корыте или в иной посуде...»<sup>384</sup>. Мы не будем анализировать сложнейший образ Джемшида — Иимы, имеющий общие корни с ведийским богом мертвых Ямой. Не входит в нашу задачу и сопоставление его с близким образом Сиявуша. Приведенный отрывок интересен для нас прежде всего как яркое, почти не требующее комментариев подтверждение связи среднеазиатских новогодних празднеств с культом умирающей и воскресающей природы и солярным культом. Упоминание Бируни относительно сосудов с прорастающими злаками<sup>385</sup> позволяет предположить, что жители Средней Азии, как и другие земледельческие народы, отождествляли хтоническое божество с зерном.

Во всяком случае можно с достаточной уверенностью полагать, что кости, «потерянные» в полях, не что иное, как аллегорический образ

<sup>377</sup> *Ed. Chavannes. Documents...* (Сб. трудов Орхонской экспедиции, т. VI), прим. 5 к стр. 132; С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 204.

<sup>378</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 205. Этот рассказ, как один из многих примеров временного воцарения, приведен Д. Фрэзером, которому принадлежит классическое исследование этого института («Золотая ветвь», вып. II, стр. 128).

<sup>379</sup> Мухаммед Паршахи. История Бухары, стр. 33.

<sup>380</sup> Фирдоуси. Шахнаме, т. II, стр. 249, 267 (здесь есть еще одно упоминание: «Главу, словно птице, ему отсекли»).

<sup>381</sup> Напомним, что еще в XIX в. в аграрных культах некоторых племен существовали человеческие жертвоприношения; окропление пашни кровью и вынесение частиц тела жертвы считалось залогом обильного урожая (ср., например: С. А. Токарев. Ранние формы религии. М., 1964, стр. 383). Д. Фрэзер показал, что со сходными обрядами связано представление о растерзанных богах — Осирисе, Аттисе, Дионисе-Загрее и т. д. («Золотая ветвь», вып. III, стр. 92—108). Иранский эпос сохранил легенды о лучнике Араше (Арише), пожертвовавшем собой для блага страны: после своего рокового выстрела он распался на куски. Интересно, что среди бедствий, пережитых иранцами до этого, Бируни называет запоздание всходов пшеницы (Бируни. Избранные произведения, т. I, стр. 231).

<sup>382</sup> С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 204, 205; А. Ю. Якубовский. Указ. соч., стр. 255; М. М. Дьяконов. Указ. соч., стр. 37, 38; А. М. Беленицкий. Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пянджикентских храмов, стр. 78—81.

<sup>383</sup> Бируни. Избранные произведения, т. I, стр. 253.

<sup>384</sup> Там же, стр. 228.

<sup>385</sup> В Средиземноморье в подобных сосудах, называемых «сандиками Адониса», сажали зерна, ростки которых постепенно окружали статуэтку, что символизировало возрождение божества (ср. Д. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. III, стр. 56—62). Слияние представлений о воскрешении и прорастании особенно наглядно воплощено в египетских саркофагах «прорастающего Осириса».



посеянного зерна. Примеры такого уподобления достаточно известны. Свидетельством воскрешения божества обычно служило появление ростков. Весьма вероятно, что их скорейшему прорастанию и должны были содействовать рыдания «служивших духу людей» на согдийских полях. Может быть, представлением о костях как о зернах, сохраняющих возможность воскрешения умершего, и следует в известной мере объяснить широкое распространение оссуариев в раннесредневековой Средней Азии<sup>386</sup>.

<sup>386</sup> В Хорезме зафиксировано представление, что при «конце мира» умершие всех времен вырастут как «побеги молодой

Заканчивая рассмотрение наших источников, мы можем отметить, что, несмотря на фрагментарность и мозаичность, картина, рисуемая ими, весьма выразительна.

Погребальный обряд в Средней Азии был очень тесно связан с культом предков, династическим и аграрным культами, что, видимо, и обусловило сохранение им значительного своеобразия.

травки» (Х. Есбергенов. К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков. М., 1963, стр. 107. Канд. дисс.).

## Заключение

Обобщим данные о погребальных обрядах, практиковавшихся в Хорезме, и попытаемся определить, насколько они соответствуют мнению, согласно которому эта страна была древним зороастрийским центром<sup>1</sup>.

В пределах Хорезмского оазиса погребения в земле до сих пор были отмечены для эпохи бронзы<sup>2</sup> и затем уже для мусульманского времени<sup>3</sup>. Сознавая слабость доказательства *ex silentio*, мы не станем утверждать, что на протяжении всего периода существования древне-хорезмийского государства здесь совершенно не применяли, опасаясь оскорбить землю, наиболее обычный способ захоронения<sup>4</sup>.

В Хорезме, вероятно, знали кремацию и наземное трупоположение, осуждаемые, как и погребение в земле, капопческим зороастризмом. Однако характерно, что опаленные кости найдены с погребальными сосудами, а о при-

менении погребальных посылков и саркофагов еще недавно можно было догадываться лишь на основании формы некоторых оссуариев<sup>5</sup>.

Именно оссуарии являются археологическим свидетельством погребальной практики, очевидно господствовавшей в Хорезме на протяжении не менее десяти столетий. Только костехранилища, каковы бы они ни были, могут служить вещественным подтверждением выставления умерших — обряда, предписываемого Видевдате.

Таким образом, мы как будто располагаем единственно возможным археологическим доказательством длительного преобладания этого зороастрийского способа захоронения в Хорезме. Однако этот вопрос оказывается более сложным, чем может показаться с первого взгляда.

Дело в том, что удастся увидеть лишь конечный результат обряда: расчлененные и опиченные кости собраны в погребальный сосуд. Что предшествовало этому, мы с уверенностью сказать пока не можем, да и вряд ли вообще когда-нибудь получим исчерпывающее и однозначное решение данного вопроса (следует заметить в этой связи, что из множества погребальных приемов, отмеченных этнографически, археологи могут проследить лишь самую незначительную часть)<sup>6</sup>. Хорезмийцы помимо выставления трупов животным могли просто укладывать умерших в наземных постройках и затем собирать кости. Есть определенные основания связывать с Хорезмом отмеченный в Видевдате способ обращения с трупами (*nasuspa-sya*), заключающийся либо в кремации, либо в награвании, позволявшем отделить мягкие тка-

<sup>1</sup> Это мнение, разделяемое очень многими учеными, основывается главным образом на отождествлении Арьянем-Вайдики с Хорезмом (или с конфедерацией «Большого Хорезма»), а также на зороастрийской традиции, согласно которой свлещный «огонь» ирецов (*Atur Xvarrah, Atur Farnbag*) был впервые зажжен Джаймом (Ишмой) в Хорезме на горе *Xvarrahband*.

<sup>2</sup> Могильник Кокча 3, XIV—XI вв. до н. э. (М. А. Итмин, *Раскопки могильника тазабаяльской культуры Кокча 3, МХЭ, вып. 5, М., 1961*).

<sup>3</sup> Кладбища IX—XI вв. н. э. Миздахкана (В. И. Ягодина, *Новые материалы по истории религии Хорезма, СЭ, 1963, № 4*) и Ток-кала (А. В. Гудкова, *Ток-кала, Ташкент, 1964*). Курганский могильник первых веков н. э. на возвышенности Туз-гьур, расположенной на западной границе оазиса, оставлен, судя по инвентарю, не хорезмийцами, а кочевниками периферии Каракумов.

В 1967 г. близ крепости Газар-кала А. В. Гудкова обнаружила несколько выступающих на современную дневную поверхность захоронений, которые сопровождала античная хорезмийская керамика. Следует, однако, сказать, что, если бы многие века древние хорезмийцы, как правило, хоронили своих умерших в могильных ямах, последние почти наверняка были бы обнаружены в большом числе при систематических экспедиционных исследованиях. Примечательно, что уже первые археологические маршруты в сырдарьинскую дельту привели к открытию целого ряда могильников,

<sup>5</sup> См. Ю. А. Рапопорт, М. С. Лапиров-Скобло, *Раскопки дворцового здания на городище Калалы-гьур, МХЭ, вып. 6, М., 1963, стр. 153, 154*. Недавно глиняный гроб был найден в некрополе Миздахкана; автор раскопок В. И. Ягодина указывает, что в большом саркофаге вместе с ценным инвентарем была положена лишь кучка расчлененных костей.

<sup>6</sup> Ср. С. А. Токарев, *Указ. соч., стр. 167*.

ни. И так, если считать, что единственным погребальным обрядом, допускаемым зороастризмом, всегда было выставление, некоторые наши данные войдут в противоречие с мнением о господстве этой религии в Хорезме. Однако рассмотренные источники свидетельствуют, что обряд, предписываемый Видевдатом, фактически не был единственным в зороастрийской среде: достаточно напомнить, что «святой» названа в том же кодексе страна Чахра, где практиковались кремация или варка трупов; что Бируни говорит о зороастрийских наусах, в которых тела умерших просто истлевали.

Изучение Авесты показало многослойность этого памятника, отражающую длительный и сложный процесс формирования зороастризма. Постепенно из многих компонентов складывалась, очевидно, и зороастрийская погребальная обрядность. Трудно сомневаться также, что менялось со временем и религиозное осмысление погребальной практики.

Так, выставление было вначале, несомненно, лишь практическим действием, позволявшим избавиться от трупа. С возникновением тотемических и анимистических представлений поедание умерших животными стало рассматриваться как обряд, обеспечивающий возможность возрождения в тотемном существе и возвращения в первобытный коллектив. Теми же представлениями были обоснованы, на наш взгляд, некоторые рудименты в погребальных обрядах массагетов, также возникшие, очевидно, вне связи с каким-либо культом. Можно предположить, что в процессе дальнейшего развития религиозных верований древнеиранских племен на основе представления о тотемах-поглотителях возникли соответствующие черты в образах некоторых божеств, во владение которых попадали умершие (такую связь, как нам представляется, обнаруживает образ Ардвисуры Анахиты)<sup>7</sup>. В зороастризме, ставшем жреческой религией (эту ступень развития отражает Видевдат), выставление настоятельно рекомендуется как обряд, позволяющий обеспечить чистоту обоготворенных стихий.

Во всех погребальных обрядах, как отмечает С. А. Токарев, можно различить, порознь или вместе, два исходных мотива: стремление избавиться от трупа и желание сохранить его близко от себя<sup>8</sup>. Выставление, какими бы культовыми наслоениями оно ни перекрывалось, несомненно восходит к первому из этих мотивов. С другими связана вторая важная сторона оссуарного обряда — сохранение костных останков. Последние, олицетворяя умершего, становятся фетишем, объектом культа, который распространяется и на сосуд-оссуарий.

Характер этого культа также менялся в зависимости от развития взглядов на посмертное существование, и соответственно могла изменяться форма костехранилищ. Древнейший культ черепов нередко приводит к возникновению антропоморфных погребальных скульптур. На возможность такого происхождения среднеазиатских статуарных оссуариев указывает сообщение о том, что иседеоны превращали в священные изображения черепа отцов, устраивая в их честь празднества, несомненно связанные с патриархально-родовым культом. Весьма вероятно связь оссуариев с культом фравашы — обожествленных духов умерших праведников, которые представлялись силой, способствующей всяческому процветанию и размножению. Возможно также, что в Хорезме, как и в других земледельческих государствах, умерших могли изображать в облике богов плодородия, плодородных божеств (например, Ардвисуры Анахиты и Спявуша). Исчезновение в Хорезме статуарных оссуариев, по сути дела идолов, должно быть связано с развитием и распространением идей, свойственных каноническому зороастризму, который, как известно, резко осуждает идолопоклонство и делает крайне отвратительными образы божеств, равно как и представление о посмертном существовании. Вероятно, такой процесс, наметившийся в самой хорезмийской религии<sup>9</sup>, был поддержан идеологической, а возможно, и военной экспансией сасанидского Ирана. В этой связи следует обратить внимание на то, что в Хорезме отказ от антропоморфных оссуариев был, видимо, резким и бесповоротным: здесь не найдено ни одной крышки с рудиментарным человеческим изображением, которые достаточно характерны для поздних костехранилищ Согды и Чача<sup>10</sup>. Созда-

<sup>7</sup> Подобный процесс отражают, видимо, некоторые материалы из древнейшего центра ближневосточной цивилизации Чатал-Гуеюка (VII—VI тысячелетия до н. э.): изображения женского божества иногда сопровождали черепа лис, ласок, грифонов. В склепниках, где хранились черепа и кости умерших людей, некоторые росписи изображают птиц, клюющих трупы, или участников погребальных обрядов, наряженных грифами (J. Mellaart. Earliest civilisations of the Near East. London, 1965, p. 88, 97, 101). Из тотемных представлений о животных-поглотителях (волк, шакал, собака) развились образы древнеегипетских божеств — владык умерших (ср. С. А. Токарев. Указ. соч., стр. 207).

<sup>8</sup> С. А. Токарев. Указ. соч., стр. 166.

<sup>9</sup> О тенденции к замене антропоморфных костехранилищ какими-то другими могут свидетельствовать ранние башнеобразные оссуарии, подражавшие гробницам.

<sup>10</sup> Примерно в IV в. в Хорезме прекращается также изготовление культовых терракот, тогда как согдийская коропластика в раннем средневековье переживает свой расцвет (ср.



ется впечатление, что в III — IV вв. н. э. хорезмийцы, сохраняя традиционный оссуарный обряд, как бы искали форму костехранилища, наиболее приемлемую с точки зрения ортодоксального зороастризма. В это время возникают многочисленные варианты того типа оссуариев, который можно назвать «ящичным»<sup>11</sup>. Некоторые костехранилища имеют крышку, увенчанную фигуркой птицы, которая заменила, очевидно, антропоморфное изображение; на это указывают, в частности, приспособления для установки маленького балдахина над скульптурой. Встречены также экземпляры, которые, видимо, подражают каким-то простым погребальным постройкам, саркофагам и носилкам. Постепенно это многообразие исчезает, и не позднее VII в. в Хорезме вырабатывается стандартная в основных чертах форма оссуария (прямоугольный ящичек с четырехскатной, иногда скругленной крышкой), восходящая к статуарным и архитектурным прототипам. На некоторых таких оссуариях представлены астральные символы, совпадающие с атрибутами среднеазиатской богини, образ которой встречается и на хорезмийских серебряных блюдах. Эти символы, наряду с изображениями голубя, павлина и цветка граната, позволяют думать, что представление о какой-то связи умерших с великим женским божеством продолжало сохраняться. Росписи на некоторых оссуариях передают сцены оплакивания, которое осуждалось догматическим зороастризмом. Это, видимо, свидетельствует, что и в VIII в. н. э. существовали определенные отличия в погребальных обрядах среднеазиатских и персидских зороастрийцев.

О культе, связанном с оссуариями, позволяют судить условия, в которых они найдены, некоторые изображения и письменные источники.

Большинство статуарных оссуариев найдено в развалинах домов и крепостей, но некоторые экземпляры встречены на древних кладбищах. Можно полагать, что статуя-оссуарий хранилась в доме в течение какого-то сравнительно долгого срока, считавшегося необходимым для совершения траурных обрядов. Последние, очевидно, заключались в жертвоприношениях и пириествах в честь умершего.

«Ящичные» костехранилища, как правило, находят зарытыми в земле или хаотически на-

громожденными в склепах. Однако, видимо, до окончательного захоронения и такие оссуарии какой-то срок находились в доме или в специальной постройке, где перед ними совершали соответствующие обряды.

Композиция на хорезмийском блюде, изображающая оссуарий, который поставлен на трон, подтверждает такое предположение. После переноса костехранилища на кладбище обряды в честь определенного лица сливались, очевидно, с ритуалом годовых празднеств, посвящаемых предкам.

Такие празднества, восходящие к древней культуре Фраваши, имели, очевидно, большое значение в религиозной жизни Согда и Хорезма. Оплакивание «давно умерших» и жертвоприношения в их честь совпадали с вешним воскрешением природы и наступлением Нового года. Совершая эти обряды, среднеазиатские земледельцы, как показывает изучение аграрных культов многих народов, прежде всего стремились заручиться помощью могучих хтонических сил в решающие дни сельскохозяйственного календаря. С празднествами в честь умерших были, очевидно, тесно связаны новогодние жертвоприношения в Бухаре у гробницы среднеазиатского «культурного героя» и божества умирающей и воскресающей природы — Сиякуша. Он почитался как божество-царь, близкий к Осирису, мифический предок многих среднеазиатских династий. К Новому году были приурочены обряды в честь предков согдийских царей, в которых принимали участие правители зависимых областей. В этом случае древний культ умерших сливался с династическим и государственным культами.

В среднеазиатских государствах, очевидно, в полной мере проявлялась важнейшая функция религии классового общества, так определяемая В. И. Лениным: «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду»<sup>12</sup>.

Сопоставим с мистериями «умирающих и воскресающих» божеств Египта, Средиземноморья и Двуречья ритуал поносов костей «небесного отрока»<sup>13</sup> (кости, очевидно, олицетворяли посеянное зерно), совершавшийся согдийскими жрецами. Несомненно, этот обряд был призван не только обеспечить плодородие полей, но и внушить веру в посмертное воздаяние и возможность воскрешения. Вероятно, как одно из условий такого воскрешения и рассматри-

В. А. Мешкерис. Терракоты Самаркандского музея. Л., 1962, стр. 52). Вопрос о взаимозависимости культовых статуэток и оссуариев очень интересен и, вероятно, потребует еще специального рассмотрения.

<sup>11</sup> Напомним, что в надписях на раннесредневековых оссуариях последние названы *тапанжук* — «ящичек».

<sup>12</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 142.

<sup>13</sup> Любопытно, что поздние комментаторы сопоставляли согдийский культ «небесного отрока» с культом Иисуса.

валось сохранение костей. Мы можем предположить, судя хотя бы по надписям на хорезмийских оссуариях или сложным аллегориям на согдийских костехранилищах, что среднеазиатское жречество держало в своих руках погребальный культ, используя его как средство обогащения и религиозной пропаганды. Таким образом, длительное сохранение архаических черт и своеобразия в согдийских и хорезмийских погребальных обрядах можно объяснить их тесной связью с семейно-родовым культом предков, с аграрными культами, характерными для сельской общины, и, с другой стороны, с династическими и жреческими культами классового общества.

Мы отметили, что погребальный культ, связанный с применением оссуариев, и его «осмысление» даже в поздний период не во всем соответствовали практике и догмам канонического зороастризма. Однако многие особенности оссуарного обряда удается объяснить, только привлекая данные Авесты, и в свою очередь анализ сведений о погребальных обычаях среднеазиатских племен, как нам представляется,

позволяет лучше понять некоторые тексты Виведата. Не вызывает сомнений зороастрийский характер надписей на хорезмийских оссуариях. Поэтому, если понимать под зороастризмом не только церковное вероучение сасанидского Ирана, а весь комплекс верований, отраженный в Авесте, оссуарии можно рассматривать как археологическое свидетельство распространения этой религии в домусульманской Средней Азии. Являясь археологической особенностью этой области, оссуарии позволяют говорить об особом, среднеазиатском варианте зороастризма, сохранившем ряд архаических черт и уходящем своими корнями в местные первобытные верования.

Наиболее ранние среднеазиатские оссуарии найдены пока в Хорезме, они были широко распространены здесь на протяжении многих веков. Все это указывает на устойчивость местной религиозной зороастрийской традиции, которая, долго сохраняя связь с культурой степных племен и подвергаясь влиянию зороастризма, оформлявшегося в Иране, в свою очередь, видимо, влияла на соседние области.

# Приложение \*

## Находки оссуариев в Хорезме

Место находки	Год	Тип оссуариев	Характер определяемых экземпляров или фрагментов	Условия, в которых найдены	Стр.
Окрестности Адам-ли-калы	1952	Статуарные	Обломки женских изображений (не менее двух экз.)	Поверхность такыров западнее крепости	—
Айбугур-кала	1950, 1952, 1954	Статуарные; единичные ящичные	Обломки женских изображений; каменный ящичек; керамический «бочонкообразный»	Постройка в центре городища	68
Акча-Гелин	1950	Статуарные	Ухо и локон	Поверхность городища	—
Усадьба западнее Ангка-калы	1963	»	Всадник (?)	Внутри ограды усадьбы	76
Окрестности Ангка-калы	1950—1953	»	Обломки женских изображений (не менее двух экз.); мужской головы; торса (с украшением в виде барапа)	Поверхность такыров	—
Базар-кала	1954, 1955	»	Обломки женских изображений (не менее чем от 7 экз.)	Цитадель крепости	66
Беркут-кала	1939	Ящичные	—	На поверхности городища	—
Беркут-калинский оазис; замок № 36	1939	»	Алебастровые и керамические ящички афригидского типа	В помещении верхнего этажа доджопа	110
Беркут-калинский оазис, замок № 5	1939	»	Обломки ящичков и крышек афригидского типа	На поверхности развалин	—
Беркут-калинский оазис, замок № 58	1939	»	То же	Там же	—
Беркут-калинский оазис, замок № 64	1956	»	»	»	—
Беркут-калинский оазис, «дом» № 50	1953	»	»	Внутри культовой постройки	110
Беркут-калинский оазис; 200 м с-з замка № 29	1956	Статуарные	Обломки изображения всадника	На поверхности такыра вместе с кангюйской керамикой	75
Около Бурлы 3 (в горах Султап-Уиз-даг)	1960	Статуарные и ящичные	Фрагмент женского изображения на тропе; обломки мужской фигуры в натуральную величину; «бочонкообразный» керамический	Разрушенный некрополь на каменной возвышенности	68—70
Гяур-кала (Миздахкап)	1928—1929, 1962, 1964—1965	Ящичные; единичные фрагменты статуарных оссуариев	Алебастровые и керамические ящички. Захоронения в сосудах	Оссуарный некрополь; зарыты в землю или помещены в наусах	100—102
Джанбас-кала	1939	Ящичные	3 экз.	Поверхность городища	—

\* В таблицу не включены единичные находки обломков ящичных оссуариев, сделанные во время маршрутных исследований.



Место находки	Год	Тип оссуариев	Характер определяемых экземпляров или фрагментов	Условия, в которых найдены	Стр.
Поселение близ Джанбас-калы	1963—1964	Статуарные; башнеобразные; 1 ящичный	Женское изображение; фрагменты фигуры всадника; 4 башнеобразных; 1 «бочкообразный» керамический	В развалинах усадеб	58, 59, 63, 64, 75
Дургандли	1956	Статуарный	Фрагмент головы	В современном поселении	—
Калалы-гыр I	1939, 1946, 1950, 1953, 1958	Ящичные; отдельные захоронения в сосудах	См. описания в тексте	В доколе крепостной стены и в развалинах древнего дворцового здания	90—97
Калалы-гыр II	1950	—	Оссуарий из необожженной глины	На стене круглого здания	93
	1953	Статуарные	Крупная кисть руки; остальные обломки неопределимы	Внутри круглого здания	
Капга-гыр-кала	1953	Статуарный	Алебастровая личица; обломки раскрашенной скульптуры из ткани и алебаstra	В погребальном святилище	76—79
Такыр близ Капга-гыр-калы	1953	Ящичный	Обломки каменных ящичков	Поверхность такыра	—
Кой-Крылгап-кала	1950—1954	Статуарные	Женские изображения (фрагменты не менее чем от 10 изображений); керамическая маска	Центральное здание и участка крепостной стены	46—46 64—66
Усадьба в 1 км с-з Кой-Крылгап-калы	1953—1955	»	Мужская фигура в натуральную величину; обломки двух других неопределенных экземпляров	На поверхности смывтой усадьбы	70—72
Близ Кой-Крылгап-калы	1953	»	Керамическое маскообразное изображение мужской головы	В кострище с каплюйской керамикой	45
Окрестности Кой-Крылгап-калы	1950	»	Обломки женских изображений (примерно от 10 экземпляров)	На поверхности такыров со скоплениями керамики	—
Кой-Крылгап-кала II	1954	»	Оссуарий в виде шатра	На поверхности развалин	63
Куба-тау	1936, 1955	Ящичные и сосуды	См. описание в тексте	В развалинах большой погребальной (?) постройки	98—100
Кузы-Крылгап-кала II	1953	Статуарный	Обломок головы мужского изображения в натуральную величину	На развалинах	—
Окрестности Кузы-Крылгап-калы	1952, 1953	»	Обломки голов и рук женских изображений; фрагменты торсов с проработкой отделки одежды и украшений (в том числе украшений в виде барана). Всего не менее чем от 5 экземпляров	Скопление на поверхности такыра в 150 м ю-в памятника	—
Куни-уаз	1952	Статуарный и ящичный (?)	Обломки раскрашенных костехранилищ из алебаstra и ткани	В погребальном святилище	76—79

Место находки	Год	Тип оссуариев	Характер определяемых экземпляров или фрагментов	Условия, в которых найдены	Стр.
Кушкана-тау (Куюк-кала)	1929,	Ящичные	Алебастровые ящички	Зарыты на оссуарном кладбище	108—
	1956				109
Кырк-Кыз-кала (Большая)	1952	Статуарные	Часть мужского лица	На поверхности городища	—
Усадьба в 1 км от крепости Кырк-Кыз-кала	1955	»	Голова женского изображения в натуральную величину	В развалинах усадьбы	67, 68
Мангыр-кала	1950	Статуарные и ящичные	Руки (не менее, чем от четырех изображений); остальные фрагменты неопределимы	На поверхности крепости	—
Ток-кала	1960— 1964	Ящичные	Алебастровые афригидского типа	В склепах некрополя	102— 104
Топрак-кала	1938, 1946, 1966, 1967, 1969	»	Керамические афригидского типа	В коридоре крепостной стены и в стене	—
Точка 748 (р-н Замахшара)	1960	Статуарные	Погребальный сосуд в виде женской фигуры	На распаханном поселении с раннекангюйской керамикой	42, 43
Точка 13/70 (р-н Адамли-калы)	1953, 1954	»	2 погребальных сосуда в виде мужской и женской фигур	В развалинах усадьбы, кости опалены	38—42
Уй-кала	1939	Ящичные	—	На поверхности замка	—
Окрестности Уй-калы	1956	Статуарные	Изображение всадника	Близ керамических печей	73
Чильпык	1940, 1955	Ящичные	Афригидского типа	На развалинах и по склонам возвышенности	—
Якке-Парсап	1961— 1963	»	Алебастровые, афригидского типа	В помещениях на завале	—
Окрестности Якке- Парсана	1961	Статуарные	Ухо и локон	На поверхности такыра	—

## Список сокращений

ВДИ	— «Вестник древней истории»	СА	— «Советская археология»
ЖМШ	— «Журнал Министерства народного просвещения»	САГУ	— Среднеазиатский государственный университет
ЗВОРАО	— «Записки Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества»	САН	— «Свод археологических источников»
ЗКВ	— «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академия наук СССР)»	СИФ	— Серия истории и философии
ИИА	— Институт истории и археологии	СЭ	— «Советская этнография»
ИАК	— «Известия (Имп.) Археологической комиссии»	ТВО РАО	— «Труды Восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества»
ИИАЛ	— Институт истории, языка и литературы	ТНИАЭ	— «Труды Института истории, археологии и этнографии»
ИМК Уз.	— «История материальной культуры Узбекистана»	ТОВЭ	— «Труды Отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа»
ИРАИМК	— «Известия Российской Академии истории материальной культуры»	ТНЭ	— «Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции»
ИРКИСВА	— «Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношении»	ЭВ	— «Эпиграфика Востока»
КСИИМК	— «Краткие сообщения Института истории материальной культуры»	ЮТАКЭ	— Южно-Туркменистанская археологическая комплексная экспедиция
КСИЭ	— «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР»	BSOAS	— «Bulletin of the School of Oriental and African studies University of London»
МНА	— «Материалы и исследования по археологии СССР»	SBE	— The Sacred Books of the East translated by various oriental scholars and edited by F. Max Müller. Oxford
МХЭ	— «Материалы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции»	SPA	— Survey of the Persian Art, edited by A. U. Poop, London and New York
НИДО	— «Проблемы истории докапиталистических обществ»	Vd	— Vidēvdāt
ПТКЛА	— «Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии»	ZDMG	— «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft»
		ZVSGIS	— «Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen»



## Оглавление

	Введение	5
1	Обзор работ, связанных с изучением оссуариев	7
2	Первобытные верования и истоки оссуарного обряда	23
3	Хорезмийские оссуарии	38
	Древнейшие погребальные сосуды и постройки	38
	Статуарные оссуарии	57
	Ящичные оссуарии. Некрополи	89
	Заключение	119
	Приложение	123
	Список сокращений	126

*Юрий Александрович Рапопорт*

**Из истории религии древнего Хорезма**

Утверждено к печати  
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклаи  
Академии наук СССР

Редактор  
*Г. И. Улунян*

Художник  
*В. А. Назаров*

Художественный редактор  
*В. И. Тихонов*

Художественно-технический  
редактор  
*Т. А. Прусакова*

Сдано в набор 8/VII 1970 г.  
Подписано в печать 9/III 1971 г.  
Усл. печ. л. 13,65

Тираж 2300

T-04052

Тип. зак. 1110

Бум. № 1

Цена 92 к.

Издательство «Наука».

Москва К-62, Подсосенский пер., 21

2-я типография издательства «Наука».

Москва Г-99, Шубинский пер., 10

### ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Стр.	Строка	Колонка	Напечатано	Должно быть
14	5 сл.	спр.	Wittedoctor	Witch-doctor
18	1 св.	сл.	подражавших	подражавшим
28	21 св.	сл.	расхождения	расхождения:
53	25 сл.	сл.	громадном-круглом	громадном круглом
75	2 сл.	спр.	Artibu	Artibus
85	2 сл.	спр.	глинистый слой	глинисто-песчаный слой
115	18 сл.	спр.	( <i>hamaspaδasda</i> )	<i>hamaspaδaēda</i>
124	8 св.	спр.	46—46	45—46

Ж. А. Рапопорт



92 коп.



ИЗДАТЕЛЬСТВО • НАУКА •