

**РЕЛИГИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
И АЗЕРБАЙДЖАНА
ТОМ II**

ЗОРОАСТРИЗМ И ВЕРОВАНИЯ МАЗДЕИСТСКОГО КРУГА



МЕЖДУНАРОДНЫЙ ИНСТИТУТ
ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

**РЕЛИГИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ
И АЗЕРБАЙДЖАНА**

ТОМ II

ЗОРОАСТРИЗМ И ВЕРОВАНИЯ МАЗДЕИСТСКОГО КРУГА

Самарканд - 2017

Религии Центральной Азии и Азербайджана. Том II. Зороастризм и верования маздеистского круга. – Самарканд: МИЦАИ, 2017. – 308 с.

Руководитель проекта: Пилхо Пак

Научные редакторы:

Б. Аманбаева, Ф. Асадов, К. Байпаков, Р. Назаров, Ш. Пидаев

Ответственный за выпуск: А. Искандерова

Авторский коллектив:

К.М. Байпаков, Г.А. Терновая (Казахстан)

В.Д. Горячева (Кыргызстан)

Ю.Я. Якубов (Таджикистан)

Г.И. Богомолов, А.Э. Бердимуродов (Узбекистан)

Книга издается в рамках международного проекта «Древние и средневековые религии Центральной Азии и Азербайджана в памятниках археологии», инициированного Международным Институтом Центральноазиатских исследований (МИЦАИ) в целях изучения духовной культуры народов, проживавших в данном регионе, популяризации сохранившихся письменных источников и археологических материалов.

Издание адресовано специалистам, студентам ВУЗов и широкому кругу читателей, интересующихся историческим прошлым нашего края.



Авторы несут ответственность за выбор и представление фактов и мнений, содержащихся в этом издании и не выражающих идеи ЮНЕСКО. Обозначения и материалы, предоставленные в книге, не заключают в себе мнения ЮНЕСКО относительно легального статуса какой либо страны, территории, города или зоны влияния, границ.

© МИЦАИ, 2017

ISBN 978-9943-357-32-7

Фото на обложке: Оссуарий из Муллакургона. Согд

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Казахстан	8
<i>К.М. Байпаков, Г.А. Терновая</i>	
Кыргызстан	76
<i>В.Д. Горячева</i>	
Таджикистан	135
<i>Ю.Я. Якубов</i>	
Узбекистан	167
<i>Г.И. Богомолов, А.Э. Бердимуродов</i>	
Литература	280

ПРЕДИСЛОВИЕ

Зороастризм, маздеизм, или «Благая вера почитания Мудрого» (авест. *vahvī- daēnā- māzdayasna-*) – самая древняя религия откровения, привлекавшая к своим тайнам начиная с античности. С тех пор как французский востоковед Анкетиль-Дюперрон (1731–1805 гг.) представил первый перевод авестийских текстов, исследователи пытались постичь истинный смысл этой религии. Прослеживается преемственность древних источников: Ригведа и Авеста, чрезвычайно близких по языку, особенно в наиболее древних частях («фамильные» мандалы Ригведы, Гаты Авесты). Генетическое родство индоарийских и иранских языков указывает на общность происхождения их носителей. Временем создания Ригведы считают вторую половину – конец 2-го тыс. до н.э., хотя наиболее поздние части памятника могли появиться на рубеже 2-го – 1-го тыс. до н.э. Основатель зороастризма Заратуштра был религиозным реформатором, в связи с чем, общеарийская мифология перешла в новую религию в виде отдельных элементов и фрагментов, которые получили иное осмысление.

К основным объектам поклонения двух религиозных систем относится культ огня, включающий все его проявления – от земного огня жертвенного костра до солнца на небе и солярных божеств, и культ священного растения (вед. «сома», авест. «хаома»), из которого готовили напиток бессмертия.

Религиозное мировоззрение представителей прото- и раннегородской культуры юга Средней Азии (Бактрии и Маргианы) 2-го тыс. до н.э. рассматривается как «протозороастризм» или «протоавестизм». Появление и распространение религии Авесты связывают с развитием протогородской и городской культур. Памятники типа БМАК (XXIII–XVIII вв. до н.э.) занимают обширную территорию от южной окраины Каспийского моря до Арабского моря, от восточного Ирана до хараппской цивилизации на индийском субконтиненте. Возникновение Бактрийско–Маргианского Археологического Комплекса (БМАК) соотносят с проблемой миграции населения. Предположительным центром, откуда началось племенное расселение, была Сирия вплоть до современного Курдистана, что подтверждено результатами исследований, проведенных на этих территориях. Большинство находок БМАК имеют аналогии не в Средней Азии, а в передовых центрах мира того времени - от Элама и северной Месопотамии до Анатолии и особенно Сирии [Сарианиди, 2010. С. 14-20].

На Южном Урале была выделена территория вдоль восточных склонов Уральского хребта, где расположена компактная группа укрепленных поселений эпохи бронзы XVIII–XVI вв. до н.э. с условным названием «Страна городов». Характеризуя ее, исследователи применяют такие термины, как «ранняя государственность», «протоцивилизация», «протогород». Памятники относятся к так называемому «петровско-синташтинскому» культурному пласту. При определении значения памятников были использованы основные источники, характеризующие культуру ранних ариев, – Ригведа и Авеста. По мнению Г.Б. Здановича, хозяйство производящего типа в той форме, в которой оно прослежено на Аркаиме, не могло сложиться без мощных импульсов южных культур и южных цивилизаций. Импульсов либо прямых, либо очень опосредованных [Зданович, 1995].

Зороастризм был государственной религией трех Иранских империй, существовавших почти непрерывно с VI в. до н.э. по VII в. н.э. и господствовавших на большей части Ближнего и Среднего Востока. Уверенная идентификация археологической культуры с этносом, исповадовавшим зороастризм, начинается с Ахеменидского времени. В «Бехистунской» надписи Дария I, датированной 521–520 гг. до н.э., перечисляются страны, в которых «по воле Ахура-Мазды» он стал царем: «Персия, Элам, Вавилония, Ассирия, Аравия, Египет, [страны у моря], Лидия, Иония, Мидия, Армения, Каппадокия, Парфия, Дрангиана, Арейя, Хорезм, Бактрия, Согдиана, Гайдара, Сака, Саттагидия, Арахозия, Мака: всего 23 страны». Из надписи Дария I: «По воле Ахура-Мазды, эти страны следовали моим законам. [Все], что я им приказывал, они исполняли. Ахура-Мазда дал мне это царство... Пока я был в Вавилоне, следующие страны от меня отложились: Персия, Элам, Мидия, Ассирия, Египет, Парфия, Маргиана, Саттагидия, Сака» [Бехистунская..., 1984. С. 41–44]. Руководствуясь интересами государства, Дарий должен был утверждать культ Ахура-Мазды и возвышать магов. В то же время он покровительствовал старым племенным культам, восстанавливал языческие святилища. По словам М.С. Дандамаева, из «компромисса» между «религией магов» и старыми языческими верованиями «возникла та синкретизация дозороастрийских древнеиранских религиозных традиций и зороастрийского учения, смешение того и другого, которая по существу и является религией Ахеменидов» [Дандамаев, 1963. С. 257].

Политическая история Бактрии ахеменидского и эллинистического периодов охватывает четыре столетия (конец VI–II вв. до н.э.). «Как показывает история, при всем различии этих двух эпох в политической и культурной жизни существовали нерасторжимая связь, преемственность и даже намеренное копирование несокрушимых ахеменидских традиций в наиболее важных направлениях – политической организации государства и самом монументальном из искусств – архитектуре» [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 367–371].

Селевкиды в религиозной политике благожелательно относились к местным культам и поддерживали местные храмы. В этом отношении особого внимания заслуживает время Селевка I (311–281 гг. до н.э.) и его сына Антиоха I (281–261 гг. до н.э.). С Антиохом I, с периодом его правления на Востоке, связано строительство храма Окса. Об этом свидетельствуют находки монет, на основании которых вероятным временем возведения храма считается конец IV – начало III вв. до н.э. В храме Окса ярко прослеживается передневносточная, особенно ахеменидская архитектурная традиция. В то же время храмы Окса и Ай-ханум являются наиболее важными репрезентативными памятниками эллинистической Бактрии, в которых выражены бактрийско-эллинистические взаимодействия и представлены дальнейшие судьбы эллинистической культуры с ее ролью и влиянием в постэллинистическое время. Дальнейшее развитие культуры Центральной Азии по ряду важнейших направлений строилось на «местном эллинистическом или эллинизированном субстрате», либо сохраняло связанные с ним черты. Письменность на базе греческой существовала при кушанах и эфталитах. В области религии прослеживаются определенные линии преемственности [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 367–371]. С возникновением в Иране в III веке Сасанидской империи, зороастризм становится государственной религией, «огнем и мечом» внедряясь во всех частях империи, переживая новый взлет.

Авестийские представления о мироустройстве воплощены в легендарной родине ариев. В Авесте срединный каршвар Земли, населенный людьми, называется Хванирата (авест. «Обладающая поющими колесами») или Хванирас (среднеперс. «Срединный каршвар»). Первоначально в индоиранской религии каршвары представлялись как семь кругов, отделенных друг от друга лесами, пустынями, горами, морями. В результате контактов иранских арийцев с Вавилоном представления о делении мира были переосмыслены в соответствии с учением о «семи ветрах». В качестве пространственного ориентира использовалось Солнце [Рак, 1998. С. 96-97, 111, 515]. Авестийские понятия о мироустройстве воплощены в представлении о легендарной родине ариев – Арьяна Вайджа (авест.) или Эранведж (среднеперс., пехл.). Описание Эранведж дано в позднем религиозно-этическом сочинении «Меног-и Храт» (44.17, 24). О природных условиях сообщается, что десять месяцев длится зима, два месяца – лето, и даже два месяца теплой погоды являются холодными для воды, земли и растений. Там водятся много змей. Правят Гопатшах и Срош (Сраоша) – «он – наставник в делах веры» (Яшт 11, 3.14) [Авеста..., 2005. С. 241]. В разные исторические периоды с Айрьяной Вайджей отождествляли разные территории – районы Средней Азии, Ирана, Южного Урала.

В первом фрагменте Видевдата, в так называемой «Географической поэме» сообщается о сотворении стран внутри Хванираты. Сначала в середине Хванираты Ахура-Мазда сотворил Арьяна Вайджа с рекой Вахви Датией, затем еще пятнадцать стран. Второй из наилучших стран и мест обитания Ахура - Мазда создал Гаву Согдийскую (по мнению иранистов, греческая Согдиана). Третья страна Моуру (среднеперс. Мерв, греческая Маргиана). Четвертая страна Бахди – Бактрия, занимавшая территорию современного Южного Таджикистана и Северного Афганистана [Авеста..., 1998. С. 69-70]. Авестийское название страны (области) «Чагра» или «Чакра» («круг», «колесо») рассматривается Ю.А. Рапопортом в связи планировкой культового сооружения Хорезма Кой-Крылган-Кала (IV в. до н.э. – I в. н.э.), расположенного в центре оазиса, ограниченного хребтом, который еще недавно именовался Чагра. Колесо – один из основных солнечных символов [Рапопорт, 1962. С. 73-74]. По мнению некоторых исследователей, список стран «Географической поэмы» представляет собой перечень стран, где к моменту составления текста Видевдата был распространен зороастризм, с включением поздних интерполяций.

Религиозное мировоззрение этого круга на территории республик Средней Азии и Казахстана прослеживается по результатам археологических исследований доисламского времени и раннего периода распространения ислама. Добытые материалы подтверждают сведения средневековых мусульманских историков. В настоящее время зороастризм в основном вытеснен исламом. Небольшие общины сохранились в Иране и Индии. Последователи учения есть в западных странах и странах постсоветского пространства.

По замечанию М. Бойс, «недостаток письменных свидетельств о зороастризме в любой период до XVII в. н.э. делает необходимым использование любого источника свидетельств, включая литературу, филологию, археологию, нумизматику, ономастику, проведение правомочных сравнений с ведическими верованиями и практикой, если есть желание понять его учение и проследить его развитие. Культ огня находится в центре зороастрийской религиозной жизни и в основе своей имеет теологические обоснования, однако он не был изучен подробно ни одним западным ученым, частично потому, что

исследователей зороастризма всегда было мало, а также вследствие сложности предмета и трудности обращения с рассеянными данными» [Boyce, 1975. Р. 454; Литвинский, Пичикян, 2000. С. 194-195].

Исследованием Авесты, зороастризма, маздеизма занимались и продолжают заниматься специалисты смежных дисциплин: В.И. Сарианиди, Р.Х. Сулейманов, Б.А. Литвинский, Л.А. Лелеков, А.М. Беленицкий, Б.И. Маршак, К.В. Тревер, В.Г. Луконин, Ю.А. Рапопорт, В.А. Лившиц, Л.И. Ремпель, Г.А. Пугаченкова, В.Г. Шкода, Л.В. Гуревич, Н.Н. Негматов, Б.Я. Ставиский, Э.В. Ртвеладзе, М.И. Филанович, Т.Ш. Ширинов, К. Абдуллаев, И.В. Рак, М.Б. Мейтарчян, В.Ю. Крюкова, В.В. Струве, Е.Э. Бертельс, И.С. Брагинский, И.В. Пьянков, М.М. Дьяконова, И.М. Дьяконов, В.И. Абаев, Б.Г. Гафуров, Э.А. Грантовский, Е.А. Дорошенко и др. Переводы текстов на русский язык выполнены: И.М. Стеблин-Каменским, Е.Б. Смагиной, О.М. Чунаковой, М.В. Чистяковым. Из зарубежных изданий выделяются труды М. Boyce, R.N. Fray, I. Irwin, M. Mode, M. Molé, R. Ghirshman, I. Gershevitch, N.F. Sims-Williams, F. Grenet, G. Gropp, R.C. Zaehner, E. Herzfeld, W.B. Henning, D. Stronach, G. Azarpay, G. Widengren, Ed. Meyer, Gh. Gnoli, E. Bickerman и др.

В настоящем издании представлены исследования материалов археологии из Казахстана (К.М. Байпаков, Г.А. Терновая), Кыргызстана (В.Д. Горячева), Таджикистана (Ю.Я. Якубов), Узбекистана (Г.И. Богомолов, А.Э. Бердимуратов). Объекты исследования – культовые постройки, молельни, искусство, атрибуты, погребальный обряд.

К.М. Байпаков, Г.А. Терновая

КАЗАХСТАН

Южный Казахстан расположен в контактной зоне с территориями, где зародилась и развивалась религия, основанная пророком Заратуштрой. В Ригведе и Авесте отражены мифологические представления древних ариев – скотоводческих племен, населявших земли Казахстана в эпоху бронзы. Предполагается, что события, описанные в авестийских яштах, происходили во 2-ом тыс. до н.э., т.е. задолго до времени Заратуштры. Изучая сохранившиеся тексты Авесты, исследователи пришли к выводу, что история межплеменных войн ариев, туров, хьяона разворачивалась на границе Арьяна Вайджа («Простор ариев») – на берегах Амударьи, Каспии и Арала, на Волге и Прикамье, на Урале. Воинами яштов выступали колесничие, их богом-покровителем был небесный колесничий Митра. Колесница у андроновских племен пользовалась особым почитанием, являлась предметом культа. Арьяна Вайджа (Эранведж) – легендарная родина ариев. С ней связывали территории Средней Азии, Ирана, Южного Урала. [Кляшторный, Султанов, 1992. С. 19-31; Авеста..., 1998. С. 69-75; Авеста..., 2008. С. 66-76].

Несмотря на то, что доказанное отождествление археологической культуры с этносом, исповадовавшим зороастризм, начинается с ахеменидского периода (VI в. до н.э.), специалисты определяют время жизни пророка Заратуштры не позднее VII в. до н.э. Древнеиранская культура зарождалась вдали от Ирана, а предки иранцев и индоариев – арийцы были пришлым народом. На рубеже 3–2 тыс. до н.э. арийцы сосредоточились в Средней Азии и частично в Южном Приуралье [Рак, 1998. С. 3-5]. На Южном Урале вдоль восточных склонов Уральского хребта была выделена территория, где расположена группа укрепленных поселений эпохи бронзы XVIII-XVI вв. до н.э., условно названная «Страна городов». Характеризуя ее, исследователи применяют термины: «ранняя государственность», «протоцивилизация», «протогород». При определении значения памятников были использованы тексты Ригведы и Авесты [Зданович, 1995; Зданович, Батанина, 1995]. В Авесте сообщается о переселении Йимой своего народа на юг, вызванном густонаселенностью и наступившим на прародине похолоданием (Видевдат II, 3). На северную прародину указывает описание богини Анахиты в Авесте (Яшт V, 101), где она представлена в бобровой шубе. По мнению исследователей, такой атрибут божества иллюстрирует более древние представления о связи богини – покровительницы вод с этим зверьком, обитающим в воде [Рапопорт, 1971. С. 31; Гиршман, 1981. С. 144]. Кости бобра присутствуют в материалах андроновских поселений на Урале, в Притоболье, Центральном и Восточном Казахстане, на Оби. Казахстанские находки фиксируют самые южные пределы распространения этого вида, в настоящее время здесь уже не встречающегося. Предположительно, мифологический образ водной богини с бобром мог сложиться в этой зоне. Культ матери-бобрихи развит у финно-угорских народов [Кузьмина, 1994. С. 248].

Средой развития религии Авесты была протогородская культура. Во 2 тыс. до н.э. религиозное воззрение представителей этой культуры на юге Средней Азии – в Бактрии и Маргиане рассматривается как «протозороастризм» или «протоавестизм» [Сарианиди, 1977; 1989; 1989а; 1993; 1997; 2010; Сулейманов, 2000; Syirginov, 2001]. Бактрия, Хорезм, Мерв, Согдиана сыграли важную роль в сложении и первых этапах развития авестийской

религии. Эти страны названы в первом фрагменте Виведдаты, в так называемой «Географической поэме» [Авеста..., 2008. С. 66-76]. В V-IV вв. до н.э. в Мидии был создан крупный зороастрийский центр, соперничавший с восточно-иранским и оказавший влияние на развитие зороастрийской традиции.

Упоминания о турах – приверженцах учения Заратуштры имеются в текстах Гат: «Как поднялась Истина среди родичей, семьи Тура Фрийана сильнейших, здравомыслием мир продвигая вперед, то их всех Благой предай Мысли и поддержку объяви, Мазда Ахура» (Ясна 46, 12) [Гаты..., 2009. С. 122]. Это свидетельствует о том, что при жизни пророка у него были последователи среди туров, тесно контактировавших с оседло-земледельческими областями Средней Азии. К ним причисляются и саки, «которые за Согдом», обитавшие в районе Сырдарьи. Саки, проживавшие на территории Жетысу (Семиречья), исповедовали своеобразную форму древнеиранской дозороастрийской религии, восходившей ко времени индоиранской общности. При анализе памятников и реконструкции религии семиреченских саков может быть использован ведический материал [Литвинский, 1968. С. 27-28; 1972. С. 150-155].

По мнению Л.А. Лелекова, к ведической и авестийской была близка идеология жителей Приаралья – тагискенцев. Обычай сжигать погребальные сооружения – деревянные в Южном Тагискене (VII-V вв. до н.э.) и сырцовые в Северном Тагискене (X-VIII вв. до н.э.) – соответствовал огненному обновлению вселенной на микрокосмическом уровне, возвращению мира в конце веков к своему началу [Лелеков, 1972; 1976]. С точки зрения Р.Х. Сулейманова, племена средней Сырдарьи и Приаралья, периодически испытывая воздействие инноваций расового и этнокультурного характера, продолжали развивать культы и мифологию дозороастрийской стадии с явным проявлением ведических традиций, что было характерно и для скифов Северного Причерноморья [Сулейманов, 2000. С. 243].

Южный Казахстан и Жетысу (Семиречье) территориально входили в так называемый Туран, который объединял несколько «областей», восходивших к сакскому времени и переносившихся неоднократно в ходе миграций на территории более или менее длительного проживания этносов. Этимология некоторых терминов на территории Казахстанского Турана по фонетическим особенностям показывает их близость языкам северо-восточно-иранской («скифо-сакской») группы, для некоторых предполагается калькирование на согдийский язык. Исследование топонимов иллюстрирует характер смены этносов через эпохи двуязычия, происходившей без катастрофических событий. В текстах «Шахнаме» сообщается о поездке Сиявуша к Афрасиабу. Маршрут пролегал от Балха до Канга, по контексту – столицы Турана, через Термез, Согд, Самарканд, Шаш. Первое столкновение с туранцами произошло после перехода через перевал между Шашем и Испиджабом. Эпизод, описанный Фирдоуси в IX в., подтверждает локализацию Канги на средней Сырдарье [Шуховцов, 1991. С. 102-104]. Канга Авесты сопоставляется с государством Кангюй (в китайском произношении Канцзюй), впервые о нем упоминают китайские хроники II в. до н.э. Археологи выявили большую группу памятников и отнесли их к каунчинской, оттарско-каратауской и джетыасарской культурам, которые в начале I тыс. н.э. являлись основой этнополитического объединения Кангюй. Средняя и нижняя Сырдарья, Фергана и Чач представляли единую культурно-хозяйственную зону. Оттарско-каратауская археологическая культура была распространена в среднем течении Сырдарьи

и предгорьях Каратау до Таласа [Байпаков, 1990. С. 10-15; Байпаков, Подушкин, 1989. С. 8-10, 152-155]. Древние согдийские надписи, обнаруженные на Культобе, сохранили уникальную историческую информацию относительно расширения согдийского влияния в северном направлении и связях главных городов Согдианы в кангуйский период [Sim-Williams, Grenet, 2006].

Племена, проживавшие на Юге Казахстана во II до н.э.-V в. н.э., были знакомы с авестийскими представлениями о хварне (фарне). Хварно (др. иран.) трактуется как обозначение солнечного сияющего начала, божественного огня, обладание этой божественной сущностью дает счастье и могущество. В авестийском гимне (Яшт XIX, «Замйад-яшт») прославляются божества и герои, которым сопутствовало Хварно. Им «завладели грядущие и бывшие цари арийских стран» (XIX, 57), цари династии Кави (Кеяниды «Шахнаме»), в числе которых Кави-Сьяваршан – Сиявуш (XIX, 71). Хварно хранится в море Ворукаша, оно недостижимо для врагов зороастрийской веры [Авеста..., 1993. С. 194-195]. На рубеже н.э. появилась традиция снабжать керамические сосуды зооморфными ручками. Рассматривая ручки в виде барана на кангуйской и сарматской керамике, Б.А. Литвинский объяснил их как воплощение божества Фарна. Присутствие на сосудах символа Фарна обеспечивало обилие, здоровье, защиту от злых сил [Литвинский, 1968. С. 59-69, 90, 109-110]. Раскопки памятников Отрарского оазиса показали, что образ этого животного на керамике встречается с первых веков нашей эры до XVIII в. [Байпаков, 1980. С. 32-45].

В средневековый период Южный Казахстан и Жетысу (Семиречье) являлись крупными историко-культурными регионами городской жизни. Археологами выявлены десятки городищ со слоями VI-IX вв., которые являются остатками городов. Историко-культурные изменения в конце VI–начале VIII в. были связаны с движением тюркских племен из районов Центральной Азии. Часть населения была вынуждена покинуть территорию средней Сырдарьи и уйти в низовья, в болотистые районы дельты Сырдарьи и Амударьи. Остальные вошли в этнополитическое объединение Кангу-Тарбан, существовавшее с начала VIII века на средней Сырдарье в районе Отрарского оазиса. Главенство в нем принадлежало тюркскому племени кангаров-кенгересов – преемникам и потомкам кангуйцев. Кангары (печенег) стали основой объединения местного ирано-язычного населения и тюркоязычных племен. В VII-VIII вв. в Отрарском оазисе образовался культурный комплекс, где культура местных племен подверглась тюрко-согдийскому влиянию [Байпаков, Елеуов, 2002].

Синкретический характер культуры Жетысу (Семиречья) VII-VIII вв. сложился в период господства западных тюрок (603–704 гг.) и тюркешей (704–756 гг.) вследствие миграции в эти районы согдийцев, переселившихся из района Зеравшана, но известных здесь с V века. Согдийцы, образовавшие свои торгово-земледельческие колонии на Великом Шелковом пути – в Жетысу (Семиречье), Джунгарии, Восточном Туркестане, приняли активное участие в создании раннесредневековой городской и земледельческой культуры Западнотюркского каганата. «Согдийская колонизация» являлась многоплановым процессом. Наиболее ярко она проявилась в Юго-Западном Жетысу (Таласская и Чуйская долины), там, где находились основанные согдийцами города – Джамукат, Навекат, Бунджикат, где сформировались согдийские диаспоры – в Таразе, Джамукате. Движе-

ние согдийцев в Жетысу (Семиречье) не было односторонним. После подчинения Средней Азии тюрки вошли в состав среднеазиатского населения и среднеазиатскую знать, сыграв немалую роль в Согде. В тюрко-согдийский период эталоны быта, религиозные идеи распространялись по Великому Шелковому пути. В городской культуре Согда, Мавераннахра и Жетысу ярко проявляется интеграция согдийской и тюркской культур. Китайский путешественник Сюань Цзан (630 г.) не находил этнических различий между частью населения семиреченских городов и Согда [Зуев, 1960].

События арабского завоевания (VII-VIII вв.) оказали сильное влияние на социальный и культурный уклад жизни Средней Азии. С приходом ислама городская культура Южного Казахстана и Жетысу (Семиречья) – областей, объединенных со Средней Азией экономическими, политическими и культурными связями, претерпела значительные изменения [Кляшторный, Султанов, 1992. С. 94-98]. О том, что в средневековой городской среде были представители религиозного мировоззрения, определяемого как зороастризм, маздеизм, авестизм, свидетельствуют исследованные археологами памятники: некрополи, постройки культового назначения, оформление интерьеров, произведения искусства, атрибуты, употребляемые при проведении обрядов.

Погребальный обряд с «вторичным захоронением» предварительно очищенных костей. У многих народов Ближнего и Среднего Востока бытовал обычай хранить кости умерших, что должно было обеспечить их последующее воскрешение. Хранение или «вторичное погребение» предварительно очищенных костей практиковалось представителями разных религиозных течений: зороастрийцами, иудеями, римскими католиками, православными. В семиреченских некрополях Джамуката и Тараза были обнаружены предметы и изображения, соотносимые с авестийскими, христианскими, манихейскими и буддийскими представлениями. Давнюю традицию имеет использование сведений Видевдата (V-XII фрагменты) для интерпретации погребальной практики Средней Азии доисламского периода. В публикациях рассматривался широкий круг вопросов, среди которых – значение наземных склепов, оформление оссуариев и т.д. За многие годы археологами Казахстана собран материал, требующий всестороннего обобщающего исследования. Ниже будет представлен общий обзор некрополей, открытых на территории Южного Казахстана и Жетысу (Семиречья), где был выявлен обряд с «вторичным захоронением» предварительно очищенных костей.

Некрополи Южного Казахстана. В регионе средней Сырдарьи исследованы наземные сырцово-пахсовые склепы, датированные IV-VIII вв. Они приходят на смену подкурганам катакомбам, существовавшим с первых веков до н.э. по V в. н.э. Не являясь единственным типом погребальных сооружений, наземные склепы в период V-VIII вв. становятся наиболее распространенными в среде городского и оседло-земледельческого населения Южного Казахстана. Е.А. Смагулов предположил, что наземные склепы не были местом захоронений, а служили для выставления трупов, то есть выполняли функцию дахмы. Затем кости скелетов помещали в оссуарии или хумы. На городище Шымкент обнаружена случайная находка – захоронение костей в хуме [Смагулов, 2004; Байпаков, Смагулов, Ержигитова, 2005. С. 97-148, 208. Фото 3. 24]. Погребения в хумах, совершенные по зороастрийскому обряду, были найдены на водохранилище Сасык-Булак в окрестностях Шымкента (предгорья Каратау). А.Н. Бернштам датировал эти погребения VIII-X

вв. н. э. В.В. Гинзбург изучил три черепа из кургана, расположенного посередине старого русла реки, тип – европеоидный, на двух – отмечены следы искусственной деформации [Гинзбург, 1954. С. 380, 384-385; Гинзбург, Трофимова, 1972. С. 235].

В археологической и востоковедческой литературе зороастрийские погребальные сооружения – сырцово-пахсовые склепы, принято называть наусами [Борисов, 1940]. Самые ранние согдийские наусы относятся к V-VI вв. Результаты археологических исследований Средней Азии и Казахстана подтверждают данные персидских и арабских письменных источников о существовании наусов. Как считает Б.А. Литвинский, у населения среднего течения Сырдарьи практика наземных погребальных сооружений отражала влияние зороастрийского обряда [Литвинский, 1968. С. 23-25]. По мнению ряда исследователей, сочетание в некоторых наусах трупоположения и захоронения костей в оссуариях свидетельствует о том, что они выполняли функции дахмы – места выставления трупов, и астодана – костехранилища [Дальверзинтепе..., 1978. С. 112-113; Горячева, 1989. С. 95; Распопова, Шишкина, 1999. С. 76; Мейтарчян, 2001. С. 70-82]. Этнографическими исследованиями было зафиксировано, что некоторые локальные группы таджиков совершают захоронения в наземных и полуподземных склепах, напоминающих склепы-наусы. Они были встречены на северо-западе Ферганы, на Верхнем Зеравшане, в Дарвазе и Гиссарской долине, Ленинабаде и Исфаре. Погребения в склепах известны в Хорезме, районах Ташкента, Бухары, Самарканда [Чвырь, 1991. С. 196].

Пахсово-сырцовые наземные склепы относятся к основным типам погребальных сооружений Борижарского некрополя. Почти 90 наземных погребальных построек исследовано на некрополях раннесредневековых городищ: Жуантобе на левом берегу Арыси, Шага и Сидак в Туркестанском оазисе. В низовьях Арыси в Отрарском оазисе наземные склепы предположительно зафиксированы на могильнике Мардан (Талтакай). Архитектура наземных склепов в двух вариантах (прямоугольных и округлых в плане) появляется здесь в уже сложившейся форме. Предтечей являются курумы горных областей и склепы джетыясарской культуры [Байпаков, Смагулов, Ержигитова, 2005. С. 139, 141, 146-148].

Борижарский могильник – наиболее крупный некрополь Южного Казахстана. Исследование могильника было начато в 1893 году Н.П. Остроумовым, представителем Российской археологической комиссии в Туркестанском крае. Он раскопал несколько курганов. Затем Южно-Казахстанской археологической экспедицией в 1949 г. было исследовано 2 кургана, в 1951 г. – еще 9 курганов. В 1967–1968 гг. археологические раскопки были проведены Б.Н. Нурмуханбетовым. В 1989 г. работы были продолжены археологической экспедицией Чимкентского областного историко-краеведческого музея. С 2004 г. в рамках программы «Культурное наследие» раскопки проводились ЮККАЭ Института археологии им. А.Х. Маргулана КН МОН РК [Байпаков, 2012. С. 194-195].

Земляные курганы могильника протянулись по левому берегу р. Арысь на 8 км от пос. Ермолровка (ныне Берген ауылы) до устья р. Бадам, которая впадает в р. Арысь напротив пос. Обручевка (совр. аул Караспан). Могильное поле, ширина которого достигает одного километра, включает примерно 2400 «курганов». Оно разделено на несколько разновременных групп. В ходе археологических исследований выявлено два основных вида погребальных сооружений – это подкурганные катакомбы и наземные склепы, превратившиеся в курганы. Катакомбы локализуются на верхней террасе в начале склона,

склепы расположены ниже. Территория, где зафиксированы склепы, обращена в сторону городища Жуантобе, холм которого возвышается на площадке нижней террасы р. Арысь. На этом участке склона холмы с наземными склепами и холмы земляных курганов подходят друг к другу настолько вплотную, что до раскопок разграничить их можно лишь условно. Склон с холмами простирается вверх и вниз от городища (по течению реки) не более чем на

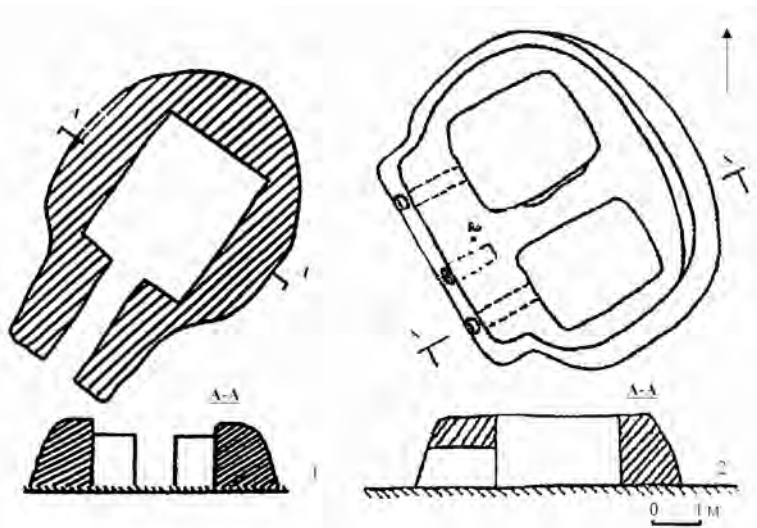


Рис. 1. Некрополь Жуантобе: 1 - склеп 16; 2 - склеп 65

500-600 м. Эта часть могильника представляет собой городской некрополь Жуантобе. За годы исследований вскрыто около 100 курганов со склепами. Все склепы однообразные, отличаются лишь размерами, наличием суф и полом погребальной площадки. Она может быть или земляной с обмазкой, или иметь вымостку из крупной гальки, либо может быть вымощена черепками хумов. Склепы имели небольшие проходы-лазы, которые закладывались кирпичной кладкой, а в отдельных случаях закрывались специально изготовленными керамическими дверками-заслонками. Одна такая дверка была найдена Б.Н. Нурмуханбетовым, вторая обнаружена Е.А. Смагуловым при расчистке склепа № 70 [Смагулов, 2011. С. 124. Рис.1].

По предварительным подсчетам некрополь состоит примерно из 800 курганов, под которыми могут находиться руины наземных склепов. Можно привести несколько наземных погребальных конструкций в качестве примера.

Склепы некрополя Жуантобе. Склеп 16 (курган 33). План данного погребального сооружения характеризуется грушевидной по внешним очертаниям формой (рис. 1, 1). Стены построены из пахсы. Они поставлены на площадку из битой глины с примесью мелкой речной гальки. В середине сооружения находится прямоугольная погребальная камера 3,15х2,5 м, ориентированная углами по направлению север-юг. Внутри камеры ведет вход-коридор, длина которого 2,6 м, ширина 80 см, высота 1,4 м. Толщина стен у основания достигает до 1,5 м, наверху – 70 см. Вдоль северо-западной продольной стены погребальной камеры на полу найдены разрозненные кости скелета, а также четыре железных наконечника стрел, железные однолезвийные ножи и одна бусина. Стены сохранились до высоты 1,4 м [Байпаков, Смагулов, Ержигитова, 2005. С. 108. Рис. 3. 5, 6].

Склеп 75 (склеп 29) имеет размеры 4,25х3,0 м (рис. 2). Он ориентирован с северо-запада на юго-восток. Стены сохранились на высоту 1,1 м. Входной проем высотой 0,75 м, шириной 0,5 м, длиной 1,5 м расположен в центре юго-восточной стены. При расчистке камеры на глубине 0,9 м от верха стен расчищено впускное погребение. Северная стена

пробита в центре так, чтобы верхняя часть скелета находилась в стене. Скелет лежал в вытянутом положении, ориентирован головой на север с небольшим уклоном на запад. Погребальный инвентарь отсутствовал. На глубине 1,1 м находился пол камеры. Вдоль трех стен шли суфы высотой 5-6 см, шириной 60 см, выложенные крупными камнями. На суфах обнаружены кучки костей и два черепа, в основном в северо-восточном углу на полу. Здесь среди костей найдены железные наконечники стрел, бронзовая пряжка прямоугольной формы, пастовые бусы, сурьматаш, пряслице. Площадка (1x1 м) перед входом вымощена камнями [Байпаков, Смагулов, Ергигитова, 2005. С. 127-128. Фото 3. 17].

Склеп 65 (склеп 1) до расчистки представлял собой холм диаметром до 20 м, высотой 2,8 м. Северный склон, обращенный к пойме, более крутой. В его центре расчищено наземное погребальное двухкамерное сооружение (рис. 1, 2; 3). В плане сооружение имеет вид овала с выделенной прямой юго-западной стеной, в которой устроены лазы в погребальные камеры. Длина склепа по основанию 15 м, ширина 12 м. Сохранившаяся высота стен от уровня пола погребальных камер 1,2 м, а снаружи северо-западной стены – 1,8 м. Под уровнем пола камер была устроена пахсовая платформа. Ее поверхность внутри камер выложена крупной галькой, а сверху залита слоем глины толщиной около 5-7 см. Наружные поверхности стен постройки имеют наклон. Выступающая и прямая юго-западная стена с входами в камеры имеет толщину 1,3-1,25 м на уровне 1,2 м высоты, где ее наклон составляет 0,3 м. Толщина стены, разделяющей камеры, 0,7 м.

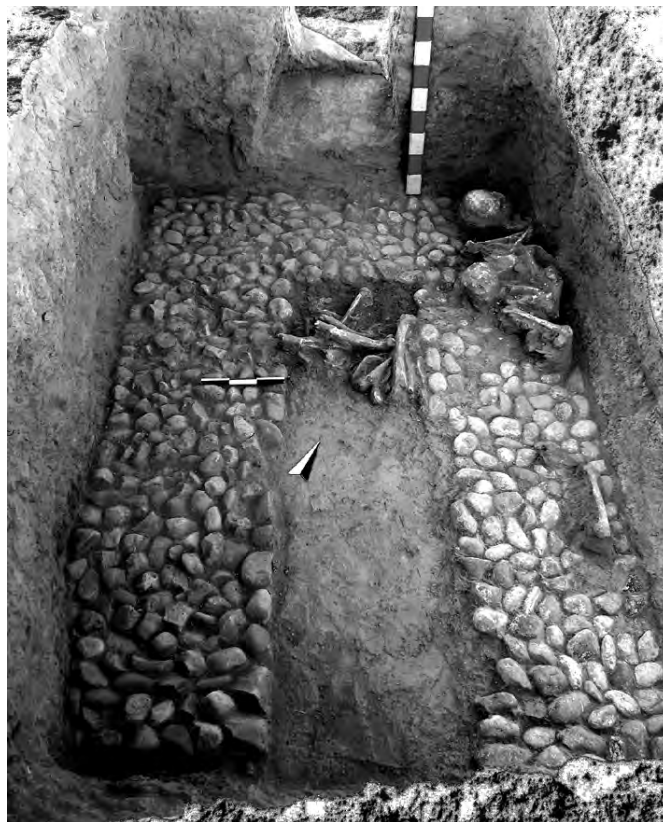


Рис. 2. Некрополь Жуантобе.
Пол камеры склепа 75

Камера 1 (северо-западная) имеет размеры 2,3x2,80 м. В нее ведет стрельчатый арочный проход шириной 0,4 м, высотой 0,90 м, длиной 1,5 м. Вход в камеру заложен сырцовым кирпичом 50x25x10 см, положенным на ребро. Ровный пол покрыт глиняной обмазкой поверх галечной вымостки. В заполнении попадались обломки сырцового кирпича и куски пахсы. При расчистке в камере 1 зафиксировано два уровня пола, на которых совершались погребения. Первоначальный пол на глубине 2,20 м от уровня современной поверхности выстлан крупной речной галькой и залит глиной. С этим полом связаны разрозненные отдельные кости двух скелетов без черепов. Здесь найдены два железных ножа, две крупные железные поясные пряжки. Выше этого пола на 20 см зафиксирован второй пол, где обнаружен неполный скелет с черепом и два керамических сосуда.



Рис. 3. Некрополь Жуантобе. Вид на склеп 65 с юго-запада

Камера 2 размером 2,1х2,7 м имела такой же проход, что и в камере 1, но он не был заложен сырцовым кирпичом. На глубине 1,10 м от уровня современной дневной поверхности расчищен скелет без черепа, лежавший наклонно в анатомическом порядке. Череп отсутствовал. Правая нога, кости левой ноги ниже колена, фаланги пальцев раскиданы. В области шейных позвонков собраны разные бусы от ожерелья и бронзовая серьга. Первоначальный пол камеры 2 расположен на глубине 2,20 м. После снятия «впускного» погребения с уровня 1,75 м начали попадаться разрозненные кости скелетов, венчики кувшинов, стоявших чаще на полу. В этом предпольном слое толщиной 0,35-0,4 м обнаружено 7 черепов и длинные кости конечностей. Костные останки были собраны в кучи в северо-восточном и юго-западном углах камеры. Среди них найдено 6 керамических сосудов, 8 наконечников стрел, железные пряжки, 2 бронзовые пряжки, 2 стерженька для сурьмления, 6 бусин, каменная подвеска, 3 каменных пряслица, бронзовая серьга, золотой кулон с зернью и гранатовой вставкой. Аналогии находкам относятся к периоду VI-VIII вв. При расчистке прохода были найдены детский череп, кости скелета, бронзовая шпилька, железная пряжка. Перед входом в камеру 1 на расстоянии 1,2 м расчищен череп лошади [Байпаков, Смагулов, Ержигитова, 2005. С. 121-122. Рис. 3.14, 3. Фото 3.10-12].

Могильник у с. Шага в Туркестанском оазисе находится на возвышенностях, тянущихся вдоль отрогов южных склонов хребта Каратау, прорезанных саями. Здесь зафиксировано 213 земляных насыпей. В 1970 и 1972 гг. раскопки могильника проводились под руководством А.Г. Максимовой [Максимова, 1974]. В 2-3 км ниже могильника в пойме одноименной речки, на территории современного аула Шага расположены три разновременных городища. Городище Шага 1 отождествляется с известным в источниках городом Шагильджан [Свод..., 1994. С. 312; Смагулов, 2011. С. 125].

Склеп 1 (курган № 67) [в скобках нумерация по: Байпаков, Смагулов, Ержигитова, 2005. С. 135] – один из раскопанных, его диаметр 30,9 м и высота 2,2 м. Под насыпью в центре кургана находилось погребальное сооружение – склеп размером 5х5,2 м из сырцового

кирпича с погребальным помещением внутри размером 2,8х2,2 м. Стены сооружения сохранились на высоту 2,2 м. Оно ориентировано углами по сторонам света (с небольшим отклонением северного угла к востоку). В помещение ведет узкий арочный коридор (длина 3,3 м, ширина 0,9 м, высота 1,15 м), расположенный по центру юго-восточной стены. Вход оформлен порталом, выступающим за линию стены на 1,85 м. Сооружение возведено на специальной пахсовой площадке толщиной 0,5 м, которая является полом погребальной камеры. Стены склепа выложены из кирпича размером 50х20-25х9-10 см, положенного «вперевязку» на глиняном растворе. В одном и том же ряду встречаются кирпичи, лежащие наружу как длинной, так и короткой стороной. Арка входа образована путем радиально положенных на ребро под углом кирпичей (40х80х10 см), трапециевидной формы кирпич на середине служит центральным распором.

Помещение, скорее всего, имело перекрытие в виде коробового свода. Вдоль северной и восточной стен устроена Г-образная суфа высотой 15, шириной 75 см из кирпича, положенного в два ряда. Один кирпич по длине лежал вдоль стены, другой – перпендикулярно к ней. Стены, свод, пол входного коридора, а также стены, пол и суфы внутри помещения оштукатурены и побелены известью или мелом. При расчистке коридора встречались разрозненные кости скелета человека: ребра, позвонки, бедренная кость. Между кирпичами найден обломок железного ножичка, за кирпичами – нефритовая пряжка. В северном углу помещения на суфе оказались кости предположительно трех человеческих скелетов, сложенные в кучку: тазовые, кости рук и ног, три черепа, ребра, позвонки, крестцовые кости. Поверх костей прослежен слой золы и угольков. Некоторые кости носили следы обжига. В южном углу помещения в припольном слое найдены четырехперый черешковый железный наконечник стрелы и обломки железных предметов. При расчистке собраны обломки боковин кухонных и столовых глиняных сосудов. Кухонная посуда ручной лепки, серовато-темного обжига, с примесью в глине шамота. Столовая керамика произведена на гончарном круге. Черепок у нее плотный, поверхность желтовато-коричневая со следами раскраски. Интерес представляет согдийская монета с квадратным отверстием, найденная у северо-западной стены погребального сооружения, и бочонковидная бусина из полосчатого агата, обнаруженная у юго-западной стены сооружения. Здесь же встречены обломки сырцового кирпича и кости человека (ребра, позвонки).

Исследователь некрополя А.Г. Максимова пришла к выводу, что по архитектуре и планировке описанные погребальные сооружения имеют много общего с пенджикентскими, пскентскими, тюябузскими наусами, погребальными постройками Борижарского могильника и могут быть датированы концом VII – первой половиной VIII в. Что касается погребального обряда, то исследованные гробницы более всего напоминают погребальные постройки Борижарского могильника. На основании тождества погребальных сооружений с постройками Борижарского могильника, а также погребального инвентаря (глиняные сосуды, железные наконечники стрел), А.Г. Максимова отнесла некрополь Шага и Борижарский могильник к концу VII – первой половине VIII в. н.э. [Максимова, 1974].

Некрополь Сидак находится в 800 км к северо-западу от городища Сидак в Туркестанском оазисе. Работы по изучению объекта проводятся Туркестанской археологиче-

ской экспедицией под руководством Е.А. Смагулова. Здесь раскопано шесть склепов, которые первоначально имели вид курганов. Склепы представляли собой квадратные в плане постройки. Толщина стен их достигала 1,6-1,7 м. Размеры помещения внутри составляли у первого 2,5х2,6 м, второго – 1,5х1,6 м, третьего – 4,3х4,2 м, четвертого – 2,6х2,8 м, пятого – 3,3х4,6 м, шестого – 2,5х3,75 м. Стены толщиной 1,6-1,7 м сложены из сырцового кирпича размером 44-46х26х10 см, они сохранились на высоту до 1 м. Тамбуровидные входы вели внутрь камеры, ширина прохода 0,7-0,8 м. В помещениях на полу расчищены коллективные погребения, найдены также керамические сосуды и их обломки, железные наконечники стрел, пряжки с подвижным язычком, ножи, серебряные украшения с гранатовыми вставками, бронзовое зеркало, костяные накладки лука. Датируются склепы V-VIII вв. н.э. [Байпаков, Смагулов, Ержигитова, 2005. С. 129-133].

В северо-западном углу цитадели городища Сидак, расположенного в 18 км к северо-западу от г. Туркестан, было расчищено два святилища. В одном (*помещение 14*) обнаружен напольный алтарь полуовальной формы (1,25х1,15 м, высота 0,5 м), в другом – алтарь в виде глубокой ниши, устроенный в южной стене *помещения 1*. Е.А. Смагулов связывает святилища с культом предков. Памятник прекратил функционировать ближе к середине VIII в. [Смагулов, 2013. С. 98-101. Рис. 2].

Некрополи Жетысу (Семиречья). В Таразе были исследованы два некрополя, где обнаружено до двух тысяч захоронений в оссуариях и хумах (Фото 1-6, рис. 4). Полученные археологические материалы свидетельствуют об интенсивном заполнении некрополей в VII-VIII вв. и X-XII вв. [Сенигова, 1972. С. 56].

Городской некрополь Тараза (№ 1) [Ремпель, 1957] был исследован в 1950 г. на территории бывшего Мучного базара, расположенного западнее шахристана, на возвышенности, где размещались загородные замки и сады. Некрополь находился в 1000 м северо-западнее рабада № 4. После снятия верхней части бугра был обнаружен слой, содержащий остатки сырцовых кладок, выложенных из полкирпича. Сооружения представляли собой остатки склепиков или наусов, а найденные хумы, оссуарии и отдельные сосуды были связаны с погребальным культом.

Захоронения в терракотовых оссуариях-астоданах определены как самые древние. На глубине от 1,2 до 1,6 м от поверхности обнаружено 5 оссуариев и множество фрагментов. Наиболее глубоко залегающий оссуарий вылеплен от руки (Фото 1). Размеры его 53х40 см, высота с крышкой 41 см. Стенки наклонены внутрь и закруглены в углах, переходя кверху в высокую овально-сферическую крышку. Крышка первоначально составляла одно целое со стенками и была срезана ножом до обжига. Сверху имеется круглое отверстие диаметром 1,5 см. По стенкам ниже крышки проходит опоясывающий лепной жгут. Поверхность крышки и стенок выше жгута украшена прочерченным до обжига свободным рисунком в виде вертикальных линий и округлых стеблей, образующих ветвистый узор. На лицевой стенке оссуария расположены две наклепные человеческие фигурки в полный рост высотой 16,5 см. Они в длинных одеяниях, орнаментированных «в елочку» на полах, руки скрещены на груди. Подобные изображения соотносятся с образами авестийских фравашей. Вокруг астодана обнаружены глиняные кувшинчики, содержавшие остатки пищи. Второй астодан найден на глубине 1,5 м. Он прямоугольный в основании (53х35 см, высота – 37 см) с плоским, слегка вогнутым внутрь дном. Углы и стенки за-

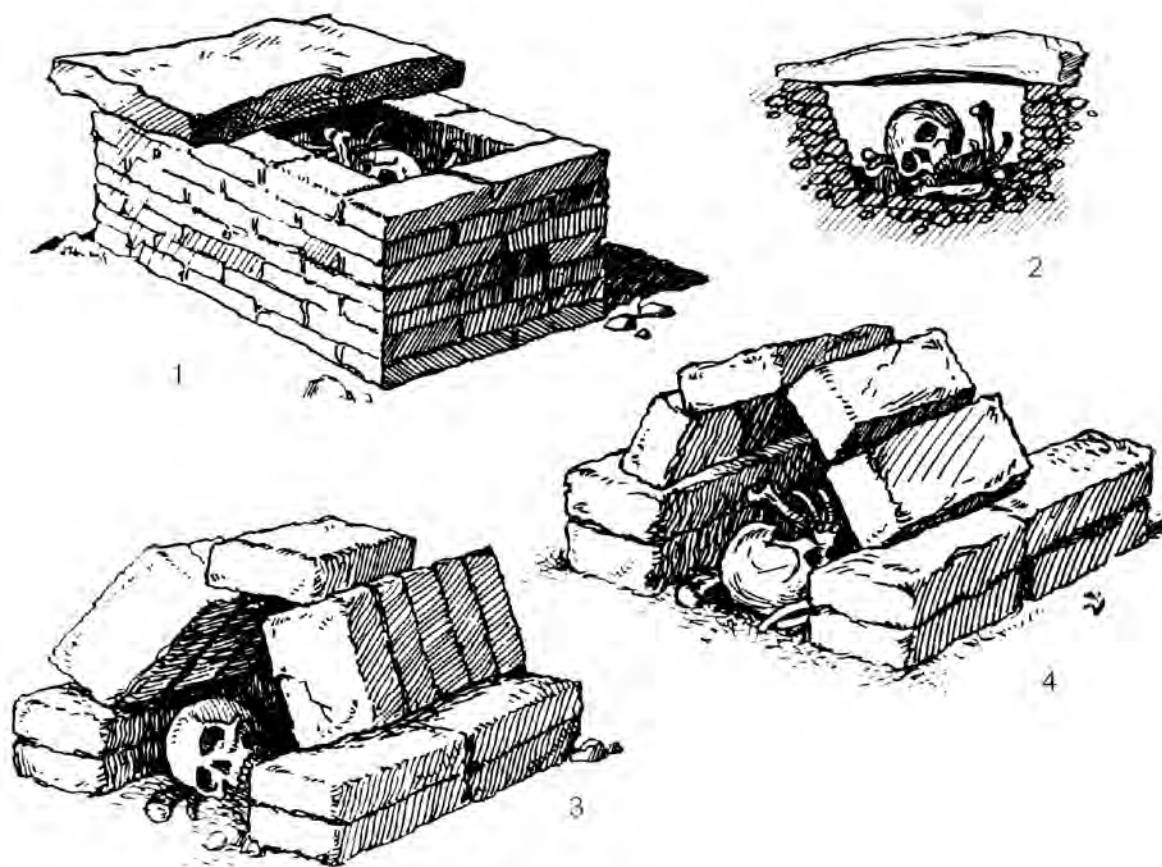


Рис. 4. Городской некрополь Тараза. Типы захоронений (Ремпель, 1957): 1 - камера из жженого кирпича; 2 - ямка под каменной плитой; 3, 4 - склепики из сырцового кирпича

круглятся кверху и переходят в овальную крышку, увенчанную скульптурной головкой (фото 6). Астодан стоял длинной осью в направлении с востока на запад. Посреди стенки, обращенной на юг, помещено изображение двухстворчатой двери, сделанной жгутовидным налепом. Лицо скульптурной головки, венчающей крышку, обращено к северу. Головка изображает старика со скорбным выражением лица. В оссуарии обнаружены хорошо сохранившийся череп и аккуратно уложенные кости почти полного скелета.

Кроме оссуариев, извлечено несколько хумов с человеческими костями. Наиболее интересны два из них. Один стоял наклонно на глубине 0,6 м у края мусорной ямы, прорезавшей слой с остатками тонких сырцовых стенок, среди которых и помещался хум. Кости в нем были сдвинуты набок, черепа не оказалось. На плечиках хума с трех сторон отиснуты расположенные треугольниками круглые рельефные клейма диаметром 2,6 см, в промежутках между ними имеется еще по одному дополнительному клейму. Всего 12 клейм с изображением фигуры сидящего льва с поднятой лапой. Второй хум украшен клеймами, расположенными треугольником на одной стороне. На них изображена собака с острой мордой, широко торчащими ушами и длинным изгибающимся кверху хвостом.

Оссуарии, за исключением № 1, и хумы с костями лежали в некрополе в одном слое с захоронениями в склепиках и ящиках, сложенных в полкирпича из сырца. Существовали

небольшие камеры для положения костей без оссуариев или хумов. Внутренний размер таких камер (40х80 см). Конструкция сооружений разнообразна. Наиболее простое захоронение – кости складывались кучкой в вырытой в галечнике ямке диаметром 0,6-0,8 м и засыпались галькой. В некоторых случаях такие ямки перекрывались каменными плитами. Более сложные погребальные сооружения имели вид маленькой камеры или ящика размером 20х40х10 см, сложенного в полкирпича в 3-4 ряда. Перекрытие выведено из целых сырцовых кирпичей, образуя иногда форму трапеции – два кирпича положены на ребро наклонно и перекрыты плашмя третьим. Некоторые камеры покрыты сводами трапециевидной формы, которые выложены наклонными отрезками, а затем – рядом кирпичей плашмя. Помимо ящиков из сырцового кирпича была обнаружена камера, сложенная из жженого кирпича (27х15х4 см), прикрытая большой каменной плитой. Размеры ящика: снаружи – 100х55х35 см, внутри – 68х30 см. Найденные в древнем некрополе Тараза оссуарии и сопровождавшие их сосуды с пищей датированы VII-IX вв. н.э. В IX-X вв. обычай захоронения костей в оссуариях был вытеснен в Таразе захоронениями в хумах и склепиках. Такой обряд захоронения продолжал существовать в городах Таласской и Чуйской долин значительно дольше, чем в Мавераннахре [Ремпель, 1957].

При обследовании городского некрополя Тараза (№1) были обнаружены предметы, позволяющие выделить особенности, связанные с погребальным обрядом. Это железная сковорода диаметром 1,5 м с бортиками высотой 20 см и «вилка» с двумя загнутыми остриями. Железный стержень размером 50 см вместе с деревянной рукоятью достигал длины до 1 м. Г.И. Пацевич предположил, что эти предметы предназначались для выварки трупов. Очищение костей подобным образом было определено как местная особенность погребального обряда. В 1954 году в Жамбылском районе Алматинской области Г.А. Кушаев получил устные данные от 89-летнего жителя с. Сергеевка Х. Исманбетова. Он якобы считался «святым», которому было доверено освобождать от плоти кости усопшего, и за этот труд ему дарили барана или лошадь [Сенигова, 1968. С. 53, 55-56. Рис. 1, 18].

Некрополь Тараза на возвышенности Тектурмас является одним из кладбищ средневекового города [Пацевич, 1948; 1949]. Он расположен северо-восточнее городища и занят под современное кладбище. Раскопки, проведенные в 1941 и 1944 гг., выявили, что на склонах горы в каменном грунте выдалбливались могильные ямы, овальные или прямоугольные (0,6-2,5х0,3-0,6 м, глубиной 0,25-0,45 м). Сверху могилы перекрывались плитками известняка или плоскими кусками песчаника. Покойники были положены в могилы головой на запад, юго-запад и северо-запад, на спине с вытянутыми ногами. Руки находились на груди, либо в области таза. В пяти могилах погребенные были положены в гробы, доски которых были скреплены железными гвоздями и скобами. В трех случаях могилы сверху были закрыты деревянными досками. Сопровождающий инвентарь отсутствовал, найдены фрагменты истлевшей ткани и кожи. На этом же кладбище были найдены захоронения в хумах с дырками у дна и в оссуариях, причем последние размещались по несколько штук сразу в каменных нишах. На Тектурмасае обнаружены сосуды с неполным набором костей и отсутствием черепов. Найдены также захоронения кучек костей [Пацевич, 1948. С. 103].

Г.И. Пацевич отметил разные способы хранения очищенных костей: в оссуариях с крышками, хумах и в виде кучек. Было зафиксировано нахождение детских костей в со-

суде под костями взрослого человека, отсутствие оссуариев в местах нахождения хумов и кучек костей. Оссуарии находились в особой части кладбища, в специальных нишах или галереях, выбитых в каменном грунте. Находка костей и сосудов в одном месте, но на разных горизонтах, говорит о сравнительно большом сроке существования кладбища. Здесь же были обнаружены мусульманские захоронения, для которых характерна северо-западная ориентировка. Некрополь датирован VI-XII вв. Г.И. Пацевич определил захоронения в оссуариях и хумах как зороастрийские, а погребения в могилах считал либо христианскими, либо буддийскими [Пацевич, 1948. С. 103-104].

Интересный материал был получен Г.И. Пацевичем в 1941 г. на северо-западном склоне горы Тектурмас, где были исследованы погребения в могилах, высеченных в камне («каменные могилы»). В.В. Гинзбург исследовал оттуда 11 черепов – 5 мужских и 6 женских, сохранившихся лучше других. Все черепа определены как европеоидные, относящиеся к расе Среднеазиатского междуречья. Два мужских черепа, предположительно, представляют переходную форму от андроновского типа. На одном женском черепе отмечена незначительная примесь монголоидных черт. В предвоенный год Е.В. Жиров изучил несколько черепов из погребений в хумах, выявленных Г.И. Пацевичем в 1939 г. на другом склоне горы Тектурмас. Эти погребения датированы IX-X вв. н.э. В среднем, серия черепов из хумов сходна с черепами из «каменных могил», так же относится к европеоидному типу Среднеазиатского междуречья. На некоторых черепах из хумов отмечено уплощение затылка. [Жиров, 1949. С. 266; Гинзбург, 1954. С. 380, 388-391; Гинзбург, Трофимова, 1972. С. 235-236].

Некрополь города Джамукат (рис. 5). Со средневековым городом Джамукат сопоставляется городище Костобе. Памятник расположен восточнее села Сарыкемер, на правом берегу р. Талас, на первой надпойменной террасе. Раскопки некрополя позволили выяснить, что захоронения совершались по разным обрядам [Байпаков, 1999; 2012. С. 301-304]. Основную часть захоронений составляли коллективные погребения в склепах или наусах – специальных погребальных постройках (рис. 6). Квадратные постройки (3,3х3,4 м, 3,9х3,8 м, 3,5х3,5 м) и прямоугольные (2,7х4 м, 2,5х3,7 м) имели стены толщиной 1-1,2 м, сложенные из сырцового кирпича размером 42-44х20х8-9 см. Всего открыто 25 построек. Каждая была коллективной усыпальницей, в которой похоронено от 3 до 14 человек. При каждом новом погребении кости или полуразложившиеся трупы предшествующих покойников сдвигались в сторону и поэтому положение расчищенных костей скелетов перемешанное. Кроме того, если учесть, что некоторые наусы неоднократно были ограблены, то зачастую положение костей и черепов в них тоже нарушено. В тех же наусах, которые не разграблены, скелеты лежат в анатомическом порядке, иногда в два и три слоя. Обычно усопшие были размещены головой к входу в наус, а сами наусы строились по периметру площадки. На образовавшийся дворик и были ориентированы головами покойники. Как правило, они положены на спину, с вытянутыми вдоль туловища конечностями. Полы наусов выложены в один ряд сырцовым кирпичом и покрыты обмазкой, либо полом служит только обмазка по матерiku. Разрезы, проведенные на северном, восточном и западном склоне холма, показали, что наусы расположены в один горизонт, но под некоторыми из них выявлены более ранние захоронения, совершенные по обряду трупоположения.

Наряду с погребениями в наусах обнаружено 5 захоронений костных останков в керамических сосудах-хумах с отверстиями у дна. Хумы высотой от 0,5 до 1 м находились в северной части некрополя – в проходе, образованном между двумя рядами наусов. Они перекрывались сверху плоскими каменными плитами, на стенке одного прочерчен знак в виде буквы «Х». В хумах находились неполные костяки людей – череп, длинные кости. В некоторые вместе с костями были положены украшения умерших – серьги, кольца. Встречены захоронения на полу коридоров между наусами в вытянутом на спине положении с разведенными ногами («ноги ромбом»). У головы одного из покойников стояла глиняная кружка. Еще один тип захоронений представлен кучками костей в ямках. Таких кучек, расположенных бессистемно, на всей территории некрополя зафиксировано несколько. Интерес представляют мусульманские захоронения, совершенные в ямках, обложенных по краю прямоугольной оградкой из сырцовых кирпичей и перекрытых сырцовыми кирпичами. Усопшие покоились на спине, головой ориентированы на северо-запад, лицом на юго-запад; все погребения без инвентаря. Два таких погребения перекрывали наусы сверху, три находились в коридорах между наусами.

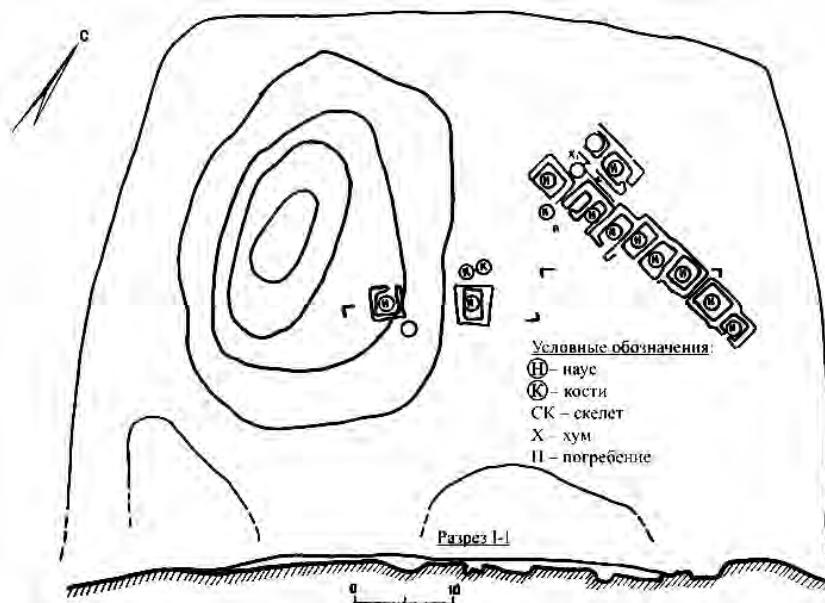


Рис. 5. Городище Костобе. План некрополя

Встречены захоронения на полу коридоров между наусами в вытянутом на спине положении с разведенными ногами («ноги ромбом»). У головы одного из покойников стояла глиняная кружка. Еще один тип захоронений представлен кучками костей в ямках. Таких кучек, расположенных бессистемно, на всей территории некрополя зафиксировано несколько. Интерес представляют мусульманские захоронения, совершенные в ямках, обложенных по краю прямоугольной оградкой из сырцовых кирпичей и перекрытых сырцовыми кирпичами. Усопшие покоились на спине, головой ориентированы на северо-запад, лицом на юго-запад; все погребения без инвентаря. Два таких погребения перекрывали наусы сверху, три находились в коридорах между наусами.

В некрополе Костобе были обнаружены бронзовые и серебряные украшения, керамические кувшины и кружки. Среди находок выделяется бронзовая ручка (7x0,9 см) от какого-то изделия, найденная в наусе 3 (фото 7). На ручке расположена фигурка колеснопреклоненной женщины в длинном платье со скрещенными на груди руками. У женщины миндалевидные глаза, «горбатый» нос. На голове – маленькая шапочка, из-под которой ниспадают волосы. Интересна подвеска-медальон из золотистой бронзы с ажурным изображением двух стоящих у дерева птиц (петухов, павлинов или фениксов). Сюжет с двумя птицами распространен в прикладном искусстве Евразии с древних времен до современности. Медальоны, наиболее близкие костобинским, известны в материалах средневековых могильников, относимых к кимакам. В числе уникальных находок предметы культа – христианский нательный крестик из серебра и серебряная «уховертка» – ложечка длиной 6 см, увенчанная фигуркой буддийского монаха. Такие «уховертки» появляются в Средней Азии в VII-VIII вв.



Рис. 6. Некрополь городища Костобе. Погребения в наусах

Исследование некрополя городища Костобе, отождествляемого с городом Джамукат, показало, что в раннем средневековье здесь, так же как и в других городах Юго-Западного Жетысу (Семиречья), проживало разноэтничное и разнokonфессиональное население. Это были тюрки и согдийцы – адепты зороастризма, христианства, буддизма, манихейства. Все эти группы населения участвовали в формировании своеобразной городской культуры Жетысу. Время функционирования некрополя Костобе отнесено к VII-VIII вв., а мусульманские захоронения, обнаруженные в верхнем горизонте датированы IX-X вв. [Байпаков, 1999; 2012. С. 301-304].

ХРАМОВАЯ И ДВОРЦОВО-ХРАМОВАЯ АРХИТЕКТУРА

Ранняя храмовая архитектура Южного Казахстана и Жетысу (Семиречья) складывалась на основе предшествующих по времени погребальных сооружений. Это были «храмы Солнца», связанные, в том числе, с временным возжжением огней. VII-IX вв. – время существования храмов «вечных огней» и «храмов богов», появление которых связано с импульсом извне. Реликтовые проявления авестизма прослеживаются на памятниках раннего ислама до XII в.

«Храм огня» VI-VIII вв. на цитадели городища Баба-Ата. Средневековое городище находится в урочище Капчагай на северных склонах Каратау, на левом берегу среднего течения реки Баба-Ата. Оно состоит из цитадели, шахристана, рабадов и сопоставляется со средневековым городом Баладж, упоминаемым Ал-Макдиси среди городов округа Испиджаб. Недостаточное количество сведений о Баладже объясняется его расположением в стороне от торгового пути, проходившего из Таласской долины вдоль северных склонов Каратау в степи Дешт-и Кыпчак [Байпаков, 2005. С. 211-216]. На цитадели были вскрыты три строительных горизонта, каждый из которых содержал остатки монументального здания с присущими ему особенностями и планировкой. Ранняя постройка Баба-Аты VI-VIII вв. – это монументальное здание площадью 16x15 м, высотой до 6 м, возведенное из сырцового кирпича размером 40-41x20-22x9-10 см на материковом слое и обнесенное стеной из пахсовых блоков и сырцовых кирпичей. Датировка дана Е.И. Агеевой по аналогии с известными объектами, вскрытыми на территории Средней Азии.

Результаты исследований Е.И. Агеевой [Агеева, 1962. С. 121-146]. Здание VI-VIII вв., возведенное из сырцового кирпича, никогда не перестраивалось (рис. 7, 8). Оно было сооружено на дневной материковой поверхности с предварительной нивелировкой строительной площадки и заливкой ее слоем глины толщиной в 19-20 см. Цоколь, кроме центрального зала и лестничного подъема, представлял собой как бы мощную платформу, сооруженную из кирпича-сырца, уложенного плашмя вперевязку на глиняном растворе. В центре цоколя находился зал восьмигранной формы, проходивший от материка через всю высоту здания и перекрытый куполом. Остальные помещения располагались на цоколе, туда вели лестничные коридоры шириной 1,2-1,6 м, перекрытые коробовыми сводами. Стены здания глухие, со световыми окнами в верхней части. Толщина внешних стен 1,5 м, внутренних в пределах 0,8-0,65 м. Снаружи все здание было покрыто слоем штукатурки толщиной от 3 до 7 см.

Вход в здание располагался в западной стене, то есть, ориентирован на восток. Во время проведения раскопок был прослежен только коридор длиной 4,48 м. Он находился в толще цоколя и вел прямо в центральный зал и направо – на лестничный подъем в верхнюю часть постройки. Коридор был перекрыт полуциркульным коробовым сводом отрезками и имел небольшой подъем в сторону центрального зала. Дверной проем в виде стрельчатой арки, выполненной методом клинчатой кладки с напуском, по своей ширине совпадал с шириной подводящего коридора. Общая высота проема 2,1 м. В центральном зале диаметром 5,8 и высотой 5,38 м для перехода от квадрата основания к восьмиграннику углы были заложены сплошной кладкой кирпича плашмя вперевязку до высоты 2,88 м – места перехода к куполу. Купол сложен посредством последовательного напуска рядов кирпичей. Толщина его равна длине одного кирпича (40-41 см), диаметр основания

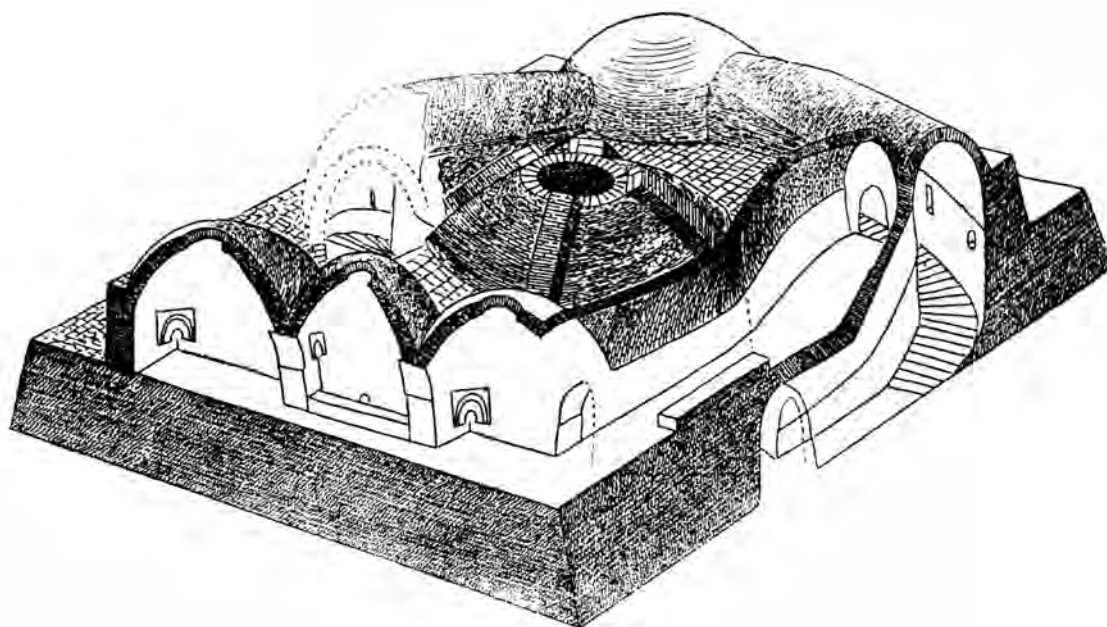


Рис. 7. Аксонометрия здания VI-VIII вв. на цитадели городища Баба-Ата.
По Е.И. Агеевой (рис. П.В. Агапов)

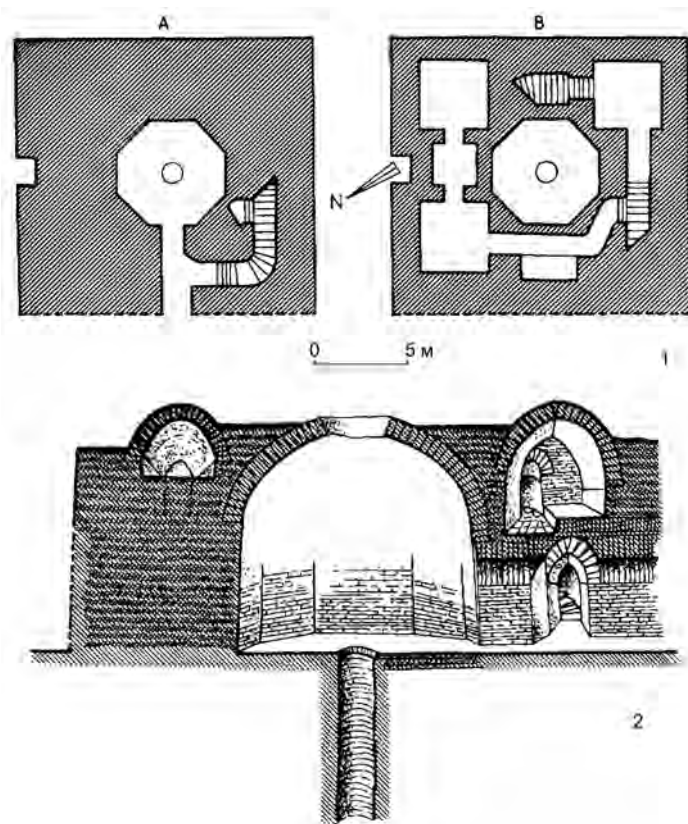


Рис. 8. Планы и разрез здания VI-VIII вв. на цитадели городища Баба-Ата по Е.И. Агеевой (рис. П.В. Агапов)

ложены битым камнем на глиняном растворе. По всей поверхности глиняного пола сохранились остатки серой золы толщиной 6-8 см от топлива, подвергавшегося полному сгоранию. Стены зала закопчены и обожжены на высоту более 1 м. Следов материальной культуры в зале не обнаружено.

В лестничном подъеме, устроенном в цоколе здания, были объединены лестницы и обходной коридор. Марши лестницы сложены из того же кирпича-сырца вперевязку. На протяжении 3,5 м галерея шла прямо, затем делала поворот налево, переходя в новую галерею с такой же конструкцией лестничного подъема. Обе галереи освещались световыми люками в стенах. Еще одна лестничная галерея проходила вдоль южной стены здания. У галереи было два проема. Проем в северной стене связывал с галереями верхнего яруса, расположенными в западном секторе здания. Второй проем в восточном конце коридора соединял с юго-восточным залом, покрытым куполом. Галерея была хорошо освещена световыми щелями. Две из них располагались в южной стене и одна в западной. Щели прорезали всю цокольную часть стены и шли с постепенным сужением и под углом вверх и наружу.

Юго-восточный зал занимал площадь 3,7х3,7 м при высоте 2,9 м. Купол сложен тем же способом постепенного напуска кирпичей. Для перехода от квадрата основания к ку-

на пол кирпича превышал основания стен.

С верхней, наружной стороны купол был укреплен четырьмя крестообразно расположенными контрфорсами, состоящими из двух рядов кирпичей, уложенных плашмя вперевязку. Лестничная галерея вела на крышу здания и подводила к центральному куполу. Е.И. Агеева предположила, что на куполе могла находиться «сторожевая» башня, возможно, так же перекрытая куполом, но она, к сожалению, не сохранилась. По пятнам штукатурки на внешних частях сводов и по системе закладки пустот был сделан вывод, что внутренние стены куполов и сводов, обращенные в сторону центрального купола, были выровнены под фундамент, на котором покоилась башня.

В центре восьмигранного зала находился колодец с диаметром устья 1,1 м. Стены колодца об-

полу служили ступенчатые арочные тромпы, расположенные в углах помещения на высоте 0,4 м от пола. В восточной и южной стене зала находились такие же прямоугольные световые щели, что и в примыкающей к ним галерее. В верхней части купола с юго-востока был сделан световой люк прямоугольной формы. Снаружи его размер равен 20 см, внутри 70 см. Входной проем в северной стене зала соединял с лестничной галереей, выводящей на крышу здания и подводящей к центральному куполу. Галерея освещалась двумя трапециевидными со стрельчатым верхом щелями высотой 0,6 м, шириной у основания 0,39 м. Как был оформлен выход на крышу, установить не удалось, так как эта часть галереи была полностью разрушена. Дверной проем в галерею верхнего этажа, расположенную вдоль западной стены здания, являлся продолжением свода и был оформлен аналогично проему в центральный зал. У арки проема в купольное помещение была иная конструкция, выложенная специально. Ширина проема равна ширине галереи, общая высота 2,16 м.

Из лестничной галереи, идущей вдоль южной стены здания, был вход в помещения верхнего яруса. Между двумя отсеками коридора, перекрытого сводом, выделялся центральный участок (2,95х2,35 м) с суфой в западной половине. Ширина суфы 1,3 м, высота 0,57 м. Далее по коридору был вход в анфиладу прямоугольных комнат, расположенных вдоль северной стены здания и перекрытых куполами. Восточная и западная комната одинакового размера (3,7х3,7 м), а центральная меньше (3,2х3,2 м). Сохранность помещений плохая – северная половина была разрушена. Западная комната восстановлена по аналогии с восточной. В западном и восточном помещениях для перехода от квадрата основания к куполу сделаны ступенчатые арочные тромпы, расположенные на высоте 0,4 м от пола. Купол центрального помещения имел коническую форму и шел прямо от пола. Высота комнат 2,85 м. В центральной комнате вдоль южной стены проходила небольшая суфа шириной 0,45 м, высотой 0,55 м. В центре стены (на уровне суфы) устроена небольшая ниша глубиной в ширину одного кирпича, высотой 0,36 м. Она служила для установки светильника. Кривая ниши образована поставленными наискось друг к другу кирпичами. Входные проемы между смежными помещениями имели новую систему кладки, сохраняя стрельчатую форму. Общая высота проемов 1,65 м, ширина 1,0 м. Комнаты освещались световыми люками, которые находились в центре куполов и напоминали тундуки юрт. Полы были выложены из кирпича-сырца того же формата и обмазаны слоем жидкой глины. Стены оштукатурены слоем глины с примесью самана толщиной до 3-4 см. В трех помещениях навесы кирпича, образованные переходом кладки к началу купола, при помощи штукатурки превращены в четыре небольших полуовальных выступа. Стенки тромпов в виде полуovalов, вписанных в плоскость стены, тщательно заштукатурены. Для создания единообразия в центральном помещении угловые ниши были выведены из штукатурки на высоте 1,25 м от пола и имели глубину 0,2 м.

Здание стояло внутри стены шириной более 3 м. К периоду VI-VIII вв. относится небольшой отрезок, сложенный из кирпича-сырца (42х22-23х8-9 см, 36х18х8 см) и обнаруженный в шурфе, заложенном в районе юго-восточной башни второго строительного горизонта. Плоскость стены была оштукатурена слоем тонкоотмученной глины с примесью крупнорезанного самана толщиной до 7 см, который скрывал ее конструкцию за исключением архитектурного украшения (банта). С юго-восточной стороны примыкал

участок, сложенный из пахсовых блоков размером 1,6х1,1 м. Внешнее оформление стены имеет близкие аналогии в архитектуре, воспроизводимой на памятниках искусства.

В VIII-IX вв. после продолжительного времени запустения здание было забутовано, то есть, «законсервировано» в платформу, на которой возвели новую прямоугольную в плане постройку с полукруглыми башнями по углам общей площадью 300 кв. м [Агеева, 1962. С. 119]. При забутовке памятника в платформу, служившую основанием для постройки дворцового комплекса более позднего времени, дудка колодца была выведена вверх.

К вопросу о функциональном назначении постройки [Терновая, 2007; 2014. С. 51-53]. О том, что в здании VI-VIII вв. совершались обряды, свидетельствуют следы горения на полу, стенах восьмигранного зала и культовый колодец, связывающий с «нижним миром», «сферой воды». Объединение в одном святилище (храме) культов огня и воды вытекает из сути древнеиранской религии. В иранских верованиях, как и индоевропейских в целом, почитание огня соединяется с почитанием воды, особенно колодцев. В зороастрийском ритуале два культа совмещались и сопровождались двойным жертвоприношением [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 325, 327, 328]. На территории Бактрии эта традиция имеет глубокие корни: в храме Джаркутана сочетание культа огня и воды зафиксировано с середины 2 тыс. до н.э. В сасанидское время, как сообщают источники, сооружались храмы воды, посвященные Анахите [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 327; Сулейманов, 2000. С. 277].

Для ряда храмовых комплексов Тогда и соседних оазисов было характерно разжигание огня прямо на полу или снаружи святилища, вблизи от стен храмов. На Еркургане следы кострищ в виде прокаленных полов были отмечены в храме III-VI вв. и дворцовом святилище [Сулейманов, 2000. С. 95, 112-115, 271]. В общей индоевропейской и, в частности, индоиранской традиции огонь – одна из важнейших божественных субстанций с развитым культом. В то же время, индийская и иранская концепции огня имеют принципиальные отличия. В индийском культе огонь рассматривается как жертвенная субстанция и в ритуале выполняет символично-космические функции. В Иране огонь – сакральная субстанция, «чистый» элемент, его нельзя осквернять прикосновением. С точки зрения исследователей, при рассмотрении генезиса культа и храмов огня приходится учитывать, что в Средней Азии и Иране культ огня «наложился» на верования, распространенные в предшествующее время [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 308]. Бережное отношение к золе, пеплу характерно для всех культов индоевропейских народов, в основе которых лежали понятия огненного первопринципа Вселенной.

В северной части постройки располагались три помещения (молельни), перекрытые куполами. Два купола имели форму усеченной сферы, центральное помещение было перекрыто куполом в виде усеченного конуса. В сравнении с другими помещениями здесь были относительно низкие входные проемы с общей высотой 1,65 м. В разных религиозных традициях есть купольные постройки, связанные с заупокойным культом. Значение куполов сводится к представлениям о материнском чреве, пещере, яйце, где смерть преобразуется в жизнь. К.А. Акишев, рассматривая большие, средние и малые сакские курганы могильников Восточного Семиречья, отметил, что насыпи царских и средних курганов имели форму усеченного конуса. Насыпи малых курганов были сооружены в форме шарового сегмента [Акишев, 1993. С. 49-53].

Три молельни храма Баба-Аты по значению соответствовали трем сферам мироздания. Центральное помещение с конусовидным перекрытием и нишей в южной стене соотносится со сферой «неба», «солнца-огня», два помещения с закругленными куполами – со сферами «земли» (восточное) и «воды» (западное). В верхних частях куполов были сделаны световые люки круглой формы. Это может быть связано с представлениями о вертикальном расположении оси – канала, по которому осуществлялся контакт с высшими сферами, и, возможно, с определением времени проведения молитв. Стихии воздуха, огня, воды и земли, названы в некоторых пассажах «Денкарда» («Деяния Веры») [Пехлевийская..., 2001. С. 187].

Купольный зал, расположенный в юго-восточной части постройки, при помощи галерей сообщался со всеми помещениями и в системе рассматриваемого здания был узловым. Можно предположить, что здесь зажигался огонь от солнечных лучей, проникавших в определенное время года (зимнее солнцестояние) и суток через прямоугольный люк, расположенный в верхней части купола с юго-востока. Затем огонь переносили в башню, в южную (алтарную) нишу молельни, в центральный зал и по ходу движения в места проемов, где зафиксированы следы горения. Находка в храме Еркургана выпуклой линзы из горного хрусталя, по мнению Р.Х. Сулейманова, может свидетельствовать об обряде возжжения огня от лучей солнца [Сулейманов, 2000. С. 272]. У многих народов под Новый год тушили все огни и добывали новый, причем древнейшим способом – трением либо от лучей Солнца. В VI-VIII вв. в Согде календарный год начинался летом празднованием Ноуруза [Маршак, 1991. С. 191, 192]. Ритуалы, совершаемые на стыке времени, так или иначе воспроизводили миф творения: мир в новый год создавался заново. В зимнее солнцестояние отмечался Михраган – праздник в честь бога Митры. Согласно реконструкции обрядовых действий, происходивших в храме Баба-Аты, сначала возжигался огонь, символизирующий конец мира, затем совершалось возлияние в храмовый колодец.

В храме Баба-Аты прослеживаются древние традиции воздвижения погребальных построек в низовьях Сырдарьи и, вместе с тем, в нем можно отметить проявления мировоззрения религии Авесты. В центральном зале храма Баба-Аты совершались церемонии с временным возжжением огня. По мнению Е.И. Агеевой, топливом для костров служил материал типа курая. С культом огня был связан обычай сжигать погребальные сооружения: деревянные у обитателей Южного Тагискена и сырцовые на Северном Тагискене. Сожжение гробницы соответствовало мировому пожару, в результате которого обновлялось бытие, а мир в конце веков возвращался к своему началу. Гробницы рассматривались в качестве аналогов ритуальным очагам священного огня. По мнению Л.А. Лелекова, предметы материальной культуры, найденные в районе Тагискена, не оставляют сомнений в том, что они были созданы в обществе, духовная жизнь которого стояла на одном уровне с родственными им племенами, создавшими Ригведу и Авесту. Для духовной культуры ведического и авестийского общества были свойственны космологические представления, в основе которых – понятия огненного первопринципа вселенной и бессмертия индивидуальной души. Огонь выступал как мирообразующее начало, как основа высшего духовного бытия [Лелеков, 1972. С. 128; 1976. С. 9, 15-17].

«Затспрам» сообщает, что «...Ормазд творил из воды и принесет конец с огнем». Огонь – седьмое творение Ормазда, он распределен во всем сущем [Sacred..., 1897; Zaehner,

1955. С. 71, 79; Рапопорт, 1977. С. 66]. По «Денкарду» (486, 10), «...вода и огонь – одна субстанция: они отец и мать отдельных разновидностей». Из текста «Бундахишн» известно, что вода была в начале творения [Зороастрийские..., 1997. С. 266]. Огонь пронизывает все творения, благодаря солнцу управляет сменой времен года и находится под покровительством Аша-Вахишта («Лучшей праведности») – «Порядка» [Бойс, 1987. С. 10, 33].

В образе Мирового древа у источника живой воды заключена идея телесного здоровья и бессмертия. Седьмой день зороастрийского календаря посвящен Амеретат и Гаокэрне. Амеретат («Бессмертие») – один из Амеша Спэнта, состоит в паре с Хаурватат («Целостность»). Сущность пары Амеретат-Хаурватат заключается в том, что истинное бессмертие возможно только после обретения целостности. Хаурватат считается покровителем воды. С Амеретатом связаны все благие растения, в эзотерическом смысле – древо предков, древо жизни, древо всего мироздания. Гаокэрна – название Мирового древа, древа всех семян, растущего посреди моря Ворукаша. В нем струится молочный, белый сок Хаомы, который будет использован при восстановлении мира во время Фрашокэрти, когда завершится Мировой круг, произойдет воскресение мертвых, и каждый человек получит нетленное тело и вечную жизнь [Авеста..., 2005. С. 360-361, 367, 377]. В Атхарваведе (III, 12, 8) упоминается амрита – божественный напиток бессмертия, приготовляемый из растения сома (авест. хаома).

Последовательность выполнения обряда в течение дня зафиксирована в Хордэ Авесте. Утро посвящено Митре и Раману, полдень – Аши Вахиште и Атару (огню) Ахура Мазды, закат – Апам Напату и водам, созданным Маздой, время после заката – Фравашам, времени года, Аме, Вертрагне, Упаратат; после полуночи – Сраоше, Рашну и Арштат [Авеста..., 2005. С. 185-186]. Новогодние ритуалы, так или иначе, воспроизводили миф творения: мир в новый год создавался заново. Сначала возжигался ритуальный огонь, символизирующий конец мира. Затем совершалось возлияние воде в храмовый колодец.

Вода играет важную роль в главной зороастрийской литургии Ясна, которая проводилась в храме огня. Упоминание этой службы содержится в пехлевийских текстах IX–X вв. У зороастрийцев возлияние воде, освящаемое молитвой, включало три элемента: молоко, сок листьев двух растений, символизирующих царства растений и животных, вскормленные водой. В ритуале используются атрибуты – ступка, пестик, прутья барсмана. При совершении литургии колодец (или металлический бассейн) идентифицируется с изначальным морем. Вода используется во вступительной службе для очищения, освящения ритуального места и ритуальных предметов. Финальный акт литургии – возлияние воды в колодец, в результате чего совершенствуется благое творение и увеличиваются силы всей вселенной [Мейтарчиян, 2004; Чунакова, 2004. С. 69-70]. По сообщению Арриана (XII, 66), Митридат Евпатор в 82 г. до н.э. совершил жертвоприношение в храме в виде возлияния из четырех видов жидких продуктов: молока, меда, вина и масла. Современные парсы готовят хаому из толченых веток эфедры, сока граната и молока [Дорошенко, 1982. С. 74]. В главной церемонии Ясны ступка была вместилищем освященной воды, местом, где вода очищалась, будучи смешанной со стеблями хаомы и урварама. Эта смесь парахом находится в ступке до конца церемонии и используется в качестве жертвенного возлияния, совершаемого в храмовые колодцы, в которых, якобы, должна «возродиться целиком водная стихия». «Литие воде» сохранилось в некоторых церемониях современ-

ных парсов. В серебряный или медный сосуд надаивают молоко, бросают свежие или высушенные лепестки роз и побеги дикого майорана. Жрец с сосудом в правой руке и серебряной ложкой в левой садится у водного потока и, повторяя авестийские формулы, в течение получаса выливает ложкой содержимое сосуда в воду. После чего он погружает туда сосуд и ложку. Церемония выполняется возле каждого домовладения дважды в год в месяцы – Urdebehist и Azar. Иногда церемонию выполняют девушки. Приготовив описанным образом смесь, они носят сосуд по деревне и понемногу сливают в каждый движущейся поток воды, повторяя при этом соответствующий текст из Авесты [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 324].

Смысл и цели бытия достигались ритуальным искусством жрецов. Любая погрешность в отправлении ритуала влекла за собой изъясн в космогенезе, смерть, старость, болезни [Лелеков, 1992. С. 146]. Долгое время люди были убеждены, что своими магическими действиями оказывают влияние на природу. Удачно выполненный обряд содействовал успеху в реальной жизни. Место для строительства храма Баба-Аты было выбрано неслучайно – в горной долине, у места слияния русла многоводной горной реки и ее притока. Вера в то, что существует «пуп Земли» как место концентрации таинственных сил была распространена среди многих народов. Именно здесь совершались чудеса, а люди обретали пророческий дар. Знать местонахождение «пупа Земли» считалось жизненно важным. Согласно «Дадестан-и меног-и храд» («Сужденья духа разума»), «хорошим правлением является то, которое... поддерживает должным образом воду, огонь, совершает почитание богов, добрые дела и благодеяния...» [Зороастрийские..., 1997. С. 94]. Древние верили, что знание и использование таинственных сил способствует процветанию государства, а утрата и пренебрежение ведет к упадку.

Дворцово-культовый комплекс в цитадели городища Куйрыктобе. Средневековое городище является одним из наиболее крупных памятников Отрарского оазиса в районе среднего течения р. Сырдарья, в месте впадения в нее р. Арысь, вблизи предгорий Каратау. Куйрыктобе отождествляется со средневековым городом Кедр, который в X-XI вв. был столицей округа Фараб. Об этом городе писали анонимный автор персоязычного географического сочинения Худуд-ал-Алам, а также Истахари, Ибн Хаукаль и Ал-Макдиси [Волин, 1960. С. 79; Бартольд, 1963. С. 233-234]. Раскопки на северо-западном участке цитадели дали материал первой половины I-го тыс. н.э., связанный с отрарско-каратауской культурой [Байпаков, Терновская, 2005. С. 11-13]. В работах на Куйрыктобе принимали участие сотрудники Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции (ЮККАЭ): Ю.А. Мотов, Ю.И. Трифонов, А.Н. Грищенко, М.С. Касенов (археологи); Н.П. Егорова, Г.В. Громова, Н.Х. Имажанов (архитекторы); сотрудник Эрмитажа Г.И. Тер-Оганьян, Л.Ф. Чарлина, Ф.А. Рахимова (реставраторы); художник Т.В. Трифонова, фотограф О.В. Медведев.

Раскоп на цитадели открыл строительные конструкции трех периодов. Нижний относится ко времени функционирования цитадели и датируется VII-VIII (IX) вв. Второй период – со второй половины IX-XI вв. – характеризуется постройками компактного городского квартала. Верхние постройки XI-XII вв. принадлежали кварталу гончаров.

В нижнем строительном горизонте выявлена постройка замкового типа (рис. 9). В качестве строительного материала применялись: сырец, пахса, глина, дресва. В конце

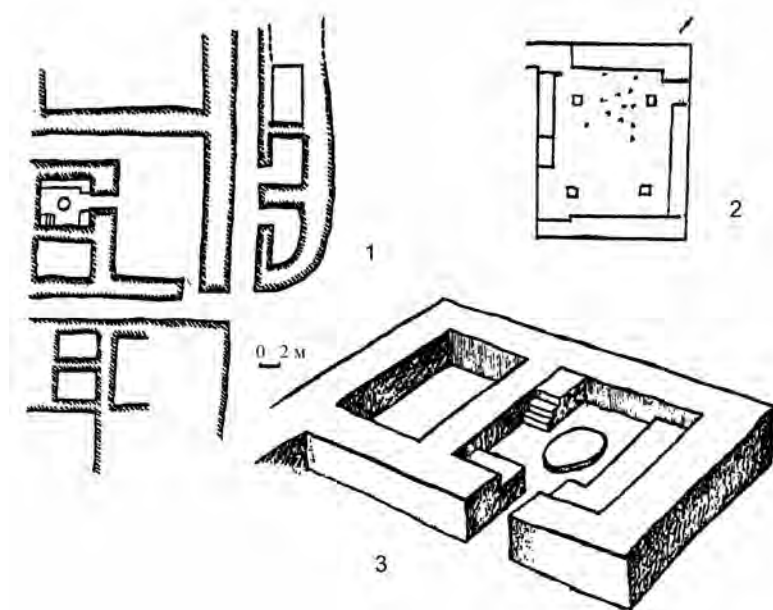


Рис. 9. Городище Куйрыктобе: 1 - план раскопа дворца; 2 - план центрального зала дворца; 3 - культовые помещения дворца (аксонометрия)

40-х гг. Е.И. Агеева и Г.И. Пацевич при расчистке наружного склона цитадели пришли к выводу, что дворцовый комплекс выстроен на мощном цоколе [Агеева, Пацевич, 1958. С. 48]. Позже был произведен разрез холма по линии север-юг, в результате чего было установлено, что платформа (80x80 м) имела высоту до 10 м. Она была возведена посредством заполнения лесом и строительным мусором клеток и последующей их утрамбовки. Клетки образовывались между стенками, взаимоперпендикулярно выведенными на поверхность участка [Байпаков, 1986. С. 71; 1990. С. 65]. Дворец погиб от пожа-

ра и позднее был перестроен. Ранний период существования – VII в. Верхняя дата куйрыктобинского комплекса, связанная с пожаром цитадели и ее разрушением, приходится на первую половину IX в. [Байпаков, 1988. С. 83-93], либо относится к событиям VIII в. [Смагулов, 2005. С. 490-491].

На плане сохранившейся части дворца наибольшую площадь занимает центральный зал, размеры которого – 15x10,5 м. Стены сохранились на высоту от 0,5 до 2 м, выполнены из пахсы, нарезанной в блоки. Вдоль стен зала располагались суфы. Два дверных проема находились в юго-восточной и юго-западной стенах. Первый проем соединял зал с обводной галереей, второй, расположенный ближе к западному углу, – с жилыми помещениями дворца. По центру северо-западной стены найдены железные детали крепления от предполагаемого трона. В правой части северо-восточной стены на расстоянии 2,6 м от северного угла расчищена ниша шириной 1,9 м, идущая от пола.

При расчистке зала обнаружено большое количество сгоревшего деревянного перекрытия и резных досок, украшенных орнаментом и сюжетными сценами. На полу центрального зала находились четыре углубления, оставшиеся от деревянных баз колонн. Размеры углублений - 70-80x60-76 см. Расстояние между колоннами было равно 4 и 7 м. В подобных помещениях обычно предполагается широко распространенная в жилых домах и культовых постройках Закавказья, Индии, Восточного Туркестана и Средней Азии система перекрытия, названная «рузан» или «дарбази». Реконструкция подобного перекрытия выполнена В.Л. Ворониной (рис. 10, 1) [Прибыткова, 1975. Рис. 2]. Авторы статьи, посвященной архитектуре цитадели городища Куйрыктобе, так же указали на вероятность подобного перекрытия в центральном зале. Ими же высказано предположе-

ние, что высота рассматриваемого зала приблизительно равна 5 м [Байпаков, Шарденова, 1993. С. 32-33]. К культовому комплексу дворца, относились еще два помещения (9 и 10), которые примыкали к залу. В центре юго-западной стены зала располагался вход в помещение 9 размером 5,2х5,5 м (рис. 9, 3). Стены помещения капитальные, толщиной 1,25-1,45 м. Низ стен на высоту 1 м был выложен одним рядом пахсовых блоков, верхняя часть стен выведена из сырцовых кирпичей. На стенах сохранилась штукатурка. В центре помещения находился круглый глиняный подиум диаметром 2,0-2,3 м, высотой 0,4 м. Северо-восточная суфа имела «разрыв» в средней части. Вероятно, это след бывшего ранее дверного проема. Впоследствии он был заложен. Вдоль северо-восточной и северо-западной стен устроены суфы высотой 62 и 75 см, шириной 1,06 и 1,08 м. В южном углу помещения - трехступенчатый подиум шириной 1 м. Ширина ступенек 0,4-0,5 м, высота их в среднем 21 см. На полу в помещении каких-либо значимых находок не обнаружено.

К северо-западу от центрального зала, за стеной 3,06 м, сложенной из крупного сырцового кирпича, располагалась группа помещений, от которых сохранились только наружные стены незначительной высоты. Весь комплекс внутренних помещений дворца был охвачен обводной галереей шириной 2,8 м. Вплотную к галерее примыкала стена, по углам которой находились секторовидные башни с небольшими камерами внутри. О крепостных башнях можно судить лишь по одной плохо сохранившейся башне 6 а. Из обходной галереи на башню вел дверной проем шириной 2,2 м. Внутренняя камера имела форму сектора круга, так же как и сама башня. Интересна кладка стен обводной галереи, где низ на высоту 1,85 м был выложен двумя рядами пахсовых блоков, уложенных вперевязку с несовпадением вертикальных швов. Выше пахсовой кладки шла кладка из сырцового кирпича с напуском внутрь галереи на 7-10 см в виде карниза. Такой же кладкой были выложены стены башен – внизу по два ряда пахсовых блоков, выше – кладка вперевязку из сырцовых кирпичей.

На полу зала в завалах обнаружены фрагменты горелого резного дерева, керамика, относящаяся к категории праздничной посуды, что еще раз доказывает респектабельный характер этого помещения. Керамический материал, собранный при расчистке зала, относится к периоду VI-IX вв. [Байпаков, 1990. С. 65, 66]. Основным датирующим материалом были монеты, найденные при раскопках центрального зала на полу, в завалах и обмазке стен. Монеты представлены двумя типами. У монет первого типа на одной стороне изображен лев, на другой – руническая монограмма «н+уш»; у монет второго типа – лев и монограмма «ат». Время выпуска монет – VII-VIII вв. [Байпаков, 1986. С. 25-26; Бурнашева, 1989. С. 11-12]. К интересным находкам относятся две терракотовые женские фигурки с перекрестно сложенными на груди руками и сердоликовая печать с резным изображением конегрифона.

Реконструкция резного деревянного декора [Терновая, 1998; 2014; Байпаков, Терновая, 1998; 1998а; 2005. С. 46-77]. По местонахождению резных досок можно представить оформление верхних частей колонн и фриза, обрамлявшего центральный прямоугольник покрытия. Фриз имел высоту 26 см, он был оформлен досками с изображением пары птиц с человеческими лицами (рис. 11) и цветочных розеток, обрамленных кругами. На полу, возле углублений под базы колонн найдены резные плашки с изображениями цветов в кругах. Они являлись декоративным оформлением капителей. К декору верхних

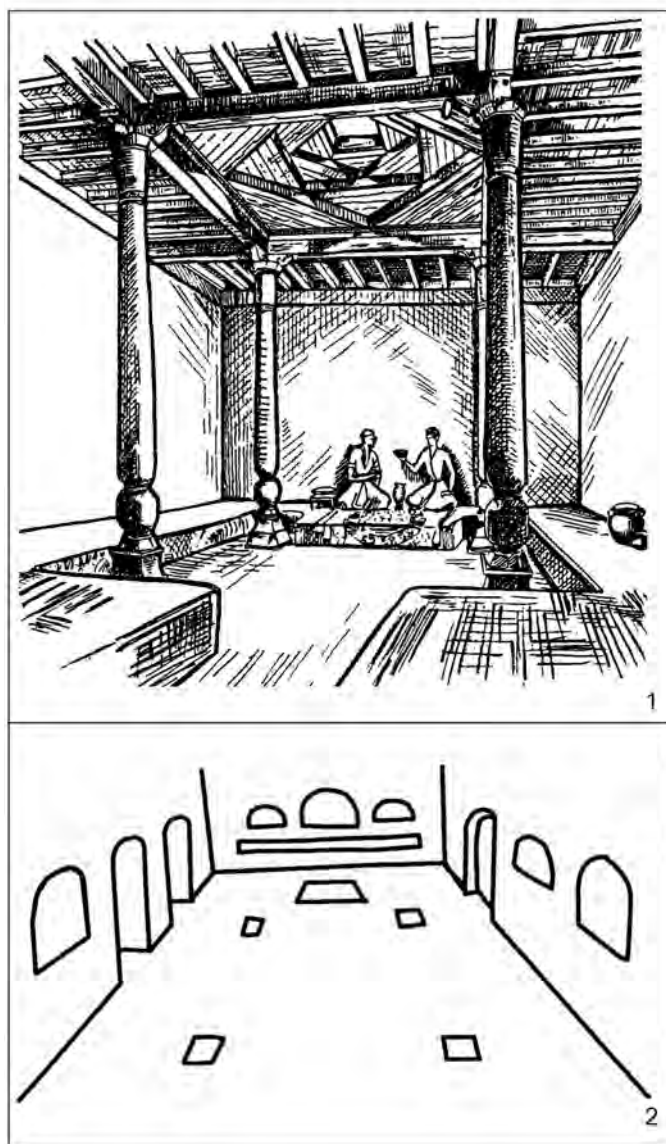


Рис. 10. Центральный зал дворца на городище Куйрыктобе: 1 - перекрытие «дарбази». Графическая реконструкция В.Л. Ворониной; 2 - план расположения предполагаемых ниш с резными досками на стенах центрального зала. Графическая реконструкция Г.А. Терновой

частей колонн относятся также фрагменты с изображением «падающей волны» и рамки с овальными пазами, украшенные резными ромбами.

Стены зала были композиционно разделены на три части (рис. 10, 2). В оформлении *северо-западной стены* предполагаются три декоративные ниши. В нишах располагались резные доски с персонажами под тремя полукруглыми арками. В центральной нише находилась доска с изображением божеств на зооморфных тронах (рис. 12). Слева – доска с божествами, держащими светила (рис. 13). Под предполагаемыми нишами располагался деревянный фриз с изображением музыкантов и танцовщицы за свесами гирлянд (рис. 14). В правой части *юго-западной стены* находилась предполагаемая ниша с доской, превышающей другие доски своим размером (рис. 15). На ней так же изображены божества под арками. В центральной и левой части *северо-восточной стены* зала предполагаются ниши с досками, на которых представлены сцены светского содержания (рис. 16).

Обгорелые деревянные балки, покрытые резьбой, были обнаружены в одном из жилых домов на городище Дальверзинтепе – памятнике кушанской эпохи на юге Узбекистана. Они, так же как во дворце Куйрыктобе, украшали центральный прямоугольник покрытия [Пугаченкова, 1979.

С. 26,27. Рис. 21-23]. Аналогии куйрыктобинскому резному дереву имеются в среднеазиатских материалах Согда (Пенджикент, Талисортета, Гардани Хисор, Афрасиаб) [Беленицкий, 1959; 1973; 1977; Воронина, 1959; 1974; Кочнев, Рузанов, 1973; Якубов, 1988; Frumkin, 1970. Илл. XXII-XXVI; Oхus..., 1969. С. 129-131], Северного Тохаристана (Джумалактепа, Калаи Кафирниган) [Нильсен, 1966. С. 302-309. Рис. 107-110; Литвинский, 1981; Соловьев, 1997. С. 131-132. Рис. 72-79], Уструшаны (Шахристан, Бунджикат,

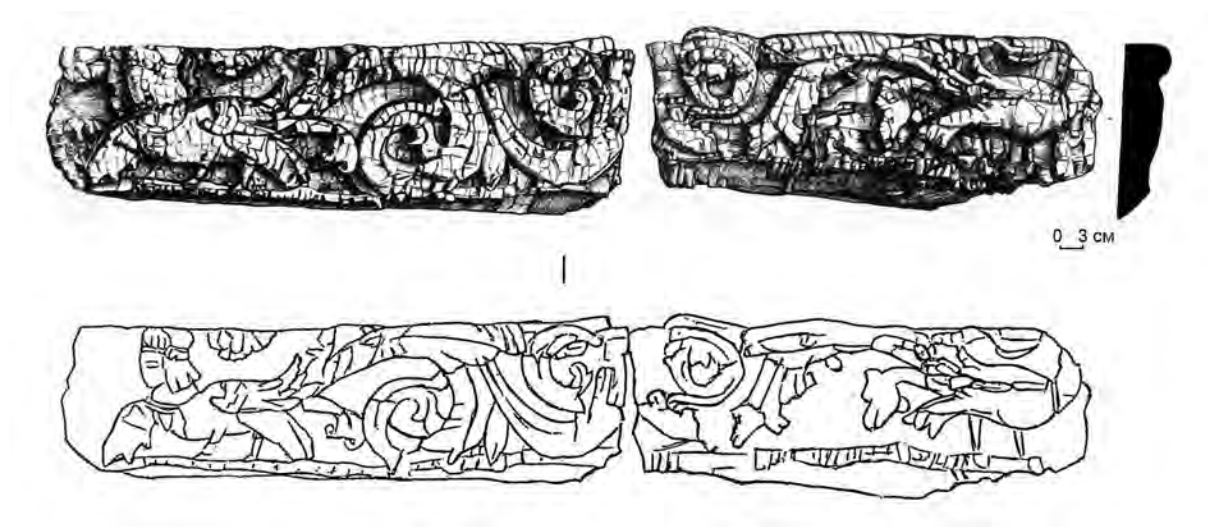


Рис. 11. Центральный зал дворца Куйрыктобе. Резные доски с изображением мифологических птиц. Реконструкция и рисунки Г.А. Терновой

Уртакурган, Калаи Кахкаха I, Калан Кахкаха II) [Негматов, 1977; 1999. Табл. 79, 4-7, 83]. Резьба по дереву встречается на памятниках Восточного Туркестана (Хотан, Хадалык, Лангар, Кызыл, Хочо) [Литвинский, 2000. С. 105. Табл. 19, 20].

Интерпретация сюжетов на резных досках [Терновая, 1998; 2014; Байпаков, Терновая, 1998; 1998а; 2005. С. 46-77]. В декоративном оформлении колонн и центрального прямоугольника покрытия воплощены представления о Древе, на вершине которого сидят две птицы. Основу композиционного построения досок из оформления стен составляют три арки, украшенные четырехлепестковыми цветами с обозначенным центром. Арки сопоставимы с тремя сферами мироздания – «неба», «земли» и «воды». Трехчастные композиции стен зала так же соотнесены с тремя сферами мироздания и сопоставлены с тремя этапами циклического развития истории. В зороастризме это эры «Творения», «Смешения» и «Разделения» [Бойс, 1987. С. 37].

В центре композиции *северо-западной стены* на доске, расположенной над предполагаемым тронном правителя (рис. 12, фото 8, 9), под центральной аркой, в «сфере неба» изображен бог Митра (или Митра-Ахура – эквивалент ведической пары Митра-Варуна). Он представлен в зубчатой короне Ахура-Мазды сидящим на зооморфном троне в виде существа с львиными ногами, туловищами и крыльями птицы, головами овец. Митра изображен в сцене божественной инвеституры. В левой руке он держит зубчатую корону – символ суверенитета, в правой руке – жезл с тремя языками пламени – символ верности договору. На оборотной стороне монет трех первых сасанидских правителей кушанских земель – Арташира (будущего шаханшаха Арташира-II), сасанидских принцев, не правивших впоследствии Ираном (Пероза и Хормизда), в сцене божественной инвеституры сасанидский правитель кушанских земель венчается на власть именно Митрой. Это несвойственно ни Сасанидам, ни Кушанам. Митра – главный персонаж в сценах божественной инвеституры правителей завоеванных кушанских земель [Тревер, Луконин, 1987. С. 23-25, 69, 71].

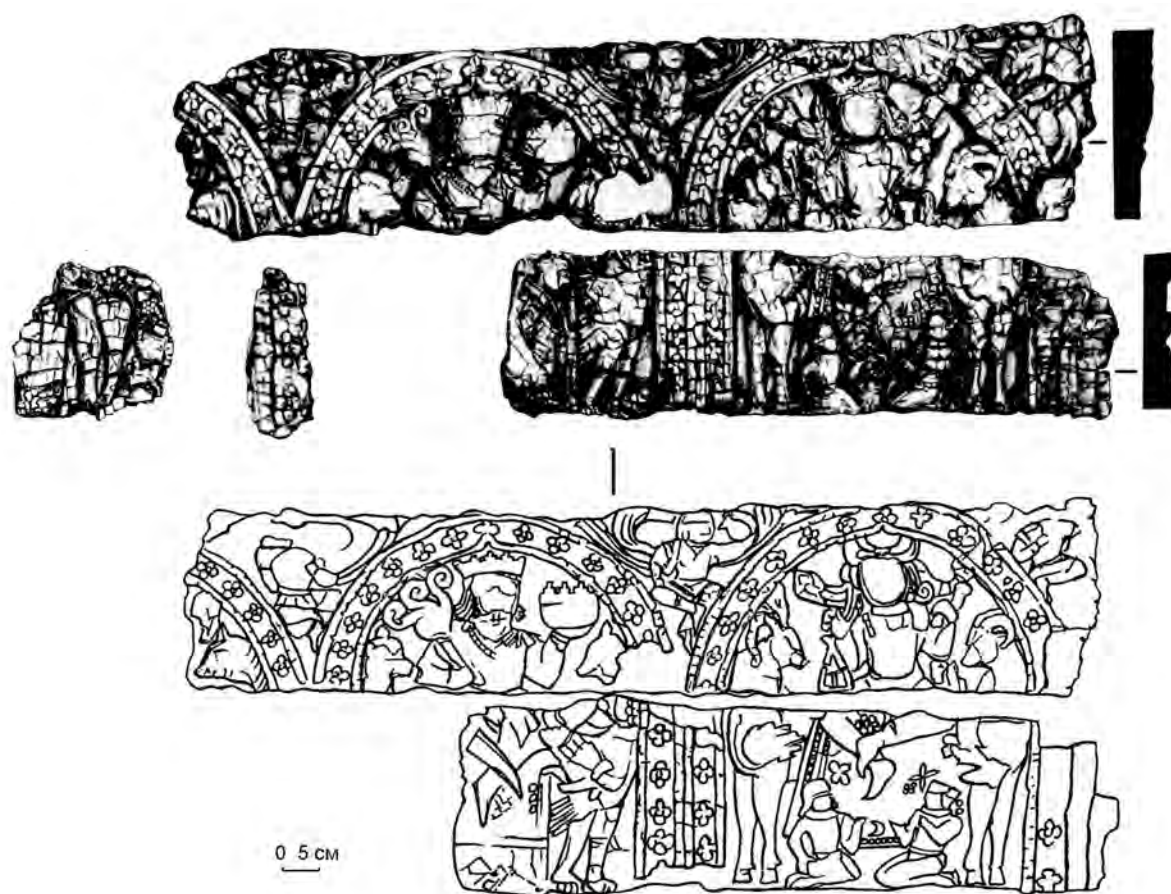


Рис. 12. Центральный зал дворца Куйрыктобе. Резные доски с изображением божеств на зооморфных тронах. Реконструкция и рисунки Г.А. Терновой

В «сфере воды» представлена богиня справедливости Арштат – персонификация чести и правдивой прямоты в мыслях, словах и делах. В ее правой руке – весы треугольной формы, в левой – кошелек-мешочек, означающий награду, которая ожидает праведных. Неуклонное следование Арштат обеспечивало правителю удачу и славу, символизированные в царственном нимбе – фарне [Sacred..., 1898. С. 207, 208; Лелеков, 1980]. Трон богини представляет собой животное с туловищем и ногами коня, крыльями птицы, головами козла и барана. Возле трона изображены коленопреклоненные люди. В «сфере земли» сохранились фрагменты зооморфного трона с ногами животного, крыльями птицы и головами волка или собаки. На троне предположительно восседала богиня земли Армаити (?). Боги из трех сфер мироздания благословляли правителя на власть. Между арками – демоны, сидящие с перекрестно сложенными ногами. Персонаж лучшей сохранности показан пьющим вино из кувшина.

К левой части композиции *северо-западной стены* относится фрагмент доски с изображением в «сфере земли» богини Наны-Анахиты со светильниками в поднятых руках (рис. 13, фото 10). Два воина с луками ведут стрельбу с крепостных стен. В «сфере неба»

частично сохранилось изображение головы и правой поднятой руки, держащей светило. Вероятно, это бог-воин Митра. Между сферами-арками изображены фигуры демонов-защитников с дубинками в руках. Крепостные стены, вероятно, являются изображением цитадели Куйрыктобе. К сожалению, доска в нише, предполагаемой справа от центральной, не сохранилась. Правая часть композиции стены соотносится со «сферой земли», эрой «Разделения», которая должна ознаменоваться Последним Судом и последующим воскрешением умерших. В «сфере неба» на доске, вероятно, был изображен Митра, возглавляющий Суд. Таким образом, в центре трех частей композиции стены были представлены три ипостаси Митры – жреца, воина и венчающего на власть.

Под нишами *северо-западной стены* располагался резной фриз с изображением колонн, с которых спускаются гирлянды, составленные из окружностей и четырехугольников, символизирующих единство неба и земли. За свесами гирлянд изображены музыканты и танцовщица (рис. 14). Музыканты держат в руках гитару, арфу, лютню и флейту. На шее у танцовщицы изображены бубенцы. Музыка воспринималась как носительница божественных эмоций, а зороастрийский рай – как Обитель песни и источник музыки, которой наслаждаются праведные души. С музыкальными инструментами в руках изображались небожители, сопровождавшие божество (живопись Пенджикента, Шахристана, Восточного Туркестана), и люди – участники обряда, их можно увидеть на росписях Варахши и Пенджикента. Авестийские гимны исполнялись под аккомпанемент струнных инструментов. В целом композиция, расположенная на *северо-западной стене*, была предназначена для возвеличивания правителя, объяснения его власти как данной богами.

В предполагаемой нише *юго-западной стены* находилась доска, где так же изображены боги под сферами-арками. Частично сохранились изображения в «сфере неба» и

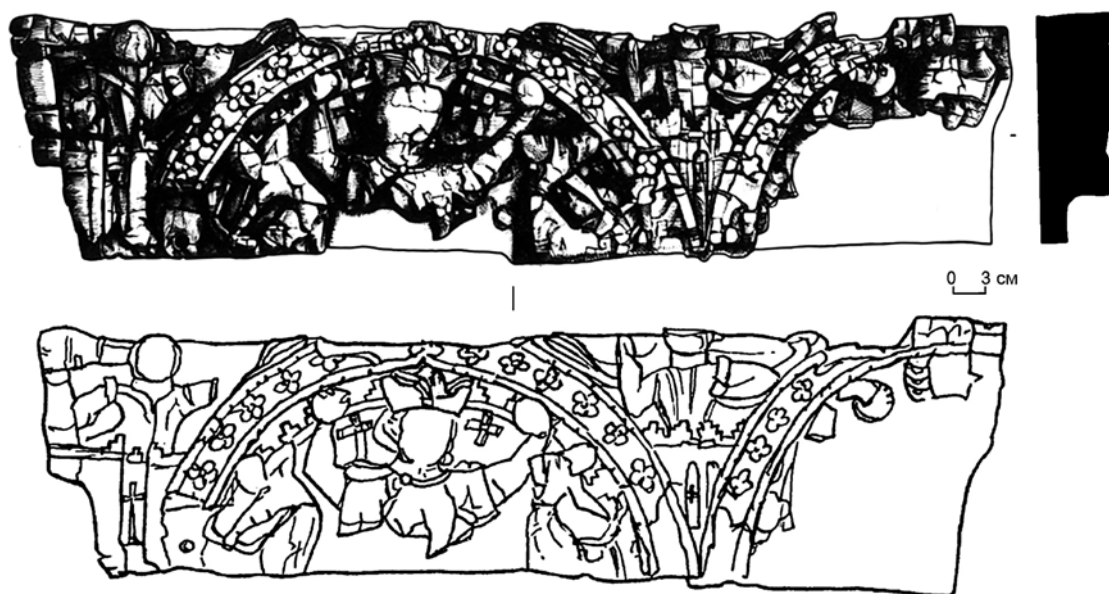


Рис. 13. Центральный зал дворца Куйрыктобе. Резная доска с изображением богини Наны-Анахиты. Рисунки Г.А. Терновой

«сфере земли» (рис. 15, фото 11). У божества из «сферы неба» определима только зубчатая корона. В «сфере земли» представлен бог Сраоша с фигуркой петуха в левой руке. Между сферами-арками за крепостной стеной изображен демон-защитник, борющийся с чудовищем.

В композиции *северо-восточной стены* передана династическая легенда правителей, ведущих родословную от Сиявуша (рис. 16, фото 12) [Терновская, 1998; Байпаков, Терновская, 1998; 2005. С. 68-77], как и правители Согды и Хорезма [Дьяконов, 1951. С. 40-41]. Легенда о Сиявуше дошла до нашего времени благодаря поэме «Шахнаме», начатой поэтом Дакики и продолженной А. Фирдоуси (X-XI вв.). Иллюстрации к поэме показывают устойчивость изобразительного канона. На доске, располагавшейся в центре, изображены представители тюркского племени кангаров-кенгересов, потомков кангюйцев, которым принадлежало политическое господство в раннесредневековом тюркском объединении Кангу-Тарбан, сформированном на средней Сырдарье в начале VIII века. По мнению исследователей, дворцовые храмы Средней Азии связаны с династическими культами. На ряде памятников отмечены изображения заказчиков и богов, которым они поклонялись.

Северо-восточная стена так же была разделена на три части. Последовательность чтения изображенных на стене сюжетов повторяет последовательность чередования эр – от эры «Творения» к эре «Смешения», затем к эре «Разделения». На досках такая же последовательность – от «сферы неба» к «сфере воды», затем к «сфере земли». Выстраивается следующий изобразительно-повествовательный ряд: «Семья как символ государства» – «Измена» – «Сыновни добродетели» – «Богом избранный царь» – «Убийство» – утраченное изображение в сфере земли – культовая ниша.

Благодаря изображениям на резных досках из Куйрыктобе, мы имеем информацию, что памятник оставлен представителями тюркского племени, ведущими родословную от

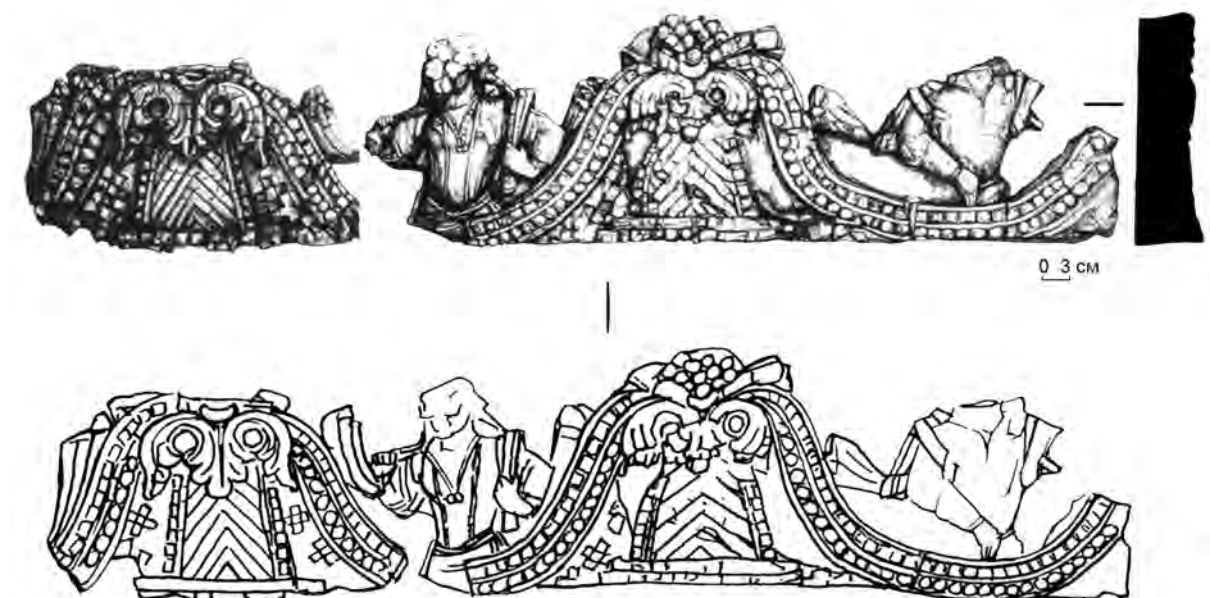


Рис. 14. Центральный зал дворца Куйрыктобе. Фрагмент резного деревянного фриза с изображением танцовщицы и лютниста. Реконструкция и рисунки Г.А. Терновской

Сиявуша и исповедующими религию Авесты. Проектированием дворца и оформлением интерьера, вероятно, занимались мастера из Согда и Хорезма.

О значении парадного зала дворца Куйрыктобе [Терновая, 1998; 2014; Байпаков, Терновая, 1998а; 2005]. Центральный зал был связан с двумя помещениями, которые были разделены перегородкой. В середине юго-западной стены зала находился вход в «адуриан» — темное помещение для хранения «вечного огня» с глиняным подиумом (алтарем-престолом) круглой формы. В южном углу этого помещения находился трехступенчатый подиум. В правой части северо-восточной стены центрального зала была устроена культовая ниша.

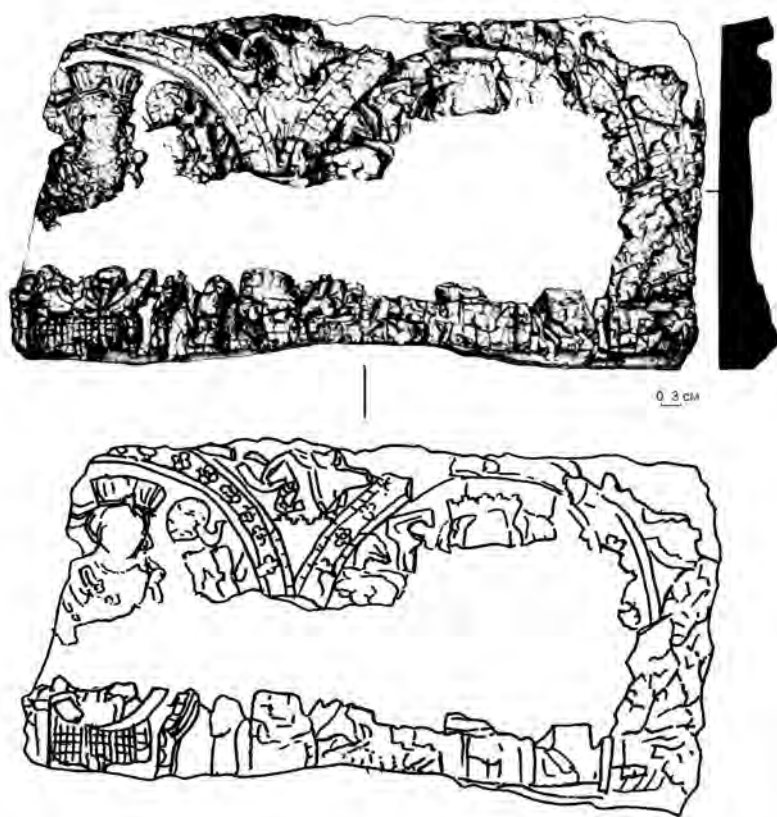


Рис. 15. Центральный зал дворца Куйрыктобе.
Резная доска с изображениями божеств.
Рисунки Г.А. Терновой

Согласно традиции, храм зороастрийцев, как правило, имел два помещения. В одном из них — «адуриане» огонь хранят, в другое выносят тлеющие угли во время проведения церемоний, в том числе для жертвоприношения умершим. Это помещение называется «даре-мехр» — «комната Митры». Возможности соотношения зороастрийских «домов огня» («адурианов») и расположенных рядом комнат для церемоний («даре-мехр») с хорезмийскими комплексами Джанбаскалы, Топрак-калы, Джигербента, Калалыгыра, посвящен ряд работ Ю.А. Рапопорта и О.А. Вишневской [Вишневская, Рапопорт, 1979; Рапопорт, 1981. С. 237; 1987. С. 148-156; 1993]. В.Г. Шкода, исследовавший пенджикентские храмы V-VIII вв., заметил, что на первых этапах их существования не было специальной комнаты для «вечного» огня. «Дом» для такого огня был построен в конце V — начале VI в., когда культу «вечного» огня придавали особое значение. В пенджикентском храме второго периода имелась камера для хранения огня и место, куда выносили огонь для проведения церемоний. В другие периоды, по мнению В.Г. Шкоды, в нем могли происходить культовые церемонии, соответствующие проводимым в зороастрийском храме «даре-мехр». В росписях пенджикентских храмов есть сцены возжжения огня на алтаре перед изображениями богов [Шкода, 1986, С. 21, 27; 2009]. М.И. Филанович в своей работе представила типологию

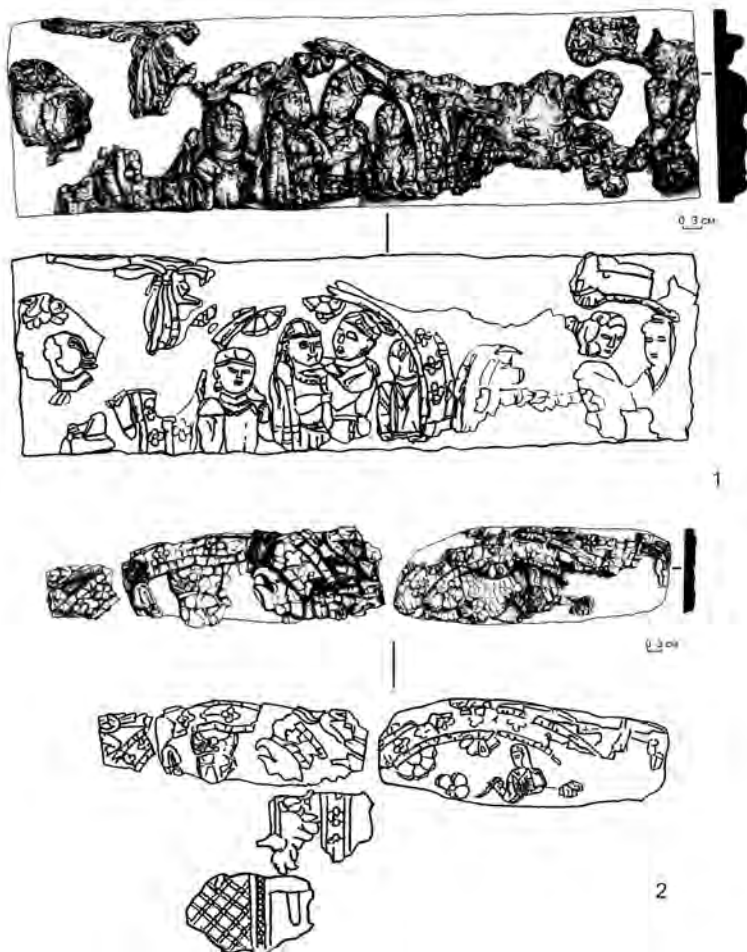


Рис. 16. Центральный зал дворца Куйрыктобе.
Резные доски с северо-восточной стены.
Реконструкция и рисунки Г.А. Терновой

зительно в 30°. В качестве строительного материала использовались сырцовые кирпичи размером 34-35x19x9-10 см. Стены выводились кирпичной кладкой вперевязку. Здание почти квадратное в плане (19,5x21,5 м) с компактной планировкой, редкой для данного района. Постройка занимала большой участок земли, перед домом спланирована свободная территория. Главный вход в здание расположен с юго-восточной стороны. Вдоль лицевого фасада располагался айван, опиравшийся на деревянные колонны. Вплотную к наружной стене прослежены остатки суф шириной 80 см.

Помещение 1 (6x3,5 м) относится к входной зоне. Вдоль северо-восточной стены протянута суфа шириной 0,8 м. С северо-востока к *помещению 1* примыкало вытянутое прямоугольное *помещение 13* (7,5x3 м), которое находилось рядом с главным входом. Пол здесь несколько приподнят относительно остальных помещений в доме. Сохранилось гнездо от порога шириной 34 см с некоторым заглублением в толщину стен.

средневековых святилищ Согда и Чача [Филанович, 1987].

Х.Т. Ахунбабаев рассмотрел домашние храмы раннесредневекового Самарканда [Ахунбабаев, 1987]. О том, что роль «даре-мехр» в домовладениях крупной согдийской знати выполняли парадные залы, можно узнать из работ Л.В. Гуревича и Х.Т. Ахунбабаева [Гуревич, 1990; Ахунбабаев, 1987. С. 20]. Так же как и в Согде и Хорезме, в парадном зале дворца Куйрыктобе, выполнявшем функции культового зала «даре-мехр», проводились обрядовые церемонии, отмечались торжественные события.

Здание в восточной части шахристана Куйрыктобе. Раскоп X на шахристане городища вскрыл остатки монументального сооружения VII-VIII вв., состоящего из семи помещений (рис. 17). Под зданием была возведена искусственная платформа, состоящая из клеток. Сооружение расположено не строго по сторонам света, а с небольшой сдвижкой, прибли-

На плане выделяются северо-восточная и юго-западная стены здания. Примерно половина каждой из этих стен очень мощные (другие стены гораздо уже в сечении). Толщина этих участков стен достигает 3 м и даже немного больше. Утолщенные части стен внутри здания примыкают к помещению 13 с приподнятым полом. В северо-восточной стене помещения 2 обнаружена кладка из сырцового кирпича разного цвета – серого и желтого, что послужило поводом для предположения о вторичной кладке стены для устройства ниш. Строительный прием устройства ниши за счет утолщения стены прослежен в храме на востоке городища Куйрыктобе.

С северо-западной стороны к помещению 1 примыкали помещения 2 (5х4,5 м) и 5 (5х3 м). Узкий коридор (4,3х0,8 м) соединял помещение 2 с входной зоной. В полу между этим помещением и коридорчиком сохранилось гнездо от порога. В помещении 2 расположена широкая суфа, занимавшая более одной трети площади. В центре помещения прослежены остатки напольного очага. В середине юго-восточной и северо-западной стены были вмазаны две деревянные стойки-опоры диаметром около 30 см, от которых к моменту раскопок сохранились вертикальные полу-круглые гнезда.

Южную часть здания с входной группой соединял коридор 1А шириной 2,8 м. Там расположено помещение 3 размерами 4,0х3,5 м и помещение 4 (5,0х2,5 м). Первое помещение непосредственно примыкает ко второму, через него можно было пройти в другие части дома. В полу входных проемов этих помещений сохранились гнезда от порогов, причем, в первом – два гнезда, что, по мнению исследователей, свидетельствует о наличии дверей.

Планировка помещения 3 решена традиционно для Отрарского оазиса: при входе – тамбурная стенка, в центре – прямоугольный жертвенник-очаг с бортиками. Пол в комнате равномерно слегка понижался к очагу. С юго-запада эту зону и близлежащий коридор обрамлял мощный участок стены. Вероятно, здесь на определенной высоте от пола были устроены глубокие ниши.

Четырехколонный зал (помещение 6) размерами 9,5х6,5 м занимал всю западную часть постройки. У входа в зал юго-восточная стена имела двухступенчатый выступ, который

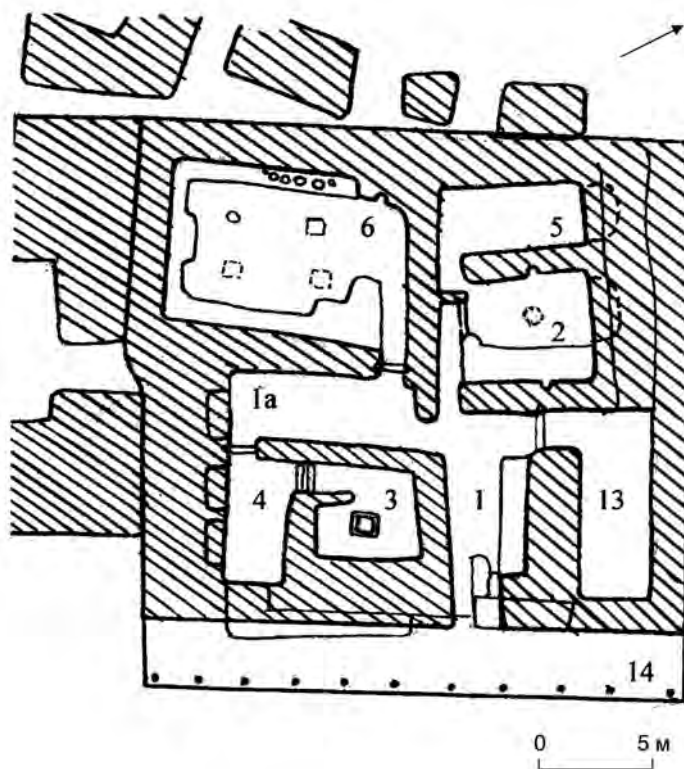


Рис. 17. План здания в восточной части шахристана городища Куйрыктобе

отделял входную часть помещения. Вдоль трех стен в помещении устроены суфы. Суфа, расположенная у торцевой стены, была шире остальных и возвышалась над ними на 12 см. В центре суфы – «место почетного сидения» в виде прямоугольного выступа. Суфа вдоль северо-западной стены – самая узкая (около 60 см). Ближе к центру на ее поверхности сделаны четыре лунки средних размеров, а по краям – по одной лунке маленького диаметра (рис. 18).

Особенности архитектурной планировки и оформления здания: высокая платформа, не характерная для региона компактная планировка, фронтальный айван, четырехколонный зал с «почетным местом» и суфой с лунками, помещение с повышенным уровнем пола, расширение стен до 3 м для устройства в них ниш, допускают вероятность того, что это культовая постройка [Байпаков, Терновская, 2005. С. 162-163; Терновская, 2014. С. 22-23, 71-72]. Исследуя устройство храма Окса в Бактрии, Б.А. Литвинский проследил генезис четырехколонного зала в системе культовых сооружений. Парфянский четырехколонный храм, окруженный коридорами либо длинными комнатами, получил широкое распространение в Иране и во всей Азии в парфянскую эпоху. На востоке этот план дошел до Пенджикента и далее [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 254-260]. Средневековые храмы Пенджикента представляли собой комплекс архитектурных сооружений, связанных с обширными дворами. Главные здания были возведены на искусственной платформе. Это были открытые на восток четырехколонные залы, соединенные проходом с целлой, примыкавшей к айвану с запада. В первом храме в западной стене зала были ниши для



Рис. 18. Суфа с лунками в центральном зале здания, расположенного в восточной части шахристана городища Куйрыктобе

статуй. С точки зрения Б.И. Маршака, архитектурная композиция родственна храмам греко-бактрийского и кушанского времени на территории Бактрии. Четырехколонный зал перед целлой, открытый в портик, является особенностью пенджикентских храмов. В этом проявилась публичность ритуала, характерная для Согда [Маршак, 1999. С. 176-177].

Возможно, здание было местом проживания священнослужителя и проведения общественных церемоний. С точки зрения И.Р. Пичикяна, в эллинистическом храме Окса в Бактрии наличие суф, окаймляющих стены айвана, свидетельствует о проведении культовых общественных церемоний в полуоткрытом (в Греко-бактрийский период) и закрытом (в кушанское время) айване [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 98]. Во время правления династии Пехлеви празднование гаханбаров носило массовый характер и происходило в храме, в специальном зале. По окончании богослужения раздавался горячий хлеб и лорка – особая пища, состоявшая из семи сортов орехов и фруктов, а также принесенные в храм фрукты и овощи. Затем приглашенные из числа верующих направлялись в дом священнослужителя или старейшины, где для них устраивался обед [Дорошенко, 1982. С. 69, 74, 76].

При проведении раскопок на территории памятника был обнаружен удивительный по красоте керамический кувшин с зооморфными признаками, датированный более поздним временем – IX-X вв. (рис. 19). Захоронения сосудов на заброшенных храмах определяются как жертвенные.

Культовая постройка на востоке городища Куйрыктобе, расположенная с восточной стороны от основного массива городища, представляла собой сооружение, вытянутое с северо-востока на юго-запад. Платформа, как и в вышеназванных монументальных постройках городища, состоит из клетей. Стены сооружения толщиной 0,9-10 м сложены кладкой в три кирпича, из них центральный – продольный, а боковые поставлены торцом. Кирпичи – сырцовые размером 40x22x10 см. Во время раскопок были вскрыты два помещения, сквозной коридор и наружная стенка, имеющая такую же толщину, что



Рис. 19. Керамический кувшин IX–X вв., найденный в верхних слоях при раскопках здания VII–VIII вв. в восточной части шахристана городища Куйрыктобе

и внутренние стены сооружения (рис. 20) [Терновая 2000; 2014. С. 21-22. 69; Байпаков, Терновая, 2005. С. 156-157. Рис. 107, 4].

Помещение 1 размером 6,4х3,4 м имело выход в коридор шириной 90 см, расположенный вдоль северо-западной стены. Ширина стен – 1,05-1,10 м. В центре юго-западной стены находилась ниша, образованная за счет расширения основной стены слева и справа от ниши на 45-90 см. Ширина ниши 1,50 м. Внутри нее на некотором расстоянии от стены находился круглый подиум диаметром 1,10 м, вырезанный либо формованный из чистой глины. С наружной стороны на нем отмечены следы органики. На полу помещения – зольник, имеющий в стратиграфическом разрезе слои 3, 5, 8 см. Помещение зачищено на глубину 0,5 м, но пол, к сожалению, зафиксирован не был. В помещении было найдено незначительное количество фрагментов керамики, которая, согласно аналогиям, бытовала в данном регионе в VI-VII вв. Среди фрагментов – части маленьких краснолощенных горшочков, толстые донца с прямым контуром из грубого теста.

Размеры *помещения 2* – 6,8х5,7 м. В его центральной части находился подиум нишеобразного очертания, закругленная часть которого направлена на северо-восток со смещением к восточной части помещения. В 30 см от прямой стороны, внутри полого подиума, располагалось округлое возвышение, вырезанное или формованное из чистой глины, диаметром 1 м, высотой 50 см. Край круга четкий, наружная поверхность имела следы органики толщиной до 30 см. Край органики рваный, неровный. Так же как на по-



Рис. 20. Храм огня на востоке городища Куйрыктобе

диуме-жертвеннике из *помещения 1*, на верхней поверхности не отмечено пятен прокала, золы, сажи. Уровень пола зафиксирован на глубине 0,5-1 м. Центральная часть помещения с возвышением и окружающим его подиумом находилась в углублении. Пол помещения, согласно стратиграфическому разрезу, был покрыт слоями зольника, органики, строительным мусором. Прослежен один строительный горизонт. Следов перестроек не зафиксировано. Керамика, как и в *помещении 1*, невыразительна, найдена в небольшом количестве в виде фрагментов.

Глиняный подиум, расположенный в *помещении 1* храма огня на востоке городища Куйрыктобе, являлся алтарем-престолом, на нем мог находиться священный огонь в предназначенном для него вместилище. Об этом свидетельствует значительное скопление золы на полу. Круглое глиняное возвышение в *помещении 2* было жертвенником-алтарем. Устройство алтаря и рваный, неровный слой покрывающей его органики свидетельствуют, что на него могли лить кровь жертвенных животных, что соответствует обычаю принесения в жертву животных рядом с алтарями. Культ огня был связан с кровавыми жертвоприношениями [Бойс, 1987; Литвинский, 1991. С. 77]. Этот обряд был широко распространен, что зафиксировано для ахеменидского, парфянского времени, у согдийцев и т.д. В жертву приносились обычно овцы, но есть свидетельства о принесении в жертву быка [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 276, 288]. Обряд кровавых жертвоприношений, существовавший у зороастрийцев в древности и в средние века, позднее приобрел символический характер. Вместо жертвоприношений большинство верующих платили деньги священнослужителю и клали на алтарь огня небольшой кусочек мяса. И в настоящее время иранские зороастрийцы совершают кровавые жертвоприношения скота во время празднества в честь бога Митры [Дорошенко, 1982. С. 75; Литвинский, 1991. С. 77]. А. Джексон в 1903 г. посетил храм Аташ Бахрам в Йезде, где во время церемонии «жертвоприношения Митре» приносили в жертву овцу [Jackson, 1906. С. 366-372; Литвинский, Пичикян, 2000. С. 336].

Обряд возлияния крови жертвенных животных на алтарь имеет древнюю традицию и прослеживается по жертвенным камням с лунками для крови и дорожкам для стока крови на поселениях раннего железного века в Жетысу (Семиречье) и средневековых поселениях Южного Казахстана [Марьяшев, Горячев, 1998. С. 61-62].

Восстановление обрядовой практики по материалам VII-VIII вв. Основанием для реконструкции обрядовой практики жителей города Кедер (Куйрыктобе), исповедовавших авестийскую религию, являются культовые элементы интерьеров и находки атрибутов культа. Реликтовые проявления прослеживаются в X–XII вв. на стадии проникновения и закрепления ислама [Терновская, 2000; 2014. С. 69-72; Байпаков, Терновская, 2005. С. 153-166].

Для того чтобы объединить археологические находки в единую обрядовую систему можно обратиться к устройству православного храма, к его важнейшей части – алтаря и к происходящему в нем таинству причащения. В христианстве есть многочисленные параллели с древними культами. Обряд причащения относится к исторически первым христианским таинствам, ритуал которых сложился в I–II вв. н.э. Он восходит к вкушению тотема. До христиан хлеб и виноградное вино использовались при причащении поклонниками богов Митры, Аттиса и Сабазия. Заимствованный и сохраненный в измененном

виде христианами обряд причащения включает последовательно выполняемые действия. Члены религиозной общины приносят дары в храм. Служители культа приготавливают и освящают их на жертвеннике. Затем священные дары (символы бога) возлагаются на стол (алтарь), под которым подразумевается престол (трон) бога. Обряд завершается праздничным пиром (трапезой) с участием верующих. Процесс «превращения» вина и хлеба в тело и кровь богов происходит на алтаре-престоле, символизирующем трон бога. Вино освящалось в сосудах, изображающих авестийских богов (см. ниже).

Прослеживая параллель с христианством, можно отметить некоторое сходство в оформлении трехчастного алтаря христианского храма и трехчастных композиций стен и резных досок в зале «даре-мехр» (комнате Митры) дворца Куйрыктобе. Христианский алтарь ориентирован на восток. Три части алтаря также имеют связь со сферами «неба», «земли» и «воды». Юго-западная стена центрального зала дворца была разделена на три части. Входной проем, соединявший «адуриан» с залом «даре-мехр», соответствовал «царским вратам», расположенным в центральной части стены иконостаса православной церкви. В «адуриане» находился глиняный алтарь-престол круглой формы, предназначенный для установки на нем вместилища со священным огнем. Еще один подобный глиняный алтарь-престол находился в *помещении 1* храма огня на востоке городища. На глиняный алтарь, расположенный в *помещении 2* этого святилища, лили кровь, принесенных в жертву животных, о чем свидетельствует толстый слой покрывавшей его органики.

На городищах Южного Казахстана и Жетысу-Семиречья были найдены разные типы керамических жертвенников. К ним относятся столики-престолы, на которые помещали культовые сосуды, обрядовый хлеб и т.д. К обрядовой пище относилось также мясо жертвенных животных, приготавливаемое в котлах. Среди находок встречаются курильницы – вазообразные и зооморфных форм, переносные очажки и напольные очаги-жертвенники (XI–XII вв.) с круглыми лунками, предназначенными, предположительно, для кровных и бескровных жертв [Терновая, 2002; 2014. С. 66-69; Байпаков, Терновая, 2005. С. 145-153].

При интерпретации культовых ниш и алтарей со священными огнями важным является их местонахождение в интерьере относительно сторон света. Еще дохристианские богословы при описании разных типов жертвенников относили *focus* (очаг) к подземным богам, *ara* – к земным, *altare* – к небесным. При проведении сравнительного анализа изобразительных рядов на памятниках искусства Казахстана и Средней Азии выявлена закономерность, в ее основе заложен принцип организованного пространства. «Сфера неба» связана с югом, «сфера огня» с востоком, «сфера земли» с севером, «сфера воды» с западом [Терновая, 1998; 2002а; Байпаков, Терновая, 2005. С. 103-117]. Напольные очаги соответствуют западным нишам, имеющим отношение к культу предков. Северные ниши так же имеют связь с родовым культом. В южных и восточных нишах могли устанавливаться переносные алтари огня.

К трем сакральным огням зороастризма относятся Адур-Гушнасп в Мидии (огонь царей и воинов), Адур-Фарнбаг в Персии (огонь жрецов) и Адур-Бурзин-Михр в Парфии (огонь общинников). Южные, восточные и северные ниши имеют отношение к трем перечисленным сословиям и зажигаемым в их честь огням. Важнейшие среди храмов огня рангом ниже посвящались Варахрану (Адур-Варахран, Адур-Бахрам или Аташ Бахрам). Предполагают, что правители Средней Азии устанавливали в своих храмах огонь

Варахрана. Значительно больше было храмов огня Dar-i Mihr или Агиари более низкой категории. Некоторые черты устройства и ритуала древнеиранских храмов огня нашли отражение в согдийских храмах и согдийской иконографии [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 330, 333].

Священные огни трех категорий – домашний огонь (Аташ Дадгах), алтарь огня (Аташ Адуран) и высший – огонь Варахрана (Аташ Бахрам) различались по способу составления и ритуалу посвящения [Периханян, 1983. С. 335]. В Видевдате (VIII, IX) перечислены все виды огней, подлежащие освящению в храме. К ним относятся огонь из металлоплавильных и гончарных печей, огонь от печи пекаря и повара, костра пастуха и охотника, огонь от очага домохозяина и т.д. [Авеста..., 2008. С. 171-174]. Каждый год служитель огня должен собрать золу и отнести вместе с дарами к огню Варахрана. По другим источникам, тлеющие угольки и зола из домашних алтарей огня переносятся в Аташ Адаран, а из них – в Аташ Бахрам; в других местностях – из домашних алтарей огня прямо в Аташ Бахрам [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 339]. Скопление золы на полу в храме огня на востоке Куйрыктобе говорит о том, что этот обряд мог быть известен городскому населению Южного Казахстана.

Анализируя структуру храмов огня современных зороастрийцев, исследователи отметили наличие в них двух святилищ: священного огня высшей степени (Аташ Бахрам) и священного огня следующей по рангу степени (Аташ Адаран). В сакральной и планировочной системе они неравноправны: первое святилище занимает центральное место, второе находится на периферии [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 356]. Подобная иерархия священных огней прослеживается и на Куйрыктобе. Храм с алтарем огня Варахрана находился во дворце. В храме на востоке городища был алтарь огня ниже рангом.

В восточной части шахристана Куйрыктобе были вскрыты остатки монументального сооружения VII-VIII вв., которое предположительно было местом проживания священнослужителя и проведения общественных церемоний. В нишах храма, согласно аналогиям, могли находиться статуи, и он, вероятно, выполнял функции «храма богов». По оформлению куйрыктобинских храмов можно заметить, что в какое-то время здесь, так же как в храмах Пенджикента, произошли изменения. Во дворце был заложен вход в «адуриан». Центральный зал с изображениями богов Авесты, вероятно, стал выполнять функции «храма богов». Не исключено, что в это время перестал функционировать «храм огня» на востоке городища. На примере трех храмов можно проследить религиозную жизнь города и изменения в обрядовой практике в период VII-VIII вв.

Юго-Западное Жетысу-Семиречье. Культовый комплекс VIII-IX вв. дворца средневекового города Джамукат. Городище Костобе расположено в Таласской долине, в 15 км к северу от современного города Тараз. Костобе отождествляется со средневековым городом Джамукат (VI-XII вв.) [Байпаков, 1998. С. 100-101], который был основан выходцами из Бухары и назван по имени предводителя бухарцев Джамука. Сведения о городе бухарцев Джамукате имеются в письменных источниках [Смирнова, 1963. С. 12-13]. Упоминания оставлены арабским географом и путешественником X в. Ал-Макдиси, охарактеризовавшим Джамукат как «...Большой город. Вокруг него стена. Соборная мечеть в ней, а рынки в рабаде» [Волин, 1960. С. 82]. В исследовании памятника принимали участие М.С. Касенов (археолог), З.Ж. Шарденова (архитектор), Л.Ф. Чарлина (реставратор).

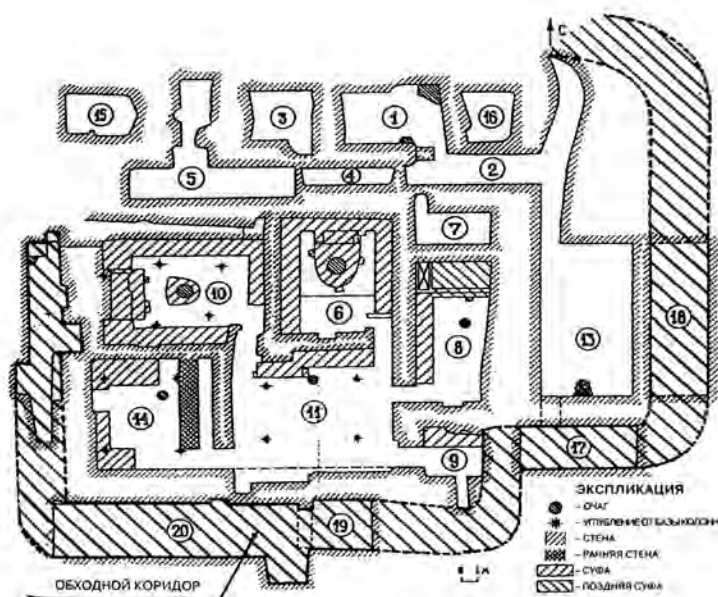


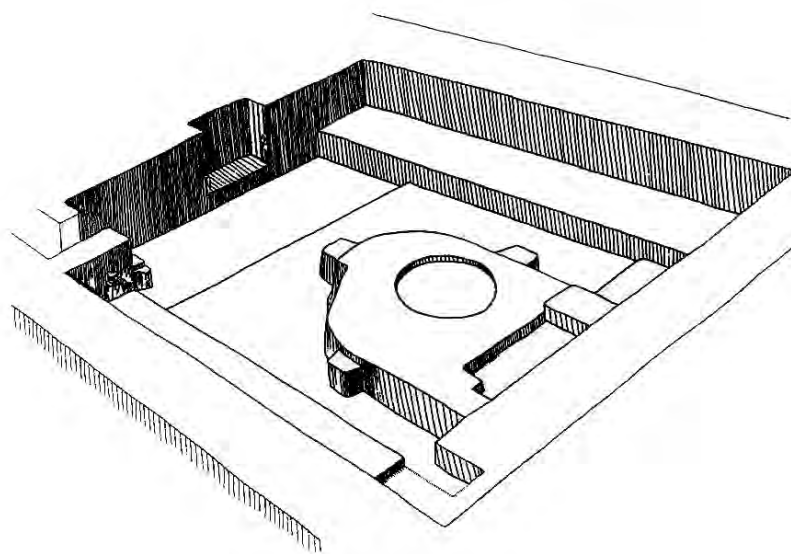
Рис. 21. План раскопа дворца городища Костобе
(чертеж З.Ж. Шарденовой)

дворцовый комплекс, датируется VI-VIII вв. В этот период постройка представляла собой замок-крепость с обходным коридором, жилыми и хозяйственными помещениями. С VIII по начало IX в. в планировку помещений дворца были внесены изменения. Обходная галерея была разбита на отдельные помещения хозяйственного назначения. Дворцовая постройка сооружена из пахсовых блоков размером 0,7х0,6 м и сырцовых кирпичей размером 0,45х0,25х0,8 м. Археологами было вскрыто 20 помещений. Особый интерес в дворцовом комплексе Костобе представляют помещения 6, 8, 10 и 11, расположенные в центральной части (рис. 21).

Помещение 6 (7,8х5,7 м). Толщина стен 0,9 м. Стены сохранились на высоту до 1,5 м. Гладко выложенный пол имеет два уровня с перепадом высот в 9 см. Линия раздела проходит от восточной до западной суфы в южной части помещения. Ближе к центру помещения расположен подиум размерами 3,9х1,22х0,54 м (рис. 22). Южная сторона подиума овально изогнута. С трех сторон имеются одинаковые ступени 45х50х30 см, высота которых ниже высоты подиума. На горизонтальной поверхности расположен жертвенник – круглое прокаленное углубление диаметром 1,4 м, глубиной 5 см. Выступы и углубления в месте стыковки с северной стеной формируют две горизонтально расположенные «колонки», которыми подиум соединяется с северной стеной. В южной стене устроена ниша, поднятая над уровнем пола на 38 см. Ее ширина 1 м, глубина 35 см. Ниша сохранилась на высоту 1,30 м. Вдоль восточной и западной стен проходит суфа-лежанка шириной около 1 м, высотой – 0,5 м. Вход с востока, в юго-восточном углу комнаты, оформлен тамбурной стенкой, пристроенной к восточной суфе. Через коридор-тамбур помещение 6 соединено с помещением 11. Интерьер помещения 6 был украшен резной глиной. Некоторые декоративные фрагменты сохранились на стенах, но большая часть находилась на полу.

Четырехугольный возвышенный участок размерами 420х450 м является центральной частью городища Костобе. Он окружен двойной стеной с высотой внешнего вала 3,5 м, внутреннего – до 5 м. Круглые башни распределены по углам и периметру стен. В центре каждой стены отмечены въезды. Цитадель находится у середины западной стены. В настоящее время это холм высотой 12-15 м, достигающий в основании 70х80 м, с площадкой наверху 30х40 м. Археологические раскопки показали, что строительство дворца прошло в два этапа. Первый этап, во время которого возводился

Резьба наносилась на толстый, до 7 см, слой глины. Согласно местонахождению элементов декора на стенах и полу помещения, резной глиной были украшены ниша и вход с тамбурной стенкой. Описание декора будет дано в реконструкции. Фрагменты штука с растительным орнаментом обнаружены на центральном подиуме, что позволило предположить – штук мог украшать перекрытие. В завале найден также кусок глины, покрытый белым грунтом с двумя пятнами синего цвета и остатками охристой краски.



*Рис. 22. Дворцовый комплекс городища Костобе.
Помещение 6 с алтарем огня и культовой нишей
(аксонометрия)*

Помещение 8 (9,10х4,4 м). Толщина стен 1 м. Пол зафиксирован на глубине 0,5 м от верхнего края стены. Дверной проем расположен в юго-западном углу помещения. Он соединяет *комнату 8* с *залом 11*. Ближе к входу на южной стене сохранились остатки росписей по лессовой штукатурке. На штукатурку нанесен белый грунт, по которому клеевыми красками выполнены росписи красного, голубого и желтого цветов. Живопись была сильно повреждена, в некоторых местах штукатурка с красочным слоем осыпалась полностью. Размеры росписи 1,4х0,7 м. Непосредственно к росписи примыкала обводная рамка ниши, украшенная резным орнаментом. На стене сохранилась нижняя часть рамки с высотой рельефа 8-10 см. Глубина резьбы составляет 9 мм. Ниша находилась в центре южной стены. Ширина ниши около 1 м. Вдоль западной стены расположена суфа. Северная суфа ближе к центру имеет прямоугольный выступ. Боковая поверхность северной суфы украшена гофрами. На полу помещения был расчищен очаг. На суфах зала обнаружены фрагменты резьбы по глине, раскрашенные в кирпичный и желтый цвета. Мотивы резьбы – мелкогазмерная ромбическая сетка, гурты, полупальметты. Сохранились фрагменты более сложной тонкой резьбы с растительным и геометрическим орнаментом желтого цвета. На двух резных фрагментах с изображением «колоса» сохранилась черная краска [Шарденова, 1994. С. 73, 75]. Вдоль западной стены *помещения 8* в завале обнаружены фрагменты росписей, выполненных яркими голубыми, красными и желтыми красками. Основной мотив – виноградные лозы с листьями и гроздьями плодов. Отмечены также растительные мотивы – пальметты, полупальметты, трилистники в сочетании с геометрическими узорами – ромбами, лентами, перлами.

Помещение 10 (7,65x5,9 м). Стены сохранились на высоту 1,5 м. Ближе к центру расположен подиум полуовальной формы 1,8x1,8 м, высота 0,6 м, ориентированный закругленной частью на восток. На подиуме находился круглый жертвенник диаметром 1 м, глубиной 3 см. По периметру помещения протянута суфа. Возле западной стены имеется площадка, к которой примыкают 2 ступеньки длиной 0,8 м, высотой 0,5 м, шириной 0,7 м. Суфа сложена из пахсовых блоков размером 0,7x0,6 м и сырцовых кирпичей 0,46x0,25x0,8 м. Через южный вход *помещение 10* соединялось с залом *11*. На полу расчищены четыре углубления от баз колонн, служивших опорами перекрытия.

Помещение 11 (9,5x8,2 м). Толщина стен 0,9 м, высота – до 1,3 м. В стенах зала – шесть дверных проемов, в полу – четыре углубления от баз колонн. У северной стены расположена суфа, боковая поверхность которой оформлена полукруглыми гофрами, окрашенными, судя по сохранившемуся куску краски, в синий цвет. На полу рядом с изломом суфы находился очаг диаметром 1,3 м. В помещении были найдены фрагменты полуколонн и цилиндрических колонок диаметром 13 см. Кусочки цветной штукатурки в завале указывают на то, что северная и восточная стена были украшены росписью. На восточной стене кроме росписи сохранился фрагмент резной штукатурки с изображением четырехлепестковой розетки, вписанной в арку, расположенный на высоте 12 см от пола. Было высказано предположение, что фрагмент являлся частью фриз, расположенного над полом. Расчетная ширина резного мотива 60 см [Шарденова, 1994. С. 74].

Функциональное назначение культового комплекса [Байпаков, Терновая, 2002; 2004; Bajpakov, Ternovaja, 2005. С. 377-384; Терновая, 2014. С. 77-79. Рис. 41-44]. Группа культовых помещений дворцового комплекса городища Костобе (6, 8, 10, 11) расположена в центральной части. *Помещения 6, 8 и 11* были украшены настенными росписями и резбой по глине.

Культовые комплексы со схожей планировкой были выделены среди памятников Чача VII-VIII вв. На основании раскопанных здесь сооружений восстановлена система планировки помещений, функционально связанных с почитанием огня. Важное место было отведено большому залу с суфами и расписанными стенами. Ядром комплекса являлось помещение меньшего размера с полуовальным подиумом-алтарем, где постоянно горел огонь, суфами вдоль стен, тамбурной стенкой и приподнятым полом. В комплекс входили также подсобное помещение и объединяющий коридор. Культовые помещения Чача, свойственные дворцу, цитадели и замку, находят аналогии в Западном и Восточном (горном) Согде [Буряков, Филанович, 1999. С. 91]. Оформление домашних молелен в Пенджикенте VII-VIII вв. так же включало подиум перед нишей, входной тамбур, суфы у стен, приподнятый пол [Гуревич, 1990].

Помещение 6 в культовом комплексе было местом хранения священного огня. Вход, расположенный в юго-восточном углу комнаты, оформлен тамбурной стенкой, пристроенной к восточной суфе. Ближайший прототип имеется на памятниках джетыясарской и оттарско-каратауской культур: в жилых домах Джеты-Асар 12, существовавших с I-х до III-IV вв. н.э. [Левина, 1998. Рис. 5], в жилищах городищ Кок-Мардан и Куюк-Мардан III-VII вв. [Байпаков, Подушкин, 1989. С. 52, 54, 56. Рис. 21, 23, 24, 39, 40]. По оформлению и планировке *помещение 6* имеет сходство с алтарными комнатами Чача, вскрытыми на цитадели городища Канка и в замке Актепе Юнусабадский в Ташкенте [Филанович,

1987; Буряков, Филанович, 1999. С. 91-92; Гуревич, 1990. С. 74]. Размеры этих помещений 5,0х5,1 м, на стенах сохранились низко расположенные (1,2-1,3 м над суфами) гнезда от брусьев, на основании чего было восстановлено двойное перекрытие, в котором нижнее являлось шатровым.

Л.В. Гуревич предположил, что усеченное шатровое перекрытие было также в *помещении 14* (4,85х4,85 м) замка Балалыктепе VI-VII вв. (Северный Тохаристан) [Гуревич, 1990. С. 73-74; Альбаум, 1960. С. 126-161; Зеймаль, Ртвеладзе, 1999. С. 142]. В этом помещении были тамбур при входе, суфы у четырех стен и центральный подиум. На высоте 1,2-1,3 м над суфами стены были покрыты изображением сцены пиршества. Над верхним краем росписи сохранились следы опоры деревянного перекрытия. Выше поверхности стен были закопчены. Следы от балок, расположенных на расстоянии 50-55 см друг от друга на высоте 2,6 м были обнаружены в «Красном зале» (12х7,85 м) дворца на городище Варахша (VII-VIII вв.) [Шишкин, 1963. С. 54-58]. По мнению Л.В. Гуревича, его следует рассматривать как вариант квадратного помещения с алтарем и шатровым перекрытием [Гуревич, 1990. С. 75]. Судя по следам от балок опоры, в западном помещении крестовидной постройки Актобе-1 (IV-VI вв.) на средней Сырдарье также было деревянное шатровое перекрытие [Мерциев, 1968; Терновская, 2008а]. По мнению Р.Х. Сулейманова, деревянный шатер на цитадели Канки генетически восходит к шалашевидным конструкциям над алтарями огня каунчинской культуры [Сулейманов, 2000. С. 258].

Проанализировав планировку культового комплекса дворца Костобе и композиционно-родственных типов сооружений, можно сделать вывод, что в *помещении 6* было шатровое перекрытие [Байпаков, Терновская, 2002; 2004; Байраков, Ternovskaja, 2005; Терновская, 2014. С. 78]. Исходя из сохранности стен и реконструкции ниши, опоры от балок, так же как в «Красном зале» Варахши, могли располагаться на высоте 2,5-2,6 м. Форма шатро-

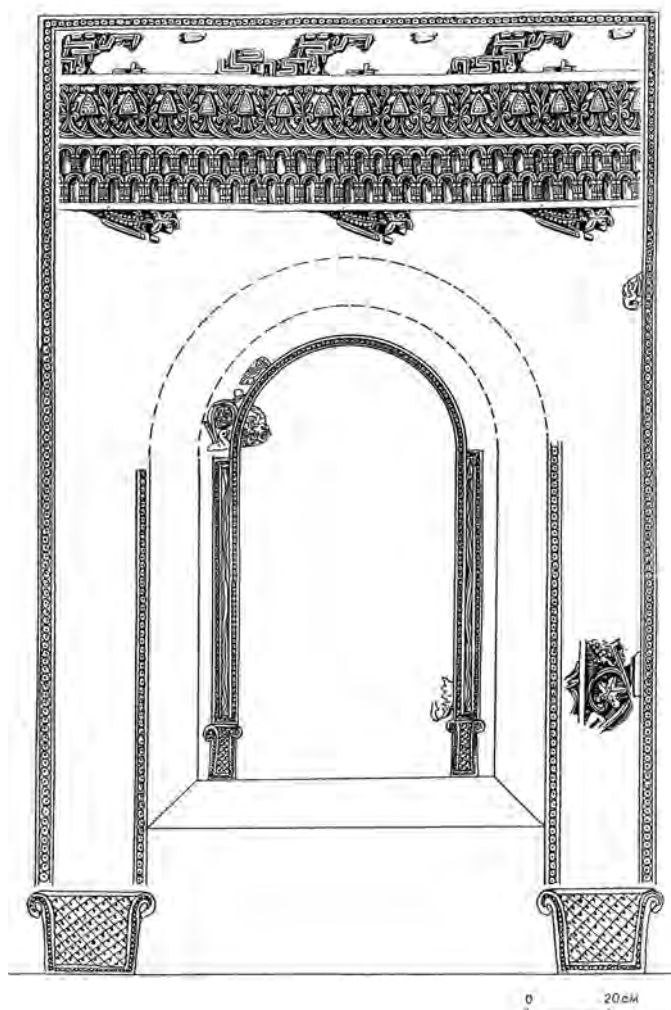


Рис. 23. Дворцовый комплекс городища Костобе. Резной глиняный декор южной ниши в помещении 6. Графическая реконструкция Г.А. Терновской

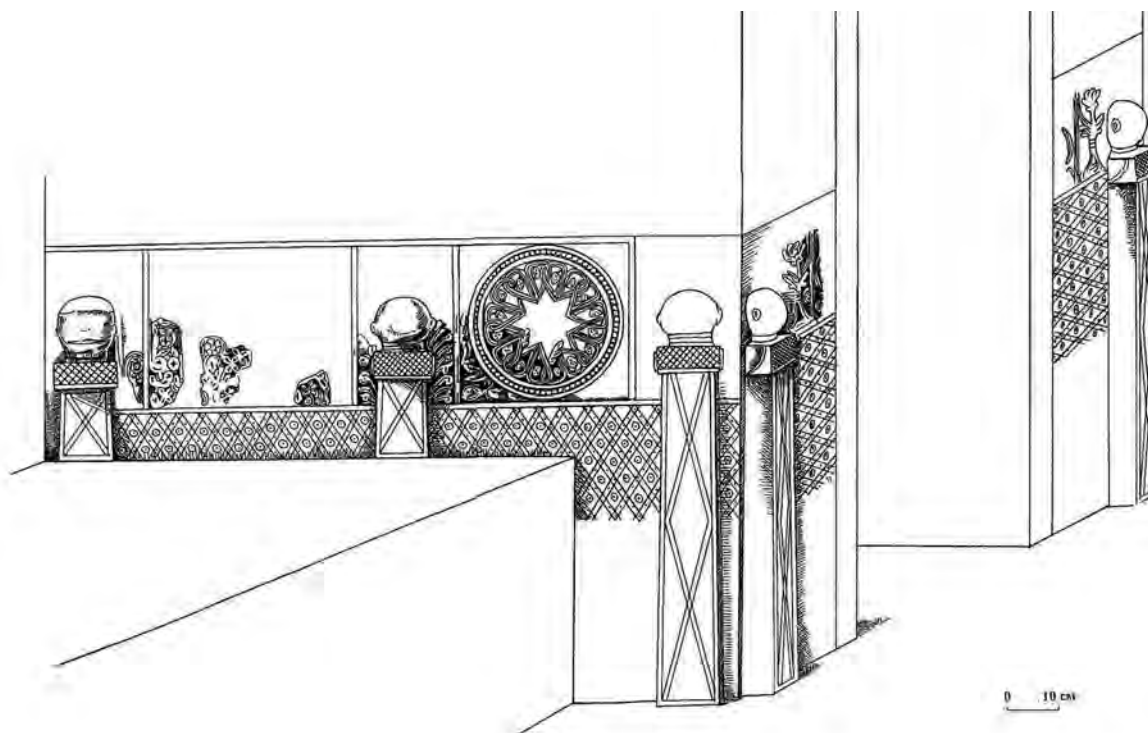


Рис. 24. Дворцовый комплекс городища Костобе. Оформление входа и тамбурной стенки помещения 6. Графическая реконструкция Г.А. Терновой

вых перекрытий воспроизведена на многих оссуариях. На стенках оссуариев из Муллакургона [Павчинская, 1983. Рис. 1] и Красной Речки [Байпаков, Горячева, 1999. Табл. 107, 1-3] изображены жрецы у алтарей огня. В помещении 6 из фрагментов резной глины было восстановлено оформление ниши с изображением дерева под аркой (рис. 23). Миниатюрные варианты этой композиции сохранились на фрагментах, украшавших интерьер. Внешняя рамка ниши представляла собой арку, опирающуюся на колонки. Внутри рамки проходила полоса с изображением винограда. На тимпане – три орнаментальных фриза: два ряда арок, ягоды клубники, перемежающиеся с растениями, и орнамент, имитирующий арабский шрифт. В процессе работы было восстановлено оформление входа и тамбурной стенки, где стояли пять колонок высотой около 90 см. Круглые навершия имели антропоморфные признаки – наклепные уши и выполненные вдавлением рты. Между колонками находились резные панели. На тамбурной стенке восстановлена панель с орнаментированным кругом (рис. 24).

Помещение 8 дворцового комплекса Костобе в описанной схеме предположительно было культовым залом («даре-мехр»). Северная суфа с «почетным местом» находилась напротив культовой ниши, устроенной в центре южной стены. Обводная рамка ниши была оформлена резным орнаментом, стены помещения украшены росписями и резьбой по глине.

Помещение 11 предназначалось для приемов и выполняло функции распределительного зала. Стены зала украшали росписи и резьба по глине. В этом помещении най-

дены фрагменты полуколонн и цилиндрических колонок. Полуколонны с цветочными аппликациями, вероятно, ограничивали с двух сторон суфу у северной стены. Во дворцах важное место отводилось коридору, объединявшему культовые помещения в единую систему. Замена парадного коридора распределительным залом во дворце Костобе была неслучайной. В Согде и Хорезме, так же как во дворце на городище Куйрыктобе, центральные помещения были залами для приемов и культовыми залами «даре-мехр». В городе Джамукат, с которым отождествляется Костобе, проживали представители разных религий, его посещали купцы из разных стран. Возможно, поэтому культовый зал «даре-мехр», где совершались ритуальные действия, был отделен.

Культовый комплекс загородного замка на городище Луговое (IX-X вв.). Кулан был одним из наиболее известных городов к востоку от Тараза. Его упоминали арабские авторы: Ибн Хордадбех (IX в.), Кудама и Ал-Макдиси (X в.), Ибн ал-Асир и Якут (XII-XIII вв.) [Ибн Хордадбех, 1986. С. 65, 180-181; Бартольд, 1963а. С. 230; Волин, 1960. С. 74, 76, 77, 82, 83]. Ибн Хордадбех и Кудама называют расстояние между Таразом и Куланом. Оно равнялось 14 фарсахам. Это позволило отождествить город с археологическим памятником на окраине села Луговое, расположенного в 120 км от города Тараз, на восточной окраине которого находятся остатки городища Тараз [Байпаков, 1998. С. 114-115]. О Кулане было известно уже в первой половине VIII в. Здесь в 739 или 740 г. тюркешским князем Курсулем был убит тюркский каган Ашина Синь. При халифе Мамуне (810 г.) арабы доходили до Кулана [Бартольд, 1963. С. 249, 260]. В X в. Ал-Макдиси писал о Кулане как об укрепленном городе с мечетью, подчеркнув, что город находился на большой таразской дороге. В географическом словаре Якута, составленном в 1224 г. на основе сведений X и XII вв., написано: «Кулан – приятный городок на границах страны тюрков со стороны Мавераннахра» [Волин, 1960. С. 87].

Археологические раскопки на территории городища Луговое и его окружи начались в 1964 г. и дали интересные сведения о хронологии, топографии, характере застройки окружи, в частности, о замках и усадьбах VII-X вв. [Байпаков, 1986. С. 87-88]. В 1986 г. работы здесь были возобновлены. Основным объектом исследований стала постройка, названная «Луговое Г», исследование которой производилось при участии А.А. Нуржанова (археолог), Л.Ф. Чарлиной (реставратор) и других специалистов. Памятник представляет собой бугор (тобе) в 2 км к юго-востоку от центральных развалин цитадели и шахристана городища Луговое, в пределах территории, окруженной длинной стеной. В топографии «Лугового Г» различаются центральная часть в виде бугра подквадратной в плане формы размерами в основании 45х40 м и высотой 5 м и примыкающего к нему участка 50х70 м. Стена, окружавшая двор, сохранилась на высоту 1,5х2 м. Раскопками установлено существование трех разновременных построек – первоначальное здание VII-VIII вв., здание второго строительного горизонта IX-X вв. и верхний строительный горизонт X-XII вв.

Второй строительный горизонт, датируемый IX-X вв., характеризуется следующими принципами планировочной композиции и особенностями вскрытых раскопками помещений (рис. 25). Ядром комплекса был двор размерами 14,6х12,4 м. В середине двора от хауза (водоема) прослеживается понижение. Центральная часть двора размерами 7,2х6,8 м была вымощена каменными плитами бордового цвета, откуда имелись проходы в

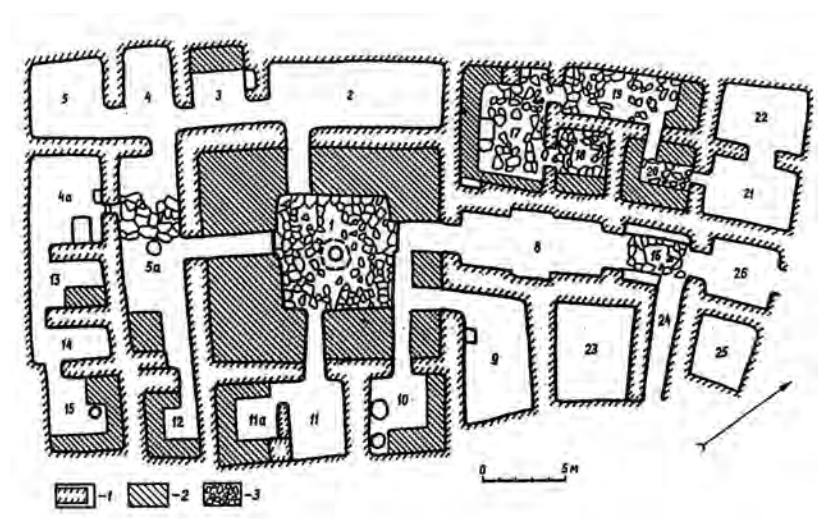


Рис. 25. «Луговое Г». План второго строительного горизонта

который в свою очередь имел выход в город. Узкое длинное *помещение 8* с двумя нишами имело размер 3x10 м. Ширина ниш 2 м, глубина 0,5 м. Размеры *помещения 16* - 3x3,2 м. Вдоль его северо-западной и юго-восточной стен были расположены суфы шириной и высотой 50 см. Пол вымощен каменными плитами бордового цвета. Размеры *помещения 26* - 3x4 м.

При раскопках помещений и двора на полу и в завалах помещений найдена керамика, которая тождественна посуде из шурфов и раскопанных помещений первоначального здания и отнесена к периоду VII-VIII, IX-X вв. Эту же датировку подтверждают находки двух тюркешских монет. Наиболее яркие материалы были получены при раскопках группы помещений входного комплекса. На полу *помещения 8* был разобран завал из сырцовых конструкций перекрытия, глинистого раствора кладки, фрагментов резного глиняного декора и глиняной пластики.

Семантика декоративного оформления помещения 8 (рис. 26, 27). Фрагменты сырцовых конструкций и резной глины, найденные на полу *помещения 8*, входившего в группу входного комплекса, были использованы при реконструкции архитектурных форм и оформления интерьера [Байпаков, Терновская, 2002а; 2004; Bajrakov, Ternovskaja, 2005. С. 384-391; Терновская, 2014. С. 79-82. Рис. 47-54].

При восстановлении купола и определении основных членений интерьера по высоте были применены законы построения архитектурных форм памятников Средней Азии IX-X вв., основанные на общих процессах эволюции этих форм. Учтены разработки Л.И. Ремпелья по реконструкции архитектурных форм и декоративного убранства дворца Саманидов в Афрасиабе (IX в.), а также представленные им расчеты пропорций при построении арок, сводов и куполов [Ахраров, Ремпель, 1971; Ремпель, 1961; 1978].

Панели и коробовое перекрытие в северо-западной и юго-западной части помещения были украшены гирихом, выполненным графической резьбой. В узлах переплетений об-

ряд помещений. По периметру двор был закрыт навесом, который опирался на колонны, представляя собой четырехсторонний айван. Ширина навеса составляла от 6 до 4 м. Под навесом находились суфы высотой до 20-25 см. Суфа в восточном углу была разрезана двумя проходами. Из двора имелись проходы в *помещения 2, 5a, 9, 10 и 11*.

Внутренний двор соединялся анфиладой длинных узких *помещений 8, 16 и 26* с наружным двором,

разовывались шестиугольники и шестиугольные звезды, окрашенные в синий и белый цвета. В центральной части помещения было перекрыто куполом. Так же как во дворце Афрасиаба, купол с внутренней стороны был разделен на 32 сектора. Он был украшен графической резьбой, окрашенной в бордовый и черный цвет. Две арочные панели, образовывали в центре помещения пространство, близкое к квадрату. Они имели трапециевидную форму с углами, срезанными под 30° для перехода на восьмерик. Толщина панелей равна толщине купола, для которого они служили опорой. Панели украшены резьбой по глине. Орнаментированные круги выполнены глубокой резьбой, растения и животные – графической. Среди завитков растений изображены пасущиеся лани, а также волки, повернутые в сторону юго-восточной ниши.

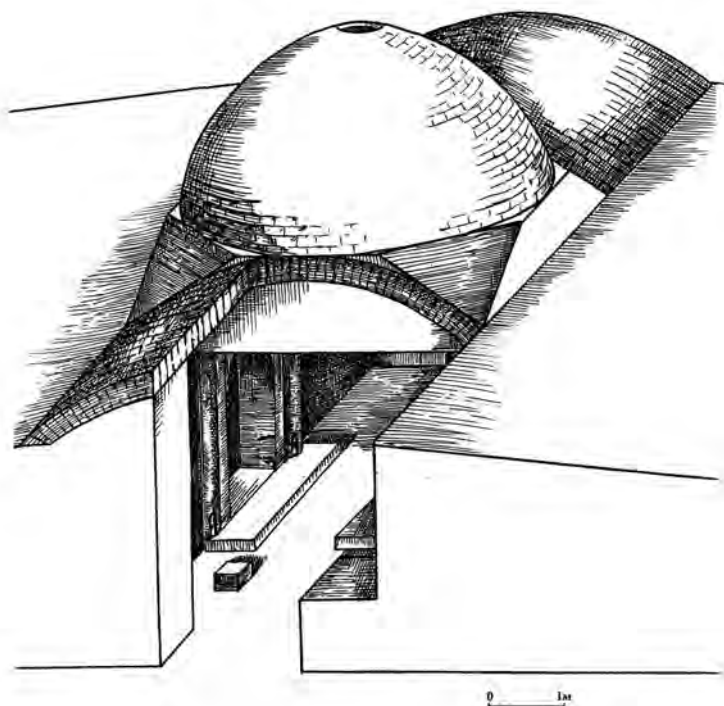


Рис. 26. «Луговое Г». Купольное помещение 8 в аксонометрической проекции. Графическая реконструкция архитектурных форм в аксонометрии Г.А. Терновой

Юго-восточная ниша когда-то была декорирована глубокой резьбой и мелкой пластикой. По верхнему изгибу ниши вырезано девять фестонов. В центре тимпана среди завитков растений находился фрагмент орнамента в виде стилизованных арабских букв. Три фрагмента с имитацией арабского шрифта были расположены в верхней части обводной рамки. Вертикальные полосы рамок украшены глубокой резьбой. На внутренней плоскости ниши изображено плодоносящее дерево, на вершине которого – объемные фигуры двух уток, крепившихся головами к верхнему изгибу арки. Под деревом стояли глиняные фигурки мужчины и женщины высотой около 35 см. К резной композиции относится также фрагмент с изображением ноги животного. С двух сторон от юго-восточной ниши найдены части полуколонн бордового цвета с растительным узором и аппликациями. В нижней части полуколонн в нишах находились скульптуры женщин с перекрестно сложенными руками.

Тимпан северо-западной ниши, вероятно, был украшен орнаментом в виде четырехугольников, расположенных в шахматном порядке. В композиции северо-западной ниши представлена династическая легенда. Возле ниши обнаружены четыре объемные глиняные головки – портретные изображения мужчин знатного происхождения и фрагмент с

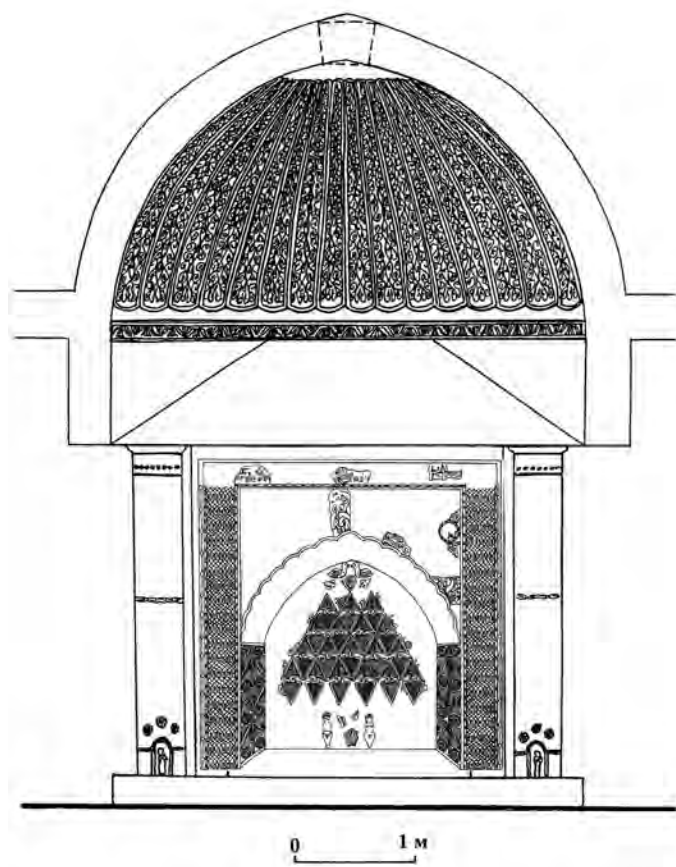


Рис. 27. «Луговое Г». Купол и юго-восточная ниша помещения 8. Графическая реконструкция из фрагментов Г.А. Терновой

ник жизни). Четыре пересекающихся под прямым углом водных русла символизируют четыре реки жизни. Для мусульманина их пересечение означает встречу человека с богом. В юго-восточной нише была представлена картина изначально созданного богом рая с изображением Адама и Хаввы (Евы) у Древа Познания добра и зла. В центре дворцового комплекса – райский сад, ожидающий истинно верующих. Ряд помещений, вытянутых на юго-запад в сторону Мекки, символически соответствовал хаджу или «пути», который должен совершить мусульманин. Хадж знаменует три события: прощение и воссоединение Адама и Хаввы, принесение пророком Ибрахимом в жертву сына Исмаила, послушание Пророка Мухаммеда.

Расположение юго-восточной и северо-западной ниши в культовом помещении 8 по значению соответствует расположению ниш авестийской религии, где алтарными были южные и восточные ниши, а северные и западные связаны с культом рода. Исследователи неоднократно высказывали предположение о происхождении мусульманских михрабов от бога Митры и культовых ниш более раннего времени. Из двух ниш михрабу соответствовала юго-восточная. Возле нее находилась суфа, куда могли устанавливаться све-

изображением всадника на коне. Следы потеков на тыльной стороне головок указывают на то, что внутренняя поверхность ниши была окрашена в бордовый цвет. Поверхности стен у входных проемов были декорированы глиняными панелями с растительным узором, выполненным резными линиями.

В оформлении юго-восточной ниши и арочных панелей отражены понятия о райском саде. Авестийские представления воплощены в красных полуколоннах с желтыми цветами (цвет хаомы) и расположенными внутри них антропоморфными фигурами с перекрестно сложенными на груди руками (рис. 28). Согласно зороастрийской мифологии, в ствол дерева бессмертия Хаомы, растущего посередине океана Ворукаша, бог поместил фравашу Заратуштры [Рак, 1998. С. 141].

Из помещения 8 можно было попасть в центр дворцового комплекса – двор с водоемом. В планировке были отражены представления мусульман о райском саде, где главной осью является водный поток (источ-

тильники, чаши для сбора милостыни. На суфе возле *северо-западной* ниши располагались верующие во время молитвы.

При решении вопроса о юго-восточной ориентации михраба можно заметить, что михрабы первоначально не были ориентированы в сторону Каабы. Во 2-й суре Корана сообщается о перемене *киблы*. Географ конца X в. Ал-Макдиси назвал мечеть селения Куба в 4 км от Медины, построенную при жизни Мухаммеда, «мечетью благочестия». Судя по всему, это была столпная мечеть открытого типа. Здесь же, по его словам, находилась «мечеть вреда». В конце жизни Мухаммеда в мусульманской общине произошел раскол. В 9-й суре Корана упоминается о самовольной постройке мечети. «Мечеть вреда» отличалась от ранее построенной мечети по назначению и внешнему виду. Это было закрытое помещение, тогда как ислам возвращался к идее богослужения под открытым небом [Бартольд, 1966а]. Купольные постройки в разных религиозных традициях соотносятся с заупокойным культом. Принято считать, что прообразами будущих мусульманских мавзолеев Средней Азии были склепы или наусы и оссуарии архитектурных форм. В какое-то время изображения в культовом *помещении 8* были покрыты слоем алебаstra.

Проведенный анализ позволил сделать предположение, что основное функциональное назначение вскрытой части Лугового Г – комплекс гостиничного типа. В постройке отсутствует зал приемов и не выделена парадная зона, помещения расположены секциями вокруг двора. Памятники IX-XI вв. могли совмещать назначение загородной резиденции, караван-сарая, странноприемного дома, о чем свидетельствуют письменные источники и результаты археологических исследований. Судя по имеющимся данным, функции построек на этом этапе не были строго дифференцированы. Размещение молельни у входа также находит соответствия в караван-сараях [Ternovaуa, 2013].

Резная глина. Юго-Западное Жетысу (Таласская и Чуйская долины) являлось одним из центров развития ремесла резьбы по глине [Лунина, 1978]. При раскопках средневековых городищ были обнаружены прекрасные образцы резной глины, украшавшей интерьеры помещений. Искусство резьбы по глине развивалось здесь на протяжении длительного времени: с VII-VIII до XV вв. К XI-XII вв. относится резьба по глине на цитадели Актобе

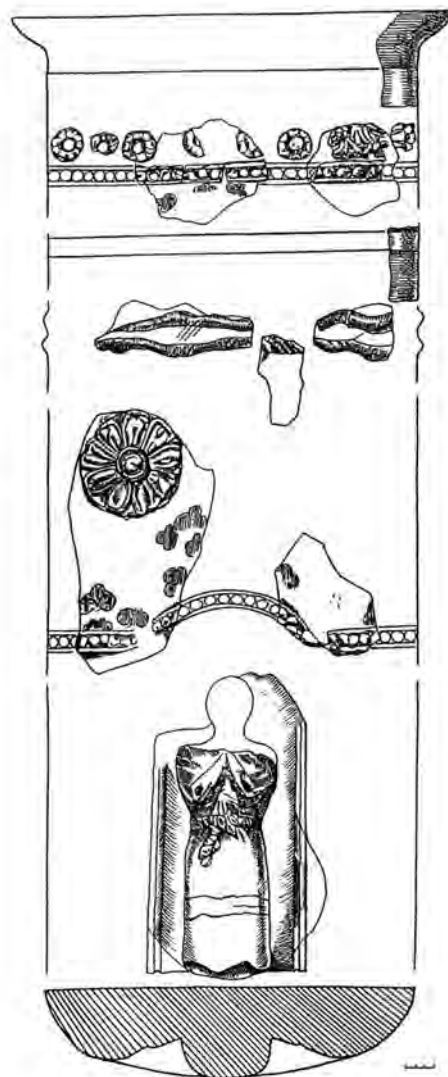


Рис. 28. «Луговое Г». Глиняная полуколонна у юго-восточной ниши в помещении 8.
Графическая реконструкция
Г.А. Терновой

и усадебном комплексе городища, к IX-XII вв. – резная глина, открытая на Красной Речке и Буране [Кожемяко, 1963. Рис. 9; 1967. С. 72-76. Рис. 9, 10, 17; Воронина, 1980. С. 24; Аманбаева, 1989; Памятники..., 1983. С. 76. Рис. 308, 310; Винник, 1975; Горячева, 1970. С. 56; 1983. Рис. 6, 8].

В декоративном оформлении колонн на Луговом Г и Костобе использовались наклепные раскрашенные цветочные розетки из алебаstra. Подобные аппликации из цветочков украшали буддийскую скульптуру II – начала III в. н.э., изображающую Бодхисатву и небожителей (Кампыртепа, Дальверзинтепе) [Древности... 1991. Илл. 135, 136, 140]. Глиняные изображения мужчин с выраженной индивидуальностью, подобные найденным на Луговом Г, встречаются среди коропластики Согда и Уструшаны VI-VIII вв. [Мешкерис, 1977. С. 90-94, рис. 10; Древности..., 1985. С. 260. Илл. 682].

Аналогии резному декору из Жетысу разнообразны и широки. Среди них известные памятники Средней Азии: Варахша, Уртакуртан, Хульбук, Бунджикат, Афрасиаб, Термез; памятники Ближнего Востока: Самарра, Фустат, Мшатта, Ктесифон, Киш, Бисшапур, Рей (Чал-Тархан) и др. Искусство резьбы по шtuку, безусловно, распространялось по Великому Шелковому пути и связывало культуры разных стран и народов.

ИЗОБРАЖЕНИЯ АВЕСТИЙСКИХ БОЖЕСТВ. КУЛЬТОВАЯ КЕРАМИКА.

На городищах и поселениях Южного Казахстана и Жетысу (Семиречья) VII-XII вв. была собрана коллекция керамики с зоо- и антропоморфными признаками. В нее входят терракотовые и глиняные фигурки, изображающие человека и животных, столовые и водоносные кувшины, зооморфные изображения на ручках кружек и крышках котлов, керамика специального назначения – жертвенники, зооморфные подставки [Терновская, 1998; Байпаков, Терновская, 2005. С. 78-96].

Терракотовые фигурки. В VII-VIII вв. единичные находки терракотовых образков с воспроизведением авестийских божеств встречаются только на городищах Отрарского оазиса. Они выполнены на достаточно высоком художественном уровне. На городище Жуантобе в слое VI-VII вв. найден терракотовый образок с изображением мужского божества (рис. 29, фото 14) [Байпаков, Грищенко, 1997. С. 85. Рис. 3]. В правой руке он держит дубинку или ложку для жертвенных возлияний (?), в левой – фигурку петуха. Это Сраоша (авест.), Срош (среднеперс.) – в иранской мифологии дух религиозного послушания и порядка. Ему посвящены «Срош-яшт» и 57-я глава «Ясны». Сраоша выступает как благовестник, посланец Ахурамазды, божество, достойное восхваления, его священная птица – петух («Видевдат», 18, II; 19, VI, 40-41) [Авеста, 2008. С. 239-242, 270]. Изображения петухов на крышках котлов из Отрарского оазиса возможно связаны с почитанием Сраоши.

На цитадели городища Куйрыктобе были найдены три терракотовые женские фигурки, изображающие божественный персонаж (рис. 30, 1, 2, фото 13) [Байпаков, 1986, рис. 114], еще одна обнаружена на цитадели городища Алтынтобе (рис. 30, 3) [Смагулов, 1992. С. 37. Рис. 2]. В этих фигурках воспроизведен образ знатной женщины с восточным разрезом глаз, в клетчатой юбке, с перекрестно сложенными руками. Фигурки определены как воплощенный образ богини или фраваш. Руки, расположенные в области груди, и клетчатую юбку можно увидеть у богини смерти на погребальной урне этрусков

[Немировский, 1992. С. 674]. Терракотовая статуэтка из Варахши передает образ богини в клетчатой юбке с ложкой для жертвенных возлияний в левой руке [Шишкин, 1963]. Фигуры фравашей с перекрестно сложенными руками представлены на оссуариях из Тараза и Красной Речки. В наусе некрополя городища Костобе найдено бронзовое изделие с навершием в виде женской фигурки с подогнутыми в коленях ногами и перекрестно сложенными на груди руками. Фигурки фравашей с руками, перекрещенными на груди, венчают стержни металлических булавок, обнаруженных на территории городища Красная Речка [Байпаков, Терновская, Горячева, 2007. С. 147-149].

Слово «фраваш» женского рода. Фравашам посвящен тринадцатый яшт («Фравардин-яшт»), который по содержанию является одним из древнейших текстов Авесты. Существовало представление о фравашах как о божествах-демиургах. В «Младшей Авесте» имеющим фравашу назван Ахура-Мазда. С начала творения число фравашей остается неизменным, так как каждая из фравашей существует изначально, до рождения человека; после смерти она покидает тело и возвращается на небеса, в духовный мир, где ей суждено пребывать до конца мировой истории и Судного дня [Авеста..., 1998. С. 321-322]. У зороастрийцев считается грехом отсутствие веры в существование воскрешения и конечное воплощение [Зороастрийские..., 1997. С. 109].

Души умерших предков (фраваш) продолжают загробное существование. Оказывая непосредственное воздействие на телесный мир, они покровительствуют своему роду или общине. Согласно «Фравардин-яшту», фраваша «дают победу вызывающему, дают вознаграждение желающему, дают больному здоровье, дают доброе Хварно тому, кто поклоняется им, воздает должное им, вызывают к ним, приносят жертву им, праведным» (13, 24). Фраваша обладают многочисленными войсками, имеют оружие, выступают с поднятым флагом, сияющие, сильные в боях (13, 37). Фраваша праведных добрые, сильные святые, «прекрасные телом, благочестивые душой, праведные...» (13, 40) [Авеста..., 1998. С. 328-332].

Фравашам посвящен 1-й месяц «зороастрийского календаря» – Фравардин (21 марта – 20 апреля) и последняя декада года (10-20 марта), включающая пять «високосных»

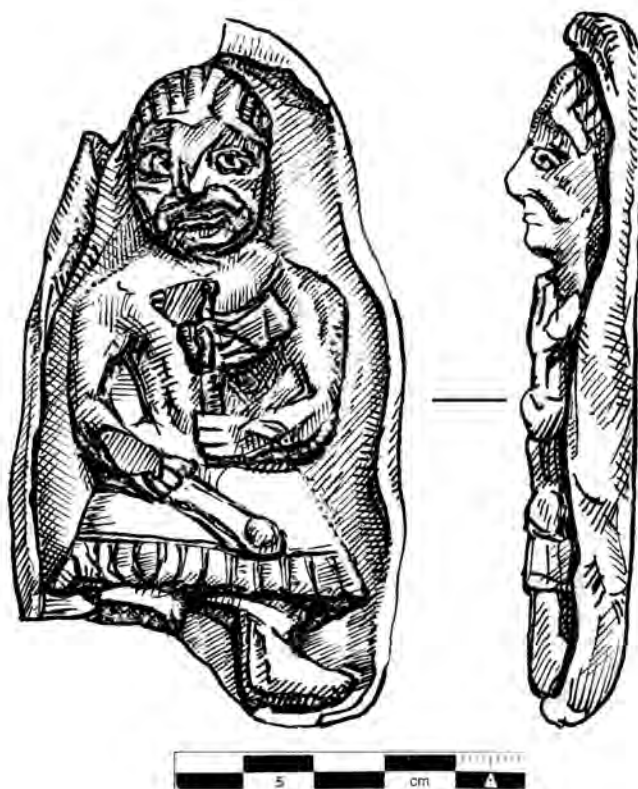


Рис. 29. Терракотовый образок из Жуантобе с изображением бога молитвы и послушания Сраоши

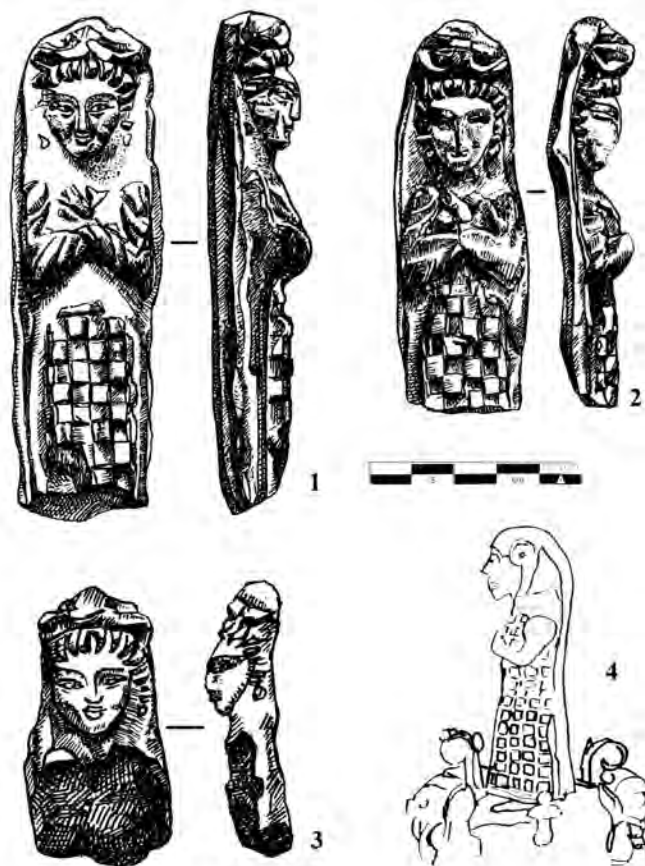


Рис. 30. Терракотовые фигурки женщин с перекрестноскрещенными на груди руками: 1, 2 - из центрального зала дворца Куйрыктобе; 3 - из угловой ниши помещения на цитадели Алтынтобе; 4 - богиня смерти на погребальной урне этрусков. Городской музей. Кьязи

предновогодних дней, не причислявшихся к месяцу. Совпадение праздника, посвященного душам предков, с наступлением весны, то есть воскрешением природы, связывается с культом умирающей и воскресающей природы. А. Бируни сообщил об обрядах и верованиях согдийцев и хорезмийцев, посвященных поминовению усопших [Бируни, 1957. С. 255, 258]. В Авесте перечислены духи дома и семьи, умершие родичи нманья, а также духи рода и племени, которых В.А. Лившиц сопоставил с авестийскими фравашами. Он предположил, что нманья изображались в виде идолов и сравнил их с теми, что продавались на базаре Мах в Бухаре [Лившиц, 1963. С. 140].

Перекрестное положение рук у антропоморфных фигур, вероятно, связано с обрядовой практикой. М.Б. Мейтарчиян, описывая погребальный обряд зороастрийцев Ирана Нового времени, отметила, что руки покойного скрещивают на груди, ноги подгибают и скрещивают. В таком положении покойного заворачивают в саван, оставляя открытым лицо, прикрывая его лишь куском белой ткани и поднимая ее

при проведении церемонии *sagdia* во второй и третий раз. Современные зороастрийцы Ирана проводят ритуалы для убажания отдельной души и ритуалы для общества духов фравашей [Мейтарчиян, 1990. С. 116, 118].

Сосуды с антропоморфными и зооморфными признаками. В Жетысу (Семиречье) и Южном Казахстане на территории городищ и поселений VIII-XII вв. была собрана коллекция столовых и водоносных кувшинов с зооморфными и антропоморфными признаками (рис. 31-34, фото 15). Подобные находки относятся в основном к территории Таласской долины. В коллекцию входят сосуды из Тараза, Джикилия, Тюкту-арчи, Садыр-Кургана, Чоль-тобе, Торткуля, Актобе, Актобе-1 у с. Орловки, поселения у Кара-хана и другие. К ним близки сосуды из Чуйской, Илийской и Сырдарьинской долин. Всего исследовано 49 целых и фрагментированных сосудов с антропоморфными признаками, из которых 35

находок происходят из района Таласской долины.

Юго-Западное Жетысу (Семиречье).

Уникальной особенностью сосудов из Таласской долины является воспроизведение антропоморфных признаков: ушей, глаз, носа. Изображение рта, как правило, отсутствует. На сосудах встречаются косы на ручках, у «мужских» сосудов на горловине показаны усы и борода, у «женских» на тулове – изображения груди. После комплексного исследования керамики были выделены места расположения антропоморфных, зооморфных, растительных элементов – на ручке, под ручкой, на тулове. Это фигурные налесты, шишечки (пирамидальные и плоские), орнамент, выполненный резными линиями и т.д. [Терновая, 1993; 1998; 2014. С. 58-60. Рис. 13-19; Байпаков, Терновая, 2005. С. 78-95].

Красноангобированные кувшины с антропоморфными признаками из Таласской долины имеют раздутые, сужающиеся к донцу тулова со слегка вогнутыми внизу стенками, высокие горловины с оттянутыми вперед носиками. Овальные ручки соединяют тулова и горлышки у венчиков кувшинов. Сосуды орнаментированы в технике резьбы, налестами, гравировкой и штампами.

Оттянутые вперед носики кувшинов встречаются в VI-VIII вв. в Согде и Чаче. Керамика с красным ангобом и лощением так же продолжает согдийскую традицию. Однако тип рассматриваемых сосудов, по замечанию Т.Н. Сениговой, отличается от согдийских тем, что таразские находки имеют форму груши, обращенной узким концом вниз, а не вверх как согдийские. Соглашаясь с мнением Л.И. Ремпеля, что изящность пропорций горловины, как и нанесенные на корпус орнаменты не свойственны для серебряной согдийской утвари, с которой принято связывать форму данного типа кувшинов, Т.Н. Сенигова сделала вывод, что тип рассматриваемых сосудов не является заимствованием согдийских образцов, а представляет самобытное явление. По ее мнению, Тараз был тем центром, где в VIII-IX вв. эти сосуды появились и откуда распространились в другие города Средней Азии [Сенигова, 1972. С. 88-89]. О наличии сосудов с антропоморфными признаками на территории Таласской долины в X-XII вв. свидетельствуют находки на Чоль-тобе, Актобе [Кожемяко, 1963. С. 159. Табл. 5], Актобе-I у с. Орловки [Бубнова, 1963. С. 142. Рис. 12].

В результате исследования группы керамики с антропоморфными признаками из Таласской долины был сделан вывод, что сосуды изображают богов Авесты [Терновая,

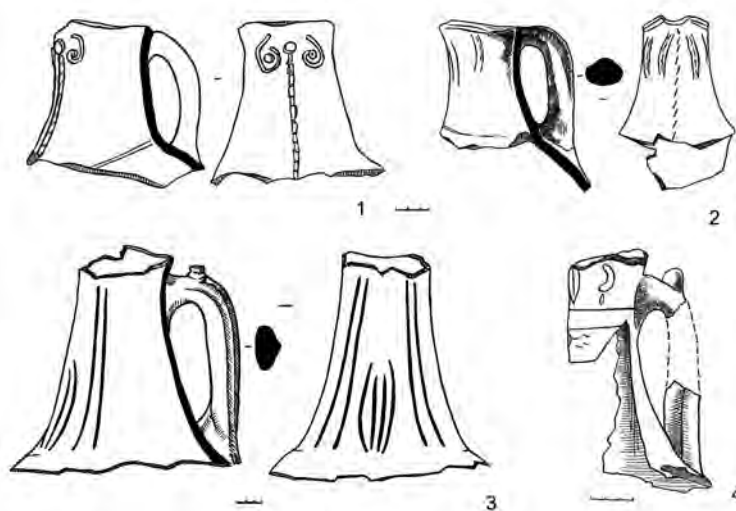


Рис. 31. Фрагменты керамических сосудов с антропоморфными признаками: 1 - Тараз; 2 - Талгар; 3 - Торткуль; 4 - поселение у Кара-хана

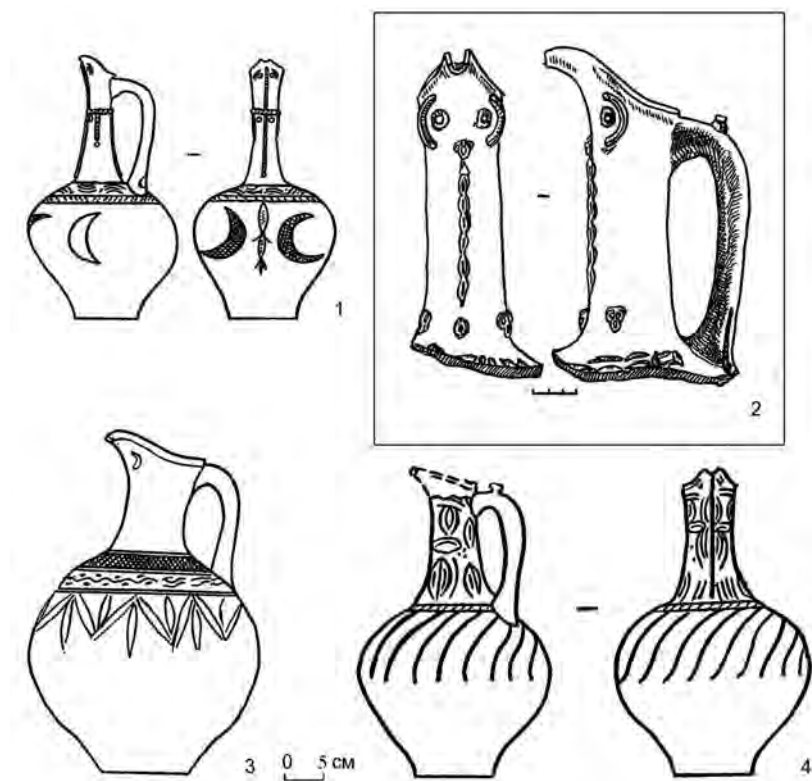


Рис. 32. Керамические сосуды с антропоморфными признаками из Таласской долины:
1 - Садыр-Курган; 3 - Тараз; 4 - Торткуль

1993; 1997; 1998; 1999; Ternovaya, 2001; 2014. С. 58-60; Байпаков, Терновaya, 2005. С. 78-95].

1. На сосудах были рассмотрены три орнаментальные зоны, расположенные одна под другой, и отмечена связь этих зон с трехчастным делением мироздания (Мирового древа) на «верхний», «средний» и «нижний» миры. Выделение зоны служило признаком отношения божества к этой зоне мироздания.

2. Для решения половой принадлежности каждого божества на сосудах выделены признаки пола: шишечки-налепы (с учетом их расположения), изображение волосяного покрова, груди и т.д.

3. Одним из признаков ритуальной принадлежности сосудов было наличие

или отсутствие определенных частей «лица». Например, ни на одном сосуде не обозначен рот. Часто изображались уши, реже – нос и глаза. Отсутствие изображения рта, вероятно, было связано с тем, что верующим предписывалось во время любых «чистых» действий надевать ритуальную повязку падам, закрывающую рот, чтобы своим дыханием не осквернить «чистое создание Ахуры».

В сосудах предположительно были воплощены образы авестийских богов: Зервана, Митры, Сраоши, Наны-Анахиты, Армаити и Амеретат (?). Появление в Таласской долине сосудов, изображающих авестийских богов, в VIII веке было связано с влиянием, оказанным согдийскими переселенцами. Но выраженные антропоморфные признаки на сосудах, по замечанию Е.В. Антоновой, появляются в культурах, где были редки или отсутствовали статуарные изображения божеств. Сосуд как объект культа мог быть внешне лишен антропоморфных (или иных) черт, а его сакральное значение определялось местом сосуда в ритуале. Исследуя сосуды с антропоморфными признаками в древнеземледельческих культурах Передней и Средней Азии, Е.В. Антонова упомянула сосуды, символизирующие и передающие образы как женских, так и мужских божеств [Антонова, 1984. С. 131-132, 221; 1986. С. 49]. По сведениям А.К. Писарчик, приводимым

Е.М. Пещеревой, в долине Хуфа (верховье Пянджа) все сосуды делятся на «мужские» и «женские», различаясь по ряду признаков. Один из признаков – это то, что «мужские» сосуды более крупные. «Женские» сосуды имеют по три шишечки на тулове, а «мужские» – по одной под ручкой [Пещерева, 1959. С. 93].

К зооморфным относятся сосуды-«утки» (водолей-мургоби) со смещенным от центра горлышком и ручкой, прикрепленной сверху, бытующие у таджиков по сей день и предназначенные для ношения воды [Пещерева, 1959. С. 54-57. Рис. 14.8]. Форма аска (асимметричный сосуд, часто напоминающий туловище утки) была популярна в бассейне Эгейского моря от раннеэллиадского до классического периода; иногда встречается и в других регионах [Брей, Трамп, 1990. С. 25. Рис. 36]. В качестве примера можно назвать аск из Термеза (I в. н.э.) с изображением Диониса и вакхической сцены [Пугаченкова, Ремпель, 1965. Рис. 78].

В Таласской и долине реки Чу сосуды-мургоби появляются в VIII-IX вв.

Эту дату подтверждают находки, обнаруженные в культурных слоях Джикилия вместе с тюркешской монетой [Сенигова, 1972. С. 88]. Изящный сосуд-мургоби, покрытый ангобом и узором, выполненным краской, найден в дворцовом комплексе Костобе. Сосуды этой формы встречаются на памятниках Чуйской долины [Бернштам, 1943. Табл. VII, 10, 11; Чуйская..., 1950. Табл. LXVI, 1, 2]. Сосуд-мургоби был в курганным погребении около села Ургут Самаркандской области [Пещерева, 1959. С. 57. Рис. 14. 8]. Аналоги обнаружены на многих памятниках Ферганы – Карабулак, Андижан, Узген, Кува, Чун-тепе и др. [Брыкина, 1974. С. 49].

Среди сосудов-мургоби, найденных на городище Тараз и в его округе [Сенигова, 1972. С. 87-88], на городище Садыр-Курган, встречаются экземпляры со сферическим корпусом, плоским дном и узким вытянутым горлышком, украшенные нарезным и наlepным орнаментом в виде рельефных концентрических арок. На территории Таласской долины сосуды-мургоби встречаются также в IX-XII вв. Это лепной сосуд из Тюкту-арчи [Бубнова, 1963а. С. 241. Рис. 14], сосуд из Актобе-I у с. Орловка, сделанный на гончарном круге [Бубнова, 1963. Рис. 13]. На городище Тортколь, и городищах Северо-Восточного Же-

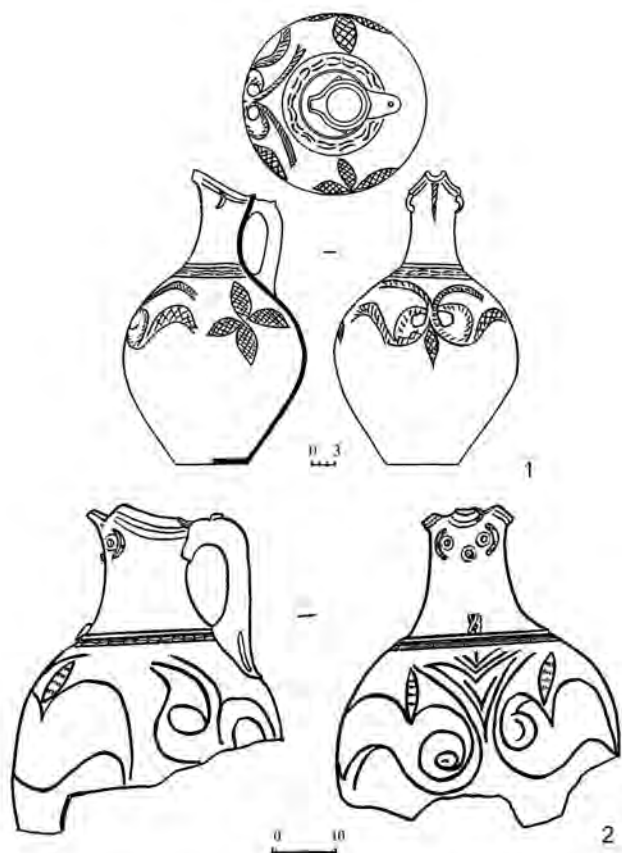


Рис. 33. Керамические сосуды с антропоморфными признаками: 1 - Тараз; 2 - Чоль-тобе

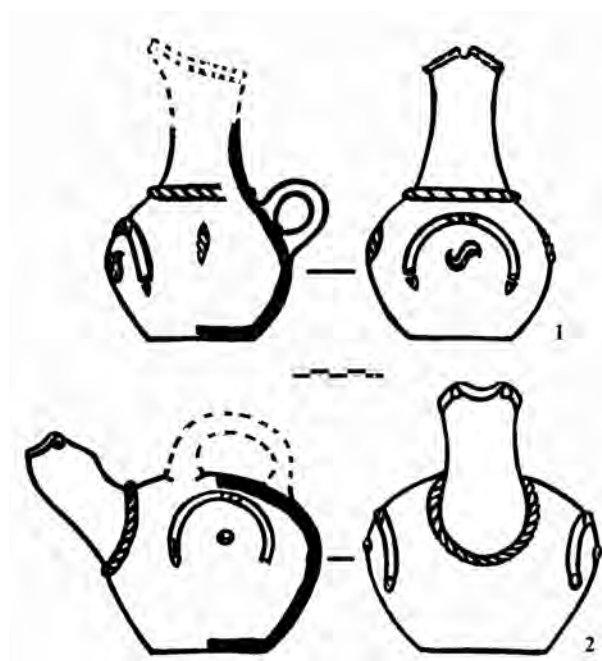


Рис. 34. Керамические сосуды из Садыр-Кургана

ми и зооморфными признаками. Сосуды с зооморфными признаками представлены водолеями-мургоби. На Отраре был обнаружен сосуд со сливом, оформленным в виде головы быка. Кувшины с зоо- и антропоморфными признаками были найдены на городищах Куйрыктобе и Жуантобе. К основным признакам, отличающим антропоморфные сосуды из Южного Казахстана от сосудов из Таласской долины, относится отсутствие у них изображений глаз, носа и ушей. Исключением является кувшин из стекла, найденный на городище Куйрыктобе в слое X-XI вв. На его горловине в области «головы» имеются наклепные ушки.

На городище Алтынтобе в слое VIII-IX вв. найден керамический жертвенник в виде коне-верблюда (фото 16) [Смагулов, 1992. Рис. 2]. На спине животного расположена чашечка с круглым отверстием. Возможно, этот жертвенник является символом священного огня Варахрана. Веретрагна (авест.), Варахран (пехл.), Бахрам (фарси) – в иранской мифологии бог войны и победы, имеющий, согласно авестийским текстам, множество обличий-инкарнаций, среди которых – верблюд и конь (Яшт XIV). М. Бойс предположила, что связь между огнем и этим божеством не первоначальная, а возникла уже в поздний (исламский) период. С ее точки зрения, наименование алтаря огня Аташ Варахран (Вахрам) скорее происходит от прилагательного «победоносный», чем от имени божества Веретрагна [Воусе, 1982. С. 223; Литвинский, Пичикян, 2000. С. 332].

В жилищах Отрара и Куйрыктобе XI-XII вв. были обнаружены керамические жертвенники-очажки, украшенные орнаментами, выполненными штампами, резьбой, наклепками. Они представлены несколькими типами: переносные цилиндрические очажки без дна, подкововидные очажки, переносные плитки с круглыми отверстиями и стационарные

тысу – Жаксылык, Антоновское – были обнаружены фрагменты сосудов, слив которых оформлен в виде головки быка [Байпаков, Савельева, Чанг, 2005. Рис. 45, 71, 6; Байпаков, Терновая, 2005. Рис. 54. Фото 58].

Кувшины с зооморфными признаками – водолеи-мургоби, изображающие уток, и сосуды со сливом в виде бычьих голов тоже связаны с определенными религиозно-мифологическими представлениями. Утка и гусь считались символами единства между небом, землей и водой и имели отношение к созданию земли и земного мира. Представленный в археологических и этнографических материалах образ быка соотносится с водной стихией, растительностью и плодородием.

Южный Казахстан. При раскопках городищ Южного Казахстана так же встречаются сосуды с антропоморфными

жертвенники круглых и прямоугольных («антропоморфных») очертаний. В оформлении жертвенников использованы элементы архитектурного орнамента (колонки, ниши), изображения растений, знаков, космогонических символов. На некоторых напольных очагах «ниша» выделена выступами, напоминающими рога животного. Встречается также изображение трех выступающих арок, подобное вырезанным на досках из центрального зала Куйрыктобе. Одна арка с круглым отверстием (лункой) внутри оттиснута на плитке-жертвеннике [Терновая, 2002; 2014. С. 66-69. Рис. 32-35; Байпаков, Терновая, 2005. С. 145-153. Рис. 103-106. Фото 78-81].

Об использовании сосудов. Культовая керамика с зоо- и антропоморфными признаками употреблялась во время календарных праздников. Некоторые изделия могли использоваться в повседневной практике в связи с обрядами очищения, магическими действиями, обеспечивающими плодородие, защиту от злых духов и т.д. При определении сосудов были использованы исследования этнографической керамики Средней Азии [Пещерева, 1959], сведения о календарных праздниках, которые содержатся в трудах О. Хайяма (XI-XII вв.) [1994], А. Бируни (X-XI вв.) [1957], в китайских хрониках [Бичурин, 1950], в работах востоковеда К.А. Инostrанцева [1909], современных ученых, изучающих этнографию, эпиграфику, историю литературы и искусства.

Хорезмийцы, согдийцы, так же как и персы домусульманского времени, пользовались «зороастрийским», или «младоавестийским», календарем, названия дней в котором восходят к именам божеств, выступающих в Яштах Авесты, а полный перечень дней содержится в позднем тексте (не ранее VI в. н.э.) «Тридцатидневье» [Лившиц, 1975. С. 320]. Н. Симс-Вилиамс и Ф. де Блойс исследовали бактрийский календарь [Sims-Williams, de Blois, 1996]. Работы В.А. Лившица [1970; 1975] и Б.И. Маршака [1991] посвящены календарям хорезмийцев и согдийцев. А. Бируни привел сведения о календаре персов, хорезмийцев, согдийцев, выделив две категории праздников: религиозные и народные [Бируни, 1957. С. 224]. К религиозным праздникам относятся шесть гаханбаров – по пять дней в каждом. И.П. Лобачева рассмотрела историю обрядов и праздников на основании данных А. Бируни [Лобачева, 1986]. В работе Е.А. Дорошенко даны описания гаханбаров и церемоний, сопутствующих их проведению [Дорошенко, 1982].

В искусстве Средней Азии отражены народные представления, связанные с календарными праздниками земледельцев. Разглядывая изображения, можно получить сведения об использовании сосудов. К.В. Тревер и В.Г. Луконин рассмотрели серебряную посуду праздничного цикла эпохи Сасанидов. Сосуды «дионисийского цикла» составляли некоторую группу праздничной утвари, использовавшейся во время зороастрийских праздников: Ноуруз, Михраган, Саде. Судя по сообщениям источников, кульминацией всех праздников был пир и обряды с подношением воды и вина [Тревер, Луконин, 1987. С. 89-96; Melikian-Chirvani, 1996].

Бусы на серебряных сосудах, встречающиеся на керамических сосудах Средней Азии и Казахстана (рис. 34), связаны с обычаем подносить шаху воду в серебряном кувшине, на шейку которого надевали ожерелье [Иностранцев, 1909. С. 102]. Обычай подносить шаху вино во время празднования Ноуруза описал О. Хайям [Melikian-Chirvani, 1996. С. 97]. Подобная царская церемония под названием «базм», сопровождаемая музыкой и танцами, сохранилась в Иране в исламское время [Короглы, 1983. С. 21-22]. В работе А.С. Меликян-Ширвани рассмотрены сосуды для вина с доахеменидского периода до времени Сефе-

видов. В персидской поэзии вино сравнивается с солнечным светом (или огнем) и кровью. Напиток связывается с магами или зороастрийцами и именуется «вином магов» [moghāne] и «магическим». В стихах начала XIII в. встречается определение вина как «Киблы Зороастра» [Melikian-Chirvani, 1996. С. 94-95]. Литературные источники разъясняют также функциональное назначение сосудов-быков как «для питья вина» [Филанович, 1995].

Почти все божества, воспроизведенные в керамических сосудах Таласской долины и Отрарского оазиса, имеют в зороастрийском календаре отведенный им день, а Митра, Армаити и Амеретат – посвященные им месяцы. Исключение составляют Анахита и Зерван, но в календаре есть три дня, посвященные творцу (Ахура-Мазде), кроме дня Ахура-Мазды, стоящего в начале месяца, и день вод.

Обряды общей трапезы имели ритуальное значение. Они были призваны объединить верующих, подтвердить обособленность от других религий. Питье вина из горла сосуда-быка имеет отношение к пережиткам первобытного тотемизма, к обряду, когда люди, убивая животное-тотем, употребляли его мясо и кровь. Считалось, что при этом к людям переходят черты, присущие животному. В культах, возникших среди земледельческих племен, в качестве ритуальной пищи выступали хлеб и виноградное вино. В таком виде осуществлялся обряд причащения телом и кровью бога у поклонников Митры. Этот обряд перешел в христианство. Подразумевается, что верующий после поедания тела (хлеба) и крови (вина) бога, соединяется с богом и делается участником вечной жизни. Ритуальные действия «кормление божеств» (наполнение сосудов) и «питие божеств» (из сосудов) известны в обрядовой практике народов Древнего Востока [Ардзинба, 1982. С. 32, 33, 105].

Культовая керамика с зоо- и антропоморфными признаками имеет важное историко-культурное значение. Сосуды не только являются носителями информации о форме, декоративном оформлении и технологии их изготовления, но и дают уникальную возможность получить представление о религиозном мировоззрении городского населения Юга Казахстана.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Древние и средневековые памятники Юга Казахстана зафиксированы в зоне культурных, этнических и торговых контактов между скотоводами евразийских степей и земледельцами древних оазисов Средней Азии, где располагались страны, упомянутые в «Географической поэме» – Бактрия, Хорезм, Мерв, Согдиана, участвовавшие в сложении и первых этапах развития религии, называемой зороастризм, маздеизм, авестизм. Религиозные идеи в той или иной степени оказывали влияние на жителей сопредельных территорий. О религии Авесты как системе, включающей храмы, обряд, атрибуты, иконографию божеств, можно судить по памятникам средневековой городской культуры, начиная со второй половины VII века. Реликтовые проявления этого мировоззрения встречаются в раннеисламский период до XII в. В средневековом Казахстане VI (VII)-XII вв. выделяются три крупных историко-культурных региона развития городской жизни – Южный Казахстан или Присырдарьинская географическая провинция, Юго-Западное Жетысу (Чуйская и Таласская долины) и Северо-Восточное Жетысу (Илийская долина). Региональные особенности развития городской культуры проявляются и в своеобразии идеологических воззрений каждого региона и области.

В VI в. территория Казахстана входила в состав могущественной державы – Тюркский каганат. В VII – первой половине IX в. в Средней Азии, Южном Казахстане и Жетысу (Семиречье) – крупных регионах городской жизни – в результате миграционных, поли-



Фото 1. Оссуарий № 1 из городского некрополя Тараза



Фото 2. Оссуарий № 3 из городского некрополя Тараза



Фото 3. Крышка оссуария из Тараза



Фото 4. Оссуарий из Тараза



Фото 5. Навершие крышки оссуария из Тараза



Фото 6. Навершие крышки оссуария № 2
из городского некрополя Тараза



Фото 7. Металлическая
ручка предмета из
некрополя Джамуката
(наус № 3)



Фото 8. Резная доска с изображением божества из Куйрыктобе



Фото 9. Резная доска с изображением божества из Куйрыктобе



Фото 10. Резная доска с изображением божества из Куйрыктобе



Фото 11. Резная доска с изображением божества из Куйрыктобе



Фото 12. Резная доска с изображением знатной семьи из Куйрыктобе



Фото 13. Терракотовые образки с изображением женского божества из Куйрыктобе



Фото 14. Терракотовый образок с изображением божества из Жуантобе



Фото 15. Керамический сосуд с антропоморфными признаками из Тараза



Фото 16. Керамический жертвенник из Алтынтобе

тических и культурных процессов сложился своеобразный тюрко-согдийский комплекс. Существенные изменения в городской культуре рассматриваемых регионов Казахстана произошли в связи с арабским завоеванием Средней Азии и внедрением новой религии – ислама. VIII век – время массового переселения из Согда, где слои запустения охватывают по два-три десятилетия. Согдийские мигранты оказали влияние на развитие городов Жетысу (Семиречья) – строительство, архитектуру, искусство.

На памятниках городской культуры прослеживаются традиции, уходящие в предшествующий тюркам период. В районе Северного Каратау на цитадели городища Баба-Ата раскопано здание VI-VIII вв., получившее название «Храм огня». При определении значения этого памятника были выделены архитектурные особенности, рассмотрено функциональное назначение каждого помещения, произведена реконструкция обряда с возжжением огня от лучей солнца и ритуальным возлиянием в храмовый колодец. На основании комплекса полученных данных восстановлена последовательность выполнения обряда в календарном цикле года и в течение дня. Храм на цитадели Баба-Ата восходит к древним традициям возведения погребальных сооружений на нижней Сырдарье и храмов Солнца I-IV вв., где проводились обряды с целью запустить космические, природные циклы и восстановить целостность мироздания. В то же время в храме Баба-Ата прослеживаются черты религиозного мировоззрения Авесты.

На территории городища Куйрыктобе в Отрарском оазисе были вскрыты три храма VII-VIII вв., связанные с авестийской религией. Культовый комплекс во дворце состоял из трех помещений: центрального четырехколонного зала, совмещавшего функции парадного и культового зала «даре мехр», адуриана (или аташгаха), где хранился священный огонь, и подсобного помещения. В культовых помещениях дворца прослеживается сходство с памятниками Хорезма и Центрального Согда. Из фрагментов горелого дерева, найденных на полу центрального зала дворца Куйрыктобе, были восстановлены композиции, украшавшие стены. На досках изображены авестийские боги. Образы богов Авесты выявлены также на терракотовых плитках, статуэтках, курительницах. Они были воплощены в культовых сосудах с антропоморфными и зооморфными признаками второй половины VII-XII вв. Это Зерван, Митра или Митра-Ахура, Сраоша, Фарн, Веретрагна, Нана-Анахита, Арштат, Армаити, Амеретат. Авестийские божества встречаются на синхронных памятниках Средней Азии, в числе которых – мианкальские оссуарии.

В центре северо-западной стены парадного зала дворца Куйрыктобе за троном правителя изображен бог Митра, или Митра-Ахура, в зубчатой короне Ахурамазды. Он представлен в сцене божественной инвеституры – символически венчает правителя на власть. В одной руке бога – корона, в другой – жезл с навершием в виде огня. Митра – главный персонаж в сценах божественной инвеституры сасанидских правителей завоеванных кушанских земель. На другой доске изображена богиня Нана-Анахита со свечами в поднятых руках. В композиции северо-восточной стены передана родословная правителей – кангаров (кенгересов), потомков кангуйцев, которые вели свое происхождение от легендарного Сиявуша, как и ряд правителей Согда и Хорезма. «Дом огня» (адуриан) на востоке городища Куйрыктобе состоял из двух помещений и коридора. В этом храме горел «вечный огонь», хранилась зола, совершались обрядовые действия, среди которых – жертвоприношение животных с возлиянием крови на алтарь. Третий храм с компактной, редкой для данного района планировкой располагался в восточной части шахристана.

Здесь предположительно происходили общественные церемонии. В оформлении здания присутствовал фронтальный айван с суфами, протянутыми вдоль лицевого фасада. Храм состоял из семи помещений. Ядром комплекса был центральный зал с четырьмя колоннами. В стенах храма были глубокие ниши, устроенные за счет расширения стен. Планировка культового здания с четырехколонным залом характерна для ахеменидской, парфянской и эллинистической эпохи. Храмы с четырехколонными залами и фронтальными айванами открыты и в Пенджикенте.

В определенный период в религиозной жизни города Кедер, с которым отождествляется Куйрыктобе, произошли изменения. Во дворце заложили вход в помещение с алтарем огня. Возможно, в это время перестал функционировать «дом огня» на востоке городища. Центральный зал дворца с резными досками, на которых представлены боги Авесты, вероятно, стал выполнять функции «храма богов». По содержанию сцен в настенных росписях храмов и домов Пенджикента было отмечено, что после того как в храме заложили камеру для хранения огня, вплоть до 40-х годов VIII в. верующие продолжали возжигать огонь перед изображениями богов. В нишах храма, расположенного на территории шахристана Куйрыктобе, предположительно могли находиться скульптуры и он, судя по отсутствию выраженных следов огня, был преимущественно «храмом богов». В обрядовой сфере жителей Кедера использовались курильницы, переносные жертвенники, котлы с крышками, украшенные орнаментами и зооморфными навершиями, культовые столики-дастарханы. Выявленные артефакты подтверждают совершение горожанами ритуальных действий, связанных с родовыми культами, анимистическими и тотемистическими представлениями, характерными для земледельческо-скотоводческих культур.

Большое значение при определении религиозно-мировоззренческих взглядов имеет изучение погребальной обрядности населения. В Южном Казахстане исследованы сырцово-пахсовые наземные склепы, датированные IV-VIII вв. Они пришли на смену подкурганам катакомбам, существовавшим с первых веков до н.э. Начиная с V века, в среде городского и оседло-земледельческого населения захоронения в наземных склепах в количественном отношении являются преобладающими. Е.А. Смагулов предположил, что функционально склепы соответствовали дахам, предназначенным для очищения костей от плоти. С погребальными обычаями Юго-Западного Жетысу (Таласской и Чуйской долин), возникшими под влиянием согдийцев, связаны захоронения в хумах и оссуариях, а также захоронения кучек костей и трупоположение в наземных склепах. Ранние оссуарии датированы второй половиной VII в., большая часть относится к VIII-IX вв. Этот установленный факт объясняется тем, что основной пик переселения согдийцев приходится на VIII в., хотя пребывание их на территории Жетысу (Семиречья) зафиксировано в более раннее время. В X веке обряд все еще продолжает существовать, а затем отмирает.

Письменные источники и единичные археологические находки свидетельствуют о существовании на территории средневековых городов Жетысу (Семиречья) различных религиозных идей — буддизма, манихейства, христианства, распространявшихся в основном миссионерами, которые двигались по Великому Шелковому пути. Но наиболее многочисленный и значимый материал, полученный в результате археологических исследований, связан с авестийской религией, которую принесли с собой согдийские переселенцы.

VIII-IX вв. – период существования внутри дворцового храмового комплекса на городище Костобе (г. Джамукат) в Таласской долине. Культовый комплекс дворца типологически близок к памятникам Западного и Восточного (горного) Согда, к культовым помещениям Чача, характерным для дворца, цитадели и замка. В *помещении 6*, где находился алтарь с огнем, предполагается шатровое перекрытие. В трех помещениях (*6, 8, 11*) из фрагментов резной глины восстановлено декоративное убранство. В культовой нише *помещения 6* собрана композиция с изображением плодоносящего Древа. Влияние ислама проявилось в оформлении тимпана ниши, где был изображен эпиграфический орнамент, имитирующий арабский шрифт.

Имитация арабского шрифта отмечена также в оформлении культовой ниши в загородном архитектурном комплексе IX-X вв., вскрытом на объекте «Луговое Г» (г. Кулан). Планировка постройки определена как воплощение представлений о райском саде. В результате фиксации, учета, систематизации фрагментов резной глины, найденных на полу *помещения 8*, восстановлены декор и архитектурные формы. *Помещение 8* было перекрыто куполом. По функциональному назначению оно определено как молельня. Купольное помещение входило в комплекс, состоящий из помещений, вытянутых анфиладой и ведущих в центральный двор с водоемом. В декоре молельни отмечены реликтовые проявления религии Авесты, проявившиеся в оформлении полуколонн с фигурами фравашей и ориентации культовых ниш – на юго-восток и северо-запад. В результате проведенных работ в юго-восточной нише собрана композиция с изображением Адама и Хавы (Евы) у Древа Познания; в северо-западной нише, судя по находкам портретных изображений мужчин и фигурки всадника на коне, была представлена династическая легенда. Позднее резной декор культового помещения был покрыт слоем алебаstra, и молельня перестала выполнять свои функции.

К уникальным находкам на территории городов Жетысу (Семиречья) и Южного Казахстана относятся керамические сосуды, изображающие авестийских божеств, которые появляются в VIII в. и встречаются в археологических слоях до XII в. В их оформлении выделены особенности. Сосуды из Таласской долины, в отличие от найденных в Южном Казахстане, имеют выраженные антропоморфные признаки. Вероятно, следует согласиться с мнением Е.В. Антоновой, что антропоморфные сосуды-боги появляются в культурах, где были редки или отсутствовали изображения божеств. При проведении религиозных и календарных праздников сосуды с зоо- и антропоморфными признаками, обозначавшие богов Авесты, наполнялись вином и использовались в обряде причащения телом и кровью богов. Единичные находки сосудов с антропоморфными признаками встречаются в Илийской долине. Горлышко такого сосуда было найдено на территории северо-западного рабада городища Талгар.

Археологические объекты являются ценным источником для реконструкции мировоззрения создавших их людей. Уникальные материалы, полученные при раскопках, позволяют расширить ранее существовавшие представления об архитектуре, искусстве, религиозных представлениях, восстановить недостающие звенья истории, проследить миграционные процессы, выявить генетические корни и историко-культурные связи населения.

КЫРГЫЗСТАН

«...Почитание Заратуштры и связанные с ним мифы
возникли в Средней Азии, которую не без
основания называют «колыбелью зороастризма»
академик В.В. Струве

Зороастризм, маздеизм, парсизм – общепринятые, но все же условные названия одной из древнейших кодифицированных религий Востока. Определение ей давали еще античные философы, в науке закрепились различные названия с эпохи Просвещения, как «религия Зороастра», «персидская религия», «религия битвы», «религия добра или света», «религия Авесты», «религия космологического дуализма», «авестийская вера» и другие. Однако сами носители иранской культуры эти названия не применяли, а довольствовались понятиями *mazdayasna* («поклонение Мазде»), *Дэна – маздаясна* («Вера чтущих Мазду») и *Vēh Dēn* («Благая весть»). В отличие от европейского мышления иранцы не связывали название своей религии с именем пророка Заратуштры (Заратустра, позднее Зардушт). Грецизированное «Зороастр» вовсе не отвечает авестийской ономастике и тению пророка.

Так, с исторической эпохи Платона, в греческой философии считавшемся воплощением Зороастра, начались придумки в осмыслении религии древних иранцев. Главный источник знаний о религии – Священные тексты зороастрийцев. Но авестологи неоднократно отмечали противоречивость текстов Авесты, якобы записанных учениками Пророка с его слов (?), и затем – в сочинениях эпохи Сасанидов (III-VII вв. н.э.) – авестийским языком, а поздние тексты (в редакции IX в. н.э.) – пехлевийским. Очевидна неоднородность и разновременность сложения Авесты, где наиболее архаичным выглядит диалект Старшей Авесты с 17 главами Гат Заратуштры, затем прозаическая Ясна Семи глав. Младшую Авесту образуют Ясна, Видевдат, Висперед и группа мелких обрядовых сочинений. А когда к Авесте присоединили поздние богословские переделки Яштов и дозороастрийские отвергнутые Пророком божества военной знати *airya*, глубоко ненавистных самому Зороастру – неизвестно. Получается, что история религий иранцев основательно извращена самой письменной Авестой и пехлевийскими книгами. Авеста современных парсов, написанная языком гуджарати, очень далека от авестийского, близкого к санскриту оригинала [Лелеков, 1991. С. 16-17]. В зороастрийской религии уже нет и следа магической практики, характерной для древности.

Литература вопроса столь велика, что ее невозможно обозреть в данной книге, обозначенной определенными рамками, именно: зороастризм в Центральной Азии, отраженный в конкретных археологических памятниках.

Начнем с уточнений: 1 - археологические памятники поры Древности и Средневековья, расположенные на территории современного Кыргызстана, являются культурно-историческим достоянием страны и даже мира, но к истории этнических кыргызов, которые расселились на Тянь-Шане в позднее Средневековье, отношения не имеют;

- с другой стороны, этногенез и культурогенез тюркоязычных кыргызов включает мощный этнический субстрат ираноязычных племен и народов (саки, усунь, юэчжи-то-

хары, согдийцы, тохаристанцы, кангюйцы), расселившихся в Южно-Сибирском, Казахстанско-Алтайском и Среднеазиатском регионах;

- развитая устно-эпическая традиция, празднично-обрядовая и погребально-культовая практика у кыргызов долгое время сохраняла, а где-то и сейчас проследивает реликты древнейшей индоиранской мифологии и ряда традиционных культов, таких как поклонение стихиям природы, представление о трёхчастной структуре вселенной, веру в бессмертие душ и посмертное воздаяние в раю или аду, о существовании множества небожителей *тенгри*, со временем трансформированных в единого Бога *Тенир*, подобно *ахурам* и Ахура Мазде, и т.д. Все это позволяет считать кыргызов носителями некоторых, растворившихся в шаманизме и исламе, маздаиснских верований.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ. Религии и культы древнего населения Тянь-Шаня, как собственно и кыргызов енисейско-алтайского этапа их раннего культуругенеза, в виде научной проблемы не изучались (в отличие от этнографической науки и религиозной ситуации в современном Кыргызстане). Вопросы идеологии и характера религиозных культов в древних обществах и их распространения ставились археологами лишь в связи с находками культовых артефактов, требующих культурно-исторических интерпретаций, что не всегда было возможно сделать силами местных специалистов. Поэтому по археологическим материалам Кыргызстана работала целая плеяда советских (российских, узбекских, казахстанских) и зарубежных исследователей, составивших важный блок – историографии религии, прежде всего, по зороастризму.

Конечно же, первую страничку по религиозной культуре иранцев в Семиречье открыл В.В. Бартольд, посвятив ряд статей оссуарным памятникам Туркестана и отдельно – так называемому «аламединскому оссуарию», породившему свою историографию вопроса о зороастризме в Киргизии [Бартольд, 1922; Бернштам, 1952; Богомолов, 2010; Кольченко, 1999].

Огромный интерес вызвали открытые в 1902 г. туркестанскими краеведами Н.Г. Хлудовым и И.Т. Пославским наскальные рисунки *Саймалы-Таи* в Ферганском хребте (Акталинский район Кыргызстана), изучением которых занимались многие, но, в основном, с точки зрения первобытного искусства, однако, в некоторых сюжетах видели не только тотемизм и анимизм, но и архаичные проявления маздеизма [Воронец, 1950; Зима, 1951; Помаскина (Агафонова), 1975, 1981; Шер, 1980; Мартынов, Марьяшев, Абетеков, 1992; Tashbaeva, Khujanazarov, Ranov, Samashev, 2001].

С открытиями Л.Р. Кызласовым в 1953-1954 гг. буддийских храмов и зороастрийского науса на городище Ак-Бешим оживилась тема религиозной толерантности в тюркских каганатах, были пересмотрены некоторые взгляды на археологические проявления зороастризма и его специфику в свете новых открытий в метрополии (Согде) и согдийских поселениях Семиречья [Распопова и Маршак, 1983; Брыкина, 1979; Грене, 1987; Лившиц, 1981; Горячева, 1988; 1989], а также по результатам масштабных раскопок некрополей в Хорезме [Толстов, 1948; Раппопорт, 1971; Гудкова, 1964; Ягодин, Ходжайов, 1970], в соседнем Казахстане [Пацевич, 1948; Ремпель, 1957; Агеева, 1958; Акишев, 1978; Байпаков, 1980; Байпаков, Терновская, 2005; Байпаков, Терновская, Горячева, 2007; Смагулов, 1992; Сенигова, 1968; 1972; Терновская, 1993; 2000; 2002], в Согде [Ставиский, Большаков, Мончадская, 1953; Пугаченкова, 1975; 1987; Сулейманов, 1987; 1989; Филанович, 1990],

в Ангрене [Агзамходжаев, 1966], в Фергане [Брыкина, 1982; Горбунова, 1983; Матбабаев, 1993], Бактрии-Тохаристане [Литвинский, 1972; 1981; 1983; 1984; Ртвеладзе, 1978; 1989; Якубов, 1996], Парфии и Маргиане [Губаев, Кошеленко, Оразов, 1966; 1972] и др.

Выявленные памятники во всем многообразии поставили проблему тщательной фиксации элементов культа и идеологии, существующих в любой религии, которые наиболее особенно ощущаются, на наш взгляд, в зороастрийской, где расхождения в интерпретациях и оценках артефактов по данным лингвистических и археологических критериев порой делают невозможными историко-культурные реконструкции. Лишь очень немногие работы в этом ряду можно назвать удачными, учитывая уникальные знания авторами древних письменных источников и материалов археологии, искусства, этнографии, семиотики и других дисциплин, что создает возможность работы с позиции религиоведческой компаративистики.

Появились публикации сборников статей, монографические исследования по феноменологии и антропологии религий, основанных на фактическом базовом материале археологических и искусствоведческих экспедиций, культурологическом анализе религиозно-мифологических текстов Ригведы и Атхарваведы индоариев и Авесты древних иранцев. В числе подобных обобщающих и концептуально важных для религиоведения в целом и истории маздеизма конкретно в восточной части Средней Азии (Северное Прикитанье, Северо-восточная Фергана, Юго-восточный Казахстан), прежде всего, необходимо отметить работы К.А. Акишева, К.М. Байпакова, Е.Е. Кузьминой, Б.А. Литвинского, В.М. Массона, ираниста В.А. Лившица, тюркологов С.Г. Кляшторного, Л.Р. Кызласова, много лет работавших с местными археологами на территории Республики.

Они значительно расширили представления В.В. Бартольда и А.Н. Бернштама (пионера археологического изучения Киргизии с 1933 по 1956 гг.) о начальном этапе сложения зороастризма именно в сакской среде Памира и Тянь-Шаня в VII–III вв. до н.э. [Бернштам, 1952], но также хронологически углубили лежащие в основе зороастризма древние культы – к индоевропейским представлениям III тыс. до н.э.

Исследования Б.А. Литвинского являются важнейшими по рассматриваемой проблеме для всей Средней Азии, Индии и Ирана [Литвинский, 1972; Литвинский, Пичикян, 2000; и др.], на примере так называемых «бронзовых кладов семиреченских жертвенников» Кыргызстана (Иссык-Куля), Казахстана и Восточного Туркестана тщательно «отработал» тему огненных и солнечных культов и их индоиранских истоков [Литвинский, 1991]. Тем самым обозначен ареал царских курганов саков-тиграхауда с эталонным памятником «Иссык», исследованным К.А. Акишевым [Акишев К., 1978]; семантическая атрибуция погребального инвентаря «Золотого человека» и обряда «уравнения его с Богом» (Хварно) в свете авестийской мифологии дана А.К. Акишевым [Акишев А., 1984].

Е.Е. Кузьмина, посвятившая творческую жизнь истории племен «андроновской культурно-исторической общности», искусству и идеологии их потомков – саков, скифов, усуней, бактрийцев, семантике культовых вещей из могильников на основании священных текстов Ригведы и Авесты, реконструирует религиозно-мифологическую картину древнего Тянь-Шаня по наскальному искусству и материальной культуре индо-иранского мира, выделяя семиреченский вариант этой культуры [Кузьмина, 1970; 1977; 1986; 1994].

На юге Кыргызстана, в Ферганской долине, более 30 лет работали российские археологи – Ю.А. Заднепровский, ученик и последователь А.Н. Бернштама, изучал памятники эпохи бронзы и раннего железа, оставленные степными именами II тыс. до н.э. под влиянием южных оседлых культур Средней Азии (чустская культура). В свете изучаемой проблемы важны раскопки ошского поселения – культового центра Восточной Ферганы. Г.А. Брыкина раскапывала памятники средневековой Ферганы, в том числе наусы зороастрийцев и обряды ранних культов маздеистского круга на территории Лейляка и Баткена [Брыкина, 1982; 1987; 1998; 2001].

У подножия Сулайман-Тоо (Тахт-и-Сулейман) в Оше Б.Э. Аманбаевой раскопан храм (или святилище с алтарем), связанный с поклонением Огню на Ак-Буринском городище, датированный первыми веками н.э. [Аманбаева, Абдуллоев, 2000]. Он входит в культовый комплекс археологических памятников горы Тахт-и-Сулейман (объект Всемирного значения, значится в соответствующем Списке ЮНЕСКО), включая наскальные рисунки и святилища индоиранцев на террасовидных площадках горы, которые датируются эпохой поздней бронзы и раннего железа [Заднепровский 1997, Аманбаева, Дэвлет, 1999, 2000].

Накоплению информации по проблеме древних и средневековых религий, отраженных в памятниках археологии Кыргызстана способствовали, как это не звучит парадоксально, новостройки. Серия котлованов, карьеров, зон затопления водохранилищ и строящихся ГЭС, дорожные автотрассы при археологическом надзоре (которые практиковались в Киргизской ССР со времен «народной» стройки БЧК и БФК в 1930-е-1940-е гг.), выявлены интереснейшие предметы маздеистского культа в поселениях и некрополях при них, связанных с оссуарно-хумным обрядом погребения местных «огнепоклонников», многочисленные предметы быта, согдийские надписи на керамике, изображения богов этого культа (равно и других религий). Новостройки способствовали открытию ряда некрополей с зороастрийскими наусами VII-IX вв. на Кузнечном, Краснореченском, Ивановском и др. городищах Чуйской долины. Важно отметить появление специальных исследований по древним и средневековым религиям и культам по Согду и Семиречью [Якубов, 1996; Семенов, 2000; Шкода, 2009; Байпаков, Терновая, 2000; 2002; 2005; Горячева, 2006; 2010] учебных пособий для ВУЗов [Религиоведение, 2014; 2015].

Принципиально новых артефактов по маздеистско-зороастрийскому культу древности и раннего средневековья на территории Тянь-Шаня не выявлено. Однако, имеющиеся наработки в свете археологических изысканий в целом по Евразии, порождают новые интерпретации известных в науке памятников. Собственно первобытная археология Кыргызстана (в первую очередь, наскальные рисунки, курганные комплексы, реконструкции обряда погребений ранних кочевников и так называемые «клады» бронзовых предметов, в том числе культовых), изначально была предметом исследования российских ученых с дореволюционных времен и до сих пор приходится ориентироваться на них, так как, несмотря на сложение национальной научно-просветительской элиты в Кыргызстане, теория и философия науки, в рамках которых изучается проблема зороастризма, остается вне поля зрения практикующих археологов и тем более историков.

На базе выше названных работ попытаюсь (не более того) написать очерк по заданной теме данного издания.

В поисках истоков. Можно ли понять религию, не зная ее истоков? Именно такой вопрос встает при изучении зороастризма, а он до сих пор так и не решен.

Развернувшаяся на страницах «Вестника Древней истории» [1989, №1, 2] научная дискуссия в свете открытий и публикации В.И. Сарианиди «протозороастрийского храма Тоголок-21» эпохи поздней бронзы в Маргиане и памятников раннего зороастризма в Бактрии вызвала новую волну научного интереса к идеологии и истокам этой религии, но не решила проблемы, мнения оппонентов разошлись. Решение этого вопроса тем более актуально на фоне открытия археологических объектов протогородской Синташтинской цивилизации (Аркаим – Синташта, с круглой в основе планировкой поселений) в Южном Приаралье и Западном Казахстане, обоснования степной цивилизации Бегазы-Дандыбая в Восточном Казахстане, Туранской или Оксийской оседло-скотоводческой цивилизации по Амударье, среднеазиатской зороастрийско-авестийской макроцивилизации (по Н.Н. Негматову) и т.д. Несколько иначе воспринимаются тексты Авесты в переводе И.М. Стеблин-Каменского [Авеста, 1993] и в его же переводе книга Мэри Бойс «Зороастрийцы: верования и обычаи» [1987], с весьма значимым Послесловием Э.А. Грантовского.

«Археология, конечно, никогда не ответит на вопрос, где и когда жил Зороастр. Во всяком случае, вероятно, это было не в Мервском оазисе или Бактрии, поскольку ранняя Авеста не знает ни городов, ни храмов, - пишет один из ведущих специалистов по зороастризму Франц Грене по поводу открытия В.И. Сарианиди «протозороастрийского храма» в Маргиане. И все же вполне возможно, что жрецы «Тоголока-21» восприняли саму идею религиозной архитектуры в результате контактов с более ранним населением оазиса и продолжали совершать здесь индоиранские обряды, на основе которых – и частично в борьбе с которыми – сложилась зороастрийская религия» [ВДИ, 1989 № 1. С. 170-171].

Почему бы и нет? Именно в борьбе иудаизма с ересью первых христиан возникло христианство, а мальчик Иисус приходил в Иерусалимский храм иудеев – в Дом Отца. И в первые века распространения ислама нередко христианские церкви и зороастрийские храмы обращали в мечети, именно в борьбе с доисламскими религиями. Языческая Мекка превратилась в исламскую Святыню еще при жизни и с согласия пророка Мухаммеда в религиозной борьбе за приоритеты с родом Курейшитов, обслуживавших мекканский храм родовых идолов и Каабу.

Эта мысль не нова. Почти тот же смысл вкладывает Б.В. Лунин на основе анализа текста Авесты и по итогам исследований И.С. Брагинского. «На протяжении столетий текст этого памятника пополнялся и изменялся под влиянием догм последователей Зороастра, фольклора, верований, обряда, различных религиозных систем иранской периферии. Именно поэтому многие исследователи склонны видеть в «Авесте» памятник не одного, а многих племен и народов, пласты разных времен» [Лунин, 1984; Брагинский, 1972. С. 129-136].

К тому же географически Авеста писалась в разных местах, а потому «равным образом на Авесте и зороастризме, наряду с изменявшимися эпохами, не могли не сказываться и местные особенности тех стран, где он был распространен. Мы полагаем, что надо различать восточный (среднеазиатский) и западный (мидийский) зороастризм», - заключает авестолог из Азербайджана [Маковельский, 1960]. Наметились не только различные ветви зороастризма, кроме выше названных А.О. Маковельским, но новые толкования обрядов и практики, в зависимости от эпохи, страны, культурных взаимодействий,

политических амбиций властных структур, степени гражданских свобод и веротерпимости, даже в рамках одной общественной формации.

Чтобы понять специфику «восточного зороастризма», к которому безусловно относились древние племена и народы Тянь-Шаня и Семиречья необходимо представлять и эпоху, и этнографическую ситуацию, и базовую основу религии, именно индоиранскую, в историческом аспекте при решении проблем древней истории и культуры в этом регионе. Выработана более или менее стройная концепция, изложенная в научных трудах и учебных пособиях, в последнем издании «Истории Востока» (Т. I. 1999. Гл., XVI; автор главы Э.А. Грантовский), но разногласия (как плюрализм мнений) остаются.

Н.Н. Негматов, видимо, решив покончить с этим вопросом, со свойственным ему юмором не раз излагал на международных собраниях ученых и опубликовал свои мысли под названием «Арийская «золотая подкова» Евразии (попытка культурно-антропологической концепции)», которые в образе «воздушного шара» (аллегория комплекса научных проблем) арийцев никак не найдет пристанища на земной Ойкумене: «как бы уставая и отдыхая, иногда останавливался на некоторое время то над придунайско-приднепровско-черноморской культурой Триполья-Кукутени, то над европейско-азиатским пограничьем юго-восточного Приуралья или албано-дагестано-прикаспийского Дарбанда (Дербента), то переносился, казалось бы окончательно, на азиатскую Анатолию или шире – на Ближний Восток, то на те или иные регионы Центральной Азии – от Хорезма и Приаралья до Пенджаба и всего бассейна Верхнего Инда, от Систана, Нуристана и Белуджистана до Бактрии и Согда, но и до сего дня еще в воздухе...» [Негматов, 2002. С.62]. Тем не менее концепция подводит итог проделанной, в основном, работе по проблеме. Автор ставит ряд задач (в рамках таджикской гуманитарной науки, прежде всего) на будущее, надежно, на его взгляд, обеспеченных предшествующим изучением памятников «четырёхтысячелетнего пласта истории». Отмечая заслуги таджикских исследователей в исследовании арийской проблемы, прежде всего, авторов нового издания «Истории таджикского народа» (1998 г.), Н.Н. Негматов отмечает, что все же еще не решены вопросы локализации первой по списку Авесты страны Арьяна Вайджа и моря Ворукаша, хотя «несомненно, что Арьяна Вайджа Авесты – это обширные степи скотоводов Севера (от Алтая до Волги) и западной прикаспийской части Центральной Азии – степных племен скифов-саков и массагетов». Эти же обширные степи (и еще далее на восток до Енисея) Ю. Якубов относит к стране туров – *Турану* (он же – средневековый Туркестан, что не верно), а собственно арии заселяли *Ариану*, в которую входили также *Систан*, *Бактрия*, *Согд*, *Маргиана* и *Фергана* [Якубов, 2003].

В Фарвардин-Яште названы пять областей, где жили арийские племена: *Arīana*, *Turīa*, *Sairima*, *Saini*, *Dahi* [ссылка на: Яштхо, 1971. С. 69-70]. В Ариана жили оседлые земледельцы, в остальных – скотоводы *туры*, то есть Туран, как географическая территория, определяется значительно позже и связывается с саками. *Сайримы* жили на территории современного Чимкента, где и поныне сохранились названия реки и местности – Сайрам. *Сайини* – жили в Восточном Казахстане, в верховьях р. Обь, у оз. Сайяна и далее на восток – на Алтае, Байкале и Туве. В этих местах до сих пор сохраняются сотни иранских топонимов (Якубов, 2003). Таким образом, отвечая на вопрос, кто такие *туры авестийские*, Ю. Якубов выясняет следующее: изначально это название рода (племени) *тур* и

родоначальник ариев Феридун [Афридун по Бируни]. Феридун был племянником Джемшида (Йима), следовательно, первые цари Арианы происходили от племени туров, т.е. *Пешдадиты* были из туров, а сам Феридун, обожествленный царь ариев по легенде «Шахнаме», вскормлен священной коровой Бермане. Его царская булава была украшена протомой коровы. В.М. Массон и Ю. Якубов в находке золотой головы быка (скорее всего, священной коровы) из Алтын-депинской гробницы видят отражение легенды о царе Фариане (Феридуне) [Массон, 1989. С. 174; Якубов, 1996, со ссылкой на: Бируни. С. 113; Фирдоуси. С. 99-100; и др.]

Тур – *бык*, скорее, горный бык, буйвол – и в иранском, и русском, и тюрко-монгольском языках. Тотем горного быка был прародителем авестийских *арья* и *турья*; священная корова – покровительница всего животного мира (Говаш – Гавмар авестийский) [Яштхо, 1968. С. 372]. Как Ю. Якубов выяснил, генеалогия Феридуна все десять поколений до его рождения (т.е. первоцаря) носили имена по названию племени *тур*. Характерно, что будущий пророк Заратуштра – дословно «обладатель старого (или золотистого) верблюда» – был в хороших отношениях с Феридуном (Гаты, 46:12), его род имел тотем верблюда/верблюдицы.

Изображения этих священных животных – обожествленных предков ариев-туров – встречаются в многочисленных сюжетах петроглифов по всему Тянь-Шаню и Памиру, на сосудах, в терракоте, особенно в рукоятках сакского оружия и жертвенниках, широко распространенных в виде «кладов» жертвенных комплексов и вооружения II-I тыс. до н.э. [Винник, Кузьмина, 1970]. Это прямое археологическое свидетельство того, что Тянь-Шань был одной из основных областей расселения воинственных скотоводов и зоной активного их продвижения как в Индию, так и в бактрийско-маргианскую оседлую ойкумену, уже населенную индо-ирано-язычным населением культур типа Намазга VI и им подобных [Дьяконов, 1971. С. 31; Массон, 1999. С. 278]. В районы Индостана одними из первых продвинулись племена кафирской, затем дардской языковых групп, изначально пребывавших как в индо-арийской, так и в ирано-язычной среде [Harmatta, 1992] еще до их разделения на авестийских иранцев и ведических индийцев в Семиречье, по Ригведе.

Мнения о локализации авестийского и ведического Семиречья неоднозначны. Так, индийские лингвисты и историки называют Семиречьем район Пенджаба (современный Пакистан и сев.-зап. Индия), пять рек которого составляют название области с включением еще одного притока Инда или самого Инда и пересохшего русла реки, именуемой в мифологии Сарасвати [Дандекар, 1953; 2002. С. 31, 35]. Текст приводим дословно: «История предков ведийских ариев показывает, что отдельные племена индоевропейского происхождения мигрировали со своей прародине в Казахстане на юго-восток и со временем осели в районе Балха. Там они жили в течение довольно продолжительного периода – столь продолжительного, что вскоре стали считать саму эту местность своей первоначальной родиной. Этот народ, который обычно называют протоариями, и был предком ведийских ариев и древних иранцев. Именно в районе Балха у протоариев сформировался арийский язык, который следует считать прародителем ведийского и древнеиранского языков, и возникла арийская религиозно-мифологическая мысль, легшая в основу религии и мифологии вед и Авесты. Со временем начались дальнейшие миграции протоари-

ев; некоторые воинственные и смелые племена, покинув Балх, двинулись в поисках новых земель и пастбищ к Семиречью, тогда как другие, более спокойные и миролюбивые племена, постепенно перемещаясь на запад, наконец, осели на территории, которая позднее получила название Иран, т.е. āryānām [земля] ариев. Нас, конечно, интересуют те воинственные племена, которые, порой с битвами, продвигались к Семиречью, поскольку именно они были предками индийцев ранневедийской эпохи».

Религиоведы И.В. Мизун и Ю.Г. Мизун, со ссылками на эзотерическую традицию и указания Ригведы называют исход ариев в Индию из Семиречья (не мифического!), но в пределах от Волги до Енисея [И.В. Мизун, Ю.Г. Мизун, 1999. С. 130]. Хотя на наш взгляд, вполне можно допустить и более конкретную историко-культурную область *Джетысу* / Семиречье, между озером Балхаш и Чу-Илийскими горами. Именно эта территория в своих археологических комплексах отражает «сложение памятников смешанных типов, сочетающие в гончарстве и погребальном обряде федоровские и алакульские элементы», выделенные Е.Е. Кузьминой в семиреченский тип и признанные ведущими археологами-раскопщиками [Галочкина, Кожомбердиев, 1972]. «В эпоху энеолита в Семиречье, как и на Памире обитали племена охотников гиссарской культуры [носители протодардских языков, Массон, 1999. С. 280]. В третьей четверти II тыс. до н.э. высокогорья Тянь-Шаня, включая Таласскую долину на западе и котловину Иссык-Куля на востоке, были впервые отвоеваны андроновскими пастухами, первоначально пригонявшими скот летом из Центрального Казахстана на богатые луговые пастбища, а затем и осевшими в плодородных долинах Киргизии.

На берегу Иссык-Куля найден великолепный, богато орнаментированный федоровский горшок; у города Фрунзе, в Пригородном, открыто погребение с федоровским сосудом. Самый яркий комплекс происходит из могильника Арпа. Здесь, на высоте 3 тыс. метров над уровнем моря, рядом с богатым летним пастбищем, в густой траве виднеются курганы, сложенные из земли и галечника, с каменными прямоугольными и круглыми оградами. Внутри них А.Н. Бернштам обнаружил могилы с пеплом сожженных покойников» [Кузьмина, 1986. С. 106]. Время прихода пастухов на высокогорья Тянь-Шаня Е.Е. Кузьмина определяет около XIV в. до н.э. Самую многочисленную группу в Киргизии составляют могильники семиреченского типа. Это Таш-Тюбе II, Таш-Башат, Беш-Таш, Джазы-Кечу (Каракмат), Тегирмен-Сай, Кулан-Сай, Чон-Кемин и еще несколько скоплений. В этих могильниках в погребальном обряде сочетаются элементы и федоровской и алакульской традиций, сочетаются два ритуала – и федоровское трупосожжение и алакульское трупоположение. Своеобразна и керамика семиреченских могильников, сформированных архаичным федоровским способом.

В ходе длительной дискуссии, развернувшейся на много лет по поводу этнической принадлежности андроновских племен (в том числе, ставшей популярной гипотезы об угорской принадлежности «федоровцев») по данным археологии и новых методах их датирования, была пересмотрена хронология основных этапов развития андроновской культурно-исторической общности и палеоэтнографическая атрибуция ее племен. В результате серии радиоуглеродного анализа происходит удревание традиционных дат абсолютной хронологии. Так, яркие комплексы типа Синташты следует относить к XX-XVIII вв. до н.э. Соответственно сдвигается вся колонка более поздних памятников вос-

точного региона: Алакуля к XVII-XVI вв. до н.э., Федорово - к XV вв. до н.э., и памятников круга Саргара-Алексеевка к XIV-XIII вв. до н.э. В пределах XX-XVIII вв. до н.э. наблюдается всплеск социальной активности, скачок в сфере культурогенеза. Общество воинов, передвигающихся на колесницах, стало играть определяющую роль в этом макрорегионе. Вместе с тем, интересно, что на следующем этапе развития племен степной зоны гробницы этого типа исчезают, признаки социальной иерархии, как бы трансформируются, становятся не столь броско выразительными. Конечно, пишет В.М. Массон, упрощением было бы говорить только об уходе активного компонента руководящей элиты за пределы еаразийских степей. Скорее всего, это могло быть одним из факторов достаточно обычного для ранних комплексных обществ процесса замедления и стагнации, но как бы то ни было, культурный и политический взлет степных обществ типа Синташты и Аркаима несомненен.

Процесс размежевания очевиден по типу погребального обряда: большинство практикующих трупосожжения ушли в Индию, а трупоположения – в Бактрию и Дрангиану. Сложные процессы внедрения в земледельческую культуру, ассимиляции по языку привели постепенно к новым формам общественной жизни и сложению хозяйственно-культурных типов ведической и авестийской цивилизаций, соответственно, уже к середине II тыс. до н.э. Причем, как отмечает И.М. Дьяконов, Авеста не содержит никаких следов субстратной (не индоиранской) лексики [Дьяконов, 1971. С. 127].

Первый царь по Авесте – это Йима, «царь-пастух», «правитель добростадный», «царь золотого века» (Гаты, Хом-Яшт, по данным И.М. Стеблин-Каменского). Миф о нем приводится во втором фрагменте Видевдата. В первой части Йима благоустраивает мир, расширяет земли при помощи кнута и золотого рога, авестийские названия которых близки также и финно-угорским языкам. Во второй части повествования об Йиме действие происходит в Арьянум-Вайджа – прородине ариев, - где Йима по указанию Ахура-Мазды строит *вар* для спасения и защиты людей и скота от потопа в результате таяния снегов в горах. Слову «вар» тоже находят параллели в уральских диалектах [Стеблин-Каменский, 2006. С. 171-172]. Означает ли это, что Арьянум-Вайджа стоит сопоставлять напрямую с цивилизацией Аркаим-Синташта, даже если «география глубинных пластов Ригведы и Авесты», по мнению уральских археологов, совместима с исторической географией Южного Урала XVIII-XVI вв. до н.э.? [Генинг, Зданович, 1992].

Вовсе нет. Тот же аргумент лежит в основе утверждения В.И. Сарианиди, но локализует он Арьянум-Вайджа в зоне Прикаспия, у подножия Копед-Дага, в пустыне, с центром в дельте реки Мургаб, где и возникла страна Маргуш/Маргиана [Сарианиди, 2002. С. 81], некогда единая с Бактрией, а Туранская низменность – это пустынная часть современного Туркменистана – Каракумы [Сарианиди, 2002. С. 80]

Предлагаемая М.Б. Вайнберг локализация Турана, основанная на данных археологии, палеогеографии, античных и китайских источников, являлась устойчивой историко-этнографической областью с традиционным комплексом сезонных пастбищ и сельскими поселениями с придомным скотоводством. По М. Вайнберг, древний город Кангха (столица Турана) располагался вблизи озера Ворукаша, высохшего в древности, охватывавшего дельты рек Чу, Сарысу, Сырдарьи. По названию дельтовой области реки Канг (Чу), где располагались зимовки кочевого владения, и возникло название, переданное китай-

скими источниками как Кангюй-Кандзюй; греки называли эту местность по этносу кочевых племен во главе с турами – Туран [Вайнберг, 1999. С. 200, 201].

Сторонники западноиранского (мидийская версия) происхождения зороастризма локализуют Арьянум-Вайджа у горы Эльбрус¹, хотя направление стран, перечисляемых в Михр-Яште – обратное, с востока на запад, с гор – в долины. Как доказывают исследователи и сторонники восточной версии истоков зороастризма, он был из *турья* [Берзин, 1985; Кляшторный, 1992; Якубов, 2003 и др.] Более того, как пишет Л.А. Лелеков, божеества староиранской военной знати *airya* (т.е. арийцев) были исключены из пантеона Пророком за кровожадность, что воспевалось в Яштах. Он старательно избегал применять термин *airya* и не раз величал главарей военной аристократии «отродьями Лжи» [Лелеков, 1991. С. 18; История Востока. С. 283].

В последнее время все больше появляется аргументов в пользу локализации Арьянум-Вайджа в Средней Азии. С.Г. Кляшторный отождествляет горы, реки, море авестийские в Арьянум-Вайджа как Памиро-Тяньшанскую систему с Аму-Дарьей и Волгой (Ранха), впадающих в Каспийское море (Ворукаша), а Датъя, отождествляемая с Сыр-Дарьей, впадала гипотетически в озеро Чайчаста (Аральское море) [Кляшторный, Султанов, 1992. С. 17-18]. Наргиз Ходжаева детализирует истоки Ранхи (Сырдарьи) из Южного Тянь-Шаня, именно с Терской Ала-Тоо [Ходжаева, 2003. С. 89], но не называет ее стока. Сегодня активную позицию заняло «Международное объединение последователей верования, данного Творцом через пророка Заратуштру» – «Анджоман» («Благоверие»), на сайте которого размещены перевод и комментарии из «Географической поэмы» Видевдата², с приложением карты 16 лучших стран, где Арьянум-Вайджа (Аирьяна Вазджах/Эранвеж – так в тексте перевода) локализуется в Бадахшане, стране ваханцев (тадж. *Вахон*) в верховьях реки Пяндж, у его притока *Вахондарья*, который является «живым свидетельством об авестийской Вахви Даитьи». К сожалению, доказательств (археологических или этнографических) о тождестве Вахандарьи и Вахви-Даитьи не приводится, но их непременно надо привлечь.

В связи с этой локализацией уместно поместить авторитетное мнение И.М. Стеблин-Каменского, что в основе мифической прародины древних ариев могут лежать воспоминания об одной из долин Памиро-Гиндукушского региона, может быть Алайской или Ваханской [Авеста, 1993. С. 198].

Что касается Алайской долины, а это территория Кыргызстана, то следы зороастризма здесь находил еще А.Н. Бернштам и А.К. Абетеков, во время полевых экспедиционных работ прошлых лет [Бернштам, 1952; Абетеков, 1963; 1975], в связи с саками Памира, впервые «открывшиеся» в курганных памятниках и наскальных рисунках, предметах элитной культуры кочевников, ведущих активную торговую жизнь, судя по находкам здесь предметов римского, иранского и китайского импорта.

Мне довелось работать в долине в середине 1980-х годов и наблюдать многочисленные курганные могильники, скопления наскальных рисунков в горах Иркештама (на сты-

¹ Мифические горы Хара-Бэрэзаити, позднее название было перенесено на горы Эльбурс на севере Ирана и Эльбрус на Кавказе [Авеста, 1993. С. 203-204].

² <http://blagoverie.org/world/heritage/geography/sixteen.phtml>

ке гор Памира и Тянь-Шаня), вдоль берегов реки Кызыл-Су и раскопать десяток могил в зоне заставы, осмотреть *курум* эпохи раннего Средневековья, традиционно связываемый местным населением с погребением здесь в «мавзолее» алайской царицы Курманджан-датки, а на самом деле наземное каменное сооружение над древним погребением, со следами жертвоприношения и долгого горения огня – *курум*.

Высокогорная долина всегда была густо заселена, здесь проходила международная Северная дорога Шелкового пути первых веков до и н.э. из Китая и Индии в Ферганскую долину, а также в Бактрию, Согд и Чач, безусловно по древним путям миграции, проложенными возможно еще индоевропейцами. В Чон-Алае смыкаются горные хребты Тянь-Шаня и Памира, кое-где образуя узкие места для реки Кызыл-Суу и проходящей вдоль нее дороги. Здесь, в широкой расщелине в районе Иркештама сохранились следы древней переправы и стоянок для торговых операций у естественной границы между Кашгарией и Ферганой, Сюда пригоняли скот для обмена на различные товары. Этот маршрут описан в «Дорожнике Мая», не сохранившемся до наших дней, но упоминаемом в «Географии» Клавдия Птолемея, с указанием на такой ориентир, как *Каменная башня* на пути из сирийского города Гиерополя в Китай через Памиро-Алай – Дараут-Коргон [Ртвеладзе, 1999. С. 219]. Возможно, это описание принадлежит Ваханскому коридору (узкое горное ущелье верховьев реки Инд между Таджикистаном и Кашмиром [Ртвеладзе, 1999. С. 27]. Как бы то ни было, Вахан и Памиро-Алай составляют единое целое в горном массиве.

Есть и у меня свое мнение об *Арьянум-Вайджа*, постараюсь его обосновать по данным археологии, этнографии и общей культурологии, а так же сведениями, почерпнутыми из авестийской и ведической литературы.

«Арьянум-Вайджа – мифическая прародина иранцев», - читаем во всех словарях, но все ищут ее как реально существующую по всей Евразии. Это понятно: другие-то страны локализуются на местности – Аррея, Согд, Бактрия, Хорезм, Мароу и т.д. Если Арьянум-Вайджа мифическая, то ее можно «увидеть» везде, прежде всего, в местах традиционного поклонения силам природы, поскольку иранский политеизм до реформ Заратуштры вырос из поклонения силам природы, изначально существовавший в индоевропейской общности [Соколов, 1998. С. 7]. Древние вели отсчет времени назад – к воссозданию космогонического мифа, повторению событий и восстановлению Божественного порядка из Хаоса [Священное время / Религиоведение, 2006; Хюбнер, 1996; Топоров, 1994] через ритуальные действия, «театральные» мистерии, цель которых – возврат в «золотое прошлое».

Ко времени закрепления зороастризма, как государственной религии Эраншахра, тем более записи Авесты, все былое прошло через мифотворчество многих поколений, некоторые события переосмыслились или вовсе забылись уже в государствах Ахеменидов и Сасанидов, но главные мифы всегда жили в гимнах. Их закрепляли в памяти поколений через ежегодные мистерии, воспроизводились в рисунках отнюдь не с натуры, а как хорошо всем известные события и деяния героев. Упоминаемые в яштах моления и жертвоприношения богам происходят у подножия гор, в долинах и ущельях; на вершинах гор боги воздают героям почести и повязывают пояса. Хотя многие события также проходят у рек, озер и моря Ворукаша, подчеркивается главная святыня – это горы (Хара, Харати,

Хукаръя, Хара-Бэрэзаити) и текущие с них многоводные реки, орошающие пастбища с несметным количеством скота, судя по количеству приносимых в жертву арийским богам десятков тысяч крупного и мириады мелкого скота. Поэтому ранний маздеизм иногда называют «религией пастухов» [Бойс, 1987; Брагинский, 1956].

По хорошо разработанной типологии религий, проявление религиозного мышления индоариев, расселившихся по всей Евразии во II тыс. до н.э. и находящихся на завершающей стадии родо-племенного строя и в эпоху военной демократии, наблюдается в архаичных формах с политеистическими религиями [Анисимов, 1967; Токарев, 1972]. Именно в этот период складывается культ обожествленных предков, вождей и героев. Женских образов практически нет (кроме Ардвисуры-Анахиты, богини вод и плодородия), так как общество индоевропейцев далеко ушло от «развитого материнского рода». Однако, характерно, что все авестийские гидронимы и оронимы – женского рода, они олицетворяют женское начало жизни (ср. также: Raha (Волга), Daha (Дон), Sita приток или исток Ранхи (Сырдарья), Сарасвати, Ганга и т.д. [Фелдхаус, 1997]. Поклонение богине-матери теперь проявляется иначе, без явных антропоморфных форм, но через символы, образы и атрибуты древнего культа. Существует предположение, что, поскольку, слова, обозначающие землю во всех индоевропейских языках обычно женского рода, то этот факт может указывать на существование представления о Матери - Земле [Дандекар, 2002. С. 22]. Ардвисура Анахита (иран.) созвучно названию Мать – сыра земля у славян [МНМ, 1997. Т. II, С. 528]. Также горы и озера имеют сакральные, преимущественно женского рода названия, как места поклонения древних иранских племен. На карте ал-Идриси XII в. еще сохранялись иранские названия: горная гряда Западного Тянь-Шаня – Киргизский хребет именуется *Аска-руза* (у Птолемея *Аска-так*); с нее стекает одноименная река *Руза*, которую С.Г. Агаджанов и В.А. Лившиц отождествляют с рекой Чу [Агаджанов, 1969. С. 62-70; Лившиц, 1968. С. 48].

Северное Притяньшанье, да и весь горный массив, что составляет почти 90% всей территории современного Кыргызстана, был обителью скотоводов все последующее время. Именно горные пастбища в Авесте снискали славу «райских»³, где обилие влаги и разнотравья создавали стабильную кормовую базу для скота, в отличие от степных и лесостепных зон Евразии (от Дуная до Великой Китайской стены) с континентальным климатом, подверженных засухе и быстрому истощению [Кузьмина, 1996, 1997]. Скотоводов степи Авеста именует *тура*, в Шах-наме «народ *тура*» – это группа племен, ставших кочевниками и врагами оседлых ариев [Фрай, 2002. С. 66-67], что исторически случилось при сложении хозяйственно-культурного типа кочевого скотоводства у скифов-саков в I тыс. до н.э. [Акишев, 1968]. По Кузьминой – раньше – с конца II – нач. I тыс. до н.э.: андроновцы первыми из степных племен Евразии освоили вертикальный способ кочевания, именно в горах Тянь-Шаня с «идеальными угодьями для пастухов» (она ссылается

³ *Дом Хвалы* (Восхвалений) среди прекрасных пастбищ Хара-Бэрэзаити, в котором пребывает Ахура-Мазда в окружении благих божеств и душ других усопших праведников (Авеста, 1993. С. 200). «...Кто ревностно заботится о скоте, тот и сам окажется на горных пастбищах Арты Вахишты и Воху Мань» (Ясна 33:3). Соответственно устрашены вечными муками нечестивцы, уничтожающие скот – в аду, «после свершения суда огнем и расплавленным металлом» (Ясна 31:20).

на описание степи по Н.М. Пржевальскому) как «обетованной страны для скотоводства» [Кузьмина, 1986. С. 38].

Хрестоматийная истина, что верования людей древнего мира прошли два основных этапа: 1) анимизм (веру в души и духов) архаичной культуры и 2) веру в персонифицированных богов на этапе древних царств и античности, не исключает и маздеизма. В свете рассматриваемой темы, индоиранцы прошли оба этапа религиозного сознания и приблизились к идее единобожия (в свете реформ Заратуштры), именно для эпохи становления классового общества и государственности. Время требовало Пророка (в лице Заратуштры явился у иранцев, Моисей – у иудеев, Эхнатон – у египтян, Будда и Махавира у индусов и т.д.) В западно-иранском зороастризме этот этап наступает в предахеменидский период.

Заратуштра ушел с гор на равнину, из общества скотоводов и привычного образа жизни своего народа – к оседлым и более развитым государственным образованиям: в Бактрию или Систан-Дрангиану, на запад, в иной цивилизованный мир. И начался новый этап в истории религии иранцев, в которой строились государственные храмы и царские гробницы, монументальные эпитафии и рельефы которых призваны возвеличивать и увековечивать персидских монархов. Религия персов там названа именем Пророка, заимствуются некоторые передневносточные идеалы и даже Ахура-Мазда воплотился в образ ассирийского божества Ашшура. От первоначального учения осталось немного. По мнению М. Бойс, проследить распространение зороастризма из Восточного Ирана на запад невозможно. Очевидно, авестийский язык рассматривался повсеместно как священный язык веры [Бойс, 1987. С. 59].

Но поздний зороастризм – это совсем иная религия, по сравнению с теми проявлениями, которые наблюдаются в эпоху бронзы Евразии, как истоков маздеизма или «архаичного зороастризма». Главные объекты этой религии – наскальные рисунки, которые некоторые историки к религии не относят, как и аргументировавшие термины «святилище» или «храм» с обилием изображений мифологических персонажей – «солнцеголовых», «ряженных» и др., «мнимая эвидентность которых периодически вызывает попытки их интерпретаций» [Рогожинский, 2001. С. 7]. Я, вслед за критикуемыми исследователями (Е.Е. Кузьмина, А.И. Мартынов, А.Н. Марьяшев, А.А. Горячев, З. Самашев и др.) рассматриваю наскальные рисунки, их скопление в определенных горных плато как иллюстрацию мифа или даже слагающегося эпоса индоариев, а отдельные изображения, возможно, еще индоевропейцев эпохи энеолита и ранней бронзы. Вовсе необязательно, что «поле изображения регулируется в петроглифах архитектурой скал... соотношением трещин и выступов». Кыргызстанские памятники в своем большинстве представлены просто валунами, россыпью камней близ озера Иссык-Куль или Саймалыташской морены. Тем не менее, на Тянь-Шане они столь выразительны и впечатляющи, что вошли в класс эталонных памятников петроглифического искусства и мифологии древних иранцев.

Наскальные рисунки как отражение архаичного маздеизма. Несомненно, что племена эпохи бронзы - скотоводы гор и земледельцы предгорий - накопили богатый жизненный опыт, имели развитую мифологию, религиозное сознание и пантеон богов (естественно, со значительными пережитками ранних форм религий первобытной эпохи – то-

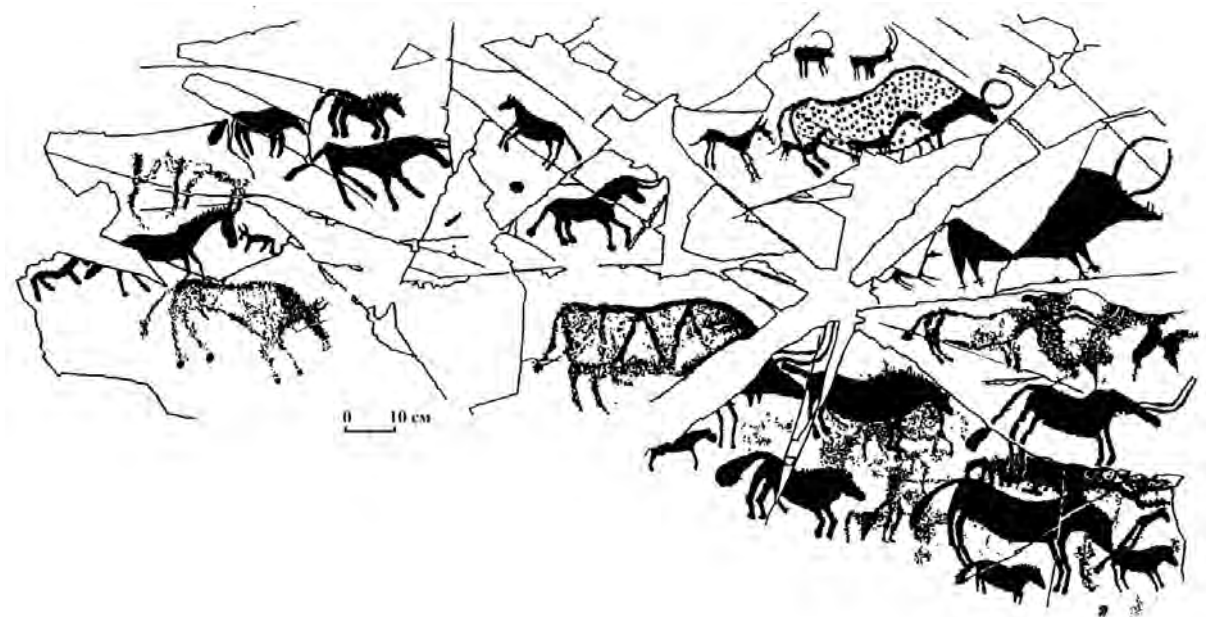


Рис. 1, 1. «...Где на горах высоких, укромных, полных пастбищ, пасется скот привольно...». Мотив «смешанное стадо». Тамгалы (по А.Е. Рогожинский)

темизма, фетишизма, магии, мантики и др., до конца не изжитых, как известно, до сих пор и составным элементом вошли в *народный ислам* или *языческие* проявления в православии). В народных поверьях сохраняются реликты архаичных верований, животная магия, пищевые табу и т.д.

Поначалу, как религия пастушеско-скотоводческих племен, маздеизм включал обряды с молитвами на вершинах холмов и гор, ритуалы перед огнем домашнего очага или на берегу ближайшего водоема или реки, жертвоприношения богам большого количества крупного и мелкого рогатого скота. Как пишет М. Бойс, «ранний зороастризм не нуждался ни в священных зданиях, ни в постоянных алтарях и не оставил никаких следов археологам. Семь главных празднеств отмечали, возможно, или на открытом воздухе, или же в доме главы местной общины – в зависимости от времени года. Один из видов общественного богослужения, почти наверняка унаследованный со времен язычества, совершался группой верующих, которые собирались вместе в определенное время года и поднимались высоко в горы, чтобы принести там жертвоприношения божествам. Этот обычай полностью соответствует духу зороастризма – богослужение посвящалось Амэша-Спэнта в сотворенном ими храме, то есть в храме природы. Такой обряд сохранился у зороастрийцев Ирана до наших дней» [Бойс, 1987. С. 59].

Об этом же свидетельствуют наскальные рисунки в горах Тянь-Шаня, это – широко известные своей уникальностью петроглифы: Саймалы-таш, Тамгалы-тас, Сулаймантоо, Орнок, Бозтери; в горах Таласа, особенно большое скопление на плато Каратау, малоисследованные рисунки в многочисленных ущельях рек Кочкор, Нарын, Кемин, Иссык-ата, Норус, Кенкол, и др. Эти «картинные галереи» под открытым небом – своеобразные природные «храмы» *ахурам*, среди которых особо почитались солнечные боги и их

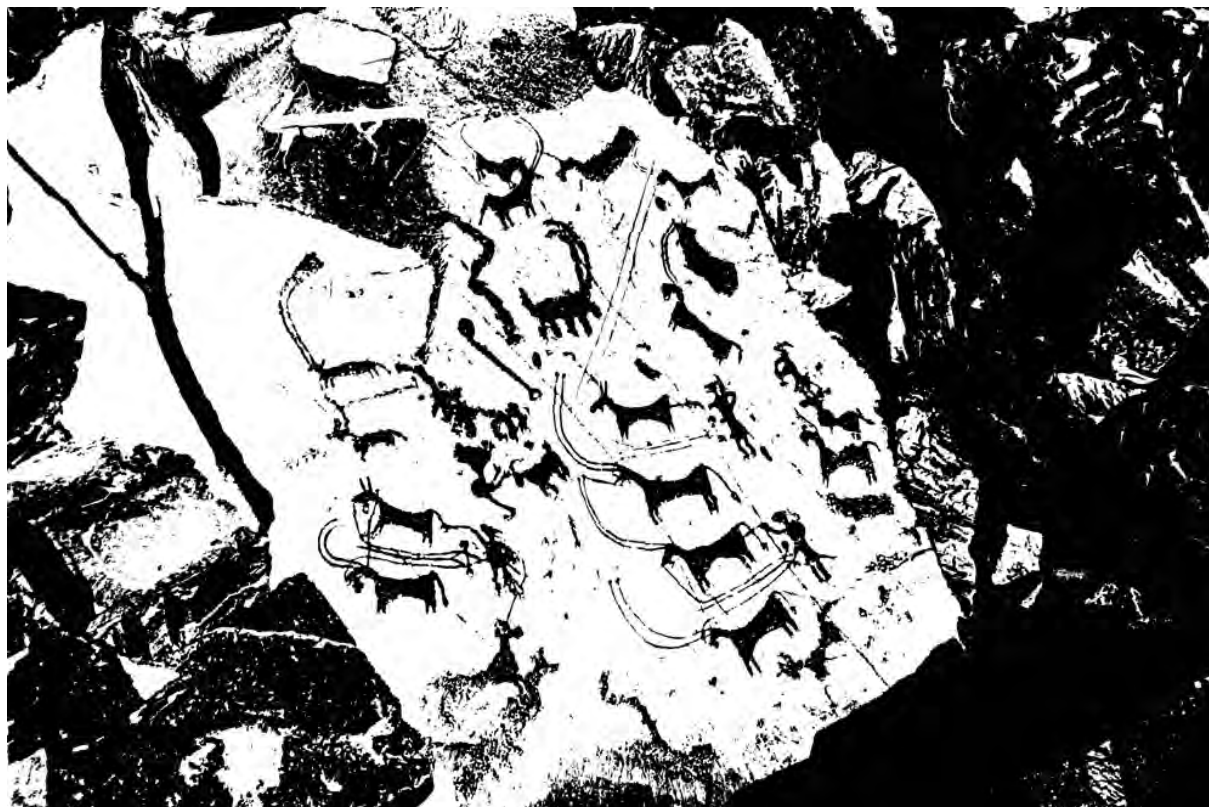


Рис. 1, 2. «...Где почитают Митру, широкие долины дает он для пастьбы, где бродят скот и люди привольно по земле...». Саймалы-Таш. Фото Г.А. Помаскиной

небесные колесницы, тотемные «земные» боги-животные или инкарнации индоевропейских богов. Здесь, у подножия гор и водных источников, на специальных площадках справлялись магические обряды, отраженные в наскальных рисунках древних жителей Тянь-Шаня (рис.1-6). Подобных по возрасту (наиболее ранние изображения датируются рубежом III-II тыс. до н.э.), по количеству петроглифов (исчисляются тысячами на скалах и россыпях камней) в Азии нет, но находят неожиданные параллели с европейскими, в частности, в святилище с петроглифами Валкамоника, в северной Италии, на склоне Доломитовых Альп у реки Оглио. «Сюжетные параллели и иконографические аналогии не вызвали бы удивления, если бы памятники наскального искусства Киргизии, Сибири и Казахстана не были бы удалены от Валкамоники на огромное расстояние, - пишет А.Н. Марьяшев, - а с окончанием бронзового века появляются новые рисунки с изображениями жилищ на сваях, в батальных сценах, в поединках со щитами», чего нет на Тянь-Шане. Здесь в эпоху раннего железа появляется искусство «звериного стиля», получившее распространение, в основном, среди кочевников [Марьяшев, Гумирова, 2010. С. 58-59]. По-видимому, истоки петрографического искусства, как такового, и мифология рисунков исходит из одного первоисточника – на западе восточной Европы. Отсутствие петроглифов в восточной Европе и за Уралом, видимо, связано с тем, что там нет подходящих плоскостей для петроглифов [Марьяшев, Гумирова, 2010. С. 60]. Миф воплощался иначе. Поэтому столь уникальные «наскальные галереи» могли оставить люди, у кото-

рых была единая система верований, сложился цикл сезонных священных обрядов с поклонением небу и светилам, природным стихиям и первопредкам с обильными жертвоприношениями и т.д. Это своеобразный эпос индоариев, отраженный в петроглифах и позднее воплотившийся в священных устно-эпических текстах Ригведы и Авесты.

Явления природы и социальных (общинных) отношений получали имена и образы, становились символами веры и объектами для подражания в повседневной жизни. Эти образы-символы рисовали, декламировали, облакали в танец, наряжали, а затем сочиняли тексты мантр и гимнов. Миф разыгрывался в мистериях и ритуалах, люди и сами перевоплощались в богов, как это наблюдается везде, в местах «Священного Пространства», будь то величественный храм – постройка или площадка на природе. Это – категория религиозного сознания, выражающая мифологическое представление об особом состоянии или локусе пространства, обладающем статусом святости, и отражающем картину мира. Во взаимосвязи со Священным Временем формирует Священный хронотоп, в континууме которого мифологическое сознание размещает сакральные образы и разворачивает священные события [Религиоведение, 2006. С. 966-968]. По М. Элиаде, это Центр Мироздания, откуда берет начало Вселенная и простирается, как от «Пупа Земли», значит – это Святая Земля: Рай месопотамской традиции, ядро Вселенной по Ригведе, место обитания богов с космической опорой, будь то Столб, Лестница, Древо или Гора, которые соединяют Землю с Небом. Человек доисторических обществ стремился жить как можно ближе к Центру, иметь доступ к высшим силам в Пространстве, «открытом» вверх, где символически обеспечивался раздел уровней трехмерного мира и где «общение» с иным миром было возможно, благодаря обрядам [Элиаде, 1994. С. 34-35].

Способом конституирования Священного Пространства выступает религиозный ритуал, священнодействие. Наполнив определенный локус земного пространства сакраль-



Рис. 2. «Душа Творения и я, с воздетыми руками и будучи исполнены почтения, восхваляем Ахура-Мазду...», «О Мазда Ахура, с гимнами, что исходит из самих глубин сердца моего, и с воздетыми руками молю я Тебя, о Мазда», Саймалы-Таш. Рисунки А.Н. Марьяшева

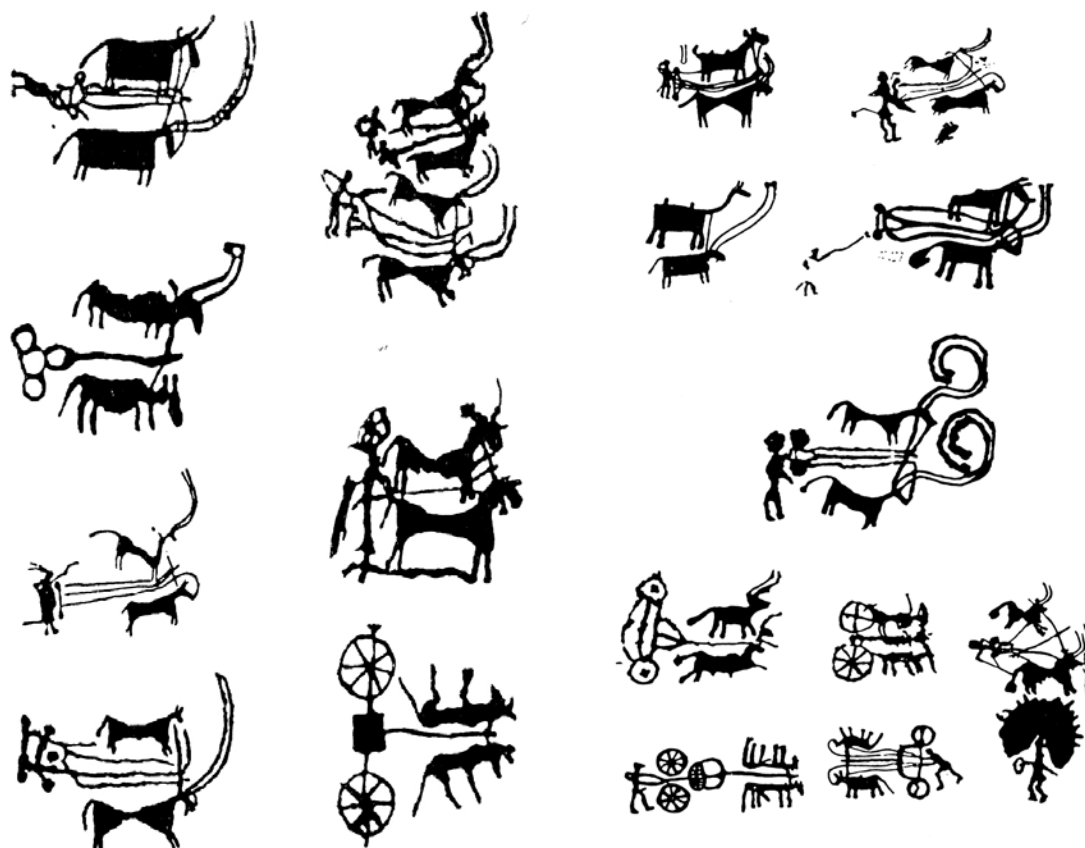


Рис. 3. «Вот Ардви в колеснице, узду держа, стремится, мечтая о герое...»
«Колесницы Митры, которой правит Аши и прокладывает путь Вера (Дазна), боятся все дэвы»
Иллюстрация к статье Т.В. Гамкрелидзе и Вяч.Вс. Иванова в книге
«Наука и человечество», 1989

ными образами, символами и действиями, отделив его от окружающей среды условными или реальными границами, человек создает Священное Пространство, мало затронутым повседневным присутствием людей. Например, по иранской мифологии мир должен обновляться ежегодно, и в день летнего солнцестояния проводят ритуал убийства Дракона в память о победе силами богов и героев над силами зла в образе Дахака/Захака (змеи) в тот момент, когда стрелка солнечных часов не должна образовывать тень. Тот же символизм характерен для Иерусалимского храма, о котором в XII в. писал исландский паломник Н. де Трева: «Там – Центр мироздания. Там в день летнего солнцестояния солнечный свет падает перпендикулярно с неба» [Ringbom, 1951. P. 255]. Что особенно важно для нашей темы исследования – это сообщение о городе Ширазе (олицетворяемом в западно-иранском зороастризме с Иерусалимом), так как он находится в Центре Мироздания, был известен в переднеазиатском мире как уникальное место сильной королевской власти, потому что это «родной город Заратустры» [Ringbom, 1951. P. 294, со ссылкой на «Sur-

dar», LXXXIV, 4. 5. P. 327»], а мы цитируем текст в изложении Мирча Элиаде: «Иранская страна (Airjanum Vaejah) – это Центр и сердце Мироздания. Подобно тому как сердце находится в центре человеческого тела, страна Иран более ценна, чем все остальные страны, т.к. она находится в Центре Мироздания» [Элиаде, 1994. С. 33]. Миф о Ширазе, как родине пророка Заратуштры и «иранском Иерусалиме», не столь важен, сколько память об Арианам-Вайджа на горах Харабэрэзаити, не затронутая Потопом, как Центр Мира (ср: Пуп Земли и гора Геризим в Палестине, гора Меру в Индии, Голгофа у христиан и т.д. – Священные горы, космические Горы, возвышенные места, наиболее приближенные к Небу – обители богов) – Imago Mundi.

«Множественность, даже бесчисленность Центров Мироздания никаким образом не смущает религиозное сознание. Ведь речь идет не о геометрическом пространстве, а о Священном Пространстве бытия, имеющим совершенно отличительную структуру, у которой могут быть бесчисленные разрывы уровней, а, следовательно, и множество связей с высшим миром... Духовная архитектура лишь позаимствовала и развила космологический символизм... Священного Пространства» [Элиаде, 1994. С. 43], в образе Арианум-Вайджа, в том числе.

Мировоззрение «старой религии индоариев» изложено в Гатах, входящих в книгу Ясна («Книга Ритуала» или «Богослужение»). Это гимны, исполняемые речитативом или пением. Как пишет И.С. Брагинский, в них ярко проявляется дихотомичность, дуалистичность мира, который рассматривается «как раздвоенный, разделенный на две сферы: одну – земную, реальную, телесную, «мир вещей», другую – потустороннюю, воображаемую, духовную, «мир души». Такое раздвоение мира пронизывает многие гимны. «О помощи прошу и о поддержке в обоих мирах – телесном и духовном», - часто повторяется в них этот призыв Заратуштры» [Брагинский, 1956. С. 15].

Места жертвенных возлияний разные: «под Хорою горою, на высоте Хукарья» приносил «великолепный Йима, владетель добрых стад»; «у Датии Благой» – сам Ахура Мазда на Арьянам Вайджа; «в четырехугольной Варе» - Трайтаона могучий, наследник рода Атвьи; «пред озером Пишана – Кэрсаспа непреклонный, борющийся с приверженцами обмана у моря Ворукаша»; «в убежище подземном» приносил жертвы тур, «негодяй Франхрасьян» и т.д. Упоминаются жертвоприношения «на горе Эрзифья», «у реки, в середине моря Ворукаша», «у озера Чайчаста», «в проходе Хшатросука в Канхе» и т.д. (Яшт 5).



Рис. 4. «А Митре благодательный Творец Ахура-Мазда Господство дал над миром...», Саймалы-Таш. Рисунок с фото Г.А. Помаскиной

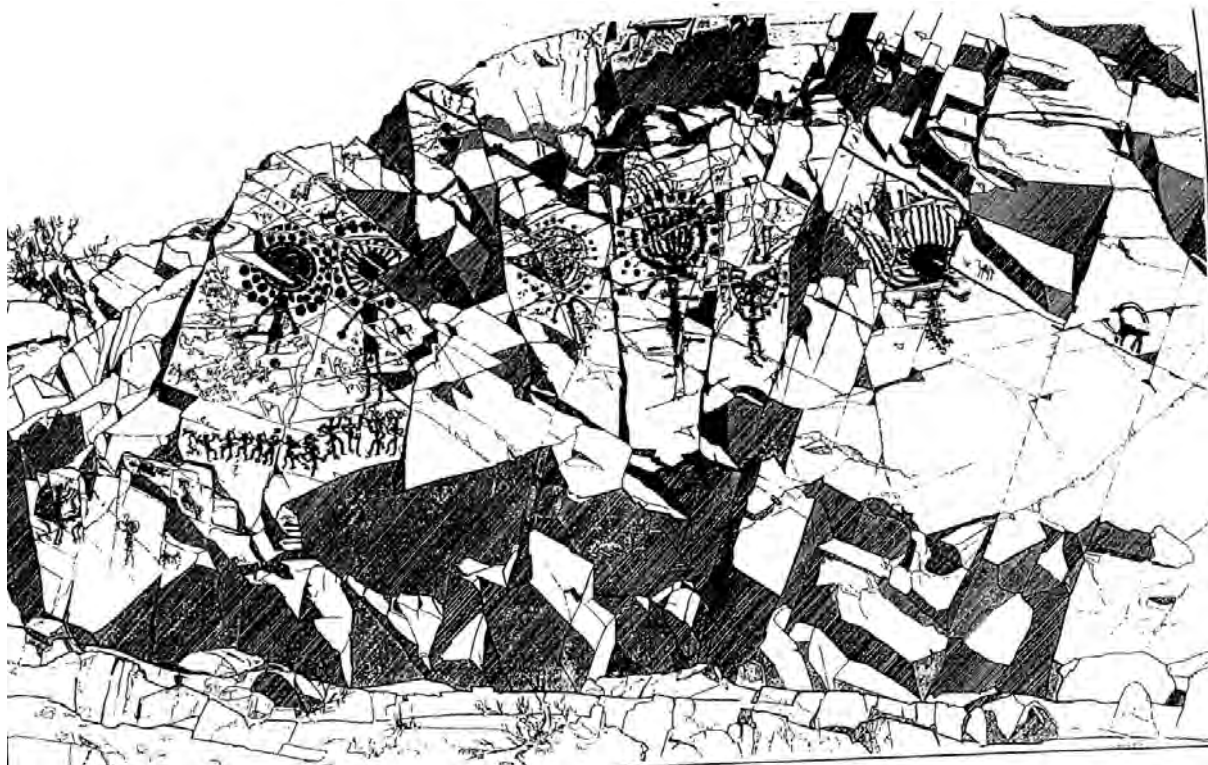


Рис. 5. «...Он страж и охранитель всего благого мира...» (Михр-яшт) Тамгалы.
Петроглифы эпохи бронзы. Художник Е.Л. Яценко

В раннем зороастризме, отмечает И.С. Брагинский, представлениям свойственны, с одной стороны, пытливость и активность в борьбе с природой, а с другой – фантастический отлет мысли от действительности. Последний отражается особенно в анимистическом мироощущении, в представлениях о всеобщей одушевленности природы и всех ее предметов, в вере в то, что каждому предмету свойственен некий воздействующий дух, именуемый этнографами (по тому, как он называется некоторыми первобытными племенами) «*мána*» или «*орéнда*» [со ссылкой на книгу Э. Тейлора «Первобытная культура»].

«Естественно, что все эти «духи» предметов делятся на добрых и злых, хороших и дурных, что отвечает наивно дуалистическому восприятию действительности» [Брагинский, 1966. С. 14]. Отмечая архаическую поэтику Гат и «пастбищные корни этого верования», И.С. Брагинский уже в Авесте – «народной поэзии более позднего периода» - видит, как «очеловечивалась натура, очеловечивались стихии и божества. Поэзия поднялась до культа человека-титана, богатыря, наделяемого стихийной сверхъестественной силой» [Брагинский, 1966. С. 20]. Религиоведение различает эпохально миф и фольклор. Миф – это священное знание о мире и предмет веры; фольклор – это искусство, т.е. художественно-эстетическое отображение мира, рассказ о героическом, важном, но не священном. В наскальных рисунках символической страны Арьянум-Вайджа можно проследить и архаичную поэтику мифа, и очеловеченные стихии, и божества классической

Древности. Я имею в виду богатейшее скопление рисунков на Тянь-Шане и Памиро-Алае, на высоте до 3000 м. над уровнем моря. Одно из интереснейших и хорошо изученных - Саймалы-Таш в районе перевала Кугарт Ферганского хребта. «Изображения высечены на камнях древней морены. О количестве петроглифов точных сведений нет. Некоторые исследователи считают, что на камнях высечено около ста тысяч изображений, другие - около десяти тысяч. Если взять за основу минимальное количество петроглифов – так называемые высеченные на камне древние рисунки, - то и это будет достаточно, чтобы считать Саймалы-Таш самым крупным памятником первобытного искусства в Средней Азии и Казахстане. Этот памятник интересен не только количеством рисунков, но и тем, что там находятся наиболее древние петроглифы Средней Азии» - так пишут ведущие специалисты по наскальным рисункам [Мартынов, Марьяшев, Абетеков, 1992. С. 3]. Изумительную интерпретацию этим памятникам, как образам индоиранских мифов, дает Е.Е. Кузьмина, в сопоставлении с Гатами и Ригведой, где «совпадение текстов и изображений поистине удивительны!» [Кузьмина, 1986. С. 121].

Мне думается, глава «Географическая поэма» из Видевдата с описанием «добрых» и «злых» земель, начинаясь с Арианам Вайджа, описывает этот легендарный (мифический мир) Саймалы-таша, в переводе И.С. Брагинского: «В качестве первой из лучших местностей и стран создал я, Ахура Мазда, Ариан Вэджа у прекрасной [реки] Даитйа. Но там создал злокозненный Ангра Майнью в качестве бича страны (выводок) рыжеватых змей и ниспосланную дэвами зиму».

«Там – десять зимних месяцев и два летних месяца, и они холодны – для воды, холодны – для земли, холодны – для растений, и это – середина зимы и сердцевина зимы, – а на исходе зимы – чрезвычайные паводки».

Далее следует перечисление 16 стран [Литература Древнего Востока, 1984. С. 6].

Характерно, что на Саймалы-таш возможно пройти через перевал лишь в летние 2 месяца – июль, август – из-за суровой зимы и снегопадов. Только тогда и возможны ритуальные мероприятия в этой местности. Бируни в своем трактате о календарях сравнивает хорезмийский и согдийский календари с персидским-зороастрийским. «До ислама этот день (начало Нового года – В.Г.) приходился на время сильной жары... А в наше время этот день совпадает со

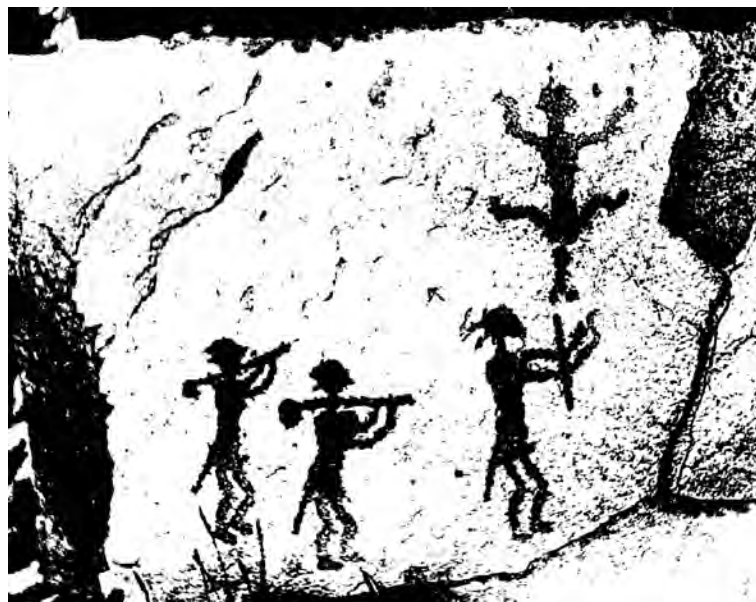


Рис. 6. «Высокий ростом юноша кудрявый, носящий палицу...» - Карэсаспа; «Блюститель веры и законодатель» – сын Трита - Урвахшайя. Саймалы-Таш. Рисунки А.Н. Марьяшева

временем, когда сеют кунжут, так что им стали определять время...» [Бируни, 1957. С. 226]. Конечно, в X в., в пору «мусульманского Ренессанса» в Средней Азии и не могло быть иначе: празднование Новогодия и восхождение в горные святилища их далеких предков, именно в дни летнего солнцестояния «кануло в Лету».

Удивительно так же великое множество изображений змей – одиночных, множественных, среди животных, людей, различных сцен – все, как описано в Авесте: миф повторили на местности, образно и символично. Иконография змей хорошо разработана в индоевропейской мифологии, поклонение им (или борьба со змеем) – фольклорный мотив многих народов Евразии. В свете авестийской и ведической традиций в системе «зооморфного кода» мироздания змеи были устойчиво связаны с нижним миром – корнями «мирового дерева», «могильным началом», с идеей бессмертия, которая привела к созданию образов божеств, имеющих функции плодородия, рождения и связи с хтоническим миром. Д.С. Раевский для скифо-сакской картины мира описывает чудовище, поросшее змеями, как женское воплощение огня, но для архаичной культуры маздаяснийстов – это воплощение зла – Анхра-Майнью [Толстов, 1948. С. 300-301; Лунина, Усманова, 1986]. Явно мифологическое содержание текста о сотворении Арьянум-Вайджа Ормаздом: «Эранвеж... лучше, чем все остальные места и области, и достоинства Эранвежа в том, что жизнь людей [там] 300 лет, а коров и овец – 150 лет. Боли и болезни в них мало, они не лгут, не плачут и не стонут, и власть дэва Аз над ними мала. И если они вдесятером едят один хлеб, они насыщаются, и каждые сорок лет у мужчины и женщины рождается ребенок. Закон их – Добро, а вера – главное учение маздаяснийское. И когда они умирают – они праведны...» – этот фрагмент, в переводе С.П. Виноградовой, сложился явно в результате отождествления Эранвежа с блаженной обителью Йимы внутри Вары (Видевдат, 2:41) или с эпохой царствования Йимы вообще (Ясна, 9:4-5), переосмысленными как земной рай [Авеста, 1998. С. 71. Прим.2]. Рай в Гатах – это Дом Хвалы на вершине Хара-Бэрэзаити (см. прим. 3 на с. 87).

«На камнях высечены изображения нескольких эпох. Основная часть петроглифов расположена в верхней и средней части морены в зоне альпийских лугов в районе моренного озера. Здесь встречаются наиболее архаичные сюжеты. Однако и среди самых древних петроглифов много подновленных и это указывает на то, что сюда приходили люди несколько столетий спустя. Об этом свидетельствует разный цвет «картины» – пустынно-го загара.

Основные сюжеты петроглифов: изображения горных козлов, архаров, быков, оленей, ослов или куланов, хищников, повозок, запряженных быками, божеств с головами в форме дисков или ободов с лучами; фигур мужчин с воздетыми вверх руками, сцен священного брака, многочисленных знаков – свастики, солярных символов, различных геометрических фигур. Археологи уже проделали большую работу по выявлению изображений разных эпох, однако, эта работа еще не завершена» [Мартынов и др., 1992. С. 3].

Саймалы-таш – горное святилище в Ферганском хребте, разделяющем мир андроновцев и чустцев. Сам выбор места для общинных молений должен быть в зоне большой плотности населения (но относительно отдалено от людей) и отражать сюжет из жизни и скотоводов, и земледельцев, что ярко представлено в петроглифах. Как правило, святили-

ща – замкнутое пространство с доминирующей священной горой, лугами и озером (или рекой), что представляли собой идеальную модель мира. Эти представления сохранились в этнографических материалах, в шаманских обрядах, в местах поклонения у мазаров в «народном исламе». Исследователи петроглифов пришли к заключению, что их следует рассматривать не как сюжеты реальной жизни, а как составляющую часть святилища, куда входили мифологические представления и обряды, с ними связанные само святилище было многофункциональным» [Мартынов и др., 1992. С. 48].

Главный герой мистерий, справлявшихся в святилищах на Тянь-Шане – это солнечный Бог Митра, который в мифе о сотворении мира приносит в жертву первородного быка. В Ригведе, сформировавшейся уже в Индии Митра постоянно то сравнивается, то отождествляется с быком. Митра – древнейший общеиндоиранский бог, главная функция которого – наблюдать за поддержанием мировой гармонии, следить с неба за землянами тысячью глаз, а по другим версиям – одним глазом – Солнцем [Кузьмина, 1986. С. 119-121]. У гебров Ирана, например, до сих пор в ритуалах преобладает культовая ориентация не на Ахура-Мазду, а на Митру, как на главное лицо в пантеоне, несмотря на призывы Зороастра отступить от заклания скота (в угоду не названному им, но подразумеваемому Митре). Тщательно скрывааемый литургической Авестой приоритет Митры очевиден в общем наименовании всех зороастрийских храмов огня прошлого и настоящего *dar-i Mihr* («врата Митры»). А в первых строках третьей главы Видевдата Ахура-Мазда отвечает Заратуштре, что наиболее всего счастлив дух обожествленной Земли «там, где превыше всего чтут Митру». Вложить столь демонстративную тираду с умалением достоинства Ахура-Мазды (в его собственные уста) можно было только намеренно, - пишет Л.А. Лелеков [Лелеков, 1991. С. 41-42].

Характерно, что и в Ригведе чаще всего воспевается колесница бога солнца Сурьи, его дочери, восседающей вместе с близнецами Ашвинами на солнцеподобной колеснице; Индра – бог грома и победы – «заполняет вселенную солнценосной ступицей колеса». По мнению Е.Е. Кузьминой, петроглифы с изображением колесниц в горах Тянь-Шаня и Памира тянутся вдоль древних караванных дорог и подходят к перевалам, ведущим в долины Инда. С ними же – с севера на юг был занесен в Индостан культ коня. Вместе с индоариями появился в Индии и двугорбый верблюд – перевоплощение бога Вертрагны и точной параллели индийского громовержца Индры [Кузьмина, 1986. С. 123-127 и др.].

В популярных сюжетах петроглифов – изображениях козлов и баранов – Б.А. Литвинский видит символ авестийского Хварно – персонификации Удачи, Счастья [Литвинский, 1968]. Культ горного барана необычайно популярен до этнографической современности: рога этих животных (а также оленя и козла) украшают многие священные места – мазары и гумбезы кыргызов. Вера в то, что баран помогает переправиться в царство мертвых по мосту Чинват, перекликаются с андроновским обычаем приносить барана в жертву на похоронах [Байпаков, 1980; Кузьмина, 1986. С. 123].

Авестийское Хварно хранилось изначально в море Ворукаша божеством Апам-Напат (внук Вод) – третий по древности персонаж, после Ахура Мазды и Митры. Последними из смертных Хварно владели Заратуштра и его покровитель царь Виштаспа. «Гимн Хвар-

но» заканчивается сообщением, что оно достанется Спасителю Саошьянту, родившемуся от семени Заратуштры, чудесным образом хранящемуся в озере Кансава. И.М. Стеблин-Каменский считает, что отождествление его с современным озером Хамун с Систане несомненно [Авеста, 1993. С. 194].

Эти сведения интересны тем, что страна Систан – это древний *Сакастан (Шакастан* по Махабхарате) – «страна саков», тех, что переселились на юг под натиском усуней, юечжей, гуннов – и создали оседлое государство, идеологией которого остался маздеизм. Однако искать здесь лепную посуду степного облика мало перспективно, так как «подобные продвижения на юг происходили через своего рода барьер южных цивилизаций» [Массон, 1999. С. 283] Они – наследники мифов индоиранцев, но стали главными врагами индийских ариев, поскольку подверглись влиянию соседних иранских и пакистанских племен, а высочайшие горы с живописными плато и святилищами хранят зримый след жизни первоцарей, деяний богов и героев в полузабытой, но оставшейся священной Арьянум-Вайджа.

Ода Хаоме. Существует и иная точка зрения о продвижении саков, тохаров и ариев с первой волной их миграции. Так, по мнению выдающихся лингвистов нашего времени Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванова: «Две группы индоиранских племен около II тыс. до н.э. движутся из Передней Азии на восток. Потомки одной из них до сих пор живут в горах Нуристана...», которые «сами себя когда-то называли арийцами» и сохранили «некоторые черты, свойственные звуковой системе индоиранских языков в самый ранний период их выделения из греческо-армяно-арийской группы диалектов» [Гамкрелидзе, Иванов, 1989. С. 80]. Эти индоарии шли южным путем, именно их диалект дал начало современным индийским языкам. В нуристанском проявляется «самая ранняя форма древнеиндийского языка, известная по сборникам священных текстов Вед, дата написания которых – конец II – нач. I тыс. до н.э.» Авторы этой теории приводят ряд доказательств в обоснование переднеазиатского истока индоариев в Индостан, в том числе данные иммунологии как биологический фактор столь мощной миграции людей. Доиндоевропейское население долины Инда к тому времени вымерло от наследственных недугов, вызванных эпидемиями (III-II тыс. до н.э.) тропической малярии (анимия, парозный гиперостоз). На вновь заселенных землях могли выжить люди с врожденным иммунитетом, каковыми могли быть только выходцы из Передней Азии. «Если бы все индоиранцы (в том числе и предки индоариев) вышли из северных областей Средней Азии, как еще недавно предлагали многие ученые, их стойкий иммунитет к малярии оставался бы загадкой» [Гамкрелидзе, Иванов, 1989]. Этот аргумент наводит на мысль: а не спасла ли хаома/сома индоариев от вымирания. Совсем не случаен его всеобщий храмовый культ и длительное (и обязательное) употребление индоариями. Ему воспевают хвалу в 114 гимнах Авесты, а в Ригведе Соме посвящена IX мандала.

Хотя некоторые европейские исследователи иранской религии видят в поклонении соме/хаоме синдром наркомании и пьянства наших далеких предков, люди восточно-азиатские так не думают. Напротив, целительно-оздоровительные, в первую очередь, восстанавливающие иммунитет, высокую сопротивляемость организма при лихорадке и

бактериям – такие характеристики дают современные медики эфедре [Абдуллоев, 2009; Нуралиев, 2006] и опийному маку⁴. Скотоводы-кыргызы, да и всех наций переселенцы в Иссык-Кульской котловине в малых дозах употребляли опийный мак, конопляное семя и масло – именно в целебно-оздоровительных целях.

Бахши (кырг.) есть *шаман* (тунгус.), близкое к понятию *брахман* (санскр.), этимологически все термины восходят к понятию «знания». Шаман – это «тот, кто знает», как и брахман – «хранитель ведических знаний», представитель высшей касты (варны) у индоариев. В этнографии и антропологии за шаманом традиционно закрепилось понятие «властитель духов»; религиоведы из учебника в учебник переписывают определения, где главным является связь шаманизма с анимизмом и магией, то есть сводят все к первобытному мышлению и практике. Транс в камланиях шамана обычно рассматривают как особый способ путешествия души в потусторонний мир, видя в этом, зачастую, обман и невежество.

Культурная и религиозная антропология пересматривает некоторые позиции традиционного религиоведения, обусловленного прошлой атеистической направленностью общественной науки и идеологии в целом. Не случайно в наши дни необычно возрастает интерес к истокам религий, магии и шаманизму – будь то христианство, ислам или буддизм, тем более в рамках нетрадиционных религий, где тяга к «ненаучным» формам знания и сознания облачена в философский релятивизм. Ученые – религиоведы вынуждены искать обновленные пути познания «мира богов» и использовать альтернативные мировоззренческие ориентации. Возможности археологии в этом отношении, конечно, велики, но не безграничны, как пишет В.М. Массон, обосновывая, в частности, индоарийскую проблему Евразии и отражение идеологии в археологии бронзового века [Массон, 1999].

В зороастризме, как и любой другой религии, проявлялся первобытный шаманизм, который представлял собой смесь реальных знаний и умений умудренных опытом жизни вождей и матерей (с эпохи матриархата) неизбежно сопровождался элементами магии, фантазий, немыслимыми с нашей точки зрения доводами «веры» в них и даже искусством иллюзионистов и чудотворцев, потому что *надо было* убедить свой род – паству в том или ином деянии – во спасение, сохранение, во имя жизни. И нет ничего удивительного, что обнаруживаются архаичные связи между шаманизмом и жречеством, шаманизмом и любой мировой религией, ибо все они выполняют определенные социальные функции на разных уровнях общественного бытия.

⁴ Со мной – автором данной статьи – тоже произошло чудо: в младенчестве я умирала от малярийной лихорадки и дизентерии. А родилась я на Иссык-Куле, где в предвоенные годы свирепствовала эта хворь. Пенициллина еще не было, два моих брата-близнеца умерли, и погибала мама и я. Тогда отец решил положиться на местный обряд бахши (шамана). Он нас вылечил опиумом, после трех суток комы я ожила. Бахши передал моей бабушке (народной целительнице, травнице) свой секрет, посоветовал дать новое имя. Помню, как говорила, смеясь, моя бабушка: «Алка ушла до Петра, а Вальку Хомка породил». Только недавно до меня дошел смысл этой фразы: при рождении меня нарекли Аллой, и она умерла (уход до Петра – смерть в русском фольклоре [Миролюбов, 1995. С. 50-51], а Хомка (Хом-Хаома) возродил к новой жизни. Мне дали новое имя – Валентина, в греческой ономастике – «здоровая»

И хотя в Гатах Заратуштра осуждает обряды, связанные с хаомой (Ясна: 48, 10), его культ никогда не преследовался⁵. Более того, в ранних текстах Авесты хаому добывали высоко в горах, а позже ее стали культивировать на полях и даже прославлять землю, на которой росли плантации этой агрокультуры. В «Михр-Яште» Хаома – это первый жрец, божественный священнослужитель, повязанный поясом *кусти* самим Ахура-Маздой на горе Харати. Он первым истолок в ступке хаому и приготовил из нее ритуальное питье. «Лучистый, властный Хаома, целебный златоглазый, на высочайшем пике высоких гор Харати, зовущимся Хукарья», «он первый жрец, что хаому, расписанную звездами и созданную духом вознес к небесной Харатии, сберег Ахура-Мазда, Бессмертные Святые, прекраснотелый облик, к которому и Солнце, чьи лошади быстры, почтенье ощущает» (Яшт, 10: 88-90). В Младшей Авесте хаома называется не иначе как «праведный, устраняющий смерть», «наилучшей из всего, что есть в телесном мире» и т.д. Даже скот отошел на второй план. «...Я славлю облако и дождь, которые дают расти твоему телу на вершине гор/Я славлю высокие горы, где ты вырос, о Хаома! (Хом – Яшт: 113, 4, 5). На вопросы Заратуштры к Богу Хаоме – кто первым, кто вторым, третьим, четвертым были люди, выжимавшие сок для телесного мира? Какое благо постигло его, какая прибыль дошла до него? – «И отвечал мне он, Хаома праведный, устраняющий смерть: «Вивахвант был первым человеком, который выжимал меня...» [Авеста в русских переводах, 1998. С. 148 и сл.]. Из ответа Бога Хаомы, явившегося перед Заратуштрой в горах Хукарья, следовало, что первый человек, выжавший сок Хаомы, родился от Хаомы, это царь Йима; второй человек, выжавший сок Хаомы «был богатырь и воин Тратайона (отражает первого представителя воинского сословия), «тот, который убил чудовище дракона Дахака и обновил мир»; третий человек – Трита из Сомов, родивший двух славных сыновей: Урвахшайя, «блюститель веры и законодатель» (рис. 6); второй – Кэрсаспа, герой-палач, «высокий ростом юноша кудрявый»; четвертый человек, выжимавший сок хаомы был Порушаспа, родивший Заратуштру – «первого, кто дал людям слова молитвы «Ахуна-Варья»; далее он произносит хвалебные слова в адрес Заратуштры [Хом-Яшт, 19]. Таким образом, Хаома порождала не слабых наркоманов, а давала силу, смелость и ясность ума властителям, героям, истинным маздаяснийцам, их помнят и почитают.

Доказательством поклонения Хаоме, например, служат открытия особых ритуальных строений в древнехорезмийском культовом центре Калалы-гыр-2 IV-II вв до н.э. Здесь в северо-восточном участке основного комплекса зачищены помещения с сосудами разного набора, аккуратно обрезанные стебли соломы и прочие детали, указывающие на наличие в этом месте следов почитания (изготовления напитка?) Хаомы [Вайнберг, 1997]. Космогонический сюжет на сосуде: древо жизни в авестийской традиции – Сенмурв и Хамрош и рыба Кара; по другую сторону – знаковые символы в виде розеток, соотносимые со Светилами. Сосуд датируется X в. н.э., когда ислам закрепился в Хорезме, но «... прямое восхваление зороастризма не считалось кощунством» во времена антихалифат-

⁵ Борьба Заратуштры с «зельем» и злоупотреблением хаомой, как и уничтожение стад животных на обряды жертвоприношения богу Хаоме, также может быть понята, как проявление тревоги за судьбу своего народа и традиционные ценности и как способ борьбы с бесконтрольными оргическими обрядами - как следствие злоупотребления опьяняющего напитка, который в избытке готовили отвергшие его реформы жрецы.

ской политики династии Саманидов [Вишневская, 1998, со ссылкой на: Бертельс, 1980. С. 110]. В это время заметно активизировались проявления традиционных доисламских верований и культов.

Много места отводится этому священному напитку и в Ведах. Например, Ригведа, географически и культурно ориентированная на северо-запад Индии, отражает (как и две последующие Яджурведа и Самаведа) реалии жреческой жизни. Эти три «настоящие» веды содержат тексты религиозного культа и связаны с ритуалом жертвоприношения Сомы (Soma), для приготовления напитка бессмертия богов – амрита (amrita). Это центральный и грандиозный по своей сложности обряд *шраута*, требовавший участия многих разрядов жрецов, в течение от «самой народной из Вед – Атхарваведы», которая хотя и составлена в брахманический период истории религии Индии (I тыс. до н.э.), но не брахманами. Здесь отмечаются «простые», домашние обряды *грихья* для Атхарваведы. По соотносительности с разрядом, жрецы выполняли разные функции в ритуале: *хотар* (hotar) совершал жертвенное возлияние, *удгадар* (udgadar) – исполнитель напевов, *адхварью* (adhvaryu) делал ручную работу, выжимал сому, делал напиток и т.д., а *брахман* (brahman) – знаток заклинаний, руководил жертвоприношением (для Атхарваведы); три предыдущие категории жрецов – соответственно: для Ригведы, Самаведы и Яджурведы [Елизаренкова, 1995. С. 7].

О хаоме\соме написано достаточно много, тем не менее, расхождения в его толковании не устранены. Сошлюсь на статью индолога Н.Р. Гусевой «К вопросу о ритуальных напитках древних скотоводов евразийских степей и Центральной Азии» [Гусева, 1982], близкой к нашей теме о скотоводах-маздеистах, мало знакомых с агрокультурами. В Ригведе содержится столько восхвалений соме-напитку и такое знание всех оттенков его воздействия на человека, что очевиден факт широкого его применения племенами ариев-скотоводов в течение длительного времени, начиная с периода существования индоиранского единства, а возможно и ранее. И хотя авторство гимнов принято приписывать мудрецам-риши, воспеваемым как жрецы, все же следует помнить, что функции жрецов в древнеарийском обществе выполняли патриархи – главы родов, а возможно и отдельных семей. И сома как средство ритуального опьянения не мог поэтому быть известен лишь узкому кругу профессиональных жрецов, которые не сложились еще в отдельную варну, в эпоху, когда, по определению И. Оранского, индоиранские племена жили «на одной общей территории, говорили на близкородственных друг другу арийских диалектах».

Молочное скотоводство – главная форма хозяйства индоиранских племен Евразийских степей – отражено во всей Ригведе. В ней широко воспевается и сома; в хоме или хаоме Авесты принято усматривать ее аналог. В X мандале Ригведы, самой поздней, складывавшейся уже на территории Индии, множественные воспевания сомы сходят на нет. На давно поставленный в науке вопрос – почему это произошло? – можно гипотетически предложить еще один ответ: в соме следует видеть не только и не столько сок эфедры, сколько, вероятно, молочный самогон или молочную водку, которые вызывают состояние алкогольного опьянения, больше всего соответствующее тому, которое описано в Ригведе, как состояние, вызванное употреблением сомы, причем употреблением в большом количестве.

Эфедрa издревле использовалась в народной медицине в странах, где она произрастает. Судя по Ригведе, сома принимался в значительных дозах. Данные современной медицины свидетельствуют, что главный алкалоид эфедры – эфедрин в значительной дозе вызывает состояние общего психоза, сопровождаемого длительным и речевым возбуждением, зрительными и слуховыми галлюцинациями и неадекватными реакциями на внешние раздражители. Передозировка эфедрина вызывает аритмию сердца, бессонницу, рвоту, повышение сахара в крови. Небольшие дозы применяются в медицине для сужения сосудов, повышения кровяного давления... и для лечения отравления наркотиками.

Древние индоиранцы эмпирическим путем научились дозировать сок эфедры и использовали его как наркотик и даже лечить им [Гусева, 1982. С. 90-91], но трудно поверить в то, что множество мужчин, которые несли ответственность за правильное ведение молочно-скотоводческого хозяйства в трудных условиях кочевого быта и, кроме того, были воинами, непрерывно участвовавшими, судя по Ригведе, как в захватнических, так и в оборонительных боях, являясь эфедро-наркоманами [Гусева, 1982. С. 90-91].

Далее приводятся лингвистические и археологические доказательства этой гипотезы, с чем нельзя не согласиться, учитывая традиционную технологию приготовления *арака* из перебродившего кумыса или айрана у всех народов Степи. Он описан в кыргызском эпосе «Манас» и других устно-поэтических памятниках, но истоки – индоиранские или даже индоевропейские. «Следует вспомнить о мифе «Махабхараты» («Адипарва»), где описывается добывание амриты – напиток бессмертия – именно из молочного океана (что прямо связывает этот миф с эпохой производящего скотоводческого хозяйства) и о том, что санскритское слово *soma*(n) означает «молоко», а слово *homaduh* (mfn) – это корова, дающая молоко для жертвенных возлияний» [Monier-Williams, 1960. P. 502].

Примеры из Атхарваведы: «Да прогонит Агни прочь отсюда лихорадку! (Да прогонят ее) Сомa, давящий камень, Варуна, чистый помыслами...» - заговор против лихорадки [V, 22:1]; «На горе, где гнездятся орлы рождена куштха. Со снежной горы она происходит... От богов ты рождена, Соме в товарищи ты поставлена...» [V, 4:1-9]. Здесь речь идет о заменителе исконного растения или вещества, исходного для амриты.

По мнению индийских религиоведов, переселенцы-арии ранней волны были вытеснены на периферию более поздними пришельцами в восточную часть полуострова, область Магадха. Здесь, в среде вратьев (*vratya*) – тоже ариев, но бывших «первоначально кочевниками, промышлявшими набегами и охотой, они занимались магией и колдовством, из богов почитали, прежде всего, Рудру – Шиву, при том, что исповедовали и фаллические культы – одним словом, они отличались от ведических ариев и по своему социальному устройству и по религии...» Но постепенно происходила ассимиляция вратьев брахманическими ариями [Елизаренкова, 1995. С. 8 со ссылкой на: Choudhary, 1964, Agrawala, 1963]. Похоже, что с этой второй волной миграции в Индии расселились те индоарии, что кочевали в горах и предгорьях евразийского континента, конкретно, с Притянышанья, где отмеченные культы характерны для степников-андроновцев: «Наскальное творчество» их откровенно пропагандирует и культивирует, относясь, таким образом, к древнейшей истории религии индоариев, наряду с другими культами.

Рядом с рисунками на территории Священного Пространства нет курганных могильников, а те, что раскапывались, находились на довольно значительном расстоянии (бли-

жайший могильник Арпа, наиболее цитируемый, со ссылкой на работы А.Н. Бернштама, в десятке километров). В сакское и тюркское время в зоне этих рисунков появляются не только «свои» (более поздние изображения), но и ритуальные оградки с изваяниями и могилами почитаемых предков, в основном в долинных местах.

Ранний маздеизм продолжает свою жизнь в среде скотоводов края до этнографической современности. Его больше называют дозораострийским или арийским язычеством, с которым боролся Заратуштра, но в нем уже проявляются истоки развитых впоследствии культов коня, быка, верблюда, барана, волка-собаки – священных в зороастризме, эпических образов и сказочных персонажей народов Евразии, в том числе кыргызов. Мифологические представления индоариев-«андроновцев» по данным археологии и древних петроглифов как воплощения Священных Пространства и Времени, находит яркое воплощение и устно-поэтическом творчестве - Священных Писаниях – Авесте и Ведах.

Если мифология древности рассматривается как «предрелигия» архаичных обществ, то на пути от мифа к народному эпосу разительно меняется не только содержание коммуникации, но и ее структурные черты; если миф есть коллективное священное знание, то эпос - рассказ о героическом, важном и достоверном, но не священном, хотя и основанном на мифологии. Религиозное учение обретает поэтов, пророков, пастырей и жреческий культ. Все это происходит на другой территории – именно в Бактрии и Индии, на землях, где господствующим типом хозяйства было оседлое земледелие и шел урбанистический процесс, сложение арийских цивилизаций.

Культура скотоводов-кочевников на Тянь-Шане сако-усуньского этапа эпохи древности идентична культуре Центрального Казахстана, Алтая и Южной Сибири, возможно, с небольшими нюансами, локальными проявлениями. Этот раздел проблемы лучше изучен по материалам Казахстана. Тем не менее, считаем возможным дать краткий очерк для связи эпох в истории маздеизма.

Памятники позднего зороастризма на Тянь-Шане связаны с эпохой расцвета городской культуры в раннее средневековье и согдийско-тохаристанско-кангюйским расселением оседлых иранцев в зоне тюркских владений VI-X вв.

Религии сако-усуньского населения. Религия тюрков на Тянь-Шане «наложилась» на местные культы сако-усуньского и юечжийско-кангюйского населения – потомков авестийских туров, поклонявшихся солнцу и огню, водным стихиям и земле, приносивших богествам жертвы людей и животных. Сошлемся на литературу об иранских (скифских, сакских, усуньских) богествах Солнца – соответствующих им ритуалах [Лелеков, 1976; Акишев А., Акишев К., 1981; Литвинский, 1982; Кузьмина, 1986]. Специальные статьи посвящены семиреченским жертвенникам, отражающим индоиранские истоки культа огня [Помаскина, 1975; Литвинский, 1991; Байпаков, 1998], распространенного также в раннее Средневековье, и позже у кыргызов и казахов [Валиханов, 1984; Баялиева, 1981; Абрамзон, 1971; Асанканов, Малтаев, 1998 и др.]. Еще А.Н. Бернштам выделял в керамических комплексах раннего Средневековья переходные формы некоторых изделий с зооморфными мотивами как «тотемы-обереги, апотропеи шаманско-зороастрийского культа огня» [Бернштам, 1952. С. 49]. В настоящее время религиозные воззрения сако-усуньского населения Семиречья получили более аргументированные толкования. В основе их стоит не зороастризм, а одна из форм древнеиранской религии, основанной на индоевро-

пейской мифологии с локальными культовыми особенностями, которые находят объяснение в сводах священных текстов индоиранцев и подтверждаются археологически. Это, в первую очередь, широко известные «клады» бронзовых котлов, жертвенных столиков, курильниц Прииссыккуля и Илийской долины. «Случайный характер» этих «кладов» в последнее время опровергнут археологическими раскопками на южной окраине Алматы специальных жертвенных площадок, своеобразных «стационарных храмов» в живописных местах у подножия гор и в ущельях, где главным объектом культа был огонь [Байпаков, 1998]. Подобный комплекс (которому в момент раскопок не было дано определение) открыт в окрестностях с. Чельпек в Жеты-Огузском районе Прииссыккуля [Винник, Лесниченко, Сонаров, 1977] рядом с могильником, т.е. жертвенно-культовое место со следами долговременного костра, костями барана, жертвенный стол и три котла. В Турфанской котловине, в местности Алагоу китайскими археологами найдены сакские могильники с алтарями и котлами семиреченского типа [Литвинский, 1991. С. 67]. Понятно, что массовый характер этих «кладов», насчитывающих сотни предметов жертвенно-ритуального набора, свидетельствует о широком распространении культа огня, связанного с погребальным культом близким оседлым иранским племенам Средней Азии и Восточного Туркестана. Однако Б.А. Литвинский отвергал влияние религии Авесты на семиреченских саков. Здесь он предполагал наличие своеобразной формы древнеиранской религии, восходящей ко времени индоиранской общности [Литвинский, 1991. С. 69]. Однако, Е.Е. Кузьмина и А.К. Акишев блестяще доказали индоиранские истоки мифологических представлений у семиреченских саков и усуней, находя больше соответствий в Ригведе, чем в Авесте [Кузьмина, 1977; 1986; Акишев А., 1984].

Примером пережиточного культа поклонения горам, водам и обитателям водоемов может служить акватория озера Иссык-Куль, где и в средневековые поклонялись воде, а рыбу не ели вплоть до расселения славян в XIX в. Сюань Цзан отметил эту особенность в отношении жителей к озеру: «Огромные волны на нем бесчисленны и бурны, они бешено катятся и обрушиваются [на берега]. В нем смешанно обитают драконы и рыбы. [Иногда] духи умерших или оборотни выходят на поверхность, когда путники, проходящие мимо, творят молитвы о счастье. [Поэтому], хотя водный мир и богат, но никто не решается заниматься рыболовством...» [Зуев, 1960. С. 90].

Уникальное высокогорное озеро, в которое втекает множество рек (и ни одна не вытекает), в обрамлении снежных гор не могло не породить сакрального отношения и именовалось древними Иссык - «Священное» [Мурзаев, Умурзаков, 1974]. Возможно, сакральность озеру и горам, окружающим его со всех сторон дает исток с Терской-Алатао авестийской Ранхи с гор Хара-Бэрэзаити. Одна из рек, стекающих с северных гор, опоясывающих озеро, также именуется *Иссык*. Здесь раскопан знаменитый курган с погребением «золотого человека» - вождя саков-тиграхауда IV в. до н.э. «Иссыкский могильник не единственный в этом регионе, он является лишь одним из многих подобных могильников, состоящих из царских курганов, расположенных по берегам горных рек, стекающих с северных склонов Заилийского Алатау и впадающих в р. Или...» [Акишев, 1978. С. 10]. За могилами ухаживали, большие царские курганы окружены специальными выкладками камней, которые были «сооружены почти на целое тысячелетие позднее самих курганов» [Акишев, 1978]. Это наблюдение археологов свидетельствует о том, что, по

крайней мере, спустя тысячелетие курганы оставались священными, их охраняли, сохраняли. Находимые здесь в большом количестве бронзовые котлы и жертвенники использовались на протяжении тысячелетия, вплоть до средневековья.

На востоке иранского мира складывается своя история – как политическая, так и идеологическая. Здесь идет борьба за кочевнические приоритеты; волны завоевательных и мирных миграций меняют и географию стран Евразии и их этническое лицо. Иной выглядит и религия маздеизма, по сравнению с классическим зороастризмом Эраншахра.

У саков совершенствуется космическая символика мироздания, заложенная еще индоевропейцами, но достигает степени высокого искусства в «зверином стиле» и архитектонике курганов, юрты, в организации пространства. Но это не был путь религиозной идеологии «от Гат к зороастризму», подобно индийскому пути: «от Вед – к индуизму», через единую санскритскую культуру – к национальной идеологии. В самой Персии зороастризм становится государственной религией царей и жрецов, т.е. «доктрина Зороастра адресовалась узкому кругу посвященных», как отмечают греческие информаторы, «лучшим из персов» - тайного религиозного сообщества с «оппозиционной сектантской идеологией», которая удостоверяется непосредственно в Гатах [Лелеков, 1991. С. 18, со ссылкой на: Ясна: 29, 11; 31, 1; 48, 3 и др]. «Блюсти таинство веры от своих мирян и от чужеземцев, как на том настаивают Яшты: 4, 10 и 14, 46» - главная задача греческой корпорации эллинистической эпохи в бывшей Ахеменидской империи. Сложилось два-три (возможно больше) мира, где зороастризм развивался «своим путем».

Характерно, что и «русский ведизм» определяется в это же время, хотя «Русская Веда», она же «Велесова книга», записывается к IX в. н.э. [Культурология, 2000. Гл. 9], или чуть раньше [Асов, 1992]. Намек на тайные знания Заратустры имеется и в Авесте: «... неслыханное раннее слово, оно же «лучшая из доктрин (стало быть, из нескольких соперничавших доктрин), предназначалось не многим избранным, а тем, кто знает [тайные изречения]», «лучшим людям»... Более чем выразительны термины подлинника *vidva* и *vaedemna* от того же общего корня, что и наше «ведать», точные симантические аналоги русским словам «ведун» и «ведьма» в их первоначальном положительном значении и тоже с намеком на способность к мистическому, сверхчувственному познанию» [Лелеков, 1991. С. 18].

Л.А. Лелеков как бы развенчал «востоковедный миф о зороастризме как о «пастбищном учении», незамысловатом кредо простых иранских скотоводов», по той простой причине, что неграмотному скотоводу было невозможно стать «ведуном» даже по чисто техническим причинам. Скотоводы общались на племенных диалектах просторечья, ... Это значит, что миф о «пастбищном учении» приписывает и Зороастру какое-то живое просторечье узкой диалектной определенности... Однако, оба наречия Авесты ничего общего ни с каким просторечьем не имеют... язык Гат продолжает эзотерическую «заумную» традицию сокровенной жреческой поэзии позднего индоевропейского периода...» [Лелеков, 1991. С. 19].

Подобные термины употребляли И.С. Брагинский и М. Бойс, называли ранний зороастризм «религией пастухов», «религией пастушеских скотоводов», «пастбищные корни учения», отнюдь не имея в виду простоту их мышления, примитивный язык или быт. Напротив, читаем в «Ард-Яште»: «У них дома удобны, стоят скотом богатые, красивы, дол-

говечны... У них стоят их ложа разубраны, душисты, подушками полны, на ножках золотых... Возлюбленные жены у них сидят на ложах, красуясь позолотой искусных украшений, браслетов, ожерелий, в серьгах четырехгранных... У них ржут громко кони, летящие в пространстве, и быстро колесницы упряжками влекут... У них ревут верблюды с высокими горбами... У них серебро и золото приносят в кладовые, одежды драгоценные несут из дальних стран...» [Авеста, 1993. С. 138-139].

Археологические памятники Евразии эпохи бронзы подтверждают сведения Авесты: открыты прекрасные строения в поселениях, величественные курганные гробницы царей и жрецов с погребенными вместе с ними прекрасными конями, деревянными колесницами, предметами воинского снаряжения, ритуальной посудой с остатками жертвенной пищи и т.д., получивших определение элитных гробниц, а культура отнесена к степной и протогородской цивилизациям Евразии [Генинг и др., 1992; Массон, 1999; История Казахстана, 2001; и др.].

Евразия на рубеже и в начале нашей эры переживала вновь трагедию «великого переселения народов», когда рушился старый мир в буквальном и фигуральном смыслах слов. Опору искали в стабильности жизненного уклада, крепком государственном устройстве, сильной власти от «Бога Милостивого и Милосердного». Такой образец стабильности видели в государственных устройствах античного, эллинистического мира и персидских империй, где государственная религия – зороастризм – была наиболее привлекательной и во многом понятной, в силу древнейших мифологических истоков от пророков индоиранцев. «Высокая философия», заложенная в зороастрийском учении классической Древности, рушилась под натиском иных идеологий в политической борьбе, в том числе на нравственных основах за религиозные приоритеты между христианством, манихейством, буддизмом, гностическими течениями, митраизмом и зороастризмом вплоть до VII в., когда «под сокрушающей железной пятой ислама пала не только династия Сасанидов и «магупаты Ормазда», предавшие враждебному забвению имя и доктрину Пророка», пали социальные и культурные преграды между рассеянными и организационно обезглавленными позднезороастрийскими общинами и мифологическим к тому времени Зороастром [Лелеков, 1991. С. 37]. Наиболее преданные его учению маздаяснийцы устремились на восток, на земли еще не исламизированные, в первую очередь, согдийцы – в страну Сули, земли Кангюя, к родственным народам Турана, прокладывая новые торговые пути и создавая свои города и фактории. Однако, в распространении зороастризма на Тянь-Шане и далее на восток больше играл идеологический фактор.

Зороастризм в Семиречье и Фергане. Широкое распространение веры в Ахура-Мазду обусловило огромное разнообразие и определенное несходство проявлений реформированного учения Заратуштры в локальных районах Средней Азии. Можно было бы говорить о пережитках маздеистских поверий и обрядов в зороастризме согдийцев Семиречья (по аналогии с доисламскими – в этнографии), однако, мы не можем точно обозначить, где это есть пержитки, а где – продолжающаяся религиозная традиция, поскольку зороастризм Древности и Средневековья слишком специфичен. По своей сущности – это «религия оседлого общества, поэтому ее археологические черты а priori следует искать не у кочевников» [Грене, 1984. С. 7]. Авеста отражает доурбанистический период общественного уровня индоиранцев. В.А. Лившиц вообще отвергает ее достоверность и гово-

рит о том, что Авеста отражает «золотое время» Йимы – легендарное общество [Лившиц, 1990. С. 8]. Современный зороастризм – это живой надстрой над культом предков [Бойс, 1987. С. 267-270], которого нет в Авесте.

И все же это был, по мнению большинства иранистов-религиоведов, зороастризм, «сложная и многослойная религия, в которой следует различать особенности погребального обряда и влияние местных культов» [Литвинский, Седов, 1983. С. 115-116], поскольку в Авесте отражены различные обряды зороастрийской религии, способы хранения костей, в том числе оссуарный, а его «можно рассматривать как свидетельство распространения этой религии в домусульманской Средней Азии» [Рапопорт, 1991. С. 42].

Оссуарный обряд на Тянь-Шань был превнесен согдийцами, и до V-VI вв. н.э. не был известен местному полуоседлому-полукочевому населению. Погребения в подбоях и катакомбах – тоже привнесенный с рубежа нашей эры либо юечжами, либо кангюйцами, или иными племенами с запада [Тур, 1989], но охотно использовался усунями, что не сразу было понято, и А.Н. Бернштам выдавал обряд за гуннский. Отсюда ряд ошибочных, если не сказать ложных положений и реконструкций этнической истории древности, со ссылками на «данные археологии». В истории зороастрийского общества также не единожды менялся погребальный обряд, и классическое выставление трупов – это явление более позднее: разные формы обряда обслуживали различные течения идеологии, того же зороастризма, и лишь со временем, по мере унификации идеологии устоялась более или менее единая обрядность, сначала для сасанидской Персии, а затем и на периферии зороастрийского мира.

В Средней Азии также не было единообразия, в том числе в рамках наиболее распространенного – оссуарного с выставлением трупов и перезахоронением очищенных костей человека (иногда встречаются подобные захоронения собак – священных животных в зороастризме). Как в пантеон включались местные божества, так и обряд использовал древнейшие формы и конструкции. Не последнюю роль в этом сыграли природно-климатические условия. По Авесте почитаются природные стихии, которые нельзя осквернять нечистым трупом, но они нарушаются, чтобы не навредить живущим «здесь и сейчас» – от эпидемий, трупного яда, уберечь могилы от разрывания животными и т.д. Этими же причинами обусловлен столь специфический обряд зороастрийцев, живших всегда в зоне экологических катастроф, может быть за исключением индоиранской ранней Древности, связанной с северными широтами Средней Азии. Но в то время и погребальный обряд был иным, и он сохраняется у местных жителей веками.

Обряд был обусловлен представлениями о жизни и смерти и участии души и тела в конце эсхатологического периода. Как пишет Р. Фрай о зороастрийском представлении бессмертной души [Фрай, 1967. С. 132-135] на основе изучения текстов Авесты и жреческой эпиграфики в Персии, в частности, создателя зороастрийской ортодоксии Картира: «...Существует рай и существует ад, и тот, кто добродетелен и продолжал идти по пути добра, тот достигнет славы и благополучия, находясь во плоти, а плотская душа его достигнет праведности, подобно тому, как я, Картир, достиг ее». В более пространной надписи... в Сар Мешхеде: «Кто праведен, у того dēn (принадлежащий ему «dēn») идет на небо, у того, кто грешен, dēn и идет в ад». Тексты датируются примерно 290 г. н.э. Далее Р. Фрай пишет: «Концепция dēn, авестийское daēna... специфическое явления арийской

или индоиранской религиозной мысли. Об этом слове, которое интерпретируется как религиозное сознание, было написано немало. Это не просто чье-то религиозное сознание, в современном смысле этого слова, но скорее отождествление индивидуального религиозного сознания определенным путем спасения, а именно с религией зороастрийцев. В определенном смысле dēn можно сравнить с *логосом* или *правдой*, которая делает свободным христианина, но dēn включает в себя так же все ритуалы, молитвы и обязанности зороастрийца» [Molé, 1960].

«Daēna или dēn не следует путать с человеческой душой (urvan в Авесте, Яшт 22), с той субстанцией, которая не подвержена смерти. Пехлевийские книги учат, что после смерти человека, его душа три ночи держится возле его изголовья, в течение трех дней... ближние совершают обряды, произносят молитвы, которые должны укрепить душу умершего и помочь ей выдержать предстоящие ей испытания. На исходе третьей ночи к душе приближается dēn в виде очаровательной девушки, если человек прожил добродетельную жизнь, или безобразной, если он был грешником. Dēn выступает в данном случае как религиозный символ души... Добрую душу она ведет через мост Чинват в рай. Мост этот расширяется до предела, когда по нему идет добрая душа, и становится тоньше волоска, когда по нему проходит душа грешника, так что она падает с него в ад...».

Вместе с душой смерть человека переживает и его *гений* (ангел) – *хранитель* или нечто вроде его одухотворенной формы (fravaši). Они существуют вне времени, до рождения и после смерти человека, они прибывают в рай, но во время жизни человека находятся вместе с ним. Только душа и фраваша человека переживают его смерть [Фрай, 1967]. Каковы фраваша, говорят их эпитеты (Яшт, 13). Они женского пола, с ясными глазами, с острым зрением, острым слухом, с длинными руками, высокого роста, высоко опоясаны, с широким тазом. В их внешности воплощено представление о красоте женщины [Авеста, 1998. С. 333-335]. Многообразие образов фравашей объясняет Ясна, гл. 26. Между фравашами устанавливается определенная иерархия: так, прежде всего воздается поклонение фраваше самого Ахура-Мазды, затем фраваше Святых бессмертных, далее фраваше Святых мужчин и женщин, потом души стада коров, затем фраваше Спитама Зара-



Рис. 7. Глиняная плакетка с образом Ардвахишта. Краснореченский некрополь VIII-IX вв.

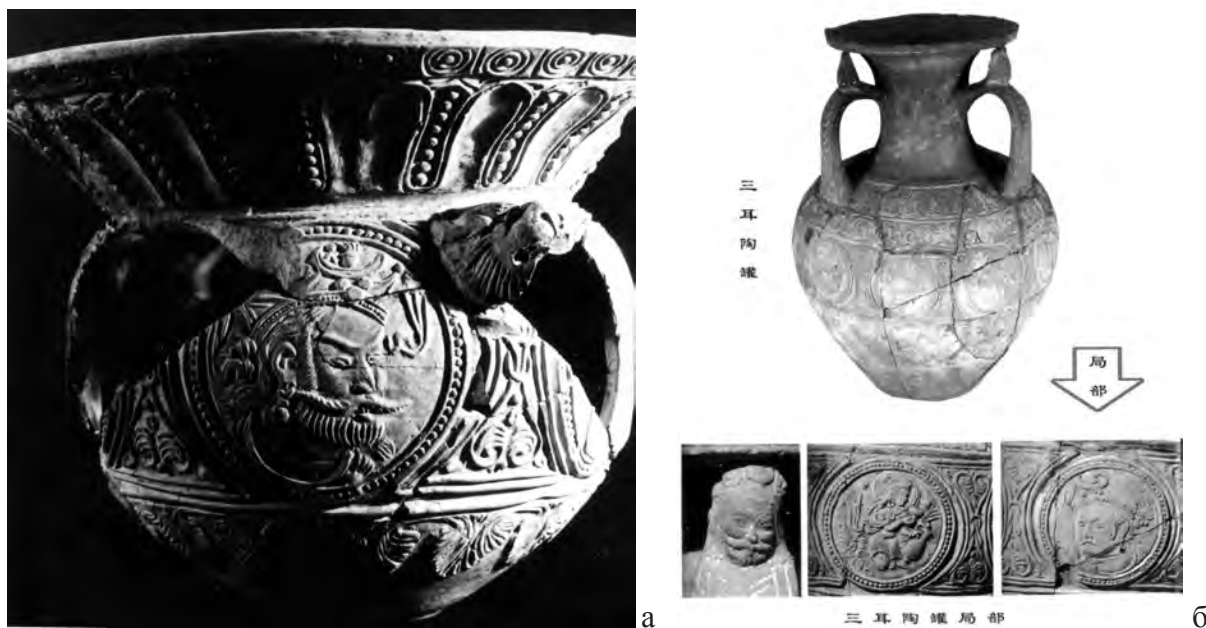


Рис. 8. Терракотовые курительницы: а – из дворцового здания в Атбаше. VIII в.
б – экспонат государственного музея в Кашгаре

туштры и, наконец, всем прочим фравашаи. В 23 главе Ясны упоминаются фравашаи домов, деревень, общин, фравашаи язатов, фравашаи воды, земли, скота и т.д.

Новые находки оссуарных памятников, как в Согде, так и в городах Семиречья позволяют истолковывать изображения на некоторых из них как фравашаи (рис. 7, 9-10, 13), т.е. как зороастрийские [Grenet, 1984; Павчинская, 1990; Рапопорт, 1991; Матбабаев, 1993; Мейтарчян, 1999; и др.]. Особенно примечательны в этом плане художественно оформленные краснореченские оссуарии VII-VIII вв., дополняя коллекцию Мианкальских, Биянайманских, Муллокурбанских из Согды. Именно для VII в. характерны оссуарии с рельефными культовыми изображениями на лицевой плоскости, отражающими зороастрийские культовые сюжеты.

К V-VI вв. согдийцы метрополии выработали свою культовую иконографию, культовое искусство, но дух этого искусства в рамках зороастрийской религии был разным: если в сасанидском Иране - это многочисленные храмы огня, алтари и монументальные тексты, то в центральном Согде главенствовала храмовая и дворцовая живопись на религиозную тематику и терракотовая пластика; в согдийских колониях – поселениях как бы шло некоторое отставание по сравнению с Согдом (в формах, технике исполнения изделий керамистов), но здесь пока не выявлено ни живописи, ни самих храмов, так как шахристаны не раскапывались большими площадями.

Зороастризм считался государственной религией согдийцев, но он был поверхностным, с почитанием местных богов, а изображения их в терракоте были хуже тохаристанских, изготавливаемых по образцам бактрийских. Переходя в другую религию (манихейство или буддизм), что было частым явлением, они сохраняли веру в местных богов, но вводили их уже в другую идеологию. Так, почитался Будда-Мани [Литвинский, 1991]. Будда-Ормазд изображен на большом скальном рельефе в Бамиане (в окружении Митры,



Рис. 9. Аламединский оссуарий VII в.
(Фото из архива В.В. Бартольда)

Варахрана и Аша или Ардвисуры), чело- века птицы – как олицетворение Зара- туштры. Ю. Якубов видит в этих персо- нажах воспроизведение авестийского со- бытия: прилет Заратуштры к Виштаспе с призывом принять истинную веру и от- казаться от поклонения идолам [Якубов, 1997]. Росписи ниши датировались V-VI вв. н.э.

На территории Кыргызстана зороа- стризм раннего Средневековья отражает сугубо городской характер. Погребаль- ный обряд и культовая архитектура «ог- непоклонников» - согдийцев отмечены значительным разнообразием и имеют ряд принципиально важных черт, отли- чающих религиозный культ семиречен- ских жителей даже в пределах одного региона, так как каждый (или почти каж- дый) город сохранял те особенности, ко- торые были присущи их исторической родине: жители Джамуката в Таласе жили по обычаям бухарцев, Навеката – самаркандцев и хутталянцев, Бунджика- та – пенджикентцев (?), Пакапа – хорез- мийцев (джетыасарцев); в Суябе ощуща- ется большее разнообразие этнокультур-

ных признаков, но памятников зороастрийского культа выявлено немного, так как основ- ное внимание учеными уделялось буддизму и христианству. Даже оссуарный обряд Л.Р. Кызласовым был отнесен к манихеям, поскольку один из сосудов в наусе был отме- чен крестом (солнечным знаком), но не христианским символом [Кызласов, 1959. С. 231].

Терракотовые и алебастрово-глиняные идолы и образки-иконки – нередкое явле- ние при раскопках поселений и некрополей при них, в домах частных горожан. Но в VIII в. они уже исчезают из храмов Согда [Маршак, 1999. С. 175], но они бытовали в го- родах Семиречья. Интересный экземпляр подобной иконки найдет при раскопках науса на некрополе Навеката (Краснореченское городище), в верхнем слое кладбища IX в. (рис. 7) Юное божество в сложной короне из двух крыльев, украшенной перлами, цвета- ми, бусами, поверх уложенных в локоны волос, в парадном одеянии, в левой руке держит перей – алтарик с горящим пламенем. Это образ Ардвахишта.

Другой авестийский персонаж, по нашему мнению, присутствует на уникальной тер- ракотовой курильнице (рис. 8а), найденной при раскопках административного здания, единственного строения в крепости Атбаш [Федоров, 1993]. Изображение лика также принадлежит одному из Амеша Спентов, иконография которого совпадает с описанием

Вахмана (Воху Мана – «Благая мысль», покровитель скота, выполняющий одну из главных функций «подателя мира») в интерпретации Ф. Грене изображений на оссуариях Согда (Биянаймана, Мианкаля, Иштихана). Эти оссуарные рельефы показывают шесть ипостасей Ахура-Мазды, «Бессмертных Святых» – Амеша Спента, с характерными атрибутами в руках, индивидуализированными чертами лица и формами короны. Если атбашинская курильница воспроизводит образ Вахмана, то краснореченская плакетка-образок – Ардвахишта (Аша Вахшита – «превосходная справедливость», покровитель огня и охранитель светлого рая по Авесте). Курильницы и плакетка с образами Амеша Спента имели спрос на Великом Шелковом пути. Так, в музее г. Кашгара экспонируется подобная согдийская курильница VI-VII вв. (рис. 8б).

Предания о Краснореченском городище как «городе Золотого верблюда» содержат отголосок поклонения богу Вертрагне, поскольку в Авесте верблюд – одна из главных инкарнаций этого божества. Вертрагна авестийский – это Вашагн согдийский, бог Победы. На образках VI в. из Согда – это юноша в короне, сидящий в индийской царской позе на лежащем верблюде и держащий в руках маленького верблюда [Беленицкий, Маршак, 1976]. Этот бог присутствует в живописи Афрасиаба, Пенджикента. На бронзовых бляхах иконостаса в первом акбешимском буддийском храме присутствует чета божеств, которая в поднятых руках держат лежащего верблюда [Кызласов, 1959. С. 206-209. Рис. 38. 7]. Как считал Б.И. Маршак, акбешимские бляшки – прямое свидетельство включения согдийских богов в буддийский культ. Он отмечал, что «зооморфные символы при антропоморфных изображениях у согдийцев, видимо, часто были смягченным отражением зооморфных инкарнаций богов Авесты». Вертрагну – Вашагна иногда отождествляют с Гераклом или Марсом [Беленицкий, Маршак, 1976. С. 182-183].

Интересную интерпретацию дают исследователи оссуария, найденному в 20-х годах прошлого столетия при строительстве Аламединской ГЭС [Бартольд, 1922] (рис. 9). Он имел прямоугольную форму с отштампованным рельефом в виде арок: по две на длинных и по одной – на коротких сторонах. Под арочками изображены человеческие фигурки,



Рис. 10. Оссуарий с фравами VII-VIII вв.
Краснореченский некрополь



*Рис. 11. Терракотовый оссуарий со сценой заупокойной литургии в храме.
Краснореченское городище.*

в центре – ветвистое Дерево. Крышка оссуария представляет собой четырехгранную пирамиду, в чем исследователи усматривают прототип перекрытия древней надмогильной постройки (возможно в сакских традициях), идея которой воплотилась в средневековых мавзолеях [Пугаченкова, 1949], особенно характерных для северных областей Средней Азии. Одна из последних публикаций [Богомолов, 2009] данного оссуария довольно убедительно разворачивает концепт, восходящий к протоиндоиранским представлениям о духах и душах предков, о жизни и смерти, заботе о посмертном существовании умершего и его воскрешении в представлении зороастрийцев. Культовая иконография оссуария была призвана посредством весьма обстрактных образов «передать соединение двух начал, двух сфер – жизни и смерти, и как следствие этого состояния – достижение преобразования умершего... его новый статус жителя Райской обители. В этом плане аламединский оссуарий подобен другим оссуариям из Согда (Иштихана, Биянаймана, Дурментепа, Сиваза, Хирмантепа) и Ташкентского оазиса, но уникален по решению передачи этой идеи» [Богомолов, 2009. С. 94-95].

Не менее интересен и информативен оссуарий, найденный в 1978 г. на Краснореченском некрополе. Он имеет овальную форму, фасадная сторона украшена резным орнаментом, декоративными рамами, жгутами и двумя восьмилепестковыми розетками. В центре композиции и по бокам – скульптурки фравашей. Ручка крышки в виде изящной головки выполнена в стиле кушанских традиций. В скульптурках воспроизведен довольно определенный тип людей своего времени с характерными атрибутами одежды (кафтан, шаровары, сапоги, наборный пояс), прической (собранные узлом на лобной части волосы), индивидуализированными чертами лица (широкий разлет бровей, большие глаза, нос с горбинкой, удлинённый овал лица). Реалистичность исполнения образов, художественно-эмоциональное выражение лиц и скрещенные в мольбе руки делают их неповторимыми в искусстве пластики согдийцев Семиречья. И хотя фраваша здесь явно не женского рода, они даны в образе воина – защитника, охранителя, сообразно эпохе (рис.10).

Уникальный ящичный оссуарий выкопан в 1983 г. на одном из некрополей Навеката (рис. 11). Культовая сцена с алтарем и жрецами для области Семиречья, конечно, уникальна. Тем ценнее его источниковедческое значение. Главное место отведено алтарю и двум жрецам по сторонам в традиционном одеянии, подпоясанном тройным кусты, с повязками на ртах. Это сцена зороастрийской литургии в храме на четвертый день после смерти человека, чья душа «отходит» от тела и жрецы помогают ей в этом [Modi, 1922; Мейтарчиян, 2001]. По типу краснореченский алтарь иконографически соответствует алтарям огня сасанидского Ирана, хотя уже с VII-VI вв. до н.э. отмечаются их изображения на ряде монументальных памятников и изделиях прикладного искусства (монетах Арташира, например). На мидийском рельефе с гробницы Кызкапан, древнейшем из зороастрийских культовых сооружений ахеменидского Ирана, показан трехступенчатый алтарь с языками пламени и жрецами по сторонам. Одна их рука приподнята над огнем, а другая держит лук. Нижнюю часть лиц обоих жрецов скрывают повязки, как и на краснореченском оссуарии, в свете предписаний религий. Особенно часто подобная сцена с алтарем и жрецами повторяется в так называемых «сасанидских» геммах – камнях-печатках [Луконин, 1987; Шкода, 1985]. Алтарь с предстоящими жрецами изображен на монете Шапура II, выпущенной на монетном дворе Мерва в VI в. [Средняя Азия в раннем средневековье, 1999. С. 245. Табл. 1а-20]. Термин «сасанидский» в данном случае определяет не столько территориально-государственные границы, сколько хронологические – III-VII вв. н.э.

Изображение алтаря огня, подобного краснореченскому, присутствует на оссуарии из Мулла-курстана, датированном VI-VII вв. [Павчинская, 1983]. Нередки изображения алтарей и в росписях частных домов Согда, а переносные алтарики-курильницы – обязательный атрибут каждого дома огнепоклонника. Однако они другого типа и лишь отдаленно напоминают изображение, оттиснутое на оссуарии из Красной Речки. Но это – дань традиции. В каждой из историко-культурных областей преобладал тот тип, который с древнейших времен был присущ именно этой местности. На территорию Семиречья был привнесен образ, характерный для памятников Тохаристана и Южного Согда. По-видимому, основная масса переселенцев – оттуда. Эти выводы сделаны мною и по ряду других наблюдений, например, в связи с раскопками буддийского храма, по характеру скульптуры и некоторых образцов посуды, выполненных в традициях Бактрии-Тохаристана и привнесенных в города Семиречья.



Рис. 12. Изображения Древа и Вод (в центре) и хаомы на оссуариях. Краснореченский некрополь. VII-VIII вв.

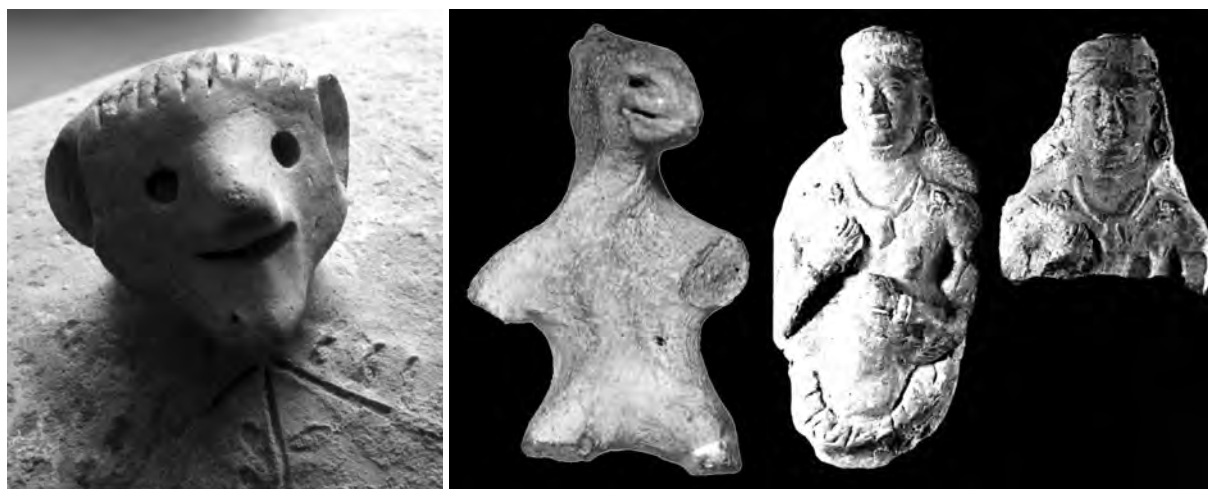


Рис. 13. Антропо-зооморфные изображения фравашей на оссуариях.
Краснореченский некрополь

Ценное наблюдение сделал А.Н. Бернштам в отношении преемственности трактовки некоторых зооморфных сюжетов на жертвенниках-светильниках (аташданах) от исыккульских сакских жертвенников. «Совершенно очевидно, — пишет он, — что стилистически зороастрийский жертвенник подвергся обработке в среде кочевников, определивших его форму и украшения, исходя из древнекочевого сакского искусства» [МИА, 26, 1952. С. 135]. Как уже отмечалось выше, сакский обряд хотя и не являлся зороастрийским, но отражал древнейший культ огня, который оставался одним из главных у местных жителей в средние века.

Зороастрийско-маздеистская архитектура изучена очень скромно. Автор связывает с обособленным храмовым комплексом башнеобразную постройку в окружении разного рода помещений, выходящих во двор и образующих ограду на площади 220x160 м. Холм, высотой 12 м, скрывает основное сооружение, которое стоит на массивной квадратной платформе со стороной 40 м. Наверху холма зачищена площадка диаметром 8 м, вымощенная сырцовым кирпичом с многослойной ганчевой обмазкой (рис. 14-15). На 2,3 м от верха проходила метровой ширины крытая галерея. Арка ее свода выведена наклонными отрезками, а проход заложен кирпичом. У подошвы холма, с северо-восточной стороны, скопилось большое количество прокаленной многослойной глиняной промазки. При храме, по всей видимости, были производственные мастерские, в которых изготавливались различные культовые атрибуты. В храме мог храниться священный огонь, который при общественных церемониях выносили наверх, как это было принято в Иране, Хорасане и Мавераннахре сасанидского периода.

Краснореченский храм был возведен за чертой шахристанов в виде комплекса окружающих «башню» каре построек, часть которых являлась наусами, с погребенными в них останками людей (служителей храма?). Мне представляется, что данный объект можно сопоставить с раскопанным Г.А. Пугаченковой храмом огня I-IV вв. н.э., существовавшим вплоть до VIII в. в Великом Согде, область Иштихан, городище Курган-тепе [Пугаченкова, 1984; Pugačenkova, 1987]. Топография этого городища удивительно совпадает с

Краснореченским. Поскольку мы говорим о широком распространении зороастризма в согдийских городах Чу-Таласского междуречья, судя по находкам оссуариев, терракоты, курильниц с изображениями авестийско-зороастрийских богов и символов, а также характерного погребального обряда [Gorjaševa, 1987; 1989; Литвинский, 1991], поэтому наличие храмов в городах предполагается обязательно, просто они пока не выявлены.

В ферганских городах раскапывалось святилище в усадьбе Кайрагач и наусы [Брыкина, 1979; 1982; 2001]. Известно несколько *курумов* (или *мугхона*) в Чон-Алае, Кербене, долине Аксу, но в основном они распространены в Западной Фергане. Б.А. Литвинский называет их «домами мертвых» и связывает с зороастрийскими традициями [Литвинский, 1972]. С. Баратов также считает их сооружениями ферганских зороастрийцев [Баратов, 1991], хотя сведения о распространении этой религии в Фергане весьма незначительны.

Наусы и святилища на некрополях относятся к типу погребальной архитектуры малых форм. В настоящее время открыто 22 науса VII-IX вв. на Краснореченском городище [Горячева, 1989]. Они группировались отдельными скоплениями вдоль крепостных стен. Это были однокамерные и двухкамерные постройки из глины и сырцового кирпича, перекрытые сводами или куполами. Впервые для этой категории построек в Семиречье выявлены подкупольные конструкции в виде тропов. Они еще не выделены в отдельный ярус, а компонованы в оболочку купола (архаичная форма купольных перекрытий). В наусы вел узкий лаз, заложенный кирпичом. Площадь этих своеобразных мавзолеев была разной – от 1,5 до 4 кв. м. В наусах находились оссуарии, хумы с человеческими



Рис. 14. Краснореченское городище. Холм, скрывающий храм на некрополе.
Зачистка траншеи А.Н. Берништама (1938 г.)



Рис. 15. Радиальная кладка сырцового кирпича на вершине холма предполагаемого храма-баши

костями и захоронения, совершенные по обряду трупоположения.

Многокамерный наус VIII-IX вв. (раскопан в 1978 г.) располагался вне стен некрополя, среди застройки рабада. Наус имел квадратный план с длиной стен 12,3 м по внешнему фасу; здание перекрывалось сводами. Вход в него оформлен выступающими пилонами, к которым подведен пандус, очевидно со двора. Центр науса занимал большой коридор, по сторонам которого располагалось по три камеры. Проходы, оформленные арками, были заложены сырцовым кирпичом, внутри некоторых камер сохранились

останки погребенных, сложенные кучками (рис. 16, 17).

Аналогичные краснореченским наусам постройки открыты в Пенджикенте и датированы V-VII вв. [Большаков и др, 1953], а также на юге Таджикистана [Литвинский, 1977; Литвинский, Седов, 1983], Узбекистана [Пугаченкова и др., 1978; Ртвеладзе, 1989], в Фергане [Брыкина, 2001; Матбабаев, 1993; Анарбаев, Матбабаев, 1998]. Для совершения обрядов поминовения и жертвоприношения на некрополях находились небольшие святилища и ритуальные площадки, где специально вырытые ямы предназначались для захоронения костей жертвенного животного, остатков костров и посуды. Святилище на городском некрополе Краснореченского городища (горизонт VII в.) представляло собой двухкамерное сооружение (6х4,3 м), сложенное из пахсы и сырца. Вдоль трех его стен устроены широкие суфы, покрытые ганчем.

В центре помещался небольшой постамент с «экраном» в виде невысокого валика для установления на него алтаря с огнем. Святилище как бы прикрывало тамбурное помещение, в углу которого находилась яма с золой и угольниками, небольшим числом закопченной керамики, чередующимися со слоями песка и лёсса. С запада к святилищу примыкало помещение, где и стены, и полы были прокалены на большую глубину. Здесь зачищены остатки очагов, кухонной посуды и костей жертвенных животных.

В усадьбе Кайрагач открыто два науса, идентичных краснореченским. Это наземные квадратные в плане постройки, один из них имел площадь 6,6х6,4 м, стены толщиной 1,6-1,7 м (сохранился на высоту 2 м). Наусы имели купольное перекрытие и низкий арочный проем, следы перестроек, что свидетельствует о длительном его функционировании в виде родовой усыпальницы.

Некоторые замки за пределами шахристанов также могли быть наусами в свое время не понятыми А.Н. Бернштамом и П.Н. Кожемяко, «коридорно-гребенчатой» планировки под руинами «первого буддийского храма» VIII-IX вв. В пользу подобного предположения С.Г. Хмельницкий приводит необычные для жилого здания заложённые арочные проемы, узкие длинные помещения, расположенные значительно выше уров-

ня пола, а также отсутствие входов в здание. Не меньше оснований, по мнению архитектора, считать это здание многокамерным наусом, чем замком. «Плоская кровля могла служить дахмой, откуда кости усопших спускались в погребальные камеры. Связь между камерами позволяла заполнять их, и после заполнения замуровывать одну за другой. Вопрос был бы решен, если бы здесь на полу были найдены человеческие останки и сопутствующий инвентарь, но здание, как будто, не было раскопано до уровня полов, и то, что могло бы на них лежать, осталось неизвестным» [Хмельницкий. 1977. С. 208-209].

На некрополе среди наусов была раскопана особого назначения постройка с обводным коридором вокруг склепа со священными останками (предка данного рода) или постамента, на котором стоял оссуарий с костями, но не огонь, так как следов его горения здесь не было (рис.17, наус 20). Протяженность сохранившегося восточного коридора 4,2 м, ширина – 1,05-1,2 м. Северный его конец завершался тремя рядами сырцовый кладки, образующей ступень. Ширина стен 1-1,15 м, сохранились на высоту 0,85 м. Стены и пол были обмазаны глиной. Перед постройкой, как и перед другими наусами, по-видимому, была устроена площадка, так как ступени в коридор-обвод предполагают ее приподнятость. Этот наус – особо почитаемое место на

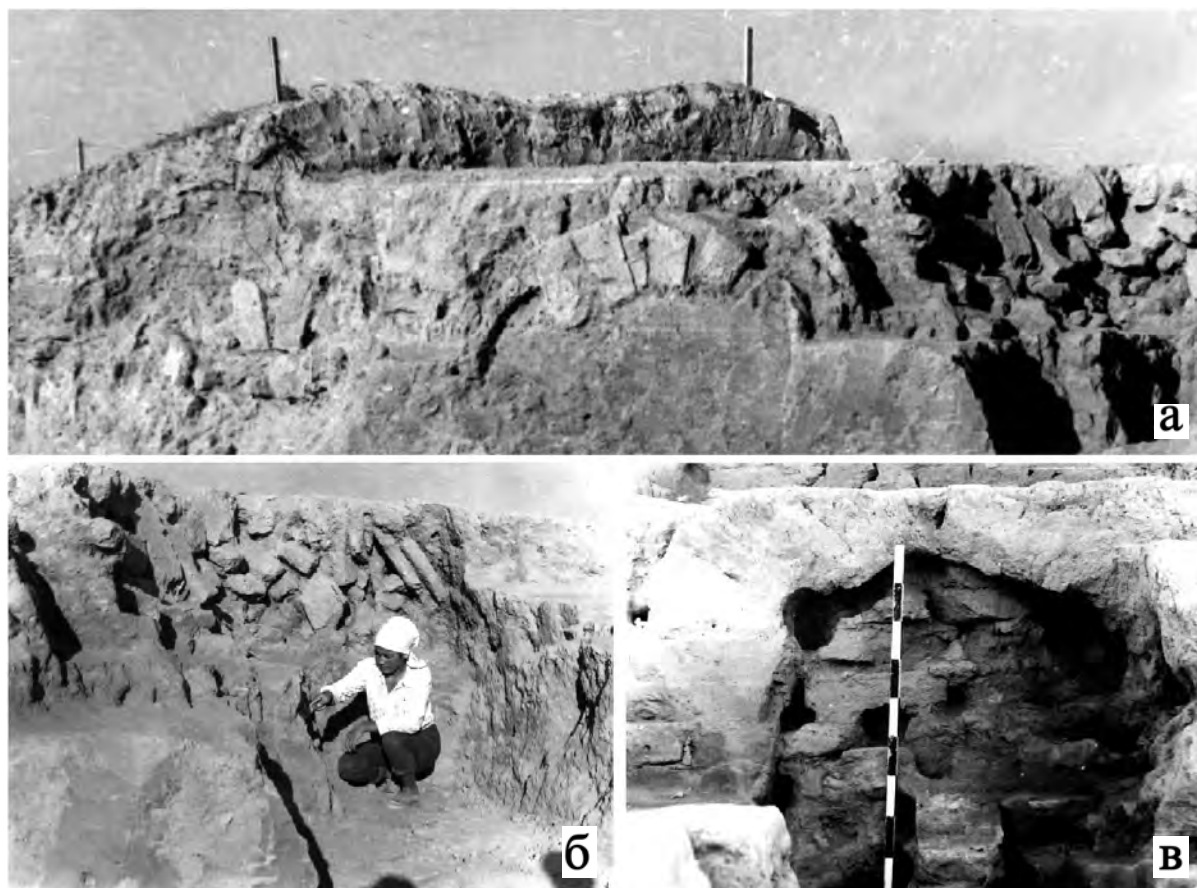


Рис. 16. Многокамерный наус: а - разрез восточной стены; б - рухнувший свод склепа IV; в - закладка входа в склеп

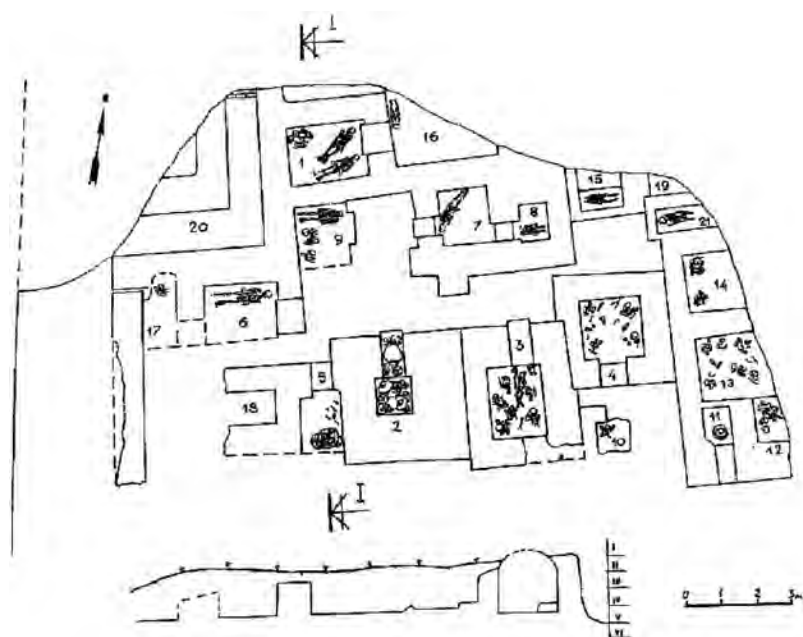


Рис. 17. Краснореченское городище. План погребений в наусах

данном участке некрополя.

В архитектурном отношении он дает образец плана «зал в обводе», хотя «залом» здесь выступает склеп или алтарь-постамент. Здесь явная связь обходного коридора с древним ритуалом, составной частью которого был обход вокруг святыни. Традиционность обряда уводит в эпоху бронзы и находит объяснение в соответствующих частях Авесты и Ригведы, что в свое время нашло объяснение в ряде публикаций по устройству гробниц индоариев [Ино-

странцев, 1907; Лелеков, 1976; Акишев А., Акишев К., 1981; Литвинский, Седов, 1983; Кузьмина, 1986; Ртвеладзе, 1989; Мейтарчиян, 2001; и др.].

Погребальный обряд по данным археологии. С момента зарождения религий наблюдались различные течения в идеологии и обрядности, но постепенно они выравнивались и, наконец, произошла унификация. При этом исследователи религий отмечают, что погребальный обряд старше всякой идеологии. Религия использовала тот или иной обряд в своей культово-обрядной службе, а в пантеон включались местные божества.

Для северной зоны Притяньшанья более всего изучены комплексы раннесредневековых погребальных памятников в Таразе и некрополе Тик-Турмас [Пацевич, 1948; Ремпель, 1957; Байпаков, Терновая, 2005], для южной – Баткена и Ляйляка [Брыкина, 1962; 1982; 2001]. Автором несколько лет раскапывался участок некрополя на Краснореченском городище (1978-1989 гг.). Некрополь Навеката дает четкое разделение на три горизонта, верхний из которых связан с формированием фамильно-родовых кладбищ пришедшим населением из западных районов Средней Азии. Этот горизонт отличают захоронения по зороастрийско-маздеистскому обряду: в камерах, служивших также для временного хранения трупов; в наусах, в ряде случаев использовавшихся и как дахма (например, наусы 2, 3, 4, 5, 15, 18), где происходило естественное очищение костей; в опущенных в грунт склепах, служивших также усыпальницами, куда ставились костехранилища – оссуарии, хумы, корчаги, казаны для сохранения останков; иногда кости складывались в кучки в ямах; наблюдается перезахоронение костей в грунте или в кладках под основанием стен, под полами наусов, в нишах крепостной стены (рис. 18, 1-4). Разнообразие погребального обряда находит параллели в погребальной обрядности племен и народов Средней Азии с древнейших времен и вплоть до средневековья. Так, очевидец

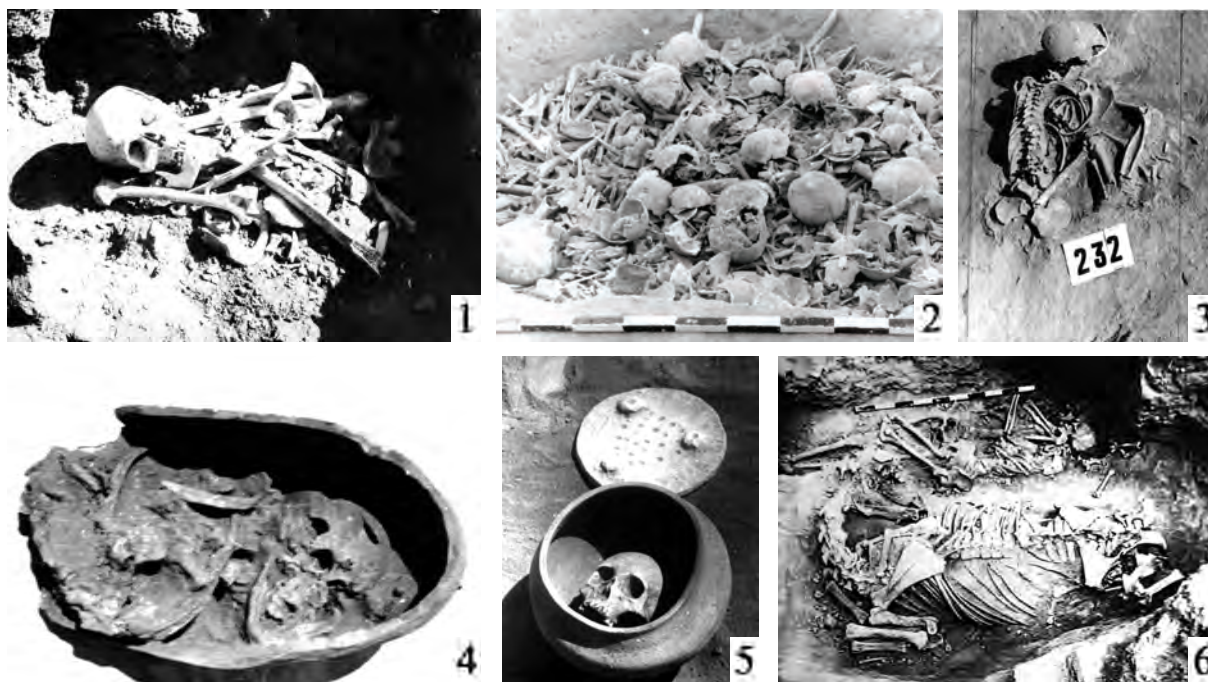


Рис. 18. Захоронения на Краснореченских некрополях: 1 - в склепе 6 многокамерного науса (раскоп IV); 2 - кости в яме под наусами; 3 - позднесредневековое захоронение в развалинах дворцового здания (раскоп I); 4 - оссуарное захоронение с городища Краснореченское II; 5 - погребение в хуме; 6 - тюркское захоронение с конем под наусами

зороастрийской практики (но уже мусульманин) энциклопедист средневекового Востока Абу Райхан ал-Бируни пишет в «Памятниках минувших поколений»: «Маги Мавераннахра в конце месяца х.ш.в.м. (?) плачут по своим древним покойникам. Они оплакивают их, царапают себе лица и ставят для умерших кушанья и напитки, как делают парсы... кладут в наусы пищу для духов умерших» [Бируни, Т. II, 1957. С. 478].

Второй строительный горизонт характеризуется наличием культовой архитектуры, где выделяется святилище при данном родовом кладбище, устроенном в помещении-1. От «алтарной» части в центре помещения сохранился постамент и «экран» для огня, зажатый с трех сторон широкими суфами. Аналогичные святилища при некрополях с фамильными захоронениями известны для раннесредневекового Шаша, в частности Ак-Тепе и Юнус-Абад в Ташкенте, Варахше и в Еркургане [Филанович, 1983. С. 108-111; Сулайманов, 1987; 1989].

На свободных от наусов площадках некрополя справлялись определенные ритуальные обряды, связанные с возжиганием огней, а также трапезой, закланием жертвенных животных, кости и несъедобные отходы которых погребались здесь же в особых ямах; зола и угли кострищ, посуда и кости также закапывались в ямах, которые нередко прорезали нижележащие подкурганные захоронения.

Архитектуру наусов, святилищ, очагов, площадок местами перекрывают погребения, производившиеся позже уже в развалинах помещений и датированные в пределах второй половины VII - нач. VIII вв. Судя по характеру погребений и типам могил, в это время

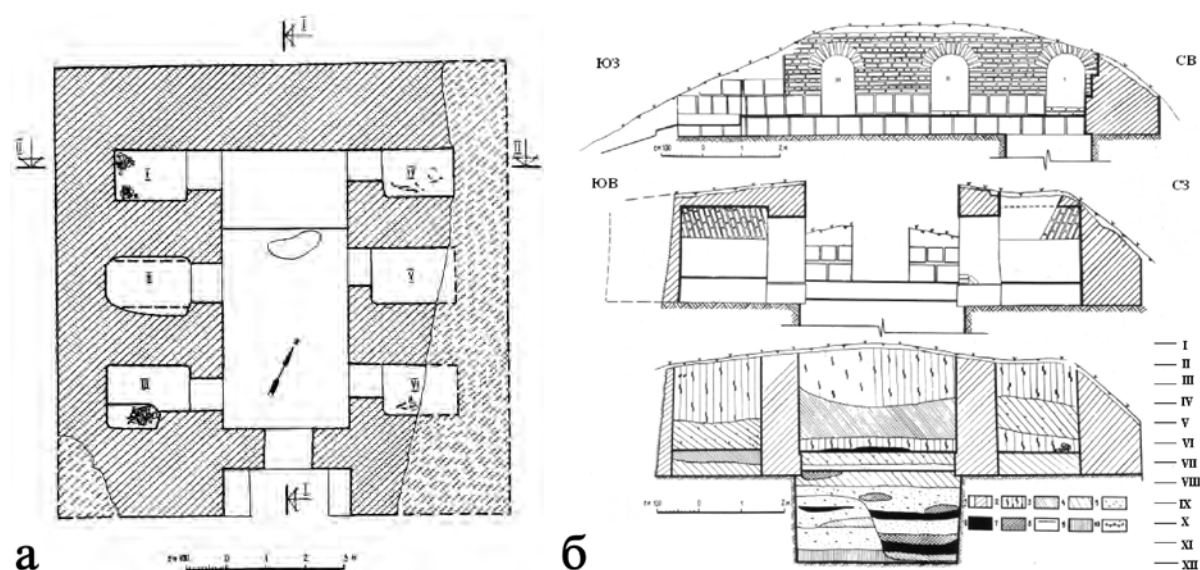


Рис. 19. Краснореченское городище. Многокамерный наус

отмечается интенсивный приток тюркского населения в Навекат. Среди катакомбных могил выделяются типы, характеризующиеся наличием приступок; подбойные могилы также связаны с костными останками людей монголоидной расы. Выделены тюркские захоронения, совершенные по классическому обряду с конем, в воинском снаряжении и кусками туш барана. Два захоронения произведены в ямах с подбоем, головой на восток, а на приступке - скелет лошади с седлом и уздечкой (с обратной ориентацией). Рядом с черепами людей лежали кости барана и четыре железных черешковых наконечника стрел. Обряд характерен для тюрков Алтая [Кубарев, 1984], а также Тянь-Шаня и степной зоны Чуйской долины уже с VI в. до X в. (рис.18, б).

Здесь же на некрополе находились и христианские захоронения. Одно из них совершенно в грунтовой яме, сверху перекрытой сырцовым сводиком. Вытянутое на спине трупоположение ничем не отличалось от других захоронений, только на груди лежал бронзовый крестик с продетой в ушко крученой хлопчатобумажной веревочкой. В подбоях также зафиксировано несколько погребений в хумах, ямах в скорченном состоянии, в сидячем положении. Можно отметить не менее пяти типов захоронений для второго и третьего горизонтов с выделением вариантов могильного сооружения, позы погребенных и сопроводительного инвентаря.

Второй и третий горизонты были перекрыты мощным утрамбованным слоем глины, четко фиксируемым по всему раскопу в виде платформы. Две тюркешские монеты подняты на платформе, они датируют время ее появления не ранее 711 года. На платформе сооружаются принципиально новые погребальные сооружения – наусы (рис. 17-18, 19-22) из пахсы и сырцового кирпича. Заполнение наусов не было одинаковым. Так, в наусе 1 оказалось два яруса погребений. В северо-западном углу над полом зачищено четыре поврежденных черепа и несколько мелких и берцовая кости. Под ними, на полу в кучке, присыпанной глиной, лежали останки трех человек, в том числе ребенка. Кости всех скелетов были перемешаны, а длинные и тазовые - переломаны. Структура костей хорошая,

поэтому представляется, что это не случайное явление, и разломы костей можно объяснить обрядовым действием. Сопроводительного инвентаря не было. На полу у входа лежали скелеты двух взрослых людей в анатомическом порядке, с ориентацией головы на северо-восток. Попутно отметим, что и в других склепах, сохранивших трупоположения, покойников размещали близ лазов головой к выходу. Над погребенными в области грудной клетки сохранились зольные пятна голубоватой растительной золы. При разборке наусов выяснено, что наиболее ранним из южной группы был наус 2; на площади в 1,5 кв.м было размещено 12 захоронений и 3 произведены в стенах. Внутри стояли три заполненных костями оссуария и два хума, один хум лежал в проходе. Костехранилища громоздились один над другим, при этом лежащие на полу кости оказались раздавленными.

Оссуарии овальной формы, размеры их почти одинаковы: высота 50 см, длина - 50-30 см, ширина по днищу - 28-30 см. Стенки не орнаментированы, а крышки сделаны путем среза от целой формы еще до обжига. Внутри оссуариев лежали длинные и тазовые кости. Хумы также одного типа, высотой 56-70 см, диаметр 30 см, венчика - 23-27 см. Костные останки уложены в них одинаково: на длинные кости конечностей положены тазовые, а сверху черепа. Кости в хумче уложены таким же образом, только череп лежал на горловине, поскольку не мог быть вмещен в сосуд (рис. 23).

В проходе рядом с хумом лежали кости четырех человек. Они были перемешаны, видимо, при вталкивании хума. Под ним, образуя нижний ярус погребений, находились совершенно раздавленные останки в хуме из необожженной глины. В западную стену науса было совершено два захоронения - детское и взрослое. Кости сложены в кучки. Эти могилки в нишах образованы выборкой кирпича в кладке, а после укладки костей ниши были заложены. Под фасадную стену уже полностью забитого науса было опущено еще одно оссуарное захоронение младенца в овальном оссуарии, (длина и высота 37 см); фа-

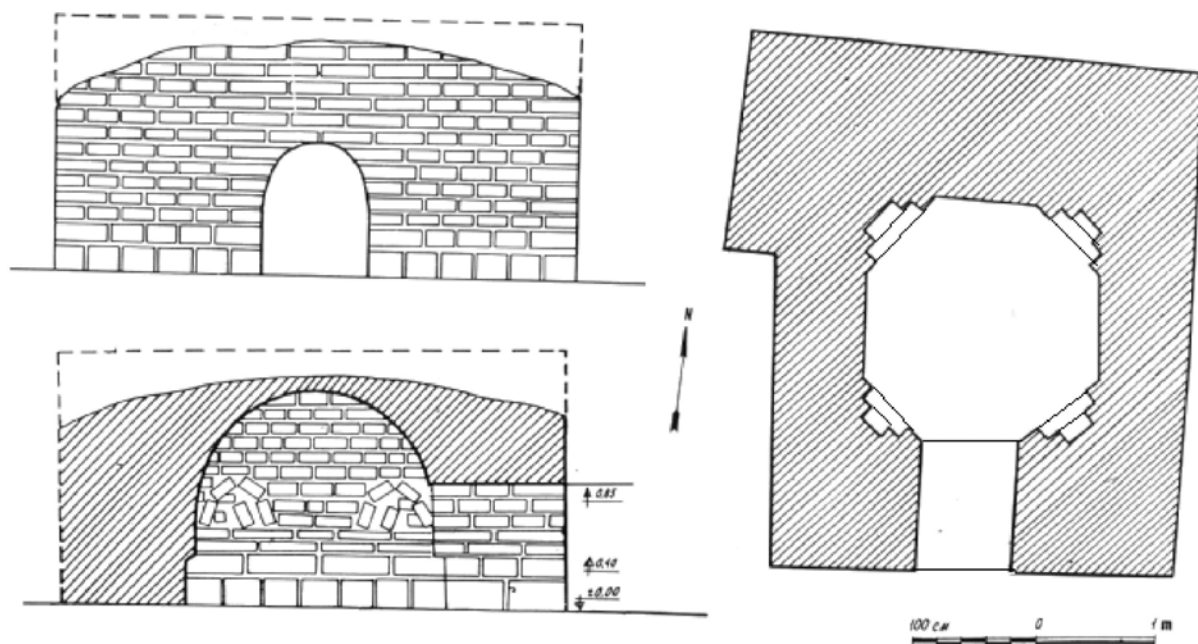


Рис. 20. Реконструкция науса 4

садная стена его украшена тремя резными ветками, крыша завершается скульптурной головкой львицы (рис. 24, 1).

В наусе 3 на полу лежали кости 7 скелетов: одно погребение в анатомическом порядке и 6 - в виде кучек с неполным набором костей. Над погребениями прослежен зольный слой с осколками хума: одно из захоронений первоначально было совершено в хуме, но впоследствии потревожено последующими погребениями.

Лучше других сохранился наус 4. Размеры его по внутренним параметрам: 2 x 1,95 м, высота от пола до верха - 1,7 м. Длина проема-лаза - 1 м (во всю толщину стены), ширина - 65 см и высота - 85 см. Внутри склепа было 6 захоронений, сложенных в кучки без всякой системы и с разным количеством костей. Останки лежали вдоль стен, а мелкие косточки разбросаны. Центр науса подготовлен под предварительное выставление трупа, но так и остался незаполненным. Аналогичным был обряд и в других вскрытых наусах (Горячева, 1989; 2010)

Особо следует отметить индивидуальные безинвентарные захоронения в узких сырцовых камерах, которые возводились вместе с наусами. Хорошо сохранилась камера, значащаяся под № 21, сложенная из двух рядов длинномерного кирпича. Длина камеры - около 2 м, ширина - 0,8 м, высота 0,85 м. Ее перекрытие образовано наклонно поставленными на стены кирпичами. Над сводом продолжалась горизонтальная кладка, образующая ровную площадку, как в наусе 4. Костяк в камере ориентирован головой на запад, и в отличие от погребений в других наусах, помещен ногами к выходу, т.е. это не был наус для сохранения костей, а камера (*uzdana*) для выставления (рис. 20, 21).

Центральное место в комплексе захоронений на некрополе занимали останки почитаемого предка, которые хранились в наусе-святилище с обводным коридором. Между наусами и крепостной стеной, по-видимому, тоже были наусы, но они не сохранились. На



Рис. 21. Сооружения на некрополе: 1 – наус II; 2 – камера 21; 3 – подбойная могила в лессе

дне карьера выявлены погребения нижнего горизонта и остатки больших ям с разным содержанием: 1) костными останками людей; 2) костями животных; 3) органическим перегноем, прослойками золы и камышовым тленом; 4) с отвалом золы, углей, очагов и кухонной керамики. Вполне вероятно, что и позже, в период функционирования наусов, на этом месте совершались определенные действия (очищение костей, приготовление ритуальной пищи, жертвоприношения и проч.).

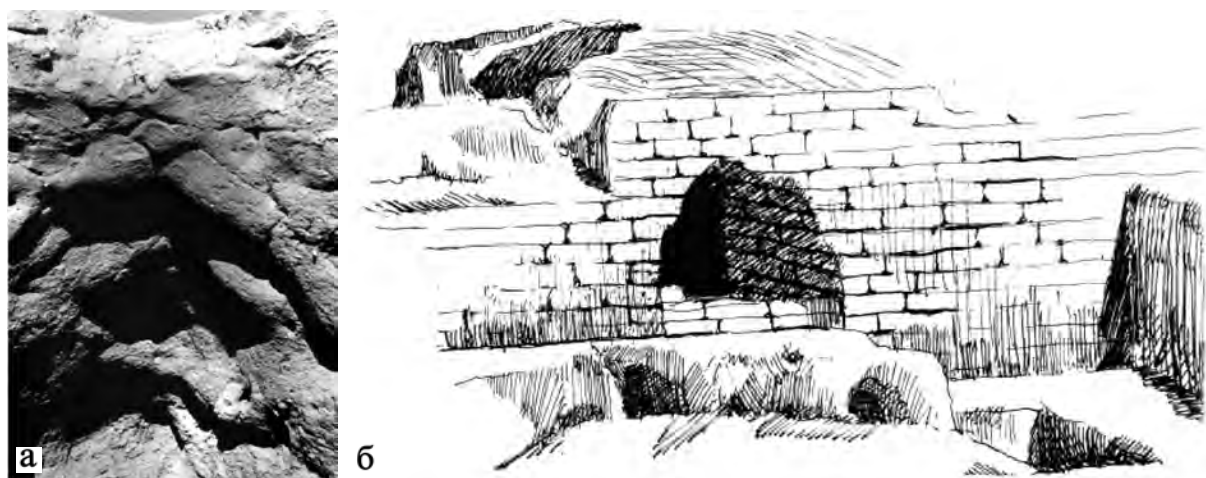


Рис. 22. Краснореченский некрополь: а – тропи в наусе 4;
б – рисунок науса 4 на момент раскопок

Полученный инвентарь немногочисленен. Кроме самих костехранилищ, это – кухонная и столовая посуда. Характерно, что основная масса находок связана с площадками перед наусами, или над ними. Это серия сосудов, в которой выделяется изящная красно-ангобированная, серолощенная, с хорошей выделкой посуда согдийского типа: миниатюрные кувшинчики с листовидным завершением ручки или налепом лепешечки на ней; столовая посуда – котлы с петлеобразными ручками, горшки и кувшины, как и сами хумы и оссуарии, широко распространены в VII-VIII вв. и вплоть до X в.

Особый интерес представляет вскрытая в коридоре многокамерного науса большая яма на глубину 2 м. Заполнение ее состоит из чередующихся слоев песка и золы; ниже зола с прослойками древесного угля и вкраплениями перегноя (VII ярус); ниже – зольно-гумусные слои с угольками. Особенно интенсивные остатки органического перегноя сконцентрированы в северо-восточном углу ямы. Материковый лесс зафиксирован на глубине 5 м.

Нечто подобное было зафиксировано при раскопках пристройки внутри Беркуткалинского замка № 36 в Хорезме, датированного VIII-IX вв. Помещение было предназначено для хранения останков членов семьи. В центре была яма, над ней и на полу лежали перемешанные слои глины, навоза, золы и прутьев, которые, по мнению С.П. Толстова, должны были изолировать землю от мертвого тела [Толстов, 1948. С. 149]. Однако зольно-гумусные слои прослеживаются не на всем протяжении построек, а лишь в ямах. Поэтому кажется более вероятным предположение Б.Я. Ставиского, что здесь могли очищать кости умерших перед укладкой их в оссуарии [Ставиский, Большаков, Мончадская, 1953. С. 80].

В Краснореченском наусе, возможно, отделение мышечных тканей от костей могло происходить в коридоре, после чего кости переносили в камеры. Натечно-надувные слои свидетельствуют о долгом пребывании костей в открытых и продуваемых помещениях. Это согласуется с сообщением Бируни, что в зороастрийских наусах выставляли трупы,

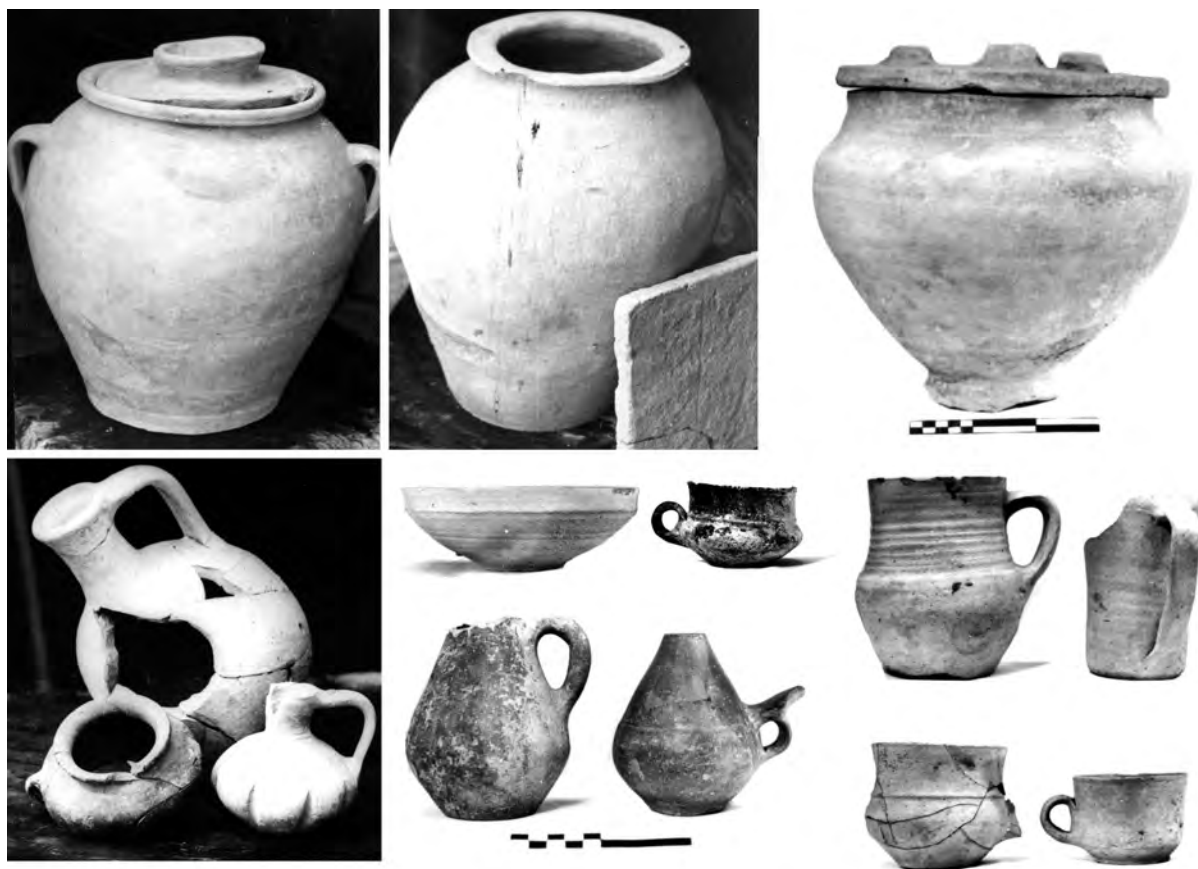


Рис. 23. Вверху: хумы-костехранилища; внизу: ритуально-поминальная посуда из наусов. Краснореченского некрополя. VII-IX вв.

которые должен обдувать ветер [Бируни, 1950. II. С. 478]. Рядом проводились манипуляции с огнем: сжигание носилок, подстилок, одежды умершего. При этом зола перекрывала слой органических остатков в яме. На территории южного Приаралья эта деталь отмечена в погребальном обряде саков. «Это обычай последовательных подзахоронений в погребальную камеру со сдвижкой скелетов ранее погребенных здесь людей, наличие камышевых настилов и песчаных подсыпок на дне погребальных камер. Возникнув в раннесакское время, все эти характеристики погребального обряда имеют здесь продолжение и в кангуйскую эпоху. Известно, что, согласно зороастрийским представлениям, песок является изолирующим землю веществом» [Ставиский, Большаков, Мончадская, 1953. С. 80; Яблонский, 1999. С. 89]. Обычай расчленения трупов был в некоторых сообществах эпохи поздней бронзы [Мандельштам, 1968. С. 141] и т.д.

Традиции семейных захоронений в сырцовых погребальных камерах, а также перемещение костей в дальний угол или перенос в другую камеру можно проследить в южных районах Средней Азии еще с эпохи энеолита и ранней бронзы. Как отмечено в Геоксюрском некрополе и на Алтын-депе, после истлевания трупов в определенном месте, черепа и часть костей переносились в другую камеру, а остальные кости закапывались или выбрасывались за пределы некрополя [Массон В., 1981. С. 64-71]. Поэтому нельзя с

уверенностью говорить о том, что весь краснореченский материал свидетельствует о выставлении трупов и последующем погребении костей. Тем не менее, большинство наусов предполагает именно этот обряд и подтверждает бытующую гипотезу о возможности совмещения в зороастрийских наусах функций дахмы и *uzdana* [Рапопорт, 1971. С. 54-56; Пугаченкова и др., 1978. С. 113; Литвинский, Седов, 1983. С. 110-116]. Отмечается одновременное использование в качестве костехранилищ как керамических сосудов, так и сырцово-пахсовых склепов, а также совмещение этих обрядов в рамках одной семьи. Характерно также соседство других видов погребений, не предусматривающих выставления.

Некоторые типы оссуариев и характер орнамента на них исследователи связывают с переднеазиатской традицией. В свое время К.А. Иностранцев отдельные самаркандские оссуарии считал костехранилищами евреев [Иностранцев, 1907. С. 1070]; большую группу их относят к этому же этносу в Хорасане. «Широко распространенная на раннесредневековых оссуариях Согда схема из декора в виде двух или четырех многолепестковых розеток, помещенных между стилизованными колонками, полностью совпадает с традиционным декором еврейских оссуариев. Можно считать, что оссуарии с данным декором принадлежали еврейским общинам в Согде во время становления здесь оссуарного обряда захоронения в IV-V вв. н.э. Находки оссуариев с древнееврейскими надписями из Старого Мерва убедительно свидетельствуют о том, что евреи Маргианы использовали оссуарии для захоронений. Ко времени арабского завоевания Средней Азии здесь существовали четыре важных центра расселения евреев-иудаистов: Бактрия, Тохаристан, Согд, Маргиана и Хорезм» [Ртвеладзе, 1999. С. 90]. Можно предполагать, что расселение евреев в городах Чуйской долины связано с теми же причинами миграции согдийцев и тохаристанцев на восток, в связи с арабским завоеванием. Обрядовая практика, сложившаяся в средневековом городе Тяньшанского региона, отражает вековые традиции, уводящие в мир Передней и Средней Азии.

Повседневные обычаи горожан сложились под влиянием религий и культов, они описаны рядом авторов. Город поменял и образ жизни, и образ мысли зороастрийцев в Семи-

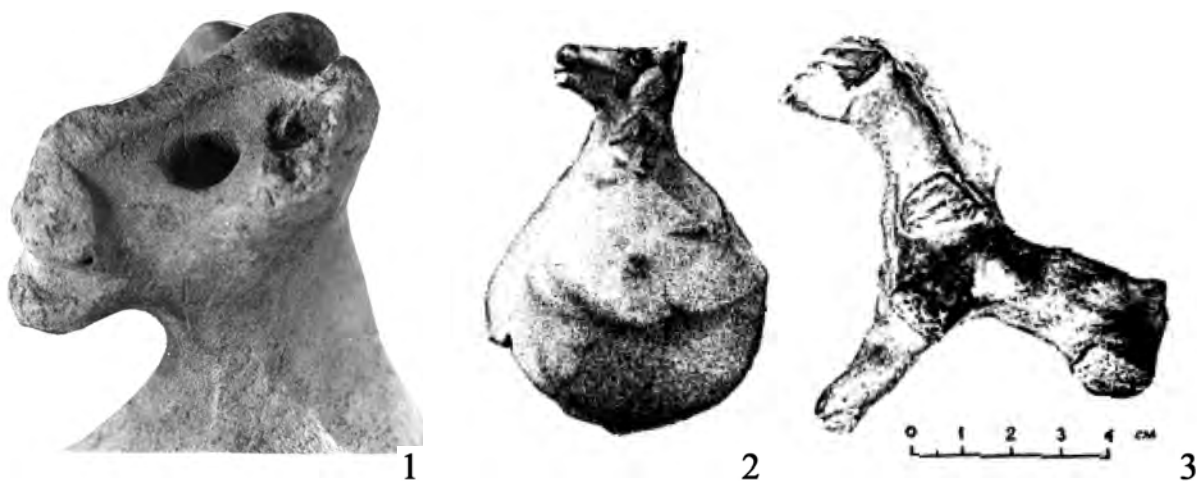


Рис. 24. Обереги VII-X вв. Краснореченский некрополь

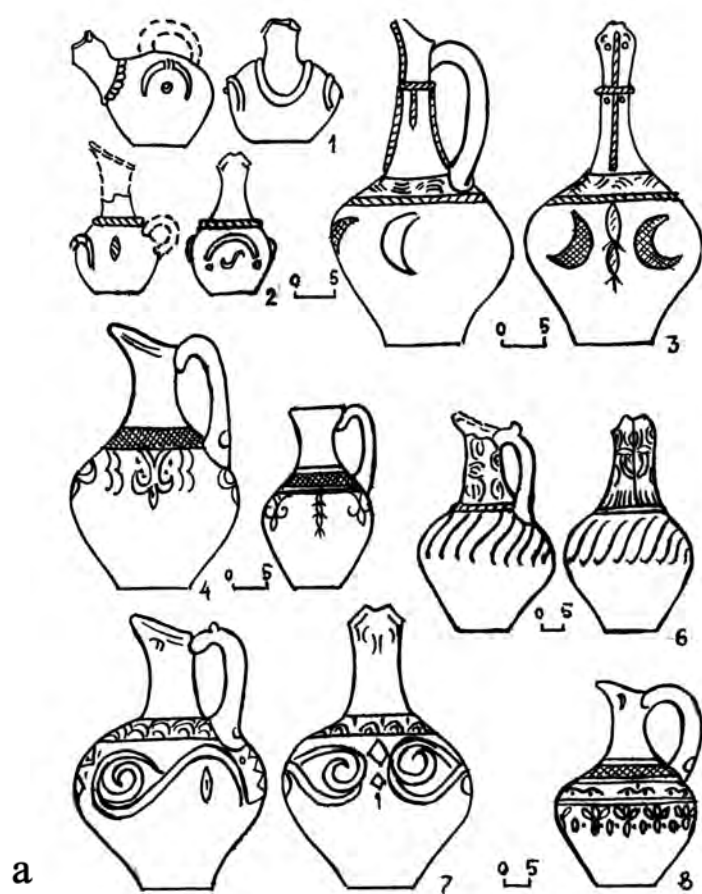
речье. Использовать материал Ригведы или Авесты для реконструкции системы мышления и картины мира средневекового общества вряд ли уместно, хотя образы древнеиранской космогонии и мифологии сохранялись веками как архетипы (основные символы) коллективного бессознательного по К. Юнгу. Воспроизводились они зороастрийцами уже в стационарных храмах, очевидно, по разработанному плану велась литургия и прочая храмовая регламентированная жизнь. Иногда обряды проводились и в традиционных местах поклонения природным стихиям, чаще всего у скопления рисунков, камней у царских курганных сооружений, в ущельях гор и т.д. Археологи наблюдают моления и даже своего рода пономничество к этим реликтам и в наши дни. Вот что написано о согдийцах в китайских хрониках: «жители пристрастны к вину, любят песни и пляску на улицах». Владелец носит валяную шляпу, украшенную золотом и дорогими камнями. Женщины складывают волосы на голове и накрывают черным покрывалом с золотыми цветами...». «Родившемуся мальчику язык намазывают каменным медом, а на ладони кладут клей, чтобы он был сладкоречив и крепко держал денежку» [Бичурин, 1950. II. С. 310].

Эти сведения говорят о том, что магия имела огромное значение в жизни согдийцев. Все жизненные ситуации, весь жизненный цикл – от рождения и до смерти – сопровождался обязательными для всех ритуалами. Особого предписания требовали домашние ритуалы и обычаи. Один из главных – поклонение идолам предков – сопровождался возжиганием огня в очаге и курильницах. Мелкая скульптура служила оберегами для людей, жившими в усадьбах [Брыкина, 1982. С. 88-112]. Домашнее святилище описано так: на верхней площадке усадьбы Кайрагач выявляются две обширные комнаты с высокими суфами и напольными очагами-площадками в центре комнат. Эти комнаты явно имели общественный характер и могли быть связаны с каким-то культом, ритуал которого предполагал поклонение огню. Г.А. Брыкина особо отмечает наличие водоема и надежную систему водоснабжения: водоем на нижней площадке – глубокий колодец со сложными водоподъемными приспособлениями, подземный хауз в одном из ранних периодов обживания усадьбы, от которого вел подземный коридор к реке. Связь храмов с водными источниками – обязательное условие культа, отмеченная особо еще древними информаторами [Брыкина, 1999. С. 100].

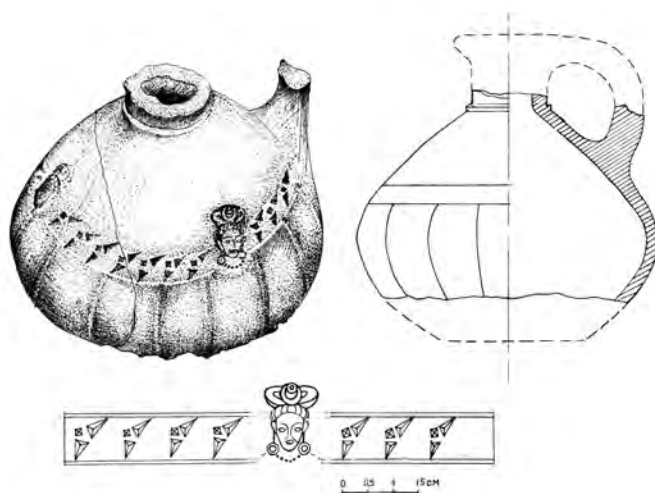
Художественная керамика культового назначения (рис. 23), использовалась, по мнению Е.В. Антоновой, в качестве заместителей божеств, так же как в «зверином стиле» полуоседлых иранцев «изображения животных рассматриваются как элементы системы изобразительного пространства» [Антонова, 1986. С. 62-63]. Художник выражал идеи своего времени в особой знаковой системе, закодировал через образы животных представления общества об окружающем мире.

В Чуйской и Таласской долинах преобладала красноангобированная с лощением керамика, в продолжение согдийской традиции VI-VIII вв. Антропоморфно-стилизованная посуда встречается относительно редко, но она ярко демонстрирует связь с архаичными представлениями о сосуде как микрокосме, а о гончаре – как творце (как Бог творит первого человека из глины) [Антонова, 1986].

Г.А. Терновая рассматривает группу сосудов из Садыр-кургана (Шельджи) в Таласской долине (рис. 25а), декорированных (в технике резьбы, налепов, гравировки по сырому, штампами) антропоморфными элементами, ожерельями по горловине кувшинов, на-



а



б



в

Рис. 25. Ритуальная керамика VII-X вв. с чуйских и таласских городищ: а - керамические кувшины с антропоморфными признаками (женское божество, по Г.А. Терновой) из Садыр-Кургана; б - кувшин с напечом головки богини с астральными символами с Краснореченского городища; в - керамика из коллекции находок А.Н. Берништама

лепами-змейками, шишечками (имитация бус) и другими символами. В их числе: арка на кувшине – это символ вселенной, связан с культом неба; гусь и утка (на сосудах-мургоби) – символы единства земли, неба и воды; «зона неба» – плечики кувшинов; розетки – солнечные символы и т.д. Часть сосудов использовалась в зороастрийской культовой практике (украшенные бусами, ожерельями). Однако антропоморфные кувшины, которые А.Н. Бернштам считал зороастрийскими [Бернштам, 1950. Табл. I, LI], по мнению Г.А. Терновой, таковыми не могут быть по причине изображения на них рта, что несовместимо с обрядовым обликом магов [Терновая, 1993].

Особую группу керамики составляет неполивная расписная ферганская посуда, распространенная на средневековых памятниках Ош-Карасуйского, Узгенского, Кербено-Касанского регионов северо-восточной Ферганы (рис. 26). Этот тип керамики А.Н. Бернштам называл «псевдотрипольской» или лепной посудой «афрасиабского триполья», относя «к загадочному» археологическому комплексу [Бернштам, 1950. С. 258]. Существуют разные точки зрения о ее происхождении. Б.А. Литвинский первым высказал мысль о связи расписной керамики с сельским населением, которое переселялось в X-XII вв. в города и привносило с собой излюбленные приемы гончарной техники. Данное предположение было поддержано Г.А. Пугаченковой и Л.И. Ремпелем [Пугаченкова, Ремпель, 1965. С. 209]. С.Б. Лунина считает эту группу посуды культово-обрядовой, которая, несмотря на внедрение ислама, издревле употреблялась местным населением – маздаяснстами [Лунина, 1987. С. 109].

В ферганских поселениях обычай украшать посуду расписным орнаментом был широко распространен со времен эпохи бронзы («Чустская культура», сер. II тыс. до н.э.) и не прекращался в последующие века вплоть до развитого средневековья, когда ее «сменила» кобальтовая подглазурная расписная керамика. Изучение керамики с городищ Узгенда, Сафед-Булона (рис. 26а) и их округа привело меня к выводу о существовании традиции расписывать (лепную!) посуду (кувшины, чаши, пиалы, крышки) с раннего до позднего средневековья, и здесь я вполне согласна с выводами других исследователей, что подобная посуда доживала кое-где и до нового времени: в горном Таджикистане [Пещерова, 1959. С. 78-84], в ряде мест Средней Азии [Бентович, 1964. С. 296] и Казахстана, широко распространяется в X-XII вв. [Акишев и др., 1972. С. 105, 190. Рис. 66].

Расписная ферганская керамика прослежена Ю.А. Заднепровским на городище Шурабашат (IV-I вв. до н.э.), затем на городище Дунбулак (VI-VIII вв. н.э.) и в Узгенде (конец IX-начало XIII вв.). Но, по его мнению, значение ее меняется в жизни ферганцев: «Если для эпохи бронзы наиболее типична расписная лепная посуда, то в древний период наряду с расписной появилась посуда с красным ангобом, а в средние века – поливная керамика» [Заднепровский, 1960. С. 265].

Вопреки мнению Ю.А. Заднепровского, мы считаем, что традиция расписывать лепную посуду, зародившаяся в архаичной культуре «чустцев», не прерывалась многие века, хотя в силу различных обстоятельств менялись орнамент, художественный вкус и трактовка знаков, но «вековые» образы оставались, изображения зверей и птиц стилизовались, особенно под влиянием иных культов и религий. Мы согласны с С.Б. Луниной в том, что «средневековая расписная посуда была посудой особой, связанной с древними культовыми обрядами, пережиточно сохранившимися на территории распространения

ислама. Возможно следующее объяснение распространению расписной керамики с характерным набором мотивов, именно в период после принятия ислама. До ислама, когда отправление культа, обрядовых празднеств совершалось в храмах, городских и домашних святилищах и сопровождалось многочисленными и разнообразными атрибутами культа (алтари, статуи, терракотовые иконки, курильницы и пр.), керамика специального назначения могла изготавливаться редко или в небольшом количестве (Пенджикент). В пору распространения ислама, когда многие атрибуты культа вынужденно исчезают, а сами культы и магия, связанная с идеей плодородия, продолжают сохраняться, начинают более широко использоваться и соответственно изготавливаться особые сосуды с соответствующей символикой (рис. 25). Во всяком случае, нам представляется, что именно специальное назначение расписных глиняных сосудов наиболее убедительно объясняет связь с ними устойчивой символики изображений, а также существование таких сосудов в сочетании с высококачественной глазурованной керамикой. Связь тут надо искать не с тюрками (символика восходит к таковой же у древнеземледельческих народов Средней Азии), не с архаичным производством, домашним ремеслом, а с архаическими воззрениями и традициями. Сохранение определенной символики, очевидно, находилось в общем русле развития средневекового сознания» [Лунина, 1987. С. 108-109].

Переносные алтарики, курильницы, очажки - массовый археологический материал — обязательный атрибут в каждом доме иранца и тюрка. Они разнотипны, содержат знаки, символы, орнаменты или даже художественные образы богов - покровителей (делались по заказу хозяина), приурочивались к определенному религиозному празднику, дню авестийско-зороастрийского календаря или тюркского 12-летнего животного цикла.

Зороастрийский религиозный календарь был введен около 441 г. до н.э. Он основан на солнечном годе и состоит из 12 месяцев по 30 дней. Дополнительные пять дней — «Благая пятерка» — при Сасанидах вводилась особым месяцем через каждые шесть лет.

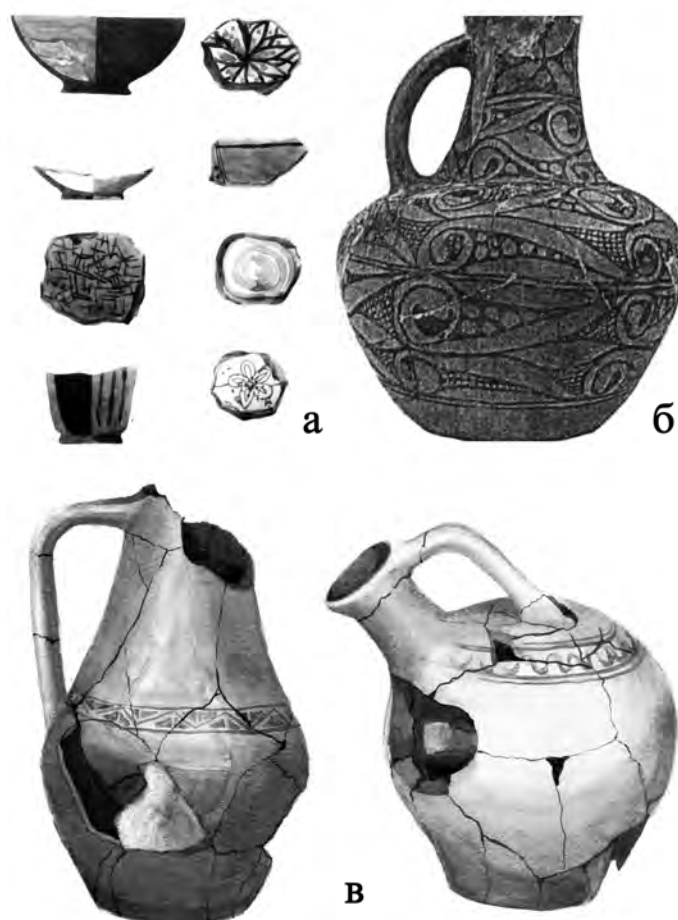


Рис. 26. Расписная лепная керамика средневековой Ферганы: а - Сафед-Булун; б - Узгенд; в - некрополь Краснореченского городища

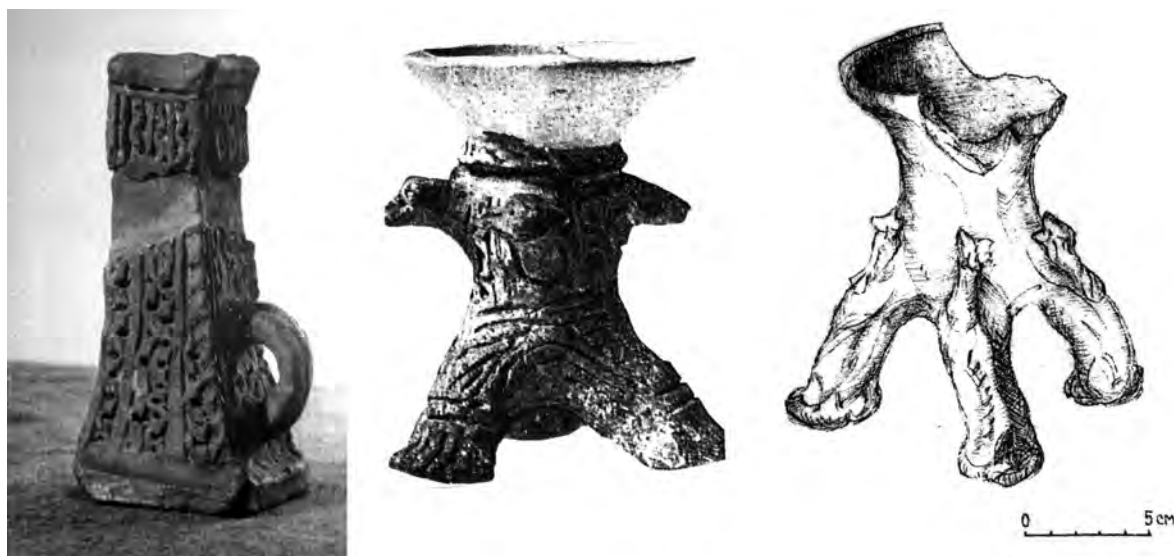


Рис. 27. Зороастрийские керамические светильники VII-VIII вв. с чуйских городищ

Бируни сообщает ценные сведения о древнейшем календаре иранцев: «Днем начала года избрали ... время летнего солнцестояния только по той причине, что оба солнцестояния (и весеннего – В.Г.) легче установить путем наблюдения инструментами и [невооруженным] глазом, чем равноденствие» [Бируни, 1957. С. 226]. «В прошлом, когда персы дополняли годы, он совпадал, по их зиждам (книги счисления пути светил, гороскоп – В.Г.) со вступлением Солнца в знак Рака, потом, когда отстал, начал блуждать по весенним месяцам» [Бируни, 1957. С. 224]. Ни этим ли объясняются загадки древних «обсерваторий» Стоунхенджа, Карнака, Аркаима (?). В северных широтах иранцам (видимо, еще индоевропейцам) легче было установить точное время и вести отсчет нового года в дни летнего солнцестояния (см. также текст о Священном Пространстве и Времени на с. 91-92). Названия месяцев и дней недели в зороастрийском календаре – теофные, т.е. по названию божеств [Лившиц, 1975]. Современный парсийско-зороастрийский календарь не имеет ничего общего с зороастрийским календарем X в. н.э. по описанию Бируни, изложен в «Шахнаме» Фирдоуси. Им пользовались магупаты и в Семиречье, наряду с эрой Йездигерда, селевкидским, календарем Омара Хаяма и мусульманской Хиджрой. Вот как они даются в «Шахнаме» [Фирдоуси, 1984. С. 362, примеч. 4741-4742]: месяцы: 1) Фравардин (у Фирдоуси – Фервердин) – месяц Фравашей, душ предков; 2) Ардвахишт (Ордибехишт) – месяц, посвященный Арте – божеству праведности; 3) Хордад – в честь одного из «Семи бессмертных», основных эманаций зороастризма Ахурамазды. Хордад считался божеством единства мира и здоровья; 4) Тир – месяц, посвященный божеству Тиштрия (звезда Сириус); 5) Амурдад – в честь одного из «Семи бессмертных» – божества бессмертия, покровителя полезных растений; 6) Шахревар – также в честь одного из «Семи бессмертных», божества «Лучшей власти», покровителя металлов; 7) Михр – месяц, посвященный одному из основных древнеиранских божеств, богу клятвы, неба и солнечного света митре; 8) Абан – месяц в честь божества вод; 9) Адур – месяц в честь Божественного огня; 10) Дей («Творец») – эпитет верховного бога Ахурамазды; 11) Ваху-

ман (Бахман, Бехмен) – посвященный одному из «Семи бессмертных», божеству «Доброй мысли», главной ипостаси самого Ахурамазды; 12) Спандармат (Спента Армаити) – божество из Семи бессмертных», богиня смирения, божество земли.

Дни недели: первый день (Охрмазд) (у Фирдоуси – Ормозд) был посвящен Ахурамазде, следующие шесть – божествам из «Семи бессмертных» (Вахуман, Ардвахишт, Шахрвар, Спандармат, Хордад, Амурдад).

Вторая неделя вводилась днем «Дей пад Адур» (день Дей при дне Адур), также посвященным Ахурамазде. Далее следовали Адур, Абан, Хвар (Хварехшета – Хуршид – божество сияющего солнца), Мах (божество Луны)» Тир, Гош (Гауш – священный бык). Третья неделя опять вводилась днем Дей («Дей пад Михр»).

Вторую половину месяца, как и вторую половину года, открывал день, посвященный Митре (Михр). Далее следовали Срош (божество послушания), Рашн (божество справедливости), Фравардин, Вахрам (или Бахрам - Вретрагна, божество победы), Рам (божество мира, покоя), Вад (божество ветра). Далее опять следовал день Дей («Дей пад Ден»), затем Ден (божество зороастрийской веры), Ард (Артаиш Вахуш - доброе воздаяние), Аштал (честность, праведность), Асман (дух неба), Замьяд (дух земли), Мараспанд (священное слово) и Анагран (дух святых). Каждый день праведный зороастриец должен был начинать молитвой тому святому, по которому назывался этот день. Нооруз (Новый год) приходится на дни весеннего равноденствия, когда Солнце входит в созвездие Овна [Фирдоуси, 1984. С. 362].

У согдийцев, судя по датировке брачного контракта с горы Муг, в быту был и гражданский календарь по эре правления царей. Так, «10-й год царя Тархуна» приходился на 711 год н.э. [Лившиц, 1960]. Эра Тархуна началась 10 лет назад (700-701 гг.), а начало согдийского года в 709-711 гг. приходилось на 5 июня [Лившиц, 2008. С. 23]. В 719-722 гг. начало согдийского года приходилось на 30 мая [Лившиц, 2008. С. 66] и т.д. Для одной из согдийских надписей на венчике хума IX в. при раскопках на городище Ак-Тобе Степнинском характерна дата, сочетающая двенадцатилетний цикл тюрков и согдийского названия месяца и дня зороастрийского солнечного календаря: «год зайца», «Малый Ханда», 5-й месяц. Отсчет дней каждой недели у согдийцев ведется после субботы (т.е. первым днем недели является день, известный нам как воскресенье). Подобный отсчет дней засвидетельствован также в согдийских, манихейских и христианских текстах [Лившиц, 2008. С. 367].

Зороастрийские правовые обычаи. В религиозной системе иранских народов центральными нравственными категориями являются Закон, Договор и Выбор (как Мысль, Слово и Дело не расходятся у правоверного зороастрийца). Мусульманские богословы считали зороастрийцев, иудеев и христиан «людьми Закона», отличая их от «язычников» – гностиков, буддистов и манихеев [Абдуллаев, 1998. С. 132], а затем и маздакитов, поскольку они тоже выдавали свое учение за подлинное истолкование Авесты и, следовательно, воспринимались зороастрийцами как еретики. С усилением этих течений возникла необходимость создать правовую основу для борьбы с ними [Абдуллаев, 1998. С. 127].

Как пишет Е.В. Абдуллаев, «зороастризм не только выступал источником права, но и стремился полностью интегрировать в себя всю область юридической жизни общества. Эта черта зороастрийской религии ставит ее в один ряд с иудаизмом и христианством. Не

касаясь истории и существующих моделей религиозного права в древности и средневековье, исследователи отмечают, что «с постепенным отходом от канонического права Авесты в судопроизводстве, зороастризм стал ближе к «адаптивной модели». Новые религиозные каноны не создавались, а древние только перетолковывались (адаптировались к новой правовой реальности)» и, вместе с тем, зороастризм был универсальным источником права для большинства народов Ирана и Центральной Азии [Абдуллаев, 1998. С. 131-133].

В сасанидском судебнике «Книга тысячи судебных решений», составленном в годы правления Хосрова I (531-579), говорится о большом религиозном значении профессии правоведа и особо подчеркивается «то уважение, которое было в религии в отношении (исковых) требований и судебного расследования, производящегося со знанием дела. С несомненностью показано, – говорится далее, – что того человека следует считать счастливее других, который своими собственными стараниями, деятельностью, долю бессмертную и вечное процветание приобрел; который, будучи сведущим в делах религии и богов, в исковых требованиях сделал себя неуязвимым путем знания своих обязанностей, и образ мыслей (своих), (свою) речь и поступки в соответствии с праведностью хранил в чистоте» [Периханян, 1973. С. 237-238]. Жрецы должны были выносить решения на основании Авесты и Зенд-Авесты; верховный жрец (магупат) мог отменять любые решения судей и чиновников.

Что касается других религиозных общин (христианства и иудаизма, в частности), то они в большинстве случаев обладали правовой автономией и пользовались теми же правами, что и сами зороастрийцы. Как отмечает А.Г. Периханян, «в целом этническая и религиозная принадлежность не имели существенного значения в сфере частного права; правовая дискриминация незороастрийцев проводилась почти исключительно в области административного права» [Периханян, 1983. С. 8]. Вообще, несмотря на религиозный характер зороастрийского права, в нем не в меньшей степени, чем в римском праве, формируются и утверждаются принципы прав личности, независимо от этнической принадлежности, веры, возраста, пола и сословия. Не случайно исследователи отмечают, что зороастрийский Закон подчеркивает свободу воли людей.

В зороастрийском обществе женщина имела право на личную собственность и могла самостоятельно использовать ее в благотворительных целях; могла также самостоятельно выступать истцом и давать свидетельские показания. Брак в зороастрийском праве являлся результатом обоюдного выбора вступающих в него, и лишь затем подтверждался родителями и опекунами [Абдуллаев, 1998. С. 129]. Брачные контракты заключались на определенный срок (обычно на 10 лет), по истечению которого он заключался по обоюдному решению сторон.

Одним из наиболее интересных документов с горы Муг является так называемый брачный контракт, составленный в столице Согда - Самарканде в 711 г. (27 апреля, во вторник). Как явствует из брачного договора, знатный тюрк по имени Ут-тегин брал в жены согдианку Дугдгончу, находящейся под опекой или бывшей женой правителя Навеката по имени Чир, сын Вахзанака [Лившиц, 1960].

Условия договора, скрепленные в присутствии священнослужителя в «Месте Законоположений» – зороастрийском храме, оговаривали юридически равные права мужа и

жены при заключении брака и на случай развода, или несчастного случая для супругов. Документ фиксирует брак тюрка и согдианки на условиях равенства, в присутствии свидетелей, демонстрируя небывалую толерантность отношений в каганатах, несмотря на извечную войну Ирана и Турана, по «Шах-наме» Фирдоуси.

Характерно, что и тюрки – караханиды рекламировали свое генеалогическое древо от Франхрасьяна (Афрасиаба), и кыргызы высоко почитают жену своего обожествляемого героя эпоса «Манас» – таджичку-согдианку Каныкей. «Благословенная райская земля – это наш Теңир-Тоо. Она дана кыргызам за чистоту их веры, почитание Природы и Предков», - слышала я не раз от аксакалов. В их представлениях Тянь-Шань и есть Рай – там, где пик Хантенгри соединяется с небесами, обитель Богов и душ праведных. По сведениям «Шицзы» ханьцы были хорошо знакомы с мифом о ферганских аргамаках, «кровью потеющих» небесных конях, способных доставлять своего всадника – хозяина в страну бессмертия. Поэтому и горы, где паслись эти «божественные кони» получили статус «небесных». Тянь-Шань есть китайская калька «Небесной горы» (гор), как и Памир – «Крыша мира». Оба оронима могут быть сопоставимы с арийской Хара-Бэрэзати.

Подводя итог выше изложенному, можно сказать, что Тянь-Шань и Памиро-Алай были не только в зоне формирования раннего маздеизма (и митраизма), но играли ключевую роль в этом процессе на раннем этапе индоиранского культурогенеза.

Космологические воззрения, солярные и лунарные мифы, культы огня и хаомы, символика коня, колесниц и колесничих, определенного набора животных, представления о душе и загробном мире, погребальные обряды и важнейшие ритуалы календарного цикла и солнцестояния, трехфункциональная структура индоевропейской мифологии и общества находят яркое выражение в археологических комплексах эпохи бронзы и раннего железа, т.е. семиреченского типа андроновской культуры индоариев и сако-скифской (туранской) общности с центрами в Чу-Илийской зоне царских саков-тиграауда, а также саков Памиро-Алайского и Ваханского коридоров вдоль высокогорных скотопробных путей.

На уровне индоиранской общности племена объединялись на почве религиозных верований в целях отправления коллективных обрядов и разного рода общественной деятельности, в соответствии с мифологической картиной мира. Мало содержать скот в стадах - а это было главное богатство индоариев - его еще надо было сохранять и приумножать. Этим целям служила вся идеология ранних скотоводов. Религия, скорее, еще лечебно-охранительная магия выступала как фактор социальной солидарности и интегратор коллективных представлений.

Общность идеологии скотоводов-кочевников и полuosедлых ираноязычных племен восточной части Средней Азии, Казахстана и Сибири продиктована ранними и активными контактами, особенно в предгорьях и горных долинах, как показывают места скопления наскальных рисунков - святилищ и курганных могильников, где и образовался мифический сакральный мир Арианум-Вайджа.

В индоевропейской мифологии хорошо разработан пантеон богов и их функций, но как они выглядели, мы не знаем, так как на раннем этапе маздеизма антропоморфных

богов не было. В ряде случаев можно угадывать схематичные наскальные изображения Митры и лунарного божества в горных святилищах и инкарнации богов в облике животных и их символов, прекрасно отраженных в яштах Авесты. В Гатах и ранних гимнах уже присутствует подробная обрядовая регламентация жертвоприношений и обращений к богам, представления о праведности и злонамеренности, отражая нравственно-этическую сторону маздеизма и его дуализм.

Петроглифы Тянь-Шаня и Памиро-Алая выступают как мифологическое выражение мировоззрения индоариев, а для сако-усуньского времени таковым стал «звериный стиль», воплощая не только мифологию, но и фольклор, и зарождающийся эпос племен и народов евразийской Древности. Археологические комплексы этого времени можно рассматривать как особые знаковые системы индоиранцев, которые подобно языкознанию в области скифо-иранской лексики, требует семиотического осмысления в рамках религиоведения, будь то архаический маздеизм пастушеских скотоводов, бактрийско-парсийский протозороастризм, равно как и классический индийский или славяно-русский ведизм. Истоки кыргызского национального эпоса также следует искать в индоиранской мифологии и героической эпохе номадов раннего железа.

Зороастризм – маздеизм не имеет четкой периодизации, подобно индуизму или иудаизму (хронологически и типологически сопоставимых религий). Однако в своем историческом развитии маздеизм прошел ряд этапов: (1) архаический – от политеистической естественной религии природного сообщества на базе индоевропейской мифологии (с пережиточными явлениями анимизма, тотемизма, фетишизма и магии), (2) через реформированное «просвящение» этой религии пророком Заратуштрой в монотеистическую религию иранцев Бактрии-Арианы и далее, обрета (3) статус государственно-национальной имперской идеологии Мидии, Парсиды, Ахеменидской и Сасанидской держав в пору классической Древности, до (4) сектанского зурванизма и маздакизма в Средние века, (5) парсизма в Новое время. Реликты раннего маздеизма и реформированного зороастризма сохраняются в мировых религиях и шаманизме Евразии.

ТАДЖИКИСТАН

Изучение религии населения домусульманской Центральной Азии является одной из актуальных задач исторической науки. Но до сих пор в науке нет ясности относительно основной религии коренного населения Центральной Азии. Многие ученые Запада и Востока считают, что был зороастризм. В 1996 году вышла монография «Религия древнего Согда», где сделана попытка охарактеризовать в общих чертах религию ираноязычных народов Средней Азии на примере согдийцев [Якубов, 1996]. Однако, как нам представляется, написать о зороастризме в рамках материала одной республики невозможно, поэтому автором были привлечены материалы со смежных Таджикистану территорий.

Многочисленные зарубежные авторы ограничивались изучением зороастризма Ирана ахеменидского и сасанидского периодов и сведений Авесты, по существу не касаясь Центральной Азии. Проблемами зороастризма центрально-азиатского региона, в частности Средней Азии, занимались русские исследователи, начиная с конца XIX и начала XX вв. На территории Самарканда было найдено несколько оссуарных захоронений. На основе этих находок, а также сведений Наршахи и Табари, К. Иностранцев пришел к выводу, что в Согде в домусульманское время существовал обычай отделения у покойников мышечной ткани от костей при помощи обученных собак. Затем кости хоронили в оссуариях и наусах [Иностранцев, 1907. С. 107]. В 1909 г. в селении Биянайман были найдены оссуарии с рельефными изображениями, и сразу же появилось несколько статей, авторы которых связывали их с зороастризмом [Кастальский, 1909]. В.В. Бартольд, ссылаясь на сведения Наршахи «о замках мугов, где на воротах было изображение «идола»-покровителя», сомневался, действительно ли упоминаемые в Туркестане «дома идолов», например, храмы Самарканда и Бухары, впоследствии обращенные в мечети, принадлежали буддистам, а не зороастрийцам [Бартольд, 1963. С. 214].

Погребальные обряды согдийцев и хорезмийцев домусульманского периода являются наиболее изученной проблемой в среднеазиатской историографии, другие же стороны религии зороастризма остаются за рамками исследований. Как справедливо отмечает Б.Г. Гафуров, «...сведения о религии населения Согда содержится в различных источниках: согдийских, китайских, арабских, таджикско-персидских. Однако эти сведения трудно сопоставимы, и поэтому в литературе до сих пор нет развернутого изложения религиозной системы согдийцев» [Гафуров, 1972. С. 284].

Б.Я. Ставиский, изучая оссуарный погребальный обряд и сравнивая среднеазиатский и сасанидский канонизированный зороастризм, приходит к следующему заключению: «...божествами, почитаемыми согдийцами-идолопоклонниками, как это явствует из характера их идолов и календаря, являлись божества маздаистского круга» [Ставиский, 1952. С. 54-55].

А.М. Беленицкий, Б.И. Маршак и В.И. Распопова в совместной работе на основе большого археологического материала, и прежде всего настенных изображений древнего Пенджикента, пришли к выводу: «... хотя в Пенджикенте жили и христиане, и возможно, буддисты, все росписи составлены адептами местной религии. Нередко в помещении есть изображения нескольких богов, но на главном месте – напротив входа – изображали

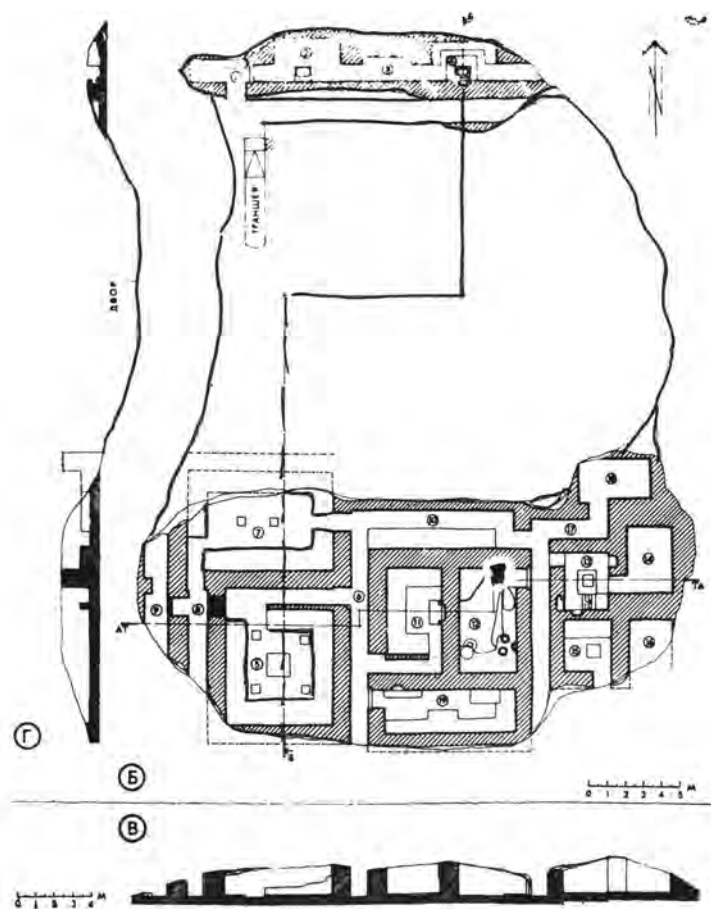


Рис. 1. Культурный комплекс Наврузшах-2

одного или двух божественных патронов, которые, входя в общесогдийский пантеон, в то же время были своими у каждой семьи» [Беленицкий, и др. 1981. С. 107], т.е. зороастрийскими богами.

В.Г. Шкода, долгие годы проводивший раскопки пенджикентских храмов, в монографии «Пенджикентские храмы и проблемы религии Согда» делает вывод о том, что «согдийская религия представляется, таким образом, как зороастризм, в котором основным ритуалом было возжигание огня перед изображениями богов» [Шкода, 2009. С. 126]. В действительности же заключение о том, что в Пенджикенте поклонение богам было главным, и возжигание огня перед изображениями богов считалось обязательным ритуалом в зороастризме жителей древнего Пенджикента не совсем верно. Возжигание огня

перед изображениями богов было ритуальным, но не главным. Главным было почитание священного огня в храмах и святилищах.

Храмы огня и святилища в согдийской части Таджикистана. В Центральной Азии за 30 последних лет собран большой объем информации по обсуждаемой тематике, в том числе и археологический материал, полученный с территории древнего Согда.

Согд упоминается в самых древних частях Авесты в Михр яште, однако, древнейших поселений в центральной части Согда пока не найдено. Возможно, они разрушены в последующие столетия обживания и над ними стоят современные постройки. Раскопки Саразма показали, что культовые сооружения, отражающие поклонение огню, появились в Согде в IV-III тыс. до н.э. Так, например, на раскопе IV обнаружено два культовых здания с круглым алтарем и стенами, окрашенными в красный цвет [Исаков, 1991. С. 113; Каримова, 2009. С. 262-282]. Как известно, красный цвет был символом священного огня.

Храм огня раскопан на поселении V-VI вв. н.э. Наврузшах 2 в 40 км к востоку от Пенджикента. Поселение расположено на нескольких холмах. Один из них был застроен жилыми постройками, относящимися к V-VII вв. Другой холм оказался культовым ком-

плексом. Наше внимание привлекло современное селение, называемое Вагаштон (Багатон), т.е. обитель богов. В ходе изыскательных работ выявлено поселение с храмом огня. Он состоял из храма, хозяйственной части, двора и оборонительной стены с башнями и внутренним коридором (рис. 1). Одна из угловых помещений была превращена в святилище с оригинальным алтарем. Алтарь стоит на небольшой суфе-стенке шириной 80 см, высотой 56 см. Выше этой стенки ниша глубиной 32 см, высотой 30 см, ниша аркообразная, у ее основания справа и слева два рельефных жгутика, выполненные в виде рогов барана. К стене алтаря примыкает очаг (*таштак*) прямоугольной формы (80х74 см) с невысокими бортиками. Внутри таштака к стене пристроено небольшое квадратное возвышение высотой 20 и шириной 22 см. Северную половину святилища занимает П-образная суфа. Второе святилище расположено во дворце. Парадное помещение двора связано с культом огня и идолов. Приведем описание храма (рис. 2).

Храм состоит из 5 помещений: зал Язднишингох (пом. 5) в плане ближе к квадратному 6,2х5 м, вдоль стен тянется суфа шириной 110 и высотой 15 см, вдоль северной суфы построена тамбурная стена толщиной 25 см, т.е. в размер кирпича. В центре зала квадратное сооружение размером 130х130 см высотой 15 см. Поверхность его сильно обожжена. Очевидно, оно использовалось как алтарь огня. На полу сохранились следы четырех баз колонн. В помещении прослеживается два периода жизни: в первый – размеры зала были значительно больше (7,13х5,83 м), дверной проем находился в северо-западном углу, во втором – этот вход был заложен. С запада и востока зал имеет обходной коридор шириной 1 м.

К северу от зала раскопано еще одно парадное помещение 7. Несмотря на то, что его северная половина не сохранилась, план и размеры помещения можно реконструировать. Это прямоугольное в плане помещение с запада на восток. В отличие от вышеописанного зала вдоль стен помещения 7 сооружены высокие красивые суфы шириной 1,20 м и высотой 50 см. На полу обнаружены следы от двух деревянных баз колонн. Базы квадратные (40х40 см) и расположены на расстоянии 1,30 м друг от друга. Между колоннами находился квадратный (50х50 см) очаг, возможно культового назначения.

Помещение 11 выполняло функции святилища (*оташгаха*). Это место разведения и хранения огня. Оно прямоугольное в плане (4,7х3,03 м) и вытянуто с севера на юг. Вдоль южной суфы построе-

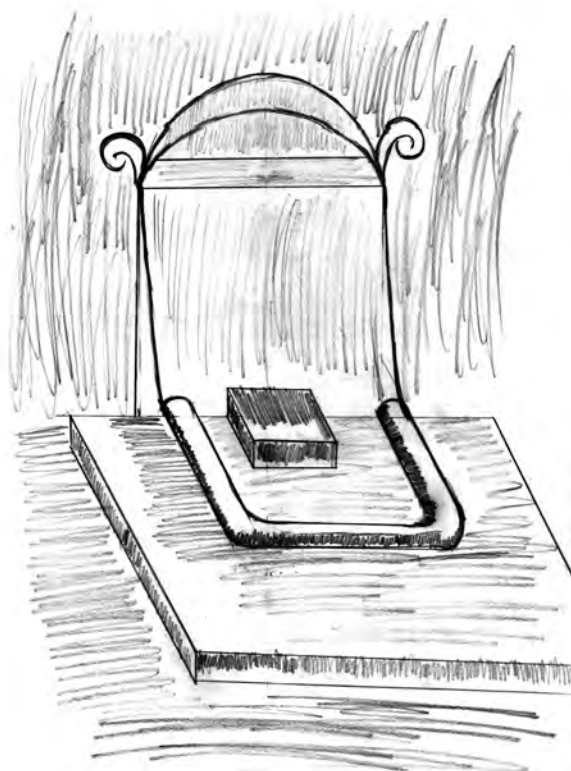


Рис. 2. Алтарь в оборонительной стене.
Наврузидах-2

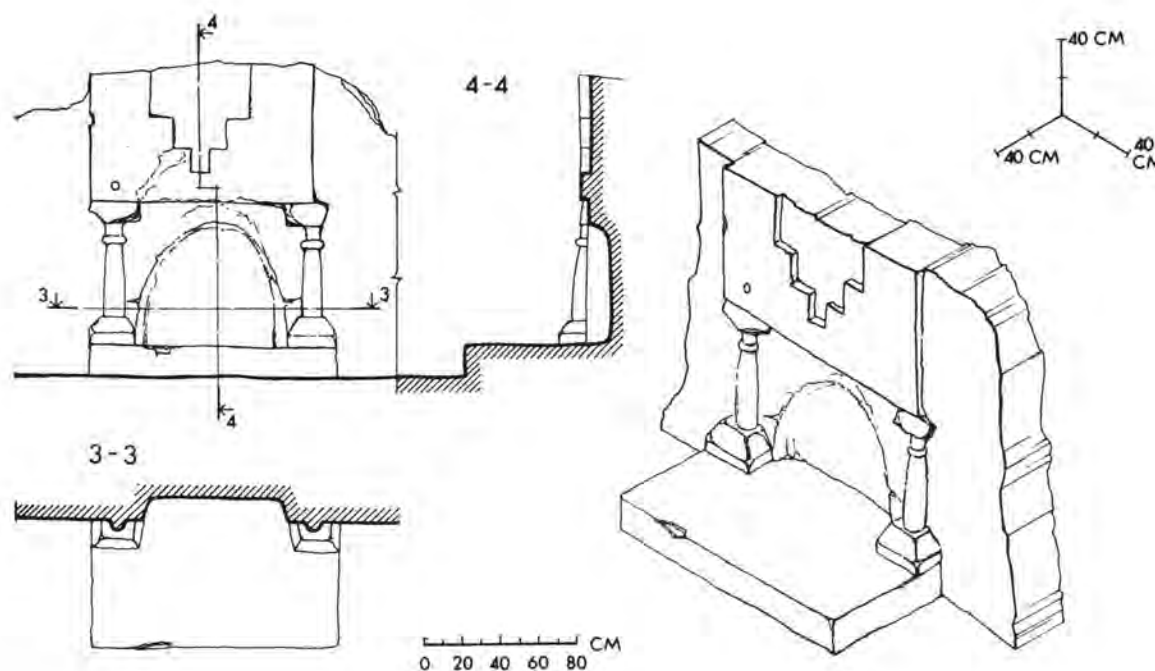


Рис.3 Алтарь огня в святилище Наврузшах

на тамбурная стена, аналогичная в помещении 5. Стены, суфы и пол очень гладко отштукатурены. По центру восточной стены сооружен алтарь огня (рис. 3). Он состоит из двух частей: верхняя представляет собой прямоугольный глиняный щит шириной 1,3 м и толщиной 3 см, приставленный к стене. На щите имеются остатки солярного знака. Вторая часть состоит из аркообразной ниши, углубленной в стену (ширина устья 83 см, глубина 27 см, высота 66 см). Стенки аккуратно обмазаны и обожжены от длительного пользования огнем. Щит опирается на рельефно выступающие миниатюрные колонки, расположенные по сторонам ниши. Колонки стоят на четырехугольных пирамидообразных усеченных глиняных базах.

Описанный алтарь уникален, не имеет аналогий. По своей форме он ближе к алтарям VII-VIII вв. Горного Согда и Пенджикента, однако, отличается от алтарей этого периода. Во-первых, его тимпан украшен солярным знаком в виде креста; во-вторых, колонки не имеют кузаги; в-третьих, капители прямоугольные; в-четвертых, ниша не такая высокая и огонь горел на плоском постаменте, а не в таштаке. Алтари Наврузшаха 2 пока самые древние в Согде, они датируются V-VI вв. н.э.

Помещение 19 тоже имеет культовое назначение. Оно прямоугольное в плане, вытянуто с запада на восток, размер 7,2x2,3 м. Южная часть помещения вместе с коридорами и оборонительной стеной была уничтожена бульдозерами при прокладке Маргидарского канала. Вдоль южной и восточной стены тянутся суфы, причем южная по середине имеет расширение, т.е., это суфай *каен* (царская суфа), где размещался трон правителя. Любопытно, что в залах помещений 5 и 7 суфай *каен* отсутствует, хотя, как известно, во всех больших парадных залах VII-VIII вв. она имеется. Например, царская суфа зафик-

сирована в большом зале и в святилище дворцов Гардани Хисор и Кум, т.е. возводилась в домах правящих династий. Ее форма символизировала трон царя. Суфа в помещении 19, в отличие от таковой в зале и святилище помещений 7 и 11, намного выше (высота ее 50 см). Вдоль северной стены расположены две суфы. Одна из них находилась в ее восточной части, местами на ее поверхности сохранилась белая грунтовка с фрагментами синей и красной красок. Красочный слой обнаружен и на западной стенке этой суфы, по-видимому, постамент был украшен орнаментом. Выше суфы стена не сохранилась. Декоративность этой суфы наводит на мысль, что это постамент для большой скульптуры, по всей видимости, помещение было святилищем идолов. Вторая суфа расположена в западной части северной стены. Несколько выше этой суфы аркообразный очаг, возможно, культового характера. Напротив суфы «каен» на стене сохранились следы побелки, по-видимому, здесь на стене было какое-то изображение, которое плохо сохранилось. В этом помещении, кроме фрагмента светильника (*миджмара*) и лепного котла других находок не обнаружено.

Очень интересным оказалось помещение 12, расположенное восточнее помещения 11. Оно прямоугольное в плане, вытянуто с севера на юг, размеры 5,8х3,0 м. Вдоль восточной и южной стены проходит Г-образная суфа. У начала восточной суфы грушевидное углубление, тщательно обмазанное глиной. Его назначение неясно. В южной части этой суфы расчищены пирамидообразные стойки - «сепоя» (треножник), сужающиеся кверху. Хорошо сохранилась только одна из них. Ее размеры: ширина в нижней части 50 см, верхней - 20 см при высоте 45 см. Стойки сделаны из глины и аккуратно обмазаны. Они расположены в углах тренога на расстоянии от 35 до 40 см друг от друга. Между стойками на полу много золы с угольками. Диаметр котла, который устанавливался на эту подставку-треногу («сепоя»), был не менее 1,5 м. В котле, вероятно, готовили жертвенную пищу для большого числа людей. В северо-западном углу выявлено небольшое ограждение непонятного предназначения; на полу расчищен многослойный зольник толщиной более 30 см. Зола, вероятно, не выбрасывалась, а рассыпалась по полу и сверху обмазывалась. Стены помещения сильно закопчены и обожжены. Может быть, помещение 12 было кухней, где готовилась ритуальная пища и выпекались лепешки – авестийский перхум.

Четырехколонный зал (пом. 5), хотя и похож на парадные залы древнего Пенджикента, однако, имеет и некоторые отличия в планировке. Во-первых, с трех сторон он окружен обходным коридором, который отсутствует в жилых парадных комплексах Пенджикента и фиксируется только в храмах. Во-вторых, зал Наврузшах 2 со своим длинным тамбурным входом отличается от залов древнего Пенджикента. Тамбурная стена специально построена для затемнения зала на время установки священного огня или для защиты огня от дурных глаз. Эта стена изменяет планировку зала, придавая больше культовый характер, нежели светский. Эта необычная планировка наводит на мысль, что зал имел ритуальное назначение, возможно, выполнял функции храма огня – «*язнишингаха*». Рядом с залом находится святилище (пом. 11) с уникальным алтарем, которое одновременно использовалось как место разведения и хранения священного огня – *отаишах*. Таким образом, комплекс Наврузшах 2 был храмом огня, а помещение 19 являлось святилищем идолов при храме. Сочетание культа идолов и культа огня было присуще зоро-

астризму Согда. В Горном Согде святилища огня найдены на поселениях Кум, Гардани Хисор и Хисорак [Якубов, 1996. С. 13-14; Ставиский, Якубов, 2000. С. 59-70].

Домашние святилища выявлены почти на всех памятниках VII-VIII вв. н.э. – во дворцах и замках правителей, в богатых домах городского населения, в сельских кварталах. Исторический объект Гардани Хисор в Горном Таджикистане на сегодняшний день является единственным полностью раскопанным согдийским укрепленным поселением («катом»); здесь выявлено три святилища: одно во дворце, два других на поселении. В качестве образца приведем их описание.

Святилище во дворце представляло собой прямоугольную в плане комнату размером 4,80х3,40 м (рис. 4). Вдоль западной, северной и восточной стен тянется суфа. В середине северной суфы имеется расширение – место для трона. Вход в помещение, расположенный в юго-западном углу западной стены, представляет собой небольшой прямоугольный коридорчик-тамбур, отгороженный от остальной части комнаты двумя стенами. Приблизительно в центре южной стены расположен алтарь, возведенный на небольшой суфе длиной 2 м, шириной 1,1 м, высотой 16 см. Алтарь представляет собой нишу (ширина 50 см, глубина 25 см), устроенную в стене из сырцового кирпича. Верхняя часть ниши не сохранилась. Перед ней зафиксирован ковшеобразный очаг – *таиштак* (длина



75, ширина 50, глубина 10 см), где горел священный огонь. Хорошо сохранились бортики (ширина 10, высота 7 см) очага; они аккуратно оштукатурены. Пол ниши алтаря на 25 см выше пола очага. Справа и слева от алтарной ниши расчищены глиняные базы с отверстиями в центре, по-видимому, от деревянных стоек. Базы имеют вид четырехугольной усеченной пирамиды. Их ширина в основании 30 см, высота 18 см. На поверхности баз были зафиксированы два ряда лепных округленных жгутиков. На самом алтаре выявлены следы краски (рис. 4).

Два святилища были обнаружены на поселении Гардани Хисор. Одно из них (пом. 43) – прямоугольное, вытянутое с севера на юг на 5 м и с запада на восток на 3 м, вход оформлен тамбуром. Алтарь был расположен у восточной стены, он плохо сохранился. Зафиксированы лишь остатки пилонов алтарной ниши, а слева и справа от них – части баз с отверстиями в середине. Базы, как и у дворцового алтаря, были в

Рис.4. Святилище в помещении 12, дворец Гардани Хисор

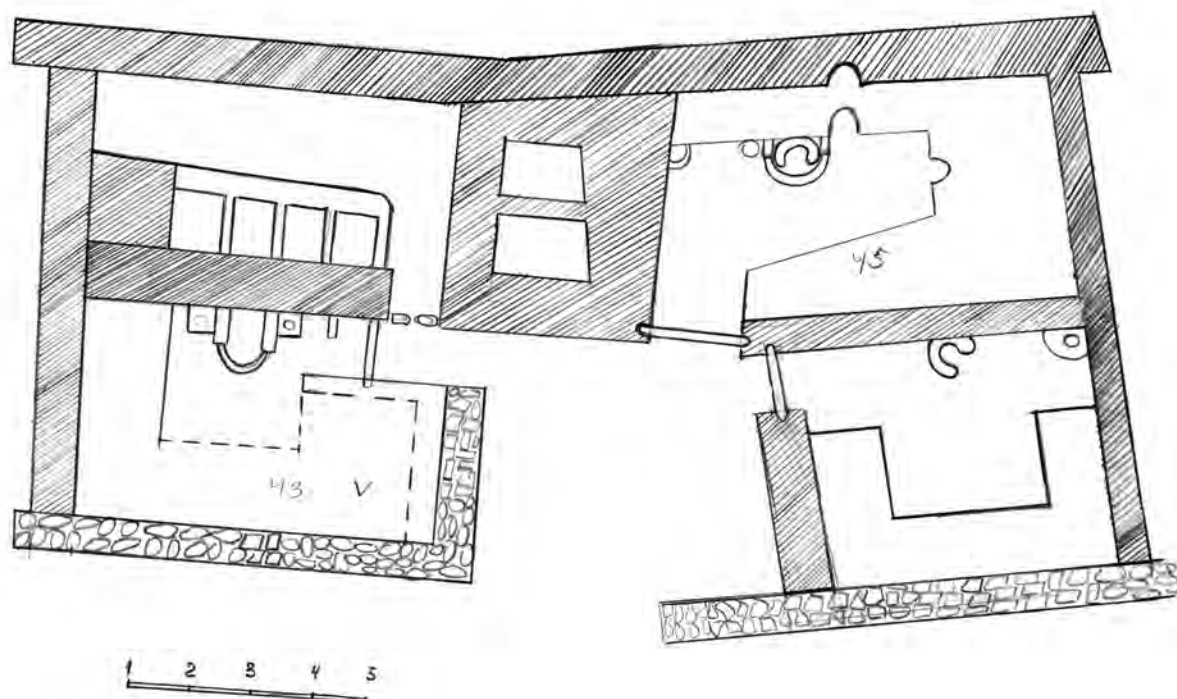


Рис. 5 Святилище в помещении 43, поселение Гардани Хисор

форме усеченной четырехугольной пирамиды. Нижняя часть базы имеет ширину 30 см, а верхняя – не сохранилась. Таштак был размещён на кирпичной суфе. Второе святилище (пом. 60) расположено в юго-восточной части поселения. Оно имеет прямоугольную форму (4,25х2,5 м). Вдоль всех стен тянутся суфы, исключая восточную, в центре которой расположен алтарь. Он представляет собой нишу шириной 52 см, глубиной 30 см, пристроенную к стене и сложенную из кирпича-сырца. Верхняя ее часть не сохранилась. В основании ниша прямоугольная. По обеим сторонам от нее сохранились две миниатюрные базы с отверстиями посередине для установки деревянных стоек. Базы имеют форму усеченных четырехугольных пирамид и близки по размерам основания (33х27 см и 31х30 см). Высота восточной базы 23 см, западной 25 см. Базы колонн и остатки ниши алтаря аккуратно оштукатурены. Перед алтарем на полу выявлен очаг с множеством мелких угольков и золы. Вокруг него в завале и на полу в большом количестве встречены фрагменты алтаря и арки в виде жгутиков из необожженной глины со следами (как и в алтаре дворца) обгоревшей краски. Как и в случае с помещением 43, вход в святилище вел через тамбур.

В целом, из двух описанных выше святилищ Гардани Хисор одно (пом. 43) плохо сохранилось, и мы не можем сравнить его с другим святилищем, расположенным в помещении 60, чтобы говорить об устройстве и планировке святилищ в поселениях Гардани Хисора. Однако, на наш взгляд, по устройству и планировке они незначительно отличаются от аналогичных сооружений, возведенных во дворцах правителей. Так, алтарь в святилище дворца стоит на суфе, а в помещении 60, вскрытом в поселении – на полу. Или, во дворце напротив алтаря суфа несколько расширяется, вероятно, обозначая место

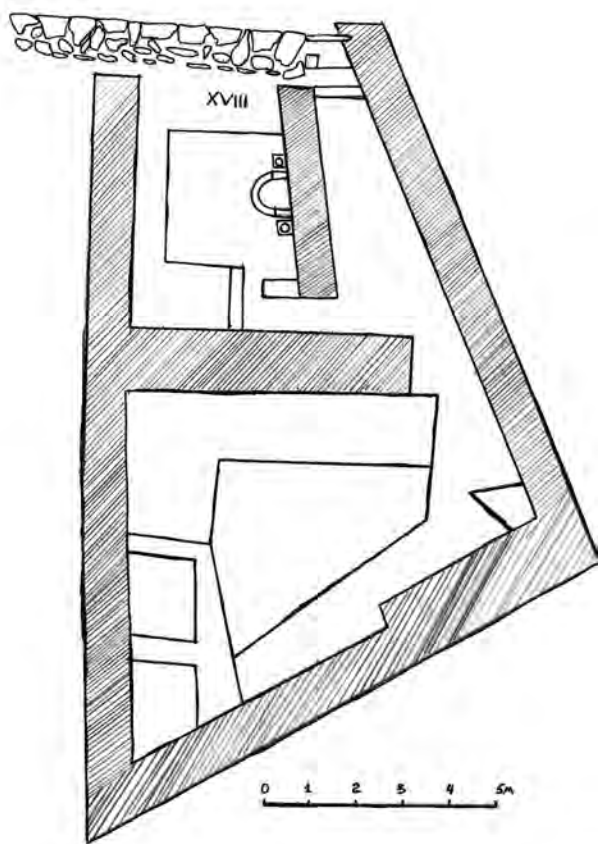


Рис. 6. Святилище в помещении 60, поселение Гардани Хисор

сидения особо почитаемого человека, возможно царя (рис. 5, 6). В остальном алтари в святилищах дворца и поселений Гардани Хисор одинаковы по форме, устройству и декору. Они были украшены налестами в виде жгутиков и, очевидно, раскрашены. К сожалению, верхние части алтарей не сохранились и о них можно судить лишь по аналогии с алтарями древнего Пенджикента (рис. 7-8), Хисорака в Матче и поселения Кум [Якубов, 1996. С. 11-14].

Храмы и святилища огня в Уструшане. Храм огня раскопан на холме Актеле в Спитаменском районе (ранее Новском районе). Холм сильно разрушен в результате современной застройки. В ходе раскопок У. Пулатов определил два строительных периода. Здание верхнего горизонта дошло до нас в очень плохом состоянии. Здание нижнего строительного периода, которое находилось в центре холма, сохранилось лучше; оно состояло из центрального помещения и обводного коридора с четырьмя округлыми башнями. Храм имеет

центрическую планировку типа чартака, характерного для сасанидского периода. В его центре возведен кирпичный подиум для разведения огня. В северо-западной башне выявлен подземный ход, выложенный сводом из кирпича-сырца. Храм датируется IV-V вв. н.э. [Пулатов, 1977. С. 77-78]. К сожалению, прошло более 30 лет и до сих пор материалы этого единственного дошедшего до нас храма полностью не опубликованы. Вокруг центрального здания были другие помещения, которые обслуживали храм и составляли с ним одно целое (рис. 9). Храм был в виде замка с четырьмя угловыми башнями. Аналогичный храм огня раскопан во дворце афшинов Уструшаны Кахкаха I. В центре помещения имеется ступенчатое возвышение, где горел священный огонь. К сожалению, материалы также не опубликованы.

Бактрийские храмы огня. Великая Бактрия, куда в древности входили Мерв и Согд, была родиной пророка Зороастра (Зардушта). Именно здесь складывалась Авеста и были воздвигнуты первые канонизированные храмы огня. Наиболее известный среди них – храм-башня огня на городище Карон. Само городище расположено на расстоянии 1 км к востоку от сел. Рузвай, в Дарвазском районе Горно-Бадахшанской области на горе Зогик на высоте 350-500 м над уровнем современной реки Пянджа. Выбранное место очень удобно в стратегическом плане: с востока, юга и запада городище обтекает река Пяндж,

на севере Карон упирается в горы, что обеспечивает естественную ландшафтную защиту от вражеского вторжения. Единственная доступная дорога вела от селения Рузвай через перевал Кеврон. С этой стороны городище было обнесено мощной оборонительной стеной толщиной 4 м при высоте 12-14 м. Тем не менее, по территории и за стеной городища по склону шла караванная тропа вверх, вдоль р. Пянжд в Рушан и Хорог и далее на восток в Китай и Индию. Здесь стояли ворота и таможенный пункт Дарвазского правителя. Месторасположение с точки зрения стратегии представляется весьма удачным. Отсюда легко осуществлять контроль над всеми дорогами, ведущими вверх и вниз по течению реки Пянжд.

Городище состоит из четырех частей. В первой ее части расположены два исторических объекта: а) Центр, на относительно ровном участке, был огорожен амфитеатром и отведен для игры в поло – «Чавгонбози». б) N 3827 0 47, E 070 50 838, H 1535 m. На западной части игрового поля был расположен конусообразный холм из камней и глины высотой 10 м и диаметром 23 м. Местное население в разные периоды давало этому холму различные названия – Калаи кухня, Калаи Шаша, Калаи хун, Калаи кун, Мардукайи харон, из них первые два наиболее распространены; также сохранился древний топоним «Дарай Карон» (ущелье Карон). Справа у подъема старой дороги, идущей из сел. Кеврона, в 200-300 м к северо-востоку от Калаи кухня также зафиксирован конусообразный холм, который оказался башней огня. Вышеприведенные слова «хун», «кун», «кай», «харон»

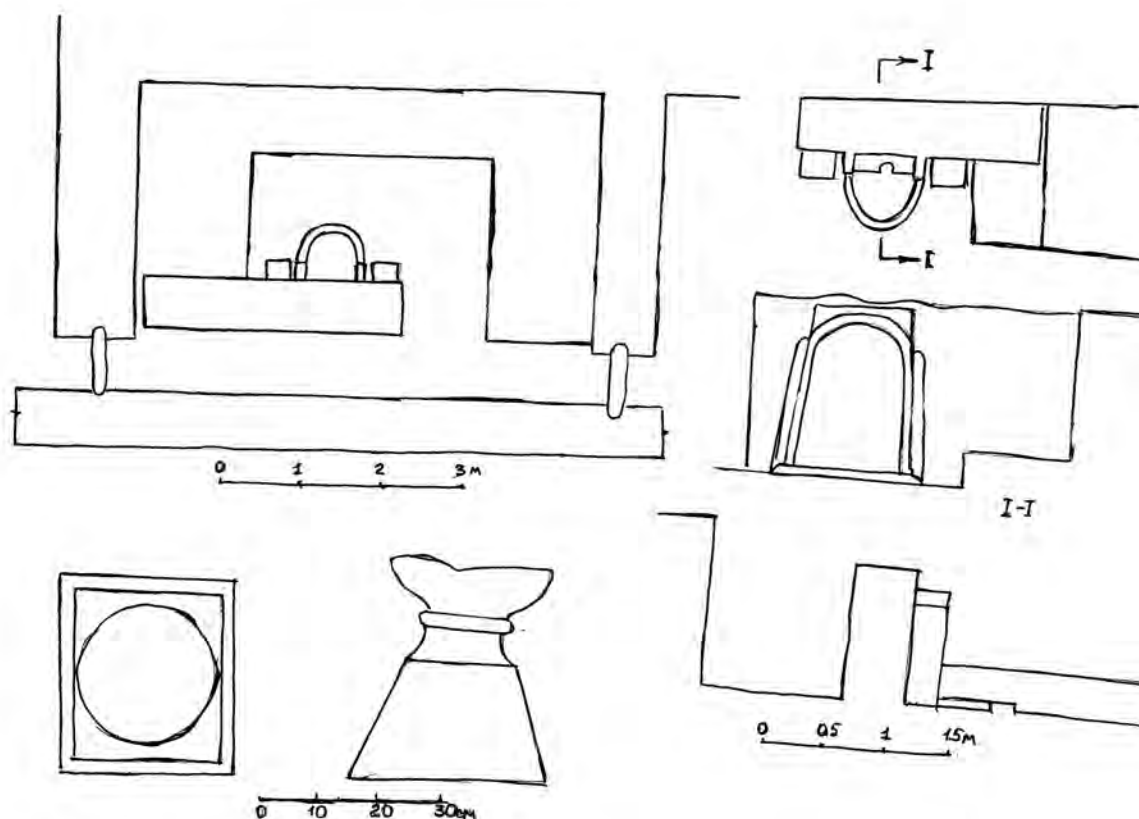


Рис. 7. Святилище дворца Кум

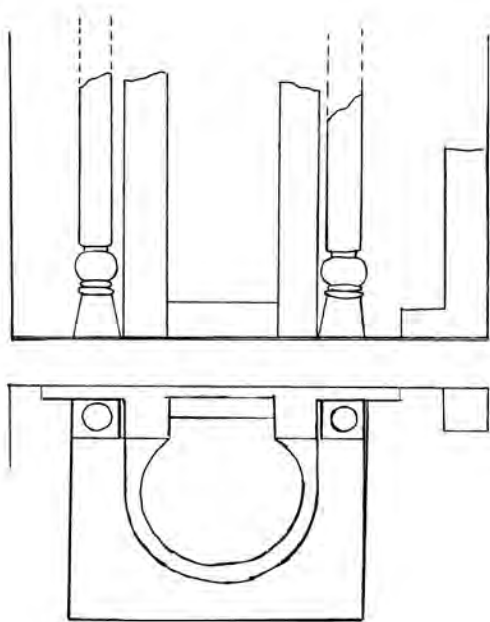


Рис. 8 Алтарь огня в святилище дворца Кум

можно соотнести со словом «карон» и предположить существование местности, называемой «Дараи Карон», несомненно, связанной с древним названием памятника.

Вторая часть – цитадель находится на 300 м выше холма, на вершине горы Зогик, возвышающейся на высоте 1700 м над уровнем моря. Цитадель вытянута с запада на восток на 200 и с юга на север на 50 м, имеет отдельную оборонительную стену высотой 10-15 м и шириной 3 м с фланкирующими прямоугольными башнями.

Третья часть – Равнина Минарета (Дашти манора), расположена на южной стороне, на 200 м ниже цитадели. Здесь на вершине скалы стоят остатки многоступенчатого минарета с несколькими помещениями. Кроме того, на юго-восточном, южном и северо-западном склонах есть остатки различных строений, здесь же выявлены одиночное и групповое захоронения.

Четвертую часть занимает дахма – погребальный зороастрийский комплекс, которая расположена на высоте 1767 м, в местности Верчи Боло (Верхний Верч).

Башня священного огня. В результате раскопок в 2012-2014 гг. башня была оконтурена, открыв сооружение пятиметровой высоты. Башня квадратная 12,2х12,2 м, по углам выстроены четыре круглые башенки диаметром 2,6 м, причем, они привязаны к центральной башне (диаметр 6,5 м), т.е. они построены одновременно (рис. 10); GPS-координаты: h-1533; N-38.4508; E-070.84747. Объект назван нами «Панчманор» (Пятибашенник), так как сооружение состоит из центральной башни и четырех угловых башенок. В строительстве Панчманора выявлено два периода. Первоначально это была квадратная в плане постройка с глубокими арочными нишами с западного, восточного и южного фасадов, двойной лестницей, отгороженной с северной стороны стеной, четырьмя угловыми башенками и непонятной строительной конструкцией по южному фасаду. На первом этапе функционирования арки были сооружены из каменных отёсанных плит. Позднее они были перестроены жженым кирпичом (27х27х6 и 13х6 см) на ганчевом растворе, арочные айваны по неизвестным причинам частично заложили массив-

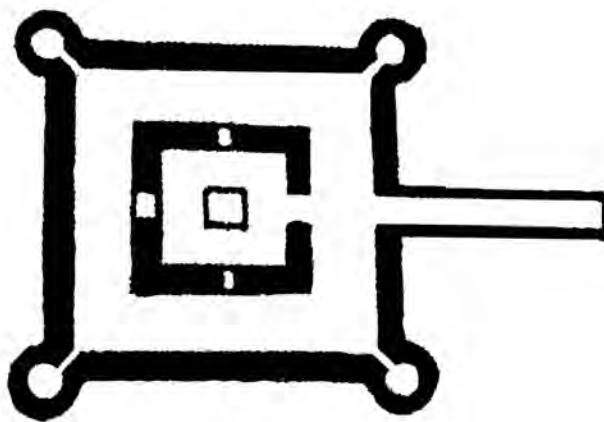


Рис.9. Храм огня в Актепе. Уструшана

ными конструкциями с округлёнными каменными колоннами. Под сводом арок остались невысокие арочные ниши шириной 5, глубиной 2 и высотой 3 м. Они эффектно вписались в архитектуру башни и придали ей нарядный и неповторимый вид.

Башня монолитная, сложена из разных вулканических камней на глиняном растворе. Для обеспечения сейсмостойкости в качестве подпорок широко использовали большие и малые брёвна, диаметр которых колеблется от 30 до 10 см. Первоначальная высота



Рис. 10. Остатки башни огня в Кароне

Панчманора не менее 15-20 м, конструкция была легкой и стройной. До перестройки вокруг фасадов были устроены суфы, расположенные в форме полукреста, что в плане составлял полный крест. Как известно, этот солярный знак считается символом солнца, огня и позволяет определить назначение памятника: башня связана с огнем.

У северо-западной угловой башни для уточнения конструкции был заложен шурф размером 2х2 м. Как выяснилось, в начале строительства на глубине более 2 м был вырыт котлован, который был заполнен камнями, затем выложен фундамент и засыпан глиной на 1 м. Над засыпкой по четырём сторонам фасада были сооружены сложные ступенчатые суфы. Позже суфа на северном фасаде подвергалась перестройке, так как выявлена ещё одна засыпка толщиной 70 см мелкими камешками, а уже над нею сооружена суфа в виде полукреста (рис. 11).

Более подробно поговорим о лестнице, ведущей наверх башни. Лестничная клетка находилась на северном фасаде. В центре поставлена каменная тумба, огороженная стеной от северо-восточной до северо-западной угловых башенок; с востока и запада к ней были пристроены симметричные многоступенчатые лестницы. Два лестничных пролёта вели из проходов вверх, на высоте 5 м соединяясь со ступеньками, углубленными внутрь центральной башни. Все ступеньки выложены в перевязку с южной стеной центральной башни и стеной тамбура. Толщина северной стенки лестничной клетки, т.е. тамбура, 60 см. Лестница на уровне пятой ступеньки начинает разворот на север и уходит под стену. Полный разворот завершается на уровне девятой ступеньки. Средняя высота ступенек 04 м, длина разнится: самая длинная пятая ступенька 1,45 м, самая короткая (восьмая) 0,8 м. Края ступенек оформлены деревянными досками, прямоугольными в сечении 8х10 см. На углу вырезаны пазы, судя по восьмой ступеньке в восточной части лестничной клетки, которые скреплены деревянным гвоздями диаметром 1,5 см (рис. 12). В восточной части на полу найден фрагмент гончарного кувшина с

манжетным венчиком, характерным для ахеменидского периода [Якубов и др. 2006. С. 149; Шайдуллоев, 2000. С. 29].

Особенно примечательна кладка Панчманора. Стены выложены из камня вулканического происхождения с крупными деревянными балками, а архитектурные детали – гофры, связки по фасадам, углы, боковые грани арок и т.п. – сделаны из плиток сланца. При зачистке южной стены центральной башни на глубине 1,5 м от поверхности в нише найдена медная монета согдо-китайского образца VII-VIII вв. н.э. [Смирнова, 1981. С. 316] Еще одна монета периода правления Канишки III обнаружена на глубине 7 м от поверхности у восточной стены башни; находка датирована III в. н.э.

Таким образом, можно предполагать, что башня существовала в Кушанском периоде и является зороастрийской башней священного огня. По существу она, не имеет прямых аналогий среди памятников – храмов зороастрийской религии. Верхняя часть башни не сохранилась. На наш взгляд, башня относится к раннему периоду зороастризма, когда огонь разводился на вершине горы, на каменном алтаре под открытым небом. Такие каменные алтари сохранились в горах Пасаргарды, они высечены в скалах. Имеют по углам четыре имитации башни и между ними арки, но огонь разводился только в центре под открытым небом. Пасаргардские алтари относятся к V-IV вв. до н.э. Возможно, в риту-



Рис. 11. Западный фасад башни огня в Кароне

альные дни огонь горел на всех пяти башнях Карона, так как 1,5 метровый диаметр угловых башен позволяет разведение огня на алтарях.

В «Бундахишне» (Сотворение основы) о свойствах огня говорится, что созданы пять его видов: Березасаванг - огонь, что возгорелся перед господом Ормаздом; огонь Вохуфриян - огонь, что в телах животных и людей; огонь Урвазишт - огонь, что в растениях, огонь Вазишт, что в облаке (т.е. молния), огонь Спаништ (Спаништа) - огонь, что используют на земле [Зороастрийские тексты. Бундахишн, 1997. С. 288; Муйн. С. 179]. Из этих огней собирают первый огонь—Огонь Варахрана.

Мы допускаем, что огонь горел только на центральной башне, а на угловых башенках размещались колонны арок чартака, т.е. центральная башня-алтарь имела перекрытие типа чартака, где под открытым небом горел огонь, как в Джаркутане.

В Джаркутане на платформе расчищено место для квадратного алтаря и гнезда от четырех деревянных колонн (90х90 см). Над алтарем был четырех колонный арочный купольный чартак, который со всех сторон был огорожен стенкой, но без перекрытия. Исследователи храма справедливо заключают, что планировочная структура, заложенная при строительстве храма, на всех этапах оставалась без существенных изменений. Изучение планировки позволяет сделать вывод о том, что джаркутанское монументальное сооружение является храмом огня. Здесь сочетаются, составляя основу культовой идеологии, две стихии природы – огонь и вода [Аскаров, Буряков и др. 1988. С. 32-43].

Надо отметить, что храм священного огня в Джаркутане являлся храмом канонизированного зороастризма. Его нельзя назвать храмом культа огня. Храм построен по канонам зороастризма и свидетельствует о существовании устойчивой традиции возведения храмов во II тыс. до н.э. в Бактрии. Такой храм не мог быть построен без сильного государства со сложившейся единой религиозной системой. Сейчас многие ученые предполагают, что Зарадуштра жил во II тыс. до н.э. Если это так, то можно предположить, что храм огня Джаркутана построен по канонам зороастризма и это вполне соответствует традиции храмостроения типа чартака в последующих периодах. Храм построен в Кайенидском периоде, т.е. под покровительством этого государства, судя по письменным источникам, этот район назывался Ориёнам— арийские просторы, был частью Иранвиджа (рис. 13).

Башня огня в Самангане. В 2004 г. в поездке по городу Айбак (Ойбаг), провинции Саманган (Афганистан) автором обследован исторический объект, известный как «буддийская ступа». Памятник в народе называют Тахти Рустам. В.Л. Воронина пишет:

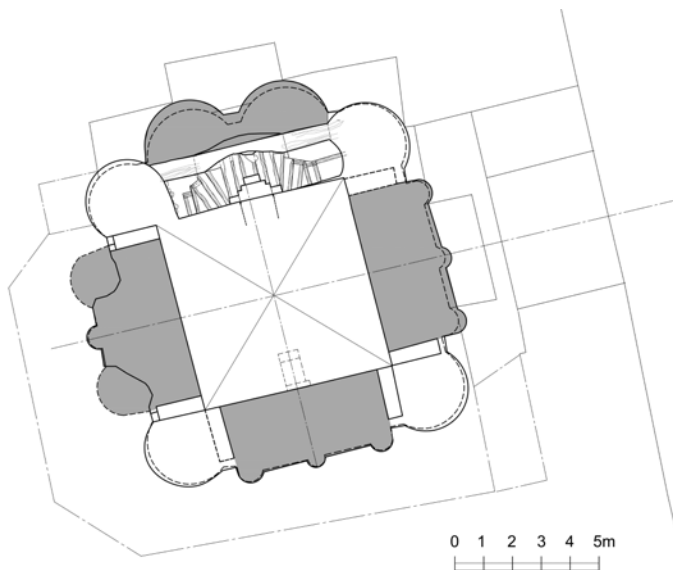


Рис. 12. План башни огня в Кароне

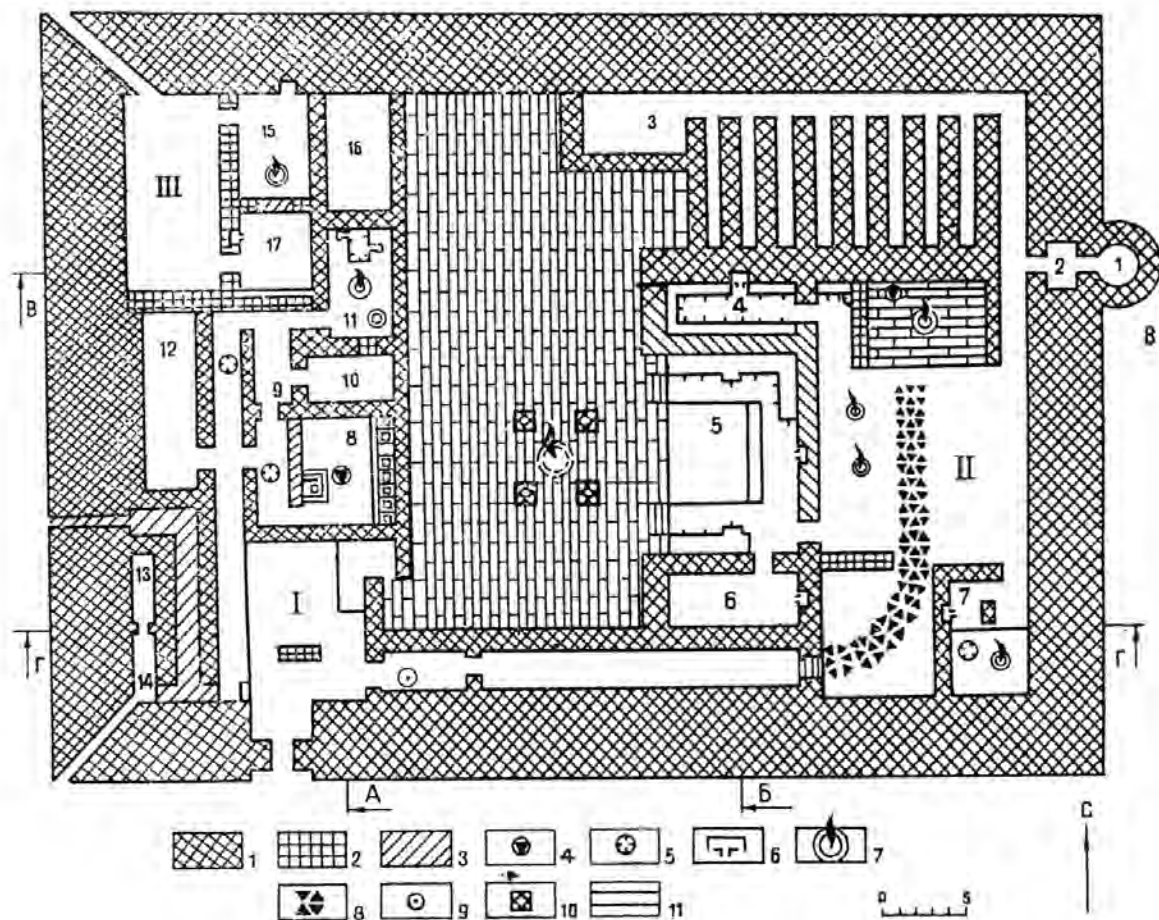


Рис. 13. План храма огня в Джаркутане (по А. Аскаргов)

«Исключительный образец монолитной ступы представляет собой ступа близ Айбака в долине р. Хульм. Она высечена в скале и достигает в поперечнике 10 м. По замыслу строителей ступа, расположенная на вершине холма, должна была господствовать над местностью. Однако постройка осталась незавершенной. Детали ступы носят отпечаток индийского влияния» [Воронина, 1970. С. 371]. Надо отметить, что цитированное описание не совсем точное. Фактически диаметр ступы 21-22 м и она расположена не на вершине холма, а на скале. На наш взгляд, это не буддийская ступа, а круглая монолитная каменная башня с алтарем огня. Для подтверждения высказанной точки зрения приведем подробное описание памятника.

В трех километрах от областного центра г. Саманган на вершине известняковой скалы вырезана круглая монолитная каменная башня высотой 10 м диаметром с севера на юг 22 м, с запада на восток 21 м в верхней части и 25 м в нижней. Посередине этой круглой башни высечен монолитный алтарь. Он квадратный в плане с размерами 6,46х6,46 м и высотой 2,4 м. Алтарь двухступенчатый, стены нижней части оформлены в виде колоннадного здания. Вторая ступенька размерами у основания 2,18х2,15 и высотой 60 см составляет «оташдон», т.е. место, где разводили священный огонь. Посередине его имеется

углубление диаметром 65 см и глубиной 50 см. Здесь горел огонь в дни, когда проводились религиозные обряды. В восточной части южной стены алтаря высечена камера размерами 2,25х2,35 м и высотой 2 м. Длина коридорообразного прохода в камере – 2,15 м, ширина дверного проема – 80 см. Камера имеет куполообразное перекрытие. Стены камеры покрыты копотью, вероятно, в последние годы она была обжита (рис. 14).

Вокруг башни-алтаря в скале высечен коридор, сужающийся сверху вниз: длина 15 м, ширина в верхней части от 7 до 4 м, в нижней 1,65 м. Вход из коридора ведет в помещение, расположенное в северо-западной части башни. Оно также высечено в скале, в плане прямоугольное, вытянутое с севера на юг на 18 м, запада на восток на 4,4 м, высота более 2 м. Ширина входа 3,5 м, высота 2 м. По-видимому, первоначальный вход был аркообразным шириной 1 м; затем в северо-западной части помещения была вырублена еще одна пещера (3,2х4,2 м), для ее освещения вход был расширен до 3,5 м.

Перед храмом вдоль северо-западного склона в скале вырезан айван шириной 4 м и длиной 32 м. Айван имел деревянное перекрытие с деревянными колоннами вдоль открытой террасы. Сохранились углубления от деревянных колонн. Проходы из айвана вели в три помещения (рис. 14, В). Одно из них размерами 4х3,5 м и высотой 2,1 м расположено в северо-восточной части айвана. Ширина дверного проема 1 м, высота - 1,5 м. Второе помещение расположено в 19 м от восточной стены айвана. Размеры: 16х3 м, высота 1,9 м. Потолок плоский, ширина входа 1 м, высота 1,7 м. Южная стена разрушена, в результате чего в помещении образовался ход из обходного коридора алтаря (рис. 14 А, Б).

Кроме того, в северо-восточной скале было вырублено шесть помещений, от которых остались только контуры. В юго-восточной части скалы сохранилось вырубленное помещение длиной 4,8 м, шириной 2,2 м и высотой 1,9 м. Оно имеет два входа, между ними возведена каменная стена шириной 1,5 м.

На западном склоне имеется вырубленное в скале водохранилище длиной 6,5 м, шириной 4 м и глубиной 3 м. К нему ведут две канавки вдоль склона для сбора дождевой воды. Водосборник имел перекрытие, в котором было вырублено два квадратных отверстия одинакового размера (88х73 см). Отсюда брали воду для хозяйственных нужд. Саманганская башня огня с алтарём аналогична нашей башне огня Карона. По сообщению Геродота, «...воздвигать

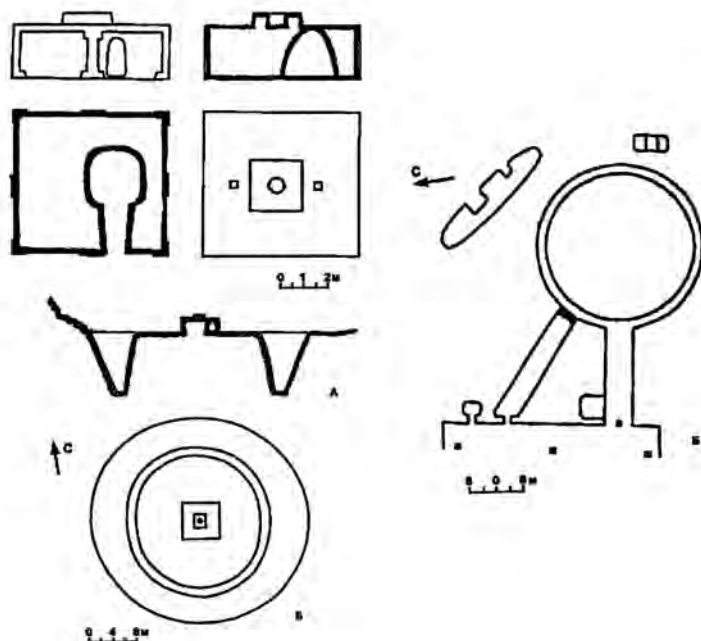


Рис. 14. План башни огня в Самангане

статуи, храмы и алтари (богам) у персов не принято. Тех же, кто это делает, они считают глупцами, потому что, мне думается, они вовсе не считают богов человекообразными существами, как это делают эллины. Так, Зевсу они обычно приносят жертвы на вершинах гор, и весь небесный свод называют Зевсом. Совершают они жертвоприношения также солнцу, луне, огню, воде и ветрам » [Геродот, 1972. С. 54].

Согласно данным Бундахишна, «...в правление Йимы каждое дело выполнялось особенно удачно с помощью всех трех огней. Огонь фаробак (*фарнбаг* — Ю.Я.) был установлен в алтаре огня на горе Фарраманд городу Хеве в Хорезме. Когда Йима уподобился богам и (из-за этого) был поврежден, огонь фаробак спас фарр Йимы от руки Дахака». Как повествует Авеста, при правлении царя Виштаспа огонь Фарнбаг был установлен на горе Рашан в Кабулистане. До правления Кайхосрова огонь Гуштасп покровительствовал миру, когда Зардушт с бессмертной душой был призван для распространения веры и убеждения. Виштасп и (его) потомки стали твердыми в вере богов, Виштасп установил этот огонь в алтаре на горе Реванд, которую называют «горная гряда Виштаспа» [Зороастрийские тексты, 1997. глава XVII, 55]. Таким образом, в авестийской литературе говорится, что огонь установлен в алтаре на горах Аснанаvand и Реванд. Нам не известны ни местоположение этих гор, ни современные названия. Можно предположить, что они находились на территории древней Бактрии. В Бундахишне речь идет об установлении алтаря огня в горах под открытым небом. Надо отметить, что в своей религиозно-мифологической системе древние индоевропейцы землю и небо представляли в виде круга и квадрата с общим для них центром, а описываемые каронская и саманганская башни с алтарями огня соответствуют этой схеме. Круг - это столб, а квадрат это его алтарь.

В гимне-суре Ригведы, посвященной богу солнца, говорится, что он поддерживает небо и называется столбом неба [Ригведа, В. IV, 13, 5]. Таким образом, солнце символизирует столб неба. Круг является символом солнца, неба и вечности. Круглые в плане храмы, гробницы, курганы связаны с этими представлениями. Таким образом, башни Карона и Самангана являются храмами-алтарями огня по всем зороастрийским канонам. Древние арийцы, которые пришли в Персию, действительно не строили храмы, а воздвигали алтари под открытым небом на возвышенных местах, т.е. в горах, и в нужные для них дни возжигали ритуальный огонь. Саманганская и Каронская башни огня относятся к категории алтарей, в которых ритуальный огонь возжигали в религиозные праздники. Кстати, по рассказам местных жителей, и в наше время народы Самангана встречают Навруз вокруг этого памятника. Возможно, традиция проведения Навруза вокруг этого алтаря идет с древних времен и связана с зороастризмом. Учитывая то, что в основе зороастризма лежат астральные культы, особенно культ солнца, все древнейшие наземные сооружения арийцев имеют круглую или квадратную планировку.

Как известно, Зардушт (Зороастр) в возрасте 30 лет отправился на многолюдный арийский праздник, который проходил в районе реки Дайтие в Ариане Вейдж, где получил божественное откровение. В «Зардуштнаме» говорится, что Зардушт рано утром хотел набрать воду из средней части Дайтие. В это время с неба в кольцо огня спустился Вахуман, ангел бога Ахурамазды по наземным делам, ангел доброй мысли, вручает ему знак пророка и приглашает на беседу с Ахурамаздой. После этого Зардушт поднимается

на гору Саблон и в течение 10 лет встречается с богом и амшеспандами – шестью ангелами, собирает посланные богом слова – Гаты Авесты. По моему предположению, «саманган» – видоизмененная форма слова «саблон» или, наоборот, «саблон» является одним из вариантов слова «саманган». Пророк в течение 10 лет обитал в этих пещерных помещениях, а его последователи за эти годы вырубили этот столбообразный цоколь с алтарем, а также другие помещения. Архитектура пещерных помещений Тахти Рустама очень архаична. Они имеют неровные стены, пол и потолок, похожи на естественные пещеры. Все это наталкивает на мысль, что эти сооружения очень древнего происхождения, что Тахти Рустам является первым культовым зороастрийским комплексом самого Зардушта, т.е., памятник может относиться ко II тысячелетию до н.э. [Якубов, 2005. С. 107-109]. Таким образом, исследованные в горах восточной Бактрии две башни огня, возможно, относятся к древнейшему виду храмов огня.

Храм огня в Тиллятепе. На небольшом холме была возведена шестиметровая платформа из сырцового кирпича, над которой был возведен храм с крепостной стеной и башнями. Его размеры 36х27,7 м. Внутри крепостной стены сооружен большой зал, который имеет три периода жизни. Храм первого строительного периода не исследован. Раскопан только храм II-III периодов. Первый строительный период датируется 1300-1000, второй 1000-600 лет до н.э. В третьем периоде храм потерял свое религиозное назначение. Для нас интерес представляет II строительный период (рис. 15), сопровождавшийся большими строительными работами, в результате которых полностью были снесены все стены центрального зала за исключением южной, которая была органически включена в новую планировку. Перестройка преследовала главную цель - резкое увеличение размеров центрального зала. Северная и восточная стены нового здания были перенесены и поставлены впритык к оборонительной стене крепости. К ней же была придвинута и западная стена. Однако между ней и оборонительной стеной крепости строители оставили узкий, длинный коридор, откуда можно было попасть во все три башни западного фасада крепости [Сарианиди, 1989. С. 7-9]. В южной стене перпендикулярно северному главному проходу оставлен еще один дверной проем. В южной части храма был возведён шестиколонный айван. В большом зале для поддержки перекрытия сооружены 9 кирпичных колонн. Общая площадь зала составила 400 м². На полу в середине зала напротив входов, на одинаковых расстояниях (5,6 м) от них, сооружен крестообразный алтарь священного огня [Сарианиди, 1989. С. 10]. Храм в Тиллятепе со своим трехступенчатым алтарем является храмом всех трех огней и, как будет сказано ниже, на каждой ступени устанавливались по одному миджмару. Храм относится к началу железного века (рис. 15).

Храм огня на городище Тахтисангин посвящен священной для всех арийцев реке – Оксу-Вахшу, т.е. Амударье. Храм стоит на месте слияния двух больших рек – Вахш и Пяндж. В авестийском периоде река называлась Дойтие. Река Вахш авестоведами отождествляется с авестийской Вангух Дойтие.

Храм Окса по конструкции и плану служит ярким примером продуманного композиционного решения храма восточного типа. Мощные стены толщиной до 3,4 м и высотой до 5,5 м сложены из крупноформатного кирпича-сырца размером (50х50х14 см). В центре храма расположен четырехколонный зал. Площадь зала 144 кв. и сторонами близкими к 12 м.

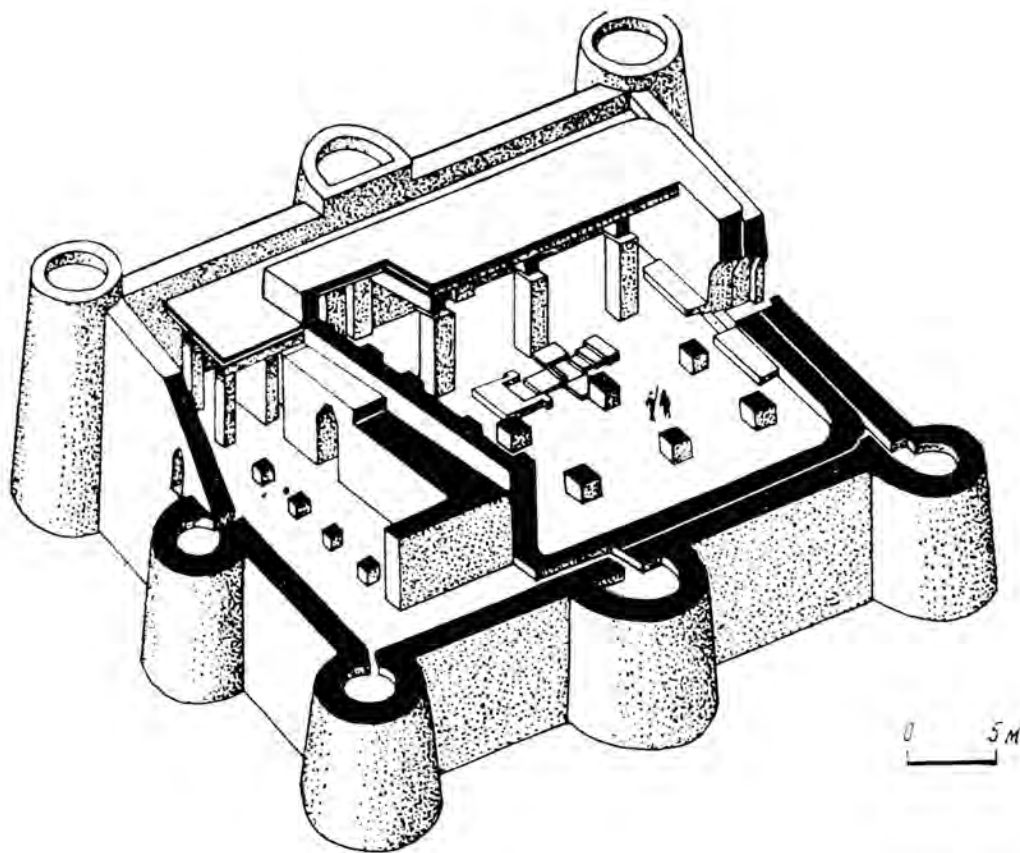


Рис. 15. Храм огня в Тилля-тепе (по В. Сарияниди)

Центральный зал охватывают два Г-образных коридора, с западной длинной, стороны заходящие друг за друга. Стены и пол храма оштукатурены белым ганчем и поэтому авторы раскопок его называли белым храмом. В северо-западном углу сохранилось прямоугольное основание каменного алтаря из больших тщательно отшлифованных плит на ганчевом растворе. Алтарь имеет лунки для разжигания огня. Материалы храма датируются IV-I вв. до н.э. и I-IV вв. н.э. Храм существовал уже в ахеменидское время, но достиг расцвета в греко-бактрийский период (рис. 16).

Второй зал (айван) в греко-бактрийском периоде был открытым восьмиколонным портиком с двумя рядами по четыре колонны. С севера на юг ко второму залу примыкают квадратные алтарные помещения [Пичикян, 1991. С. 177-203]. В кушанском периоде внешний восточный ряд колонн айвана был разрушен и заложен мощной стеной в 3,7 м, сложенной из кирпича-сырца размерами 35x35x10x37x37 см [Пичикян, 1990. С. 228-239].

Храм был местом поклонения для всех зороастрийцев Центральной Азии. Греки, которые завоевали Бактрию, не разрушили его, а наоборот, при них он стал более монументальным. На постаменте айвана стояла большая металлическая скульптура бога Вахша. От нее сохранилась только ступня. Планировка храма р. Вахш была аналогична храмам огня, и в нем, как и в храмах огня, горел вечный огонь. Как показали находки из храма,

многие предметы Амударьинского клада принадлежат именно храму [Литвинский, Пичикян, 2000. С. 29-36]. Храм назывался Вахшазар, т.е. храм огня Вахша.

Храм огня в Сурхкутале.

Храм огня кушанского периода раскопан в Сурхкутале (Красный холм). Он расположен в 15 км к югу от современного города Пули Хумри (Афганистан). Постройка сооружена на высоком холме, куда ведет парадная 75-метровая трехмаршевая лестница. Здание храма стоит на кирпичном стилобате, укрепленном по сторонам каменными блоками с пилястрами.

Его главный фасад шириной 35 м обращен к востоку. Храм был прямоугольным (35x27 м). Он со всех сторон окружен портиком-периптером. Квадратное помещение святилища с трех сторон обведено коридором с двумя самостоятельными входами, имеет отдельный вход посередине восточной стены, плоское балочное перекрытие, опиравшееся на четыре колонны, от которых сохранились каменные базы. Посередине храмового зала поднимается мощная каменная платформа-алтарь священного огня. На его поверхности имеется углубление для разведения огня. Пространство вокруг храма было окружено крепостной стеной с бойницами и башнями. Позднее к югу от храма между крепостной стеной и внешней стенкой двора был сооружен малый зал храма, являющийся почти точной копией большого зала. Храм стоял на высоте 35 м и имел внушительный вид. Исследователь храма Сурхкутала Д. Шлюмберже считает, что это династический храм огня кушанских царей [Schlumberger, 1964. С. 77-88]. Мы склонны разделять мнение ученого. Храм в Сурхкутале является храмом огня царей, т.е. огня Варахрана. Согласно зороастризму, цари имели свои династические храмы огня, где происходили коронации, совершался молебен перед военным походом и другими событиями государственной важности, куда приходили в дни праздников Навруза, Михргана. Так поступали ахеменидские, парфянские, сасанидские, кушанские и другие домусульманские правители (рис. 17).

Завершая обсуждаемую тему, необходимо привести сведения исторических источников, подтверждающие бытование в древнем обществе различных видов огня. Как известно из Авесты, для трех социальных слоев общества были предназначены три священных огня. В Иране история этих трех огней изучена основательно, однако, в Средней Азии этой проблемой пока никто не занимался. Данные письменных источников и топонимика Согда представляют некоторые сведения. Как нам известно, первый огонь назывался

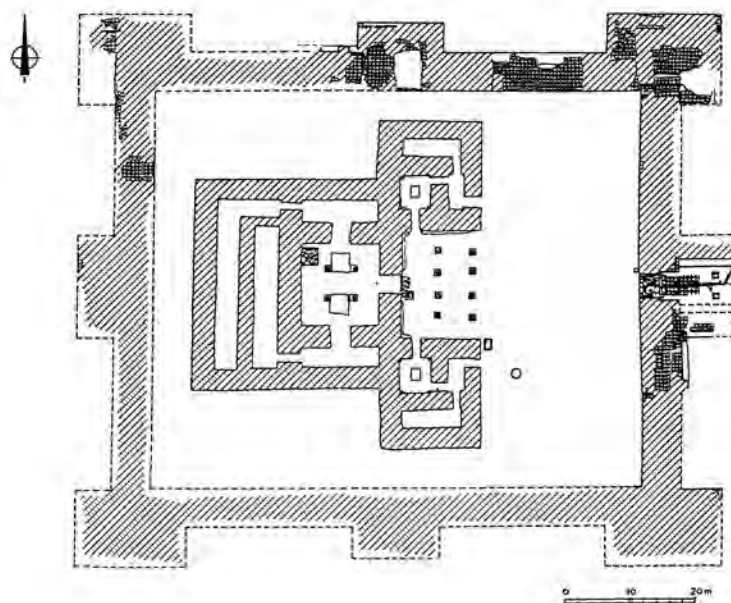


Рис. 16. Храм огня в Тахти-Сангине

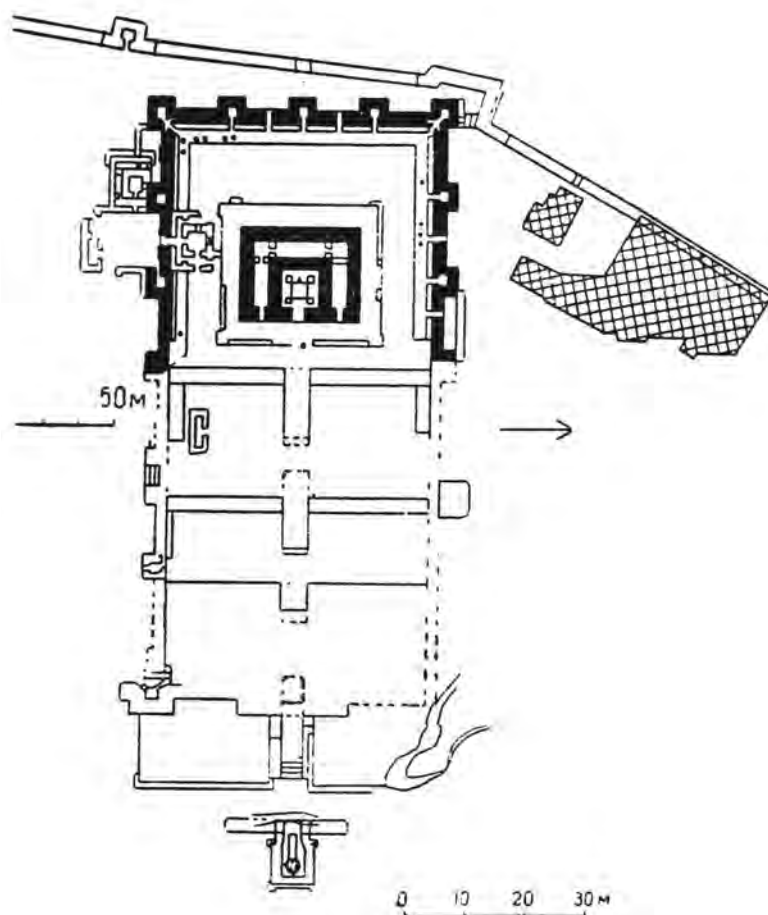


Рис. 17. Храм огня в Сурх-Котале

Атар Гушнасп или Огонь Варахрана (позже огонь Бахрама) и принадлежал царям. Такой огонь был в Шизе - иранском Азербайджане [Али Соми, 1968], куда цари ходили молиться после коронации и перед походами. По сообщению китайских источников, в Кеше был храм, в котором при каждом жертвоприношении закалывали не меньше 1000 баранов. Перед каждым военным походом здесь проводились молебны [Бичурин, 1950. С. 318]. Возможно, Еркурган является тем храмом, о котором сообщают китайские источники и в котором цари Согда приносили жертву перед своими походами.

По сообщению автора «Шахрестохи Иран» на Востоке Ираншахра Кавус, сын Кавата, основал Самарканд, а Сиявахш, сын Кавуса, закончил его строи-

тельство. Хосрав, сын Сиявахша, установил чудотворный огонь Варахрана [Беленицкий, 1954. С. 54]. Несмотря на легендарность этого сообщения, приведенные ниже данные еще раз свидетельствуют о возможности существования храма огня царей в Самарканде. По сообщению Фирдоуси, когда Кайхосров возвратился из похода против Афрасиаба, в Бухаре он зашел в храм огня и пожертвовал драгоценные камни, раздал золото и серебро могедам [Фирдоуси, 1965. С. 321].

По традиции цари посещали только храмы, принадлежавшие их сословию. Таким образом, мы вправе предполагать, что в Нехшебе, Бухаре и Самарканде находились храмы огня бога-победителя Варахрана. Этому божеству посвящен двадцатый день месяца и третий день недели авестийского календаря. Варахран является одним из древних и высших богов в Авесте. Ахурамазда создал его в десяти образах: быка с золотыми рогами, сильного урагана, воина с ножом, белого коня с золотыми ушами, верблюда, кабана, красивого пятнадцатилетнего юноши с выразительными глазами, сокола, дикого барана и козла. Во всех своих проявлениях Варахран – хранитель силы, гарант победы. Ахурамазда доверил ему охрану первого огня – неугасимого победоносного огня [Авеста,

2001]. По сообщению Наршахи, в Ромитане Афрасиабом был построен храм огня. По мнению магов, он являлся главным храмом огня в Бухаре [Наршахи, 1938. С. 19, 62]. По-видимому, здесь тоже был храм огня Варахрана, так как в древности здесь жили цари этой области – бухархудаты.

Второй огонь назывался Азарбарзин Михр (оташи Мехрибаланд) – огонь на высотных местах. По пехлевийскому источнику, этот огонь находился в горах Рюнде в Хорасане и являлся олицетворением и покровителем земледелия. Огонь Азарбарзин Михр был самым распространенным, его храмы стояли в городах, селах и домах людей. Возможно, храм в Кургантепе под Самаркандом, в Наврузшахе и святилища в сельских поселениях Горного Согда относятся к этому огню.

Третий священный огонь назывался Азар Фарнбаг, Хурбаг или Хурнбаг, т.е. огонь бога Фаро, Фар, Хур, Хурна. По пехлевийским религиозным текстам и «Малой Авесте», огонь Фарнбаг является покровителем магов (атурбан). По преданию, легендарный Джемшед установил этот огонь в Хорезме. Но Захок хотел завладеть им и Джемшед перевел его в Кабул [Муин, 1959. С. 340]. Иногда вместо Фарнбаг употребляется название Хурбаг. По ал-Беруни, в день Рамуш-Агам, т.е. на празднике магов, люди собирались в селении Рамуш у храма огня и отмечали этот праздник [Беруни, 1957. С. 61]. Очень возможно, что здесь находился храм огня Фарнбага.

В связи с рассматриваемым вопросом интересна роспись одной из стен парадного зала Пенджикента. Одна картина представляет сражение тяжеловооруженных всадников. На другой сцене изображены знамена, луки, кольчуги, щит (возможно, это арсенал), а рядом на постаменте три миджмара (переносный светильник), над ними поднимаются языки пламени. Перед миджмарами показаны стоящее божество и преклоненные мужчины. Один из них держит знамя. Сохранились не все детали этой сцены, поэтому полную картину трудно восстановить. Миджмары были золотыми и богато украшенными, но они тоже сильно пострадали, особенно первый, который был самым высоким и изящным. Верхняя его часть имела форму парашюта. Второй чуть короче, но шире, а третий еще короче и шире, чем второй. Изображения на стенках первого и второго миджмара не сохранились, а на стенке третьего внутри арки нарисовано четырехрукое божество [Беленицкий, 1973. С. 15-17]. Первый миджмар установлен на подставке с изображением крылатого барана. Образы на других подставках не сохранились. Причину изображения одновременно трех миджмаров объяснить не трудно. Содержание этой картины связано с предстоящим военным походом, в котором будут совершать молебны почитатели всех трех видов огня (цари, маги и земледельцы). На первом миджмаре горел огонь; светильник стоял на подставке с изображением крылатого барана (образ Варахрана – бога победы). Вероятно, перед походом каждое сословие поклонялось своему огню, возможно, все молились вместе перед тремя огнями (рис. 16).

Относительно размеров трех миджмаров можно предположить, что первый, самый высокий, изящный, но узкий подчеркивал статус царя в обществе. Его храмы были только в столичных центрах. Второй миджмар короче первого, но шире в диаметре – маги в стране были вторым сословием. Храмов огня магов было больше, чем храмов огня царей. Третий миджмар еще короче, но больше диаметром, чем второй. Огонь этого све-

тильника принадлежал земледельцам – третьему сословию и был распространен больше, чем вышеназванные огни. Вполне допустимо, таким образом, что эти два показателя (высота и ширина) обозначали положение каждого сословия в обществе и распространенность храмов огня данной группы населения.

Предположительно, до ислама в Согде, Бактрии и других регионах Средней Азии существовали храмы трех огней, а образы барана и коня на подставках миджмаров связаны с духом хранителя огня Варахраном. В «Персидских риваятах» говорится о повседневном огне: «...огонь, который используется в доме и который уже трижды использовался, следует собрать и перенести в другое место так, чтобы зола остыла, и если этого не сделать – это грех. Этот огонь нужно отнести к Аташи Адарану, и когда пройдет четыре месяца и десять дней (этот огонь Аташи Адарана) нужно собрать и отнести к Аташи Варахрану, и если невозможно это сделать за четыре месяца, его следует обязательно отнести к Аташи Варахрану в течение года. Об огне, который находится в доме, следует, тщательно заботиться. Если его зажигают ночью, истребляется 1000 девов и друдегов и в два раза больше колдунов». Поэтому его «следует обязательно сохранить. Если он собран и отнесен к Аташгах – это заслуга, а если допустить, чтобы он погас – это грех». И далее: «Аташи Адаран, т.е. простонародный огонь, должен быть установлен везде, где живут беждины (зороастрийцы). Огонь должен быть сооружен коллегией беждинов, там они должны установить Аташи Адаран. Следует нанять слугу за плату, чтобы он смотрел за огнем» [Persian Rivoyats, 1932. С. 60-62]. В преданиях говорится, так как у каждого в доме есть огонь, то с ним надо уметь обращаться. Если на огне испекли лепешку, то на нем нельзя готовить пищу. Если на огне два раза приготовлена пища, то после этого его использовать – грех; его обязательно надо отнести к Аташи Адаран. Поэтому Аташи Адаран должен быть установлен в каждом квартале, где есть 10 домов беждинов. Каждый год в дни фервардингана служитель (Адиран) огня должен собрать его и отнести к огню Варахрана вместе с дарами. Таким образом, возможно, в святилищах, расположенных на поселениях, был огонь Адаран. Святилища этого огня были в каждом поселении; а во дворце правителя было святилище огня царей, т.е. огонь Варахрана. Изображенные на оссуариях Согда сцены разведения ритуального огня свидетельствует о том, что в домашних святилищах и храмах проводили аналогичные церемонии.

По Страбону, в Каппадокии (Малая Азия), где живут персидские поселенцы, было много святилищ персидских богов, а также храмов огня. «...У них были примечательные помещения и в центре их находился алтарь, в котором было очень много золы и где маги поддерживали вечный огонь. Входя туда каждый день, они примерно в течение часа произносили заклинания, держа перед огнем пучок прутьев, одетые в высокие войлочные шапки, которые опускались до щек так низко, что закрывали им губы» [Страбон, 1964. С. 680]. У современных зороастрийцев, по мнению М. Бойс, обряд до сих пор сохранился. Как и тогда, он ежедневно совершается перед священным огнем всеми зороастрийцами [Бойс, 1987. С. 106].

Что касается храмов огня правителя, как гласят легенды, «... где живут шахриери беждины (цари зороастрийцы), необходимо в этом месте установить Аташи Варахран (огонь царей). Ибо, как указано в религии, ни один беждин (верующий) не мог жить в мире, если

бы не помощь и сила Аташи Варахрана. Два мобеда, должны следить за ним и зажигать его в полночь, ибо, если его зажигают в полночь, погибают десять миллионов девов и друджев, а также в два раза больше колдунов и других злых духов» [Persian Rivoyats, 1932. С. 74]. В святилищах дворца Гардани Хисор, Кума и других аналогичных местах мог быть установлен огонь Варахрана, так как правитель каждого селения называл себя царем.

Существование храмов огня Варахрана в Бактрии-Тохаристане подтверждают Сурхкутальский храм огня и большая Сурхкутальская надпись царя Канишки. В ней говорится: «...этот акрополь – храм Канишки Победителя, в котором господин царь почитал Канишку. И вот, когда первоначально было закончено (сооружение) акрополя тогда высохли внутри (акрополя) находящиеся (вместилища) воды, в результате чего акрополь остался без воды. И когда от сильного летнего зноя наступила засуха, тогда боги из храма были унесены – их изображения (богов) и скульптуры (богов). И храм опустел до тех пор, пока в 31 году правления, в месяце нисане пришел сюда к храму наместник (карал ранг) Нукунзук, любимый царем, наиболее дружественный к царю сиятельный (сын бога)».

Многочисленные данные письменных и археологических источников также свидетельствуют, что в Согде, Бактрии, Тохаристане, Хорезме, Уструшане, Чаче, Фергане и Хафтруде (Семиречье) существовали храмы и святилища всех трех священных огней зороастризма. Здесь проходили церемония поддержания огня, здесь были изображения богов, в том числе Варахрана, Атара, Аши и др. Не исключено, что святилища в поселениях выполняли функции аташгаха, то есть места хранения священного огня.

Современный храм огня (даргохи Михр) зороастрийцев состоит из трех помещений: гаханбархана (молельня), аташдан – места для разведения огня и кухни, где готовят ритуальные лепешки-порхум, хаому. Раньше огонь хранился в колоннообразном аташдане, изготовленном из глины, камней. Сейчас на постаменте устанавливают металлические аташданы. Церемониальный огонь разводится в главном помещении. В него время от времени бросают куски жертвенного жира. В книге «Дабистони мазохиб» говорится, что у иранцев было 7 храмов огня, посвященных 7-ми планетам с изображениями богов – «Кайван Азар, Бахром Азар, Хур Азар, Анахид Азар, Тир Азар и Махазар». Они имели своеобразную планировку [Дабистони мазохиб, 1880. С. 14-21].

Письменные источники об идолопоклонничестве. Как известно, историки, писавшие об арабских завоеваниях в Средней Азии наряду с храмами огня часто упоминают и храмы богов (храмы Багон), или дома идолов. Например, Табари сообщает, что в Самарканде был величественный дворец (каср) с идолами, который Кутейба ибн Муслим, завоевавший город в 712 г., приказал придать огню. Как сообщает далее средневековый источник, Гурек (*правитель Согда - Ю.Я.*) на коленях умолял арабского полководца, чтобы он не делал этого, но Кутейба не послушался и приказал сжечь идолов. Арабы собрали с них золото и серебро весом 50 тыс. мискал (1 мискал – 4,235 г.). Пишет Табари также о пайкендских идолах и храмах богов в Тавависе, о золотых и серебряных скульптурах, отправленных хорасанским эмиром Наср ибн Саером в дар халифу [ат-Табари, 1974. С. 3842-3860, 4335].

«История Табари» в редакции Балами повествует о золотом идоле весом 50 тыс. мискал, изъятом арабами из местного храма бухарского селения Сабускат. В глазницах божества сверкали и переливались две большие морские жемчужины. На вопрос удивленного Кутайбы о происхождении камней местные жители ответили, что на крышу храма их принесли в клювах две неизвестные птицы [Балами, 1903. С. 683].

Наршахи в «Таърихи Бухоро» рассказывает, что на базаре Мах два раза в год торговали идолами и сам Бухархудат – правитель Бухары, участвовал в этом. Далее источник свидетельствует, что среди военных трофеев из Пайкенда был серебряный идол весом 4 тыс. диргем и две жемчужины с голубиное яйцо [Наршахи, 1973. С. 29].

Белазури пишет, что арабы во время завоевания Буттама (Верхнего Зеравшана) захватили много драгоценностей и золотых статуй божеств из местных храмов [Белазури, 1927. С. 314].

В китайских источниках имеются сведения, что во владении Цао (Иштихане) есть дух Дэси, которому поклоняются на всех землях, лежащих от западного моря на восток. Он представлен в образе золотого истукана в 15 футов в объеме с соразмерной высотой. Ежедневно ему приносят в жертву пять верблюдов, десять лошадей и сто баранов [Бичурин, 1950. Т. II. С. 275]. Есть данные о том, что идол стоял на высокой башне, был виден с большого расстояния; поклоняться ему начинали издали [Смирнова, 1971. С. 105-106].

Об «идолопоклонничестве» жителей Уструшаны мы также узнаем от Табари. Источник сообщает, что по приказу Афшина Хайдара были избиты два муэдзина мечети. В ходе судебного процесса Хайдара спросили о причинах, он ответил: «... между мной и царями Согда имеется договор, что я оставляю каум (*общину, племя*. – Ю.Я.) в их вере и в том, чего они (придерживаются), а эти два (мусульманина) совершили нападение на дом (храм), в котором находились идолы (*ас-снамахум*. – Ю.Я.) жителей Уструшаны. И выбросили они идолов и превратили его (храм) в мечеть» [цит. по Негматову, 1957. С. 74]. Хутталаншах Аходиш с дехканами этого края бежал от арабов в Фергану с множеством идолов, которые на обратном пути были установлены в Уструшанском храме [ат-Табари, 1974. С. 4272].

Ал-Надим ссылается на рассказ очевидца, который в столице Мавераннахра (*возможно, в Самарканде*. – Ю.Я.) видел золотую скульптуру на троне. Это был их главный бог. Говорили, что он называется «баг». Одной рукой он касается 30 узлов. На кресле была надпись. При этом ал-Надим дает схематическое изображение курсива [ал-Надим. 1973. С. 31]. Возможно, это согдийское письмо. Мы не знаем, кем был этот бог. Ал-Надим определил его как Будду. Однако, как будет сказано ниже, арабские авторы часто путали слова «бут» и «Будда». Вероятно, этот «бут» - идол был главным богом согдийцев.

Как было отмечено выше, статуи изготавливались из золота, серебра, бронзы, дерева, гипса, камня, глины, были антропоморфными и отличались лишь размерами. По сообщениям источников, деревянные идолы были одеты, обуты, имели много украшений из драгоценных металлов и камней. Археологами найдены подобные антропоморфные изображения, которые считаются идолами. В 1979 г. ученики школы поселка Зеравшан (Таджикистан) в одной из скальных расщелин нашли деревянную скульптуру. При дополнительных исследованиях автором этих строк были обнаружены и другие предметы.

Место находок было сухим, имело хорошую естественную вентиляцию, что обеспечило сохранность дерева и металлических вещей.

Статуя высотой 1 м (рис. 18) выполнена в сидящем положении; ноги свешены вниз, пальцы ног не выделены. Располагалась она, видимо, на специально изготовленной подставке. Скульптура была выточена из цельного куска дерева крепкой породы (береза¹). Руки от локтей изготовлены отдельно и прикреплены следующим образом: на локтях имеются прямоугольные отверстия, а на руках соответствующих размеров штыри для соединения. В правой руке, протянутой вперед от локтя, видимо, находился какой-то предмет. От него осталась лишь ручка, которая имеет округлую форму диаметром 2,2 см, суживающуюся кверху до 1,5 см. Левая рука с согнутым большим пальцем и ладонью вверх тоже была вытянута перед собой. Кончики большого и указательного пальца срезаны. Мощная высокая шея слегка сужена в верхней части. Вокруг шеи, и снизу и сверху, а также вокруг головы отмечены отверстия и остатки вбитых бронзовых гвоздей. Такие же следы сохранились и на руках, но только на пальцах видны со стороны ладоней. С большим искусством скульптор изобразил волнообразные волосы. Они аккуратно уложены и хорошо отражают стиль причесок того времени. Тщательно проработано и лицо. Весьма реалистично переданы прямой, слегка горбинкой нос, длинные усы, большие глаза, устремленные в небо. Сохранившиеся вокруг шеи, головы, на руках остатки вбитых гвоздей и отверстия от них, на наш взгляд, свидетельствуют о том, что скульптура была одета. Одежда частично была, видимо, из твердого материала и держалась при помощи гвоздей. На ногах были сапожки с узорами, переданными при помощи мелких складок и тиснения. Сохранился один из них, другой, вероятно, был уничтожен грызунами. Размеры ноги и сапожка совпадают. Опять же по оставшимся отверстиям и частично сохранившимся бронзовым гвоздям можно говорить о серьгах в ушах и наличии головного убора. В правой руке статуи помещался, скорее всего, жезл. Среди находок имеются два фрагмента, которые могли составить такой жезл. Это железный предмет с тремя головками горных козлов, у основания которого имеется крепежное отверстие. Сохранились также часть деревянной ручки с вертикальным отверстием от гвоздя, обтянутой серебряной пластинкой. Размеры отверстий для гвоздей в деревянной ручке и у основания железных головок горных козлов совпадают (0,5х0,5 см). Было ли что-нибудь в левой руке, сказать трудно, возможно, ее положение имеет какое-то символическое значение.



Рис. 18. Деревянный идол
из Верхнего Зеравшана

¹ Определение сотрудника Ленинградской лаборатории Эрмитажа А.А. Семенова

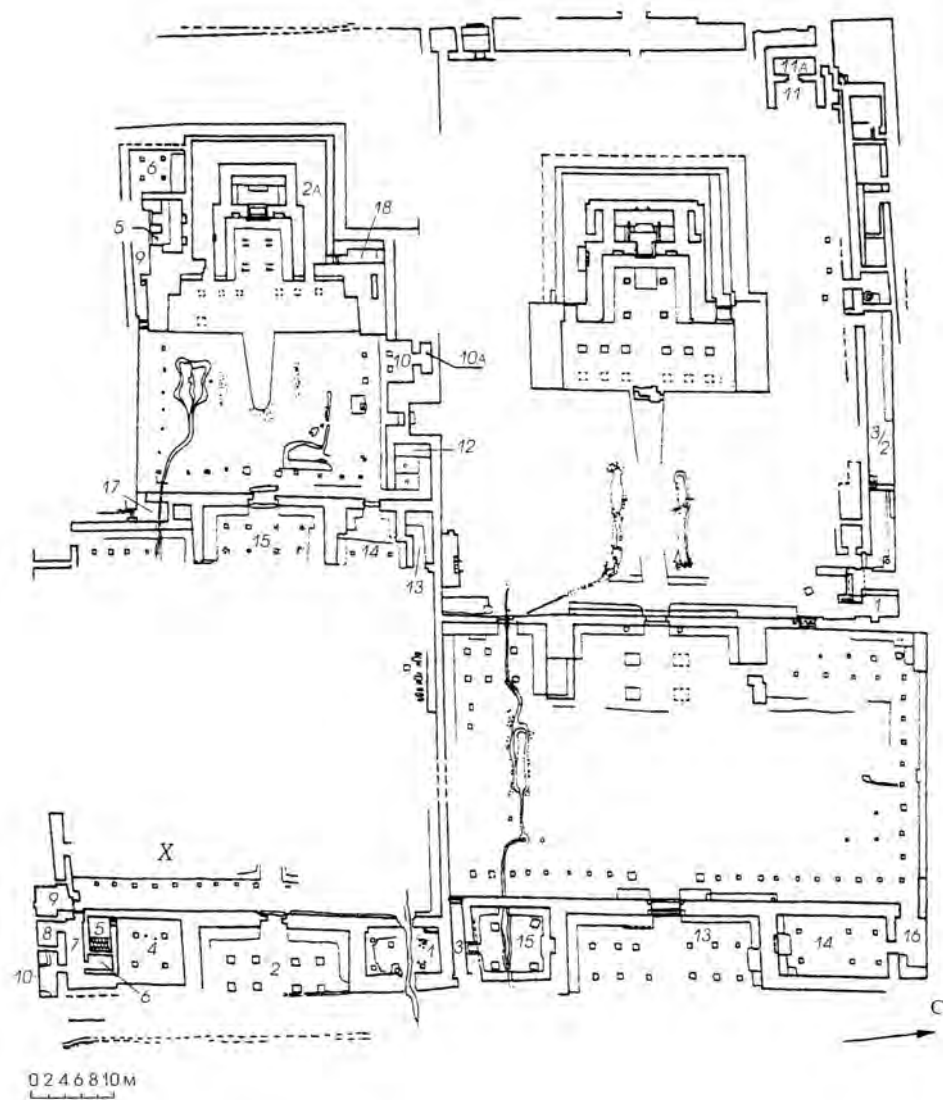


Рис. 19. Храмы богов древнего Пенджикента

Заслуживает внимания и другая находка - головной убор (рис. 19). Это лучистый венец в виде неполного круга, в центре которого расположен шар. Изготовлен венец из тонкого листа латуни, с обратной стороны имеются следы крепления. Вместе с деревянной скульптурой были спрятаны и другие предметы. Так, здесь были найдены остатки двух деревянных ножен от меча и кинжала, а также фрагментированный панцирь из железных наборных пластинок, нашитых на толстую хлопчатобумажную ткань с узорами. Каждая пластинка представляет собой выпуклую пуговицу с плоским черенком, в котором имелось отверстие для крепления. Пластинки были тщательно подогнаны друг к другу. К сожалению, этот уникальный образец среднеазиатского панциря очень сильно пострадал, когда школьники вытаскивали его из-под камней: при расчистке места находки мы обнаружили в щелях много выпавших из панциря пластинок. В числе находок были десять зеркал различного размера: три бронзовые, остальные из тонкого листа латуни. Два зеркала имели петлевидные ручки сбоку, два – в центре с обратной стороны. На трех зеркалах имеются следы солярного орнамента, выполненного золотой фольгой. Кроме того найдены четыре железных разной величины, три серебряных и несколько бронзовых колокольчиков; латунные серьги с гнездами для вставок (скорее всего, из камней); пять серебряных колечек; фрагменты цветной стеклянной чаши; каменная печать с изображением грызуна (мышь); миниатюрная кожаная обувь; два больших куса янтаря.

Большинство мелких предметов хранилось, вероятно, в железном ажурном «ларчике», который был найден опрокинутым. Ларчик четырехугольный, со стенками, расширяющимися снизу вверх. Его размеры: по основанию 15х12,5 см, по верхней части 15х14 см, высота 10,5 см. Стенки изготовлены из четырех трапециевидных листов с ажурным орнаментом. На трех из них орнамент почти одинаков: на одной стороне изображены три креста. Листы по углам и низу соединены четырьмя угольниками, а по верхней части – четырьмя пластинками шириной 2,5 см. Все детали скреплялись железными гвоздями. По-видимому, ларчик имел крышку, так как в верхней части ларчика сохранились остатки от угольника, а на двух противоположных стенках есть два отверстия.

Как нам представляется, сейчас трудно сказать, кого изображала скульптура, но некоторые соображения все же можно высказать. Найденные предметы, положение левой руки, поднятые к небу глаза, отсутствие пупка, как должно быть у новорожденного от женщины – все это говорит о том, что скульптура, скорее всего, является изображением бога. Это предположение подкрепляют сообщения, что «во время арабских завоеваний согдийцы прятали своих идолов», так как арабы их уничтожали.

Что касается остальных находок, то они, вероятно, являются остатками украшений одежды, а также сокровищницы храма. Очень возможно, что люди, спрятавшие идола, затем вновь приходили и по необходимости забирали драгоценные вещи. Ведь, согласно данным Михр яшта, прихожане и служители храма могли пользоваться его сокровищницей. Например, в фикр. 121 Митра яшта говорится, что Заратуштра спросил у Ахурамазды, как благочестивому человеку пользоваться драгоценной сокровищницей бога, которому он молится. Ахурамазда сказал: «Тот человек должен в течение трех дней и ночей совершать омовение грехов и принять на себя 30 ударов кнута, совершить намаз и принести жертву Митре». Позволительно предположить, что подобные правила действовали и

в храмах других божеств. Однако вполне допустимо иное объяснение. Если учесть, что идолы не проявили своей сверхъестественной силы против арабов и распространяемого ислама, то вера в них несколько пошатнулась, а процесс пользования вещами бывшего бога развивался без особого страха. В последнем случае одежда и драгоценности могли быть просто сорваны с божества. Если наши предположения верны, то в схроне остались ненужные или малоценные вещи [Якубов, 1996. С. 39-45].

Как свидетельствуют средневековые источники, подобные идолы охраняли дома и людей от злых духов, неудач, несчастий, а также приносили благополучие. К примеру, ими были украшены входные двери замков бухарских кашкашонов (купцов) [Наршахи, 1938. С. 37]. Идолопоклонничество прослеживается также у кафинов афганского Нуристана, сохранивших языческие верования до конца XIX в. В их святилищах и храмах стояли статуи богов. Идолы Нуристана изображены в разных позах: сидящими на стульях, креслах, на лошади. На оседланных конях восседают один, а иногда два божества. Идолы изображали различных богов, в том числе и злой дух. Особенно много было скульптур у главного бога Имр. Изваяния были разной величины – от нескольких сантиметров до двух с лишним метров, изготовленные из камня, дерева, глины и драгоценных металлов. Скульптура главного бога Имр устанавливалась не только в его храмах, святилищах, но и под открытым небом на холмах около селений в качестве их хранителя. Перед храмом или скульптурой под открытым небом находилась площадка для молитвы, жертвоприношения и религиозных ритуалов. На скульптуре бога Имр делали надпись: «Ты очень красивый, добрый, мы тебя знаем, у тебя золотое лицо...» и т.п. Кафиры верят, что в скульптуре присутствует дух бога, он все видит и все слышит. Скульптуры богов Кафиристана разнополые, их одевали в одежды из дорогой парчи, украшали ожерельями, шарфами, колокольчиками, цепочками, на голову водружали серебряную чашу. Большое значение придают головным уборам, как правило, с изображением фазана или пары павлинов. Все это имеет глубокое символическое значение. Боги вооружены кинжалом, топором, мечом, щитом, луком со стрелами и мотыгой [Palwol, 1970. Р. 130-142].

Приведенные суммарные данные показывают, что идолопоклонничество жителей Нуристана очень близко к идолопоклонничеству жителей домусульманского Согда и Бактрии. Письменные источники свидетельствуют, что согдийцы и поклонялись огню, и чтили идов. Из сообщений ал-Белазури, Табари и Наршахи следует, что храмы огня и идолы часто находились рядом, что на молитву в тот или другой храм ходили одни и те же люди.

Кто был дух Деси, которому поклонялись во всех владениях Согда? Кого изображали золотой истукан Иштихана, серебряный идол Пайкенда или деревянный идол Самарканда, который, как надеялись согдийцы, обязательно убьет Кутейбу? Точные ответы на эти вопросы дать трудно. Но можно с уверенностью сказать, что серебряные и золотые идолы принадлежали главным богам согдийцев. Какие боги были у согдийцев, бактрийцев, хорезмийцев? Как их звали? Какой религии они принадлежали? Анализ археологического материала, и прежде всего изображений на оссуариях, настенных росписях и в согдийско-авестийском календаре, позволяет автору утверждать, что в храмах Согда, Бактрии и Хорезма стояли боги авестийского пантеона, что идолы связаны с зороастризмом [Якубов, 1996. С. 45-64; 71-118], а не с буддизмом или с другой религией, как предполагали неко-

торые исследователи истории Центральной Азии [Беленицкий, 1957; Бартольд, 1963. С. 113]. По нашему мнению, длившиеся на протяжении многих лет дискуссии о храмах богов Бактрии, Согда, Хорезма и других регионов Центральной Азии, существовавших до прихода ислама, подошли к своему завершению. Новый бактрийский документ, содержащий распоряжение правителя Канишки о создании святилища в Баглане, подтверждает вышесказанное. Этот же древний источник разрешает спорные проблемы истории кушан, в том числе касающиеся языка, этнической принадлежности и религии правителей древнего царства. Документ найден в 1995 году в местности Работак в Афганистане, перевели его Н. Симс-Вильямс и Джо Гриб [Sims-Williams, Cribb, 1996. P. 42-75]: «Великий спаситель Канишка Кушан, Праведный, Справедливый, Автократор, Бог, достойный поклонения, получивший царство от Наны и всех богов эдикт (по) гречески, (и) затем переложил его на арийский язык. В первый год было провозглашено в Индии, во всем царстве кшатриев... Затем царь Канишка приказал Шафару Каралрангу в этом... создать святилище под названием Б...аб, на равнине Ка... для этих богов, из которых здесь славная Умма занимает первое место: богиня Нана и богиня Умма, Аурмузд (бог) благотворящий, Срошад, Нарса, (и) Михр и Махасен (*перечислены имена 9-ти богов, два из них не читаются.* - Ю.Я.). И также он приказал сделать изображения этих царей: царя Куджулы Кадфиза (его) прадеда, царя Вими Такту, (его) деда; и царя Вими Кадфиза (его) отца; и также себя самого царя Канишки. Затем, как царь царей, девапутра... приказал это сделать (и) Шафар Каралранг создал это святилище. Затем Шафар Каралранг и Нукунзук (установили) культ в соответствии с приказом (царя), а что касается этих богов, имена которых написаны выше – пусть помогут они (сохранить) царя царей Канишку Кушан, навечно в добром здравии, невредимого (и) победоносного» [Симс-Вильям, 1997. С. 10]. В основанном по приказу царя царей храме, а подобных как мы допускаем было не мало, стояли скульптуры божеств авестийского круга, которые почитались во дворце, в том числе богинь Нана, Умма, богов Ахурамазда, Рашан, Митра, Махиспанд, а также статуи обоженных царей Кушан. По нашему мнению, статуи, изображения авестийских богов присутствовали не только в храмах богов, но и в храмах огня. Таким образом, идолопоклонничество в зороастризме было связано с богами. Высказанные предположения подтверждает и процитированная Сурхкутальская надпись Канишки. М. Бойс утверждает, что с почитанием идолов, которое было введено в зороастризм Артаксерксом II при Ахеменидах, было покончено при Сасанидах Ардаширом [Бойс, 1987. С. 130-131]. Сасаниды, преследуя использование изваяний в качестве объектов культа, сами изображали зороастрийские божества, включая Ормузда, правда, в антропоморфном виде, согласно традициям, установившимся в эпоху Селевкидов. Несомненно, проникновение греческих богов, распространение индуизма, буддизма и других религиозных течений обогатили иконографические образы местных божеств Средней Азии [Якубов, 1996. С. 63-64].

Вышеприведенные письменные источники и археологические данные свидетельствуют, что идолопоклонничество перешло в зороастризм из протозороастрийских культов, и Зардушт не смог до конца очистить свое учение от многобожия и идолопоклонничества, а также почитания злого духа. Иными словами, дуализм был характерной чертой зороастризма Средней Азии. Эти элементы были в Зурванизме до зороастризма и оста-

вались в новом учении до прихода ислама. В зороастризме Центральной Азии рядом с храмами огня были храмы богов. Нами доказано, что пенджикентские храмы являются храмами богов [Якубов, 1996]. В.Г. Шкода, долгие годы занимавшийся раскопками этих археологических объектов, пришёл к выводу, что «обилие изображений богов в храмах показывает, что они воспринимались согдийцами как «дом, обитель богов» [Шкода, 2008. С. 124].

Действительно, пенджикентские здания имеют своеобразную планировку и отличаются от христианских, буддийских и зороастрийских храмов. Айваноподобные залы с суфами, такого же плана дворцовые капеллы, ориентированные на восток, в сторону солнечного света – все это рассчитано на обозрение при дневном освещении. В западных стенах обоих залов имеется по две ниши, где стояли скульптуры. Залы и айваны устроены выше уровня двора, как сцена театра. Вышесказанное наводит на мысль, что они предназначены для показа идолов и установки статуй богов (рис. 19). Мы предполагаем, что пенджикентские храмы являются домами богов, о которых писали Наршахи, Табари, Белазури. Для храма богов планировка пенджикентских зданий очень подходит. На суфах полуоткрытых залов, айванов удобно было устанавливать идолов различного размера. В нишах могли стоять большие глиняные скульптуры богов. Храм огня в Пенджикенте располагался в юго-западной части храма идолов. Работы последних лет в помещении 3 храма 1 показали, что здесь находились подвальные помещения для служителей, которые, как предполагает Б.И. Маршак, вещали от имени богов. Помещение 19 данного комплекса являлось святилищем огня. Как мы знаем из письменных источников, согдийцы создавали своих идолов из самых разнообразных материалов: золота, серебра, бронзы, дерева, камня, ганча и глины. Деревянные идолы украшались золотыми, серебряными листьями и драгоценными камнями. Во дворах храмов в базарные дни могли торговать идолами, как на базаре Мах в Бухаре. Наршахи сообщает, что храм огня и храм идолов часто находились рядом. На молебен и в тот, и в другой ходили одни и те же люди. Возможно, эти сооружения составляли единый зороастрийский культовый комплекс домусульманской Центральной Азии [Якубов, 1996. С. 70]. В дворцовых комплексах столичных городов Согда, Бактрии, Хорезма и Мерва, в районах (рустаках) существовали храмы и святилища огня, где были изображения и скульптуры богов авестийского пантеона, а также самого пророка Зардушта [Якубов, 1996. С. 17-26; 1997. С. 71-72]. Люди верили, что они охраняют от злых духов, что в них сидит дух того бога, которого скульптура изображала. Кроме того, в согдийском и сасанидском календарях все 30 дней были посвящены авестийским богам во главе с Ахурамаздой. Изучение согдийских и хорезмийских танбаров (оссуариев) показало, что на них также изображены авестийские боги загробного мира: Митра, Хаума, Фарро, Соруш, Дин, Рашан, Арашотот, Аша, Атар, Варахран, Вою – их было более 13, связанных с миром мертвых [Якубов, 1996. С. 71-110]. Эти боги на мосту Чинвад оценивали земные деяния каждого умершего и определяли его место в загробной жизни. Люди верили в бессмертие души, существование потустороннего мира, добрых и злых богов и при жизни приносили им жертвы. Ежегодно в первые дни празднования Навруза на кладбищах устраивалось оплакивание предков, исполнялись ритуальные песни и танцы, в наусах выставлялись кушанья и напитки [подробнее об этом: Якубов, 1996].

Погребальный обряд. Бронзовый век – период сложения этнического состава и религиозных обрядов арийских племен в Центральной Азии. Для бактрийско-маргианских племен был характерен обычай погребения умерших как в пределах поселений, так и в обособленных могильниках; преобладали захоронения скорченного труположения на боку. Большинство погребений – одиночные, но встречаются и парные, одновременные и одновременные. Умерших снабжали личными вещами из домашнего обихода, которыми они пользовались при жизни. Жители Маргианы чаще всего хоронили в групповых ямах или миниатюрных погребениях прямоугольной формы, стенки которых обкладывались сырцовым кирпичом. На Даштлы 1 люди захоронены на развалинах старого поселения [Сарианиди, 1977. С. 50-60]. Эта традиция разрешена в зороастризме. В Сапалли захоронения производились в полу у стен домов и крепостей в период их функционирования [Аскарлов, 1973. С. 42-70]. Юго-Западный Таджикистан эпохи поздней бронзы несколько отличается от известной из классических памятников западных районов Северной Бактрии, что объясняется, прежде всего, условиями жизни в горной местности. В устройстве погребальных сооружений использовался рельеф. В отличие от родственных земледельческих могильников вход в погребальную камеру закладывали камнем (Тандырйул) или комьями глины (Кангуртут). В погребальной практике появляется множество кенотафов. В то время как на некрополях Южного Узбекистана они составляют около 40%, на могильнике Кангуртут их более 90%. Можно констатировать, что в конце эпохи бронзы в Северной Бактрии происходят изменения в религиозно-ритуальной концепции погребения умерших [Виноградова, 2004. С. 105].

В определенной степени погребальные обычаи сохраняются и в начале железного века. Например, в Чуйской культуре и в некоторых поселениях Чарфи [Елькендепе, Дашли 17) покойников хоронили в пределах поселений или на заброшенных местах. Уменьшается погребальный инвентарь. У оседлых племен появляется обычай выставлять трупы на удаленных, возвышенных местах. В Вандидаде в части 40 пятой главы говорится, что покойника надо отнести на дахму. Судя по тексту, дахма это открытое место, где тело выставлялось на растерзание хищных птиц и обученных собак. В части 44 шестой главы Зардушт спрашивает у Ахурамазды, что делать с телами усопших и тот отвечает, что их надо отнести на вершину горы, там есть собаки- и птицы-падальщики. На вопрос, где хранить кости покойников, Ахурамазда называет астоданы – костехранилище: «...Зороастрийцы должны создать астоданы и их должны держать там, где не будет дождя, воды, там, где должны проникнуть собаки, лисицы и волки. Астоданы изготовляют из камней, извести и глины. Если не смогут изготовить астоданы, тогда голое тело оставить на его постели и вынести под открытое небо, звезды, солнце и оставить на земле» [Фаргард, 6, 49-51]. Из вышеприведенного текста можно сделать следующий вывод. Были закрытые дахмы типа мавзолея и открытые – в горах, доступные птицам и собакам. Астоданы, о которых идет речь в параграфе 49 главы 6 Вандидада, отличаются от оссуариев. Астодан в Вандидаде это, скорее всего, большое помещение или здание типа склепа. Кроме того, в Вандидаде разрешено также хоронить в земле, но только в 30 шагах от плодородных почв, огня, воды и в каменистых местах.

Погребальные обряды раннего средневековья хорошо изучены по материалам Хорезма, Согда, Ферганы и Уструшаны [Ставиский, 1952. С. 35-37; 1953. С. 64-98;

Рапопорт, 1971]. Отметим, что в этот период в Хорезме господствовало оссуарное захоронение. В Согде известны три вида захоронения: в оссуариях-фарвартиках (наусах), в земле в оссуариях и безоссуарное – в земле. В Истаравшане (Куркат) хоронили в классической дахме, т.е. в склепах, вырубленных в скале. В Фергане (Пап) семейные склепы устроены в песчаниковом слое холма, но усопшие покоились в камышовых гробах в одежде [Матбабаев, 1988. С. 70-77]. Несомненно, захоронения в хумах-оссуариях, каменных ящиках, деревянных гробах, камышовых гробах являются зороастрийскими, поскольку учением предписывалось изолировать покойника от земли. В Дарвазской части Бадахшана на городища Карон сохранилась дахма, которая соответствует канонам погребального обряда зороастризма. Здесь на высоте 1800 м сохранились три тахты-помоста – каменный стол, где выставлялись трупы, каменные семейные наусы-фарвартики, где хранили очищенные кости, что вполне вписывается в рекомендации, содержащиеся в Вандидаде: хоронить только в заброшенных развалинах, вдали от воды, огня и мест обитания.

И в заключение необходимо отметить, что зороастризм Центральной Азии, а точнее, локальные особенности учения на территории Средней Азии до сих пор не являлись предметом отдельных исследований. В нашем случае проанализированы археологические материалы и письменные источники, начиная со второго тысячелетия до н.э. и до утверждения ислама (VIII-IX вв. н.э.), освещены основные критерии зороастризма, а именно появление канонизированных храмов огня. На взгляд автора, основной религией народов Центральной Азии был зороастризм с элементами зурванизма. До прихода и утверждения ислама во всех сельских и городских поселениях были храмы и святилища всех трех священных огней: Варахрана для царей, Варанбаг для магов и огонь Михрбарзин для земледельцев.

Судя по данным письменных источников, в том числе Сурхкутальской и Рабатакской надписям, дом богов назывался «*багистон*»-bagiston» – место обитателей богов. От слова баган появилось название современного города Баглон. И хотя нами в свое время для обозначения храма богов был предложен термин «*дайвадан*» (согдийское «*дайва*» означало бог), правильнее будет называть домусульманский дом идолов «багистон». Тем более, что в топонимике Согда сохранилось много названий со словом багон, в том числе селение Багистон (Вагиштон), где автором раскопан храм огня Наврузшах 2. По нашему глубокому убеждению, именно пенджикентские храмы являются домами богов – «*багистон*». Планировка святилищ и ориентация священного огня не были канонизированы в отличие от больших храмов огня. В каждом святилище и храме огня стояли различной формы алтари огня и совершались церемонии приготовления и поддержания священного огня. Открытие храмов огня типа чортак показывает, что они имели планировку, аналогичную храмам огня древнего Ирана. Самым древним храмом огня типа чортак, открытым в Центральной Азии, является храм Джаркутана (Южный Узбекистан). Этот и аналогичные Дашли 3, Алтинтепе, Башня огня в Кароне, Самангане являются доказательством того, что родина появления и сложения храмов огня – Бактрия и, следовательно, здесь родился Зардушт, и здесь он написал священную книгу зороастрийцев Авесту.

УЗБЕКИСТАН

Территория современного Узбекистана в древности и средневековье охватывала такие важные историко-культурные области Центральной Азии как Хорезм, Согд, Чач, Фергану, северную часть Уструшаны и Бактрии. В эпоху античности и раннего средневековья среди населения этих областей бытовали различные религиозные системы - от архаичных анимистических представлений до уже сложившихся к тому времени таких религий, как буддизм, христианство и зороастризм. Однако даже позже в средневековую эпоху, в период окончательно утверждения здесь ислама, прежние религиозные воззрения не были утрачены окончательно. Наоборот, в трансформированной форме они сохранили свое влияние и стали основой многих традиционных народных культов. Следы особого отношения, почитания огня (культ огня) и специфическая погребальная обрядность в виде предварительного выставления трупов и захоронения очищенных костей указывают на распространение здесь зороастрийской религиозной практики. Находки оссуариев, храмы и святилища огня обычно рассматриваются в качестве убедительных свидетельств существования зороастрийских верований.

Зороастризм¹ является одной из древнейших религиозных систем в Центральной Азии и традиционно считается основной религией коренного населения Средней Азии и Ирана. Зороастризм прошел длинный путь от учения, сложившегося в контактной зоне между миром скотоводов-кочевников, населявших степи нынешнего Казахстана и севера Узбекистана, и миром оседлых земледельцев на юге Средней Азии, реформировавших племенные культы в высокоразвитую религию с собственной концепцией, философией, терминологией, мифологией и обрядностью. Не будучи мировой полиэтнической религией как христианство или ислам зороастризм ставится с ними в один ряд по причине типологического подобия, а также длительного и глубокого влияния на эти вероучения [Лелеков, 1991. С. 12].

Зороастризм как религиозное учение характеризует *дуалистический монотеизм*, где единобожие, по концепции Заратуштры, отражается в том, что создателем всей Вселенной и всех живых существ, животных и птиц, духов и людей является Ахура Мазда. Но в то же время существует сверхъестественная сила, антагонистичная богу. Зороастризм представлял собой сложную систему религиозных представлений. В них новые религиозные воззрения (монотеистические идеи о главенствующей роли, отводимой Ахура Мазде; о загробном воздаянии, об аде и рае, о свободе выбора и моральной ответственности каждого человека, богоизбранности и предназначенности духовного лидера – пророка Заратуштры, приходе в будущем мессии) сочетались с народными верованиями и культами. Этот сплав с традиционными народными представлениями обеспечивал зоро-

¹ Вместе с тем не следует забывать, что сам термин зороастризм никогда не был самоназванием, и адептами этой религии он никогда не применялся. Он представляет собой достаточно поздний научный термин. Последователи зороастризма называли свое учение «*Veh Den*» – «Благая Вера» или «маздаясна» – «поклонение (или поклоняющиеся) Мазде», верховному божеству. Арабы называли зороастрийцев «зиндиками», по их священной книге Зенд-Авесте.

астризму преемственность, широкую народную поддержку и признание. Именно это сочетание способствовало прочному укоренению зороастризма и его широкому распространению в Средней Азии, Иране, Афганистане и т. д.

Зороастризм (какие его формы не рассматривать) на протяжении длительного, с VI в. до н.э. по VIII в. н.э., времени был главенствующей религиозной системой на территории Согда, Хорезма, Чача, Ферганы и Бактрии. Зороастрийские представления оказали огромное влияние на духовную культуру (обычаи, ритуалы, семейные и общественные обряды и моральные нормы) народов Центральной Азии. Неслучайно большинство исследователей-авестологов связывают появление зороастризма именно с территорией Центральной Азии, а самые ранние его формы и ритуалы имеют среднеазиатское происхождение.

Но при этом в большинстве своем центрально-азиатские культовые и погребальные сооружения и артефакты, относимые исследователями к зороастризму, не находят прямых параллелей в иранском официальном культе (каноническом зороастризме). Поэтому ряд исследователей выделяют их в особую форму среднеазиатского зороастризма. Он прочно вошел в сферу духовной культуры, оказывая существенное воздействие на поведенческие нормы и бытовой уклад широких слоев населения эпохи античности и раннего средневековья. Следы зороастрийских представлений нашли свое отражение в материалах археологии. Обряды и культово-ритуальная практика проявляются в материальной культуре в виде специализированных сооружений (храмы, наусы, алтари и т.д.), культовых предметах и вещественных остатков ритуальных действий. Представления зороастрийского круга прослеживаются в исторической топонимике региона [Смирнова, 1971. С. 98-108] и теоморфных именах различных по социальной принадлежности лиц на монетах местного чекана и в письменных источниках.

Собственные (теоморфные) имена обитателей среднеазиатского междуречья, выявленные по нумизматическим материалам, керамике, сведениям письменных источников (например, старым согдийским письмам², документам с горы Муг или из архива дворца Топраккалы) отражают прочную традиционную психологию. Не менее устойчива народная эпическая традиция, почитавшая ряд авестийских героев как патронов или основателей ряда среднеазиатских городов [Ртвеладзе, 1987]. Наконец, ведущая роль зороастрийского пантеона прослеживается также в названиях дней и месяцев согдийского и хорезмийского календарей.

О возрастающем влиянии зороастрийской идеологии в V-VIII вв., по мнению исследователей, свидетельствует обрядовая практика, которая отражается в материалах археологических комплексов этого времени. Именно обрядовая практика фиксирует бытовавшие

² «Старыми письмами» называют старейшие из дошедших до нас согдийских рукописных документов. Письма были найдены Аурелем Стейном в 1906 г. в развалинах сторожевой башни к западу от Дуньхуана. Шесть писем сохранились почти целыми, от трех других остались лишь фрагменты. Все они были написаны на китайской бумаге, каждое письмо было сложено несколько раз и на верхней внешней стороне написаны имена отправителя и адресата. Причем два из них были написаны от имени жены согдийского купца, проживавшей в Дуньхуане, и посланы в Самарканд. Три других письма отправлены согдийским купцом с информацией о совершенных его контрагентами деловых сделках в Китае. Письма находились в сумке, возможно, утерянной или брошенной доставщиком. Датировка «Старых писем» 312-313 гг., предложенная еще В.Д. Хеннингом, была недавно подтверждена работами Франца Грене и лингвиста Николаса Симс-Вильямса.

тогда религиозные представления, официальные и народные культы. Они нашли воплощение в монументальных храмовых постройках с явно выраженным культом огня, домашними святилищами со специальными сооружениями – алтарями, подставками-курильницами, разнообразными изображениями божеств и формированием специфического погребального обряда. Причем все это находит убедительное объяснение в зороастрийских представлениях.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ материальных памятников зороастризма, его влияния на идеологию и культуру Центральной Азии охватывает более 100 лет. Причем первые археологические артефакты, которые ученые стали соотносить с зороастризмом, были находки оссуариев в Самарканде и Ташкенте в конце XIX века. В 1871 году «саркофаги из обожженной глины... с сильно разрушившимися человеческими костяками» были опубликованы в виде сообщения Н.Ф. Петровского в Протоколах Туркестанского отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Но тогда они еще не соотносились с зороастрийской погребальной практикой. В 1884 г. Н.И. Веселовский в процессе раскопок городища Афрасиаб в Самарканде обнаружил значительное количество глиняных черепков с головками людей и животных и по аналогии с головками медуз на античных саркофагах предположил, что это декор стенок глиняных «гробов домусульманского времени». По фрагментам восстановил один из них [Веселовский, 1887. С. СII–СIII], и даже пришел к заключению, что эти черепки получались от разбитых гробов, отражавших культ «местных огнепоклонников» [Веселовский, 1901. С. II]. Он же первый предложил именовать их не урнами и гробами, а астодами – оссуариями. С тех пор термин «оссуарий» прочно вошел в науку.

Изучение зороастрийской погребальной обрядности по материалам археологических объектов и свидетельствам письменных источников тесно связано с именами таких выдающихся ученых, как К.Г. Залеман, В.В. Бартольд, К.А. Иностранцев, Н.П. Остроумов. В частности, К.А. Иностранцев на основе оссуарных находок из Самарканда, а также данных из произведений Наршахи и ат-Табари пришел к выводу, что в домусульманском Согде существовал обычай выставления трупов и отделения плоти от костей при помощи обученных собак. Очищенные таким образом кости хоронили в оссуариях и наусах [Иностранцев, 1907. С. 170].

В 1908 г. в селении Биянайман (близ современного г. Каттакурган) инженером Б.Н. Кастальским было найдено более 700 фрагментов оссуариев со штампованными рельефными изображениями. При публикации материала он предположил, что изображения связаны с зороастрийским ритуалом. Выделение и реконструкция отдельных типов вызвали длительную дискуссию относительно интерпретации изображений (сцен и образов), но практически все авторы связали их с зороастризмом [Кастальский, 1909; Калмыков, 1909. С. 49; и позже Потапов, 1938; Борисов, 1940. С. 42].

В 30-е годы XX века значительно расширяется количество находок оссуариев. М.Е. Массон и Т.М. Миргиязов исследуют оссуарный некрополь в окрестностях Тойтепа в Ташкентском оазисе. В это же время И.А. Сухарев проводит раскопки наусов у городища Кафиркала под Самаркандом. В дальнейшем наусы и оссуарии были открыты в Бухарском оазисе, Кашкадарье, Хорезме, активно продолжалось изучение оссуариев, орнаментации, в том числе семантики их форм, сцен и образов изображений.

Сложнее обстояло с раскопками культовых сооружений – храмов, святилищ. Эти комплексы удалось вычленишь лишь в конце 40-середине 50-х годов прошлого столетия работами в Хорезме, Бухарском (Варахша) и в Центральном Согде (Пенджикент). С 50-х годов едва ли не единственными известными на тот момент городскими храмами были храмы Пенджикента, археологический материал которых стал широко использоваться в качестве источника по идеологии домусульманской Средней Азии. В течение 1947-1953 гг. А.М. Беленицким и А.И. Тереножкиным были открыты два монументальных храмовых здания, располагавшихся в глубине обширных дворов с надворными постройками. Был выявлен их архитектурный облик по верхнему строительному горизонту. А.Ю. Якубовский, анализируя первые итоги раскопок, пришел к выводу, что главное место в идеологии Согда, да и всей Средней Азии, занимали местные культы (в частности культ умирающих и воскресающих сил природы, олицетворенных в образе Сиявуша). Тогда как влияние заимствованных религиозных систем (буддизма, христианства, манихейства), утверждает ученый, было ограниченным [Якубовский, 1954. С. 21-22]. Касательно проблемы местного зороастризма А.Ю. Якубовский отмечал, что он отличался от иранского. По его мнению, судьба зороастризма в Средней Азии оказалась иной, так как на обширном пространстве среднеазиатского междуречья не было единого государства, не сложилось единой мощной жреческой организации, и, соответственно, не оказалась выработана строгая догматика. Зороастризм здесь настолько «проникся местными языческими культами», что можно отказаться от использования самого термина в отношении культа огня и связанного с ним дуалистического миропонимания в Средней Азии [Якубовский, 1954. С. 21-22].

Несколько иначе подходил к проблеме среднеазиатского зороастризма А.М. Беленицкий. Он считал, что культ огня с элементами зороастризма до проникновения ислама в Среднюю Азию играл здесь определенную, но не ведущую роль, и ничто не говорит о его преобладающей значимости [Беленицкий, 1954. С. 57]. Вместе с тем А.М. Беленицкий отмечает и наличие культа идолов в среднеазиатской обрядности. Более того, он приходит к выводу, что упоминание в арабо-персидских источниках «дома огня и идолов» не обязательно следует понимать в том смысле, что в одних и тех же святилищах объектом поклонения одновременно являлись огонь и идола. Это могли быть два различных культа. Причем культ идолов может быть отождествлен с культом светил [Беленицкий, 1954. С. 60, 62]. По мнению А.М. Беленицкого, в отличие от христианства и буддизма больше влияния в Средней Азии имело манихейство, которое адаптировало многие местные культы.

Серьезным аргументом в поддержку археологических артефактов бытования в Средней Азии зороастризма стали свидетельства письменных источников, в том числе изучение согдийских и согдийско-манихейских текстов и теоморфных имен на монетах и в археологических находках. Известен согдийский текст из британской библиотеки с упоминанием «праведного Заратуштры» и частью молитвы Ашэм Воху (фрагмент №4). Поэтому отмечая сильный зороастрийский компонент в согдийских религиозных верованиях, ряд ведущих лингвистов (В.Д. Хенинг, Н. Симс-Вильямс) признавали, что зороастрийские элементы не были поздними включениями. Более того, «их наличие позволяет предположить, что авестийская вера была древнейшим и основным компонентом этой

религии, хотя на нее позже наложились народные верования Согдианы и окружающих ее регионов» [Sims-Williams, 1976]. В.А. Лившиц, анализируя согдийские формы имен божеств, соответствовавших названиям дней недели, пришел к выводу, что младоавестийский (т.е. зороастрийский) календарь был принят в Согде не позднее ахеменидской эпохи [Лившиц, 1975. С. 331-332]. Почитание зороастрийских божеств отразилось и в личных именах жителей Согда и других регионов. Например, на одной из серии чачских монет VII века надпись гласит, что они были отчеканены правителем по имени Язатпир, т.е. «поклоняющийся Язатам». Другим примером может служить надпись на венчике хума, найденного при раскопках Пенджикента, сообщающая имя его владельца - Атархуман, более ранняя форма имени реконструируется как Атар-Вахуманах (Ātar Vahumānah), т.е. «созданный Огнем и Благой Мыслью» [Лившиц, 1999].

В согдийской надписи из Бугута (Северная Монголия), относящейся к последней трети VI в., присутствует слово «саошьянт» - религиозный зороастрийский термин, обозначающий будущего спасителя³ [Кляшторный, Лившиц, 1971. С. 139, 141-142]. Наконец, известно прямое свидетельство: письмо зороастрийской общины Самарканда зороастрийцам Ирана по поводу разрушившейся дахмы [Воусе, 1979. Р. 157-158]. О существовании зороастрийских общин свидетельствуют средневековые арабские географы. Так, ибн Хаукаль сообщает, что зороастрийской общине Самарканда было поручено наблюдение за состоянием свинцового водопровода Джуи-Арзиз [Бетгер, 1957. С. 15]. Даже на рубеже X-XI вв. Бируни упоминает о магах (зороастрийцах) Согда. Все вышесказанное позволило не только говорить о важной роли зороастризма в среднеазиатском междуречье, но и утверждать, что господствующей религией в Согде мог быть только зороастризм [Лившиц, 1962. С. 39].

Изучение археологических материалов отдельных историко-культурных регионов Средней Азии неизменно приводило исследователей к выводу о превалировании роли зороастрийских представлений, но со своей местной спецификой. Так, по мнению Б.И. Маршака, «в Согде преобладал зороастризм при значительном развитии культов богов, в том числе заимствованных у древнего Ближнего Востока (Нана) и Индии (Шива)» [Маршак, Распопова, 1997. С. 11]. Другими словами, есть все основания для суждений о существовании здесь зороастризма, но существенно отличавшегося от зороастризма сасанидского Ирана.

Археологические материалы, и в первую очередь материалы погребальной обрядности, по мнению многих исследователей, находят прямые или по крайней мере близкие параллели с зороастризмом. Поэтому большая часть исследователей признает религию Согда и других областей Средней Азии зороастрийской, особенно, когда речь идет об оссуарной погребальной обрядности. Например, выдвигалась идея, что местный зороастризм отличался от канонического «большим сохранением языческих компонентов». К последним отнесены, в частности, оплакивание умерших, зафиксированное в росписях пенджикентских храмов и отдельных письменных источниках, идолопоклонничество,

³ Саошьянт (из авест. Сошйант) – буквально «тот, кто спасет». Имя последнего из трех чудесно рожденных сыновей Заратуштры, который появится в конце мирового цикла и вызовет конечное воскрешение и восстановление [Чунакова, 2004. С. 208].

засвидетельствованное не только письменной традицией, но и изображениями в храмах и на оссуариях [Ставиский, Большаков, Мончадская, 1953. С. 87-92]. Поэтому, отмечая родство местной религии Согда (и шире Средней Азии) с зороастризмом, но выделяя сохраняющиеся языческие компоненты, Б.Я. Ставиский предложил назвать ее маздеизмом. Термин вошел в научную и популярную литературу, но позже был подвергнут критике. Так, В.Г. Шкода справедливо настаивал, что нет необходимости в подобном выделении, так как терминологически отличать среднеазиатский маздеизм от сасанидского зороастризма неправомерно, поскольку зороастризм и есть маздеизм независимо от того, избрал ли Ахура Мазду Заратуштра или это божество было в пантеоне части иранцев ранее. Причем, как верно замечено, зороастрийцы Сасанидского Ирана сами себя называли маздаяснийцами (т.е. «поклоняющимися Мазде»), иначе говоря, и были маздеистами [Шкода, 2009. С. 14]. Здесь, видимо, следует учитывать, что разница в культе может и должна пониматься как результат различных социально-экономических и политических условий, сложившихся в Сасанидском Иране и Средней Азии, что не могло не отразиться на развитии религиозного учения.

Широкомасштабные археологические работы 60–90-х годов XX века в Хорезме, Тохаристане, Согде, Фергане, Чаче зафиксировали многочисленные памятники, связанные с зороастризмом. На базе выявленных исторических артефактов в исследованиях целой плеяды ученых (М.Е. Массон, С.П. Толстов, А.Ю. Якубовский, А.Я. Борисов, Б.Я. Литвинский, Л.И. Ремпель, Г.А. Пугаченкова, Б.А. Ставиский, Ю.А. Рапопорт, Ф. Грене, Ю.Я. Якубов, Л.Т. Яблонский и др.) сформулированы и изучены различные аспекты зороастрийского прошлого региона. За последние десятилетия археологических работ в Узбекистане собрана богатая фактологическая база по истории зороастризма. Исследования в Согде, Хорезме, Чаче показали разнообразие культовых сооружений (храмы Пенджикента, Джартепа II, канкинский храм, многочисленные домашние капеллы горожан), а также возрастающую роль культа огня. Вместе с тем в изучении археологических памятников (особенно раннего периода) исследователи в большинстве своем ограничиваются простой констатацией факта об их принадлежности к зороастризму. Всесторонние археологические исследования памятников раннего средневековья поднимают проблему такого важного феномена культуры, как погребальная обрядность (последняя теснейшим образом связана с культом предков - культ, который практически игнорируется по каноническим зороастрийским текстам), в том числе возникновение и распространение характерного для среднеазиатского зороастризма оссуарного обряда, его специфика, районирование и символика. Проблема особенно актуальна в свете последних находок оссуариев из Кашкадарьи и Самаркандского Согда (Юмалактепа, Сарытепа, Хантепа, Муллакургона и др.), в сценах которых прослеживаются чисто зороастрийские мотивы. Тесно связаны со спецификой среднеазиатского зороастризма вопросы появления и становления таких культовых сооружений, как склепы-наусы. Они отмечены практически во всех историко-культурных регионах Узбекистана.

Известно, что при большой роли, отводимой в зороастрийской культовой практике огню, существовали храмы, посвященные отдельным божествам зороастрийского пантеона: Анахите (Нане), Ахура Мазде (Дадвы), Митре, Даене. Некоторые зороастрийские божества, сливаясь с местными божествами, приобретали местные имена, например, в Согде авестийский Вайю стал Вешпаркаром, Ахура Мазда – Адбагом, Веретрагна почи-

тался как Вашагн. Материалы археологических раскопок на территории Узбекистана помогают в целом раскрыть обычаи и ритуальную практику городского и сельского населения, отражающую зороастрийские представления (это не только предварительное выставление трупов, очищение костей в погребальной практике, но и особое отношение к огню, появление в домовладениях комнат для женщин). В эпоху раннего средневековья наблюдается определенная унификация в погребальной обрядности, расширении культа огня (проявлением которого стало появление домашних культовых комнат-капелл), в мелкой пластике плакеток с зороастрийскими персонажами и символикой. Все это свидетельствует об усилении роли зороастризма в качестве одного из основных элементов культуры общества.

Культовые сооружения. Наиболее ярким проявлением зороастрийской религиозной практики считается особое почитание (культ) огня и специфическая погребальная обрядность в виде предварительного выставления трупов и захоронения очищенных костей. Поэтому для отправления зороастрийских и синкретических культов были разработаны определенные архитектурные сооружения. Пути сложения и развития их планировочной структуры во многом еще не определены, но считается, что большая часть из них эволюционировала за счет монументализации гражданских строений и привлечения схем (образцов) передневносточной архитектуры. Уже к эпохе раннего средневековья среди культовых сооружений можно видеть несколько типов:

- *общегородские храмы* (часть из них могла быть посвящена отдельным богам, другая – сочетать в себе функции храма огня и центра династийного культа правителей);

- небольшие *квартильные храмы* внутри застройки. Один из таких храмов как будто выделяется по материалам Пенджикента [Шкода, 2009], но характер религиозной направленности остается не ясным.

- *домашнее святилище* огня в домах зажиточных горожан;

- отдельно стоящий *культовый центр, храм*, не связанный непосредственно с городской застройкой, но располагавшийся поблизости от городских центров, вдоль речных или торговых трасс. Они, видимо, посвящались определенным локальным божествам – патронам местности, и первоначально выражали почитание отдельного места (рощи, водоёма или источника). В них периодически могли проводиться религиозные торжества, связанные с сезонами года (праздник урожая, встреча весны и т. д.). Функционально они предвосхищали культ мазаров и кадамджоев, до сих пор популярных в среднеазиатском регионе [Богомолов, 1999. С. 62-64];

- *культовые места*, не имеющие архитектурного оформления. Религиозные церемонии совершались у почитаемого объекта природного происхождения, которым могли быть святы деревья, отдельные скалы, камни, пещеры, бьющий из скалы источник или возвышенная местность. Устройство таких небольших расчищенных или огороженных участков уходит своими корнями в I тыс. до н.э. В авестийской традиции они назывались «бразмадана», т.е. «место обрядов» [Бойс, 1987. С. 110];

- *погребальные сооружения*. К ним относятся подземные и наземные склепы и дахмы. С первых веков нашей эры появляются оссуарные захоронения, которые к VI-VII вв. в ряде регионов становятся одним из ведущих типов погребальной обрядности. Предварительно очищенные кости помещались в крупные сосуды или специально из-

готовленные оссуарии, которые либо устанавливались в наусах-склепах, либо погребались в земле.

Храмовые сооружения имели сложную композиционно-планировочную структуру. Но единой планировочной схемы не существовало. Возможно, это объясняется тем, что во всех регионах одновременно сосуществовали святилища богов («багн» – буквально «место богов») и храмы огня – атурошаны (означает «место горящего огня»). Задача выявления в архитектуре и культах храмов специфически зороастрийских особенностей давно занимает исследователей, но единого решения нет⁴.

Видимо, можно наметить несколько линий развития зороастрийских храмов, общих как для Ирана, так и для историко-культурных регионов Узбекистана (да и Центральной Азии в целом). Например, Р.Х. Сулейманов для античности и раннего средневековья Средней Азии выделяет несколько основных исходных типов планировки культовых сооружений:

- а) зал в обводе кулуаров;
- б) планировка типа мегарон⁵;
- в) месопотамский тип храма;
- г) башнеобразные сооружения [Сулейманов, 2000. С. 248].

Остальные типы представляют их сочетание или являются производными от этих базовых типов планировки культовых сооружений.

По мнению М. Бойс, в раннем зороастризме отправление культа было достаточно простым. Общественные богослужения, унаследованные еще от времен язычества, проводились группой верующих в горах, жертвы приносились под открытым небом, что полностью соответствует духу зороастризма, где богослужения Амеша-Спентас проходили в сотворенном ими храме природы. Кроме того, в зависимости от времени года обряды могли совершаться в доме жреца или главы местной общины [Бойс, 1987. С. 59]. Греческие источники однозначно утверждали, что персы (т.е. зороастрийцы) презирали храмы, считая ошибочным «запирать внутри стен богов, обителью которых является весь мир» [Бойс, 1987. С. 75]. Так, Зевсу⁶ они обычно приносят жертвы на вершинах гор, и весь небесный свод называют Зевсом. Совершают они жертвоприношения также солнцу, луне, огню, воде и ветрам [Геродот, 1972. История, I, 131].

Однако Страбон четырьмя столетиями позже Геродота уже указывает на наличие определенных культовых сооружений. По его словам храм, основанный Киром в Зеле в Малой Азии, первоначально состоял из большой искусственной возвышенности (насыпи

⁴ В качестве примеров можно привести мнение С.Г. Хмельницкого, отрицавшего культовую направленность пенджикентских храмов и относившего их к сугубо светским гражданским зданиям [Хмельницкий, 1977. С. 407-416; его же 2000. С. 135], резкие возражения В.Г. Шкоды по этому поводу, и в тоже время использование тех же аргументов самим В.Г. Шкодой для отрицания культовой принадлежности здания на платформе со следами возжигания огня на городище Кургантепе (под Орлатом), открытого Г.А. Пугаченковой [Шкода, 2009. С. 66].

⁵ Мегарон (с греч. «большой дом»), главное парадное помещение дворца, усадьбы или богатого жилого дома, здание, состоящее из зала и портика. Потолок поддерживался двумя или четырьмя колоннами, между которыми находился очаг.

⁶ Геродот заменил непривычного для эллинов Ахура Мазду на хорошо знакомого им Зевса.

или платформы), окруженной стеной [Страбон, 1964. XI, 8, 4]. Возможно, именно такое сооружение, представлявшее собой огороженный священный участок земли, упоминается в Бехистунской надписи Дария как «айадана», т.е. «место поклонения». Причем в вавилонской и эламской вариантах надписи «айадана» переводится как «храм» [Бойс, 1987. С. 75]. Такие древнейшие сооружения на территории Узбекистана археологически не зафиксированы. Однако сама идея сооружения искусственной платформы, на которой устанавливалась святыня, проводились определенные обряды, а также выделение прилегающего участка, обнесенного стеной, становится плодотворной и активно используется в дальнейшем (контуры ее по-разному прослеживаются и в культовой платформе ферганской Чильхуджры и в пенджикентских храмах).

Хотя еще в V веке Геродот писал, что у персов нет храмов, они не возводят ни статуй, ни алтарей, тем не менее, истоки зороастрийских храмов, видимо, следует искать в местной традиции, испытавшей ближневосточное влияние. Открытие таких памятников как храм Джаркутан в правобережной Бактрии, монументальных комплексов Дашли I, Дашли 3 в левобережной Бактрии, Тоголок 21, Тоголок 1 и Южный Гонур в Маргиане, показывают не только существование культовых сооружений явно храмового назначения. Больше того они убедительно иллюстрируют, что одними из основных обрядовых действий были почитание священного огня и культ хаомы, которые получили в зороастризме дальнейшее развитие.

В поиске истоков зороастрийских культовых сооружений Средней Азии важное значение имеют монументальные сооружения Тиллятепе и Кучуктепе в Бактрии эпохи раннего железного века. *Тиллятепе* - сложный монументальный храмовый комплекс, который функционировал на протяжении всей первой половины I тысячелетия до н.э. [Сарианиди, 1989. С. 6-46]. Это было почти квадратное сооружение, возведенное на высокой 6-метровой кирпичной платформе с входом на севере. На первом этапе (Тиллятепе Ia) храм имел простую планировку в виде большого квадратного зала, который был обведен коридором. Причем, как и в зороастрийских культовых постройках – вход в зал находился на юге и осуществлялся через обводной коридор. Во второй строительный период (Тиллятепе Ib) зал расширяется за счет северного и восточного коридоров, перекрытие его опирается на девять массивных кирпичных колонн; в него открыт второй вход прямо с севера через основной вход сооружения, т.к. площадь северного коридора была присоединена к залу. В центре зала был возведен сложный алтарный комплекс крестообразного плана, ориентированный в меридиональном направлении. Он состоял из трехступенчатого постамента, установленного на севере, подпрямоугольной тумбы (в центре) и большого П-образного в плане алтаря, заполненного чистым пеплом и обращенного к центру [Сарианиди, 1989. С. 9-10]. С двух сторон центрального ряда находилось еще две тумбы, в пространстве между всеми этими постаментами на полу был тонкий, чистый пепел с мелкими угольками. К сожалению, в дальнейшем верхние грани этого уникального алтарного комплекса были срублены. Весь комплекс неоднократно перестраивался и расширялся. Важно, что Тиллятепе как в композиции планировки, связанной с процедурой ритуала обхода (колонный зал в обводе коридоров), так и в ярко выраженном проявлении культа огня, предвосхищает самые существенные особенности всех последующих храмов, связанных с культом огня и зороастризмом. Вероятно, в Тиллятепе Ib выявлена наи-

более ранняя ритуальная конструкция алтаря огня. Его сложная конструкция помимо ступенчатого постамента, на котором, возможно, осуществлялось богослужение, включала подиум для огня и боковые тумбы. Чистый, плотно слежавшийся пепел недвусмысленно свидетельствует об обрядах поклонения огню, совершаемых в этом храме, причем культ огня был центральным и, видимо, единственным ритуалом, осуществлявшемся на комплексе Тиллятепе. Свидетельства культа хаомы, подобно тем, что были упомянуты на комплексах Тоголок и в храме Джаркутана, здесь не отмечены, хотя две боковые тумбы алтарного комплекса, придающие ему крестообразную схему, могли использоваться, как у более поздних парсов, для установки барсома и сосуда с хаомой. Примечательно, что сама конструкция центрального алтарного комплекса в святилище Тиллятепе Ib близко напоминает конструкцию алтаря священной площадки Пасаргад, которая представляла собой два противоположно расположенных квадратных каменных постамента. Один из них имел ведущие наверх ступени. По предположению Д. Стронаха, на этот постамент в торжественные дни поднимался правитель для поклонения огню, зажженному на втором постаменте без ступеней, как в сцене, изображенной на рельефе Дария в Накши-Рустаме [Stronah, 1965; Stronah, 1985, P. 606-608]. Полагается, что эти сооружения и могли быть айдана, упомянутые в бехистунской надписи [Boyse, 1982. P. 89].

Культовые сооружения с середины I тысячелетия до н.э. в Бактрии и Хорезме типологически подразделяются на три разновидности: священные платформы, где культовые церемонии совершались под открытым небом, монументальные храмовые сооружения, состоявшие из комплекса помещений и дворов, и культовые помещения в жилых комплексах. По остаткам следов (возжигания) горения огня, наличия алтарей, хранилищ чистой золы все они функционально связываются с культом огня и соотносятся с зороастрийскими представлениями.

Одним из наиболее изученных культовых сооружений типа открытой платформы является *Пиактепе* близ укрепленного поселения Кучуктепе в долине Сурхандарьи. А. Аскарлов считает его культовым комплексом этого поселения [Аскарлов, 1982]. Он был подквадратный в плане формы (со стороной около 20 м) и конструктивно разделен узким сводчатым туннелеобразным коридором, скрытым в теле платформы, на восточную и западную площадки. Западная половина с туннелем внутри представляла собой прямоугольную платформу, обрамленную стенами из сырцового кирпича прямоугольного стандарта, засыпанную гравием с жертвенной закладкой целого коня под гравийной засыпкой. Восточная половина сооружения была открыта в сторону бывшего поселения на Кучуктепе, и, по сути, являлась обширным двором. С трех сторон он был охвачен стеной (со стороны платформы и двух боков). Уровень пола восточной части неоднократно наращивался в высоту в результате двукратных перестроек, сопровождавшихся гравийными засыпками, но так и не достиг уровня верха центрального сводчатого помещения, который, видимо, соответствовал уровню поверхности западной площадки. На полах были найдены фрагменты битой керамики. В небольших подсобных помещениях на южном фасе были скопления горизонтов золы с битой посудой, костями животных, местами имелись пристенные очаги. Здесь стены кое-где сильно прожжены и даже ошлакованы. К южному фасу платформы (пом. №11) примыкали мощные гумусно-золистые горизонты, где помимо обломков керамики и костей животных были отмечены фрагменты обгоре-

лых костей человека. В самом сводчатом коридоре в теле платформы находок не обнаружено. В поперечном сечении его свод имеет профиль узкого равнобедренного треугольника, кирпичная выкладка на полу беспорядочна, входы неоднократно закладывались и опять проламывались. Все это напоминает зороастрийскую ката. Предполагается, что сооружение было связано с мемориальным культом и могло служить для сожжения покойников [Аскарлов, 1982. С. 40]. В конце своего существования (VI в. до н.э.) Пшактепе был целиком замурован песчано-гравийной засыпкой - момент по своему очень показательный. В этой связи допускается, что Пшактепе являлся одним из бактрийских дозорострийских храмов и был закрыт после завоевательного похода Кира, т.к. культ его не соответствовал официальной религиозной доктрине. Сооружение Пшактепе замуровано гравием подобно мидийскому храму Нуш-и Джан, святилище которого тоже было доверху заполнено щебнем. Примечательно, что одновременно происходят изменения и в структуре помещений самого укрепленного поселения Кучуктепе, находившегося в 250-300 м восточнее Пшактепе. Здесь в III и IV строительных периодах, видимо одновременно с засыпкой храма на Пшактепе, помещение 7, а затем и 17 функционировали последовательно как святилище. Сначала оно располагалось в помещении 7 с очагом в центре и алтарной нишей напротив - в южной стене. Затем в IV периоде святилищем стало помещение 17. В это же время в северо-восточном углу пом. 7 был сооружен пристенный алтарь огня в виде ниши с площадкой перед ней, обрамленный валикообразным бортиком. В пол ниши вмазана каменная плита, на которой лежала вторая каменная плита. Пол алтаря сильно прокален и покрыт золой [Аскарлов, Альбаум, 1979. С. 2, 8 и сл.]. По мнению Р.Х. Сулейманова, здесь в глубине укрепленного замка хранился священный огонь, от которого возжигались ритуальные праздничные огни под открытым небом на верхней площадке прежнего храма Пшактепе, превращенного в священную террасу зороастрийского толка, как при обрядах поклонения огню, предположительно совершаемых в священной ограде в Пасаргадах. Отсюда можно допустить, что жители Кучуктепа ахеменидского времени могли знать зороастризм в официальной его трактовке.

Напомним, тот же Страбон в своей «Географии» сообщает, что у персов есть «пирефий» – обширные огороженные священные участки для проведения обрядов, свидетелем которых он был. Посередине участка находится жертвенник с большим количеством пепла, на жертвеннике маги поддерживают неугасимый огонь. Ежедневно входя в «пирефий», маги почти целый час произносят там заклинания, держа перед огнем связку прутьев; на голове у них войлочные тиары, свисающие концы которых спускаются с двух сторон по щекам, закрывая губы. Те же обряды совершаются и в святилищах Анаит⁷ и Омана. И в этих святилищах есть огороженные священные участки и в торжественной процессии носят деревянную статую Омана [Страбон, 1964. XV, III, 15]. Какому бы божееству они не приносили жертвы, они прежде всего обращаются с молитвой к огню» [Страбон, 1964. XV, III, 16].

Считается, что алтарь огня на верху ступенчатой платформы стали помещать Ахемениды. По мнению М. Бойс, он символизировал царский очаг [Бойс, 1987. С. 75-76]. Но сама идея обращения к божествам на возвышенном месте существовала и ранее, отражая

⁷ Видимо, имеется в виду Анаит – Ардвисура Анахита и Оман – Воху Мана.

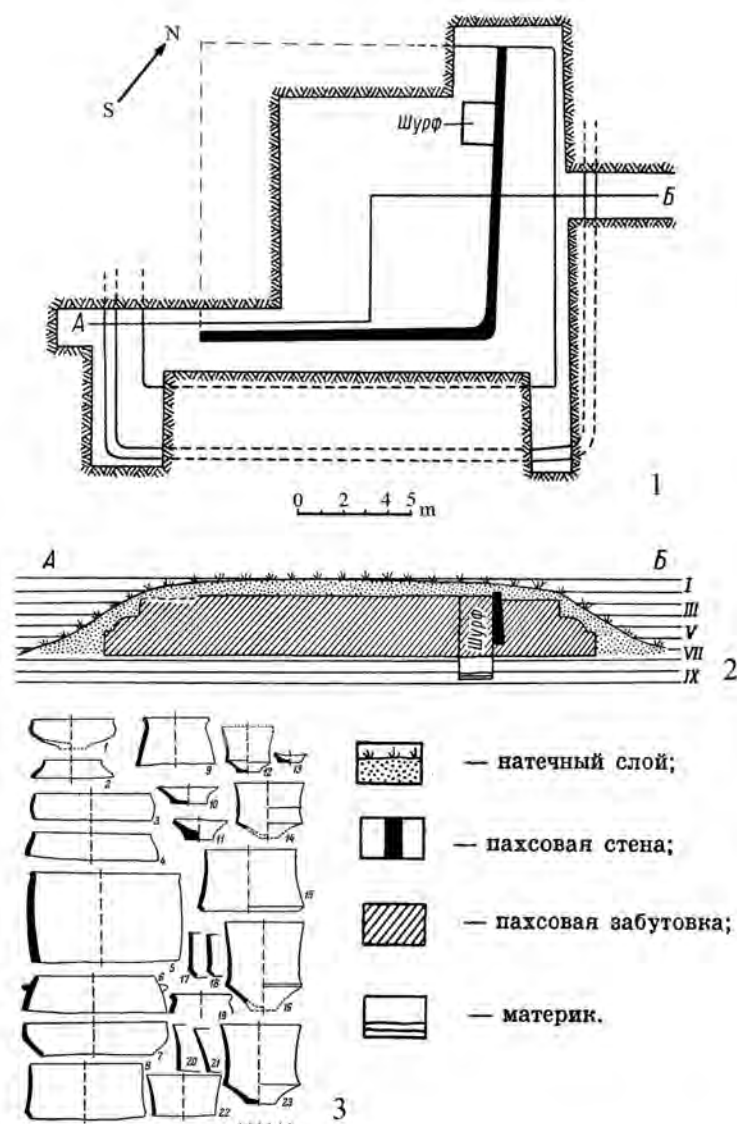


Рис. 1. Пачмактепе. 1 - общий план; 2 - разрез;
3 - керамика (по Пиддаев, 1974)

еще более архаические представления, вошедшие в зороастризм: огонь как олицетворение солнца, посредник, связывающий с миром божеств. Поэтому первоначально и в Иране, и в Средней Азии храмы огня представляли собой простое сооружение в виде платформы с трехступенчатым основанием, на верхней площадке которой выставлялся священный огонь.

Именно такова конструкция *Пачмактепе* в Шерабадском районе Сурхандарьинской области [Пиддаев, 1974. С. 34-36]. Исторический объект расположен в 1 км к юго-востоку от городища Джандавляттепа (близ кишлака Саитабад). Холм округлой формы, диаметр по основанию 30 м, высота 3 м. В процессе раскопок выявлено небольшое сооружение в виде сплошной пахсовой трехступенчатой платформы (размер 21,5х21,2 м, высота около 2,5 м) с ровной верхней площадкой (рис. 1). На расстоянии почти 2 м от края верхней ступени

платформы прослеживаются следы какой-то конструкции: неширокие пахсовые стены, утопленные в платформу. Сохранились южная и восточная стены (длиной 13 м), на северной и западной стороне они отсутствуют. Снаружи стена была тщательно оштукатурена глиной с саманом. На глубине 0,62 м от верхней точки зафиксирован уровень пола, на нем местами отмечены скопления золы. Ровная поверхность террасы Пачмактепе имела пятна золы, фрагменты цилиндро-конических сосудов с подкосом в нижней части, тут же было найдено два вмонтированных в пол разбитых хума, накрытых крышками. Предполагается, что это культовое сооружение было воздвигнуто в короткий срок и использовалось не долго, т.к. керамика из слоев, подстилающих памятник, с уровня

пола и из заполнения представляет практически единый комплекс и датируется V-IV вв. до н.э. [Пидаев, 1974. С. 36-37]. Возможно, трехступенчатость профиля культовой площадки Пачмактепе несла определенную символическую нагрузку, что нашло отражение в трехступенчатых базах и плинтах более поздних тумбообразных зороастрийских алтарей огня, начиная от эпохи Ахеменидов до Сасанидов.

Раскапывавший это сооружение Ш.Р. Пидаев интерпретирует его как священную террасу, где под открытым небом осуществлялись священнодействия. Комплекс Пачмактепа находит параллели в иранских храмах огня открытого типа на постаменте, например, в Персеполе и Пасаргадах. Правда, основным материалом конструкций Пачмактепа был лесс (пахса), тогда как в Пасаргадах храм огня был возведен из блоков известняка [Herzfeld, 1941. Pl. XLIV]. Аналогичное сооружение из сырцового кирпича (размером 10х12 м) открыто там же в Бактрии, на цитадели Кызылтепе ахеменидского времени. На поверхности кроме золы и угля никаких находок не обнаружено [Сагдуллаев, 1990. С. 32].

Видимо, такого же типа сакральная платформа существовала и в центре *городища Еркурган*. Здесь под конструкциями храма более позднего времени на дне стратиграфического шурфа была выявлена платформа (высота около 2 м) с золой и фрагментами посуды наверху. Она была возведена на материке, но отделена от него тонкой углистой прослойкой, служившей то ли гидроизолятором, то ли средством сакрального очищения культового места [Сулейманов, 2000. С. 238].

В Хорезме схожие алтарные платформы из сырцового кирпича были открыты в обширном дворе дворца *Кюзелигыр* ([Рапопорт, 1991. С. 29]). Найдено две, но предполагается существование и третьей платформы. Размерами они меньше бактрийских, наиболее сохранившаяся имеет 5х4 м у основания и ступени на одной стороне. Верхние уровни площадок разрушились, но рядом с ними зафиксированы большие скопления золы и ямы с белым пеплом. Ю.А. Рапопорт типологически и функционально сопоставляет эти дворцовые платформы культа огня с каменным цоколем в священной ограде Пасаргад [Рапопорт, 1991. С. 29 и сл.].

В Фергане на городище *Чильхуджра* в средней части второго шахристана были выявлены остатки культового монументального сооружения в виде овального в плане холма (45х20 м по основанию и высотой около 9 м). Размеры уплощенной вершины холма - 8х15 м. При вскрытии здесь было обнаружено 4 углубления ваннообразной формы с сильнообожженной внутренней поверхностью. Исследователи интерпретируют их как алтари, два из них ориентированы по линии юв-сз, два других – по линии юз-св (рис. 2, 2). В 1,5 м к западу от алтарей выявлена прямоугольная в плане вымостка в один слой из небольших серых галек (1х1 м), покрытая слоем чистой белой золы в 10 см (рис. 2, 3). В 1,30 м к востоку и в 3 м к северо-западу от алтарей были расчищены две овальные в плане ямы глубиной до 15 см, заполненные чистой белой золой. Вдоль юго-восточного края вершины холма на уровне пола зафиксирован ряд плохо сохранившихся сырцовых кирпичей размерами 37х27(?)х10 см. В юго-западной части поверхности холма под очагами было зачищено пятно «ямы» овальной в плане формы диаметром 4х3,5 м, заполненной чистой белой золой с линзами чистой глины светло-коричневого и зеленого цветов. Расчистки ямы показали, что она являлась остатком землянки неправильной округлой в пла-

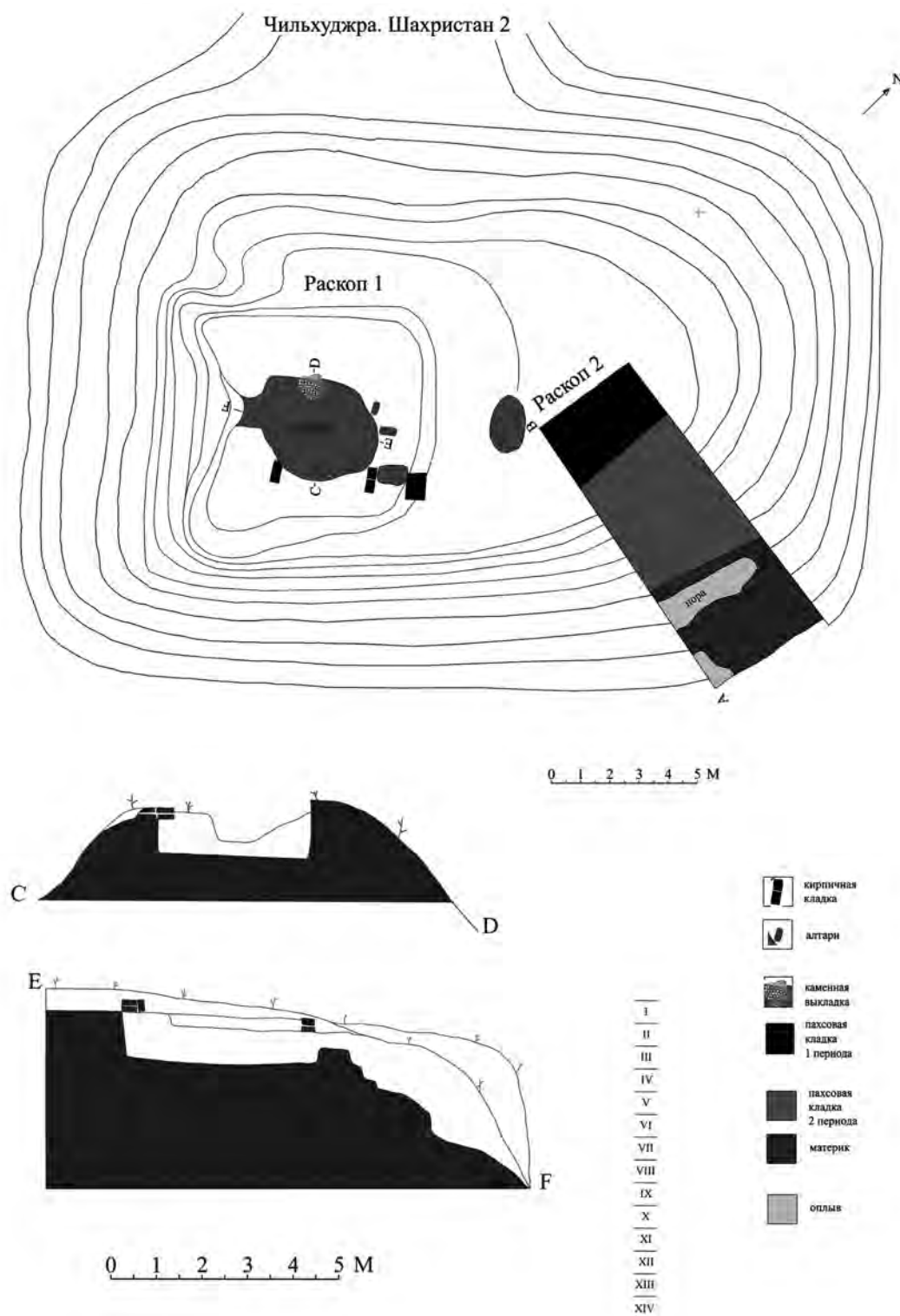


Рис.2. Чильхуджра. Общий план и разрезы. (по Анарбаев, Баратов, Саидов, Кубаев, 2015)

не формы (4х3,5 м). Землянка имела вход шириной 1 м, открытый по направлению склона холма на юго-запад.

Как выяснилось в ходе работ, в древности (в первый период) поверхность естественного холма была сnivelирована. На полученном участке была возведена овальная в плане платформа, или башня, из монолитной пахсы темно-коричневого цвета, ее фасадные стороны имели скос до 60 градусов. Склоны естественного холма были подрублены ступенью высотой в 2 м. Высота «башни» от срезанной поверхности холма составляет 2 м. Таким образом, все сооружение возвышалось на высоту 4 м. Само сооружение выглядело как двухступенчатая «пирамида». На поверхности этой «башни» была вырыта землянка. Видимо, к северо-востоку от нее располагался алтарь (рис. 3, 1). Во втором строительном периоде на поверхности естественного холма к боковой поверхности башни первого периода пристраивается еще одна ступень со слегка наклонной поверхностью, сложенная из пахсы светло-серого цвета. Высота ступени в восточной части составила 0,6 м, в месте стыка ее с башней первого периода – 1,25 м. В результате произведенной перестройки все сооружение приобрело вид трехступенчатой пирамиды (зиккурата) (рис. 3, 1) [Анарбаев, Баратов, Саидов, Кубаев, 2016]. Видимо, немного была поднята и поверхность верхушки сооружения и уже на ней устроены вымостка, алтари и ямы для захоронения чистой золы.

Исследователи относят это сооружение в шахристане Чильхуджра к культовым (и более того, по следам возжигания огня, бережному отношению к золе – к одной из форм храмов огня) и датируют его бытование VI-IV вв. до н.э. [Анарбаев, Баратов, Саидов, Кубаев, 2016]. В дальнейшем этот тип храмовых сооружений трансформируется. Позднее, в первые века до н.э. – первые века н.э., на верхней площадке устраивается целла – святилище огня с хранилищем священной золы в обводе узких коридоров. Примером такого сооружения является храм огня на городище Кургантепе близ селения Орлат к северу-западу от Самарканда [Пугаченкова, 1989. С. 90-95]. Вероятно, существовали и другие композиционные схемы, но при этом соблюдалось обязательное условие – установка огня на возвышенном участке.

Далее развитие типологии храмов Средней Азии вступает в новую фазу, для которой характерны обширные архитектурные комплексы со священным огнем в святилищах. Последние представляли собой большие залы с колонным перекрытием, в стенах часто устраивались ниши, которые украшались живописью. Храмы этого нового типа возводятся как в виде отдельных зданий, так и в качестве составного элемента более обширных дворцовых комплексов. Наиболее ранним образцом подобных сооружений является культовый комплекс позднеакхеменидского дворца городища Калалыгыр в Хорезме.

Ю.А. Рапопорт в дворцовом комплексе Калалыгыра выделяет большой двухколонный зал, обрамлявшийся с севера и востока коридорами [Рапопорт, 1987]. У восточной стены находился прямоугольный трехступенчатый алтарь огня. В соседнем помещении, которое, по мнению исследователя, было предназначено для хранения огня, т.е., играло роль «атешкаде», находился прямоугольный кирпичный подиум. Предполагается, что этот комплекс по основным конструктивным и функциональным особенностям совпадает с почти синхронным ему так называемым храмом «фратараков» (или «фратадара») в Пер-

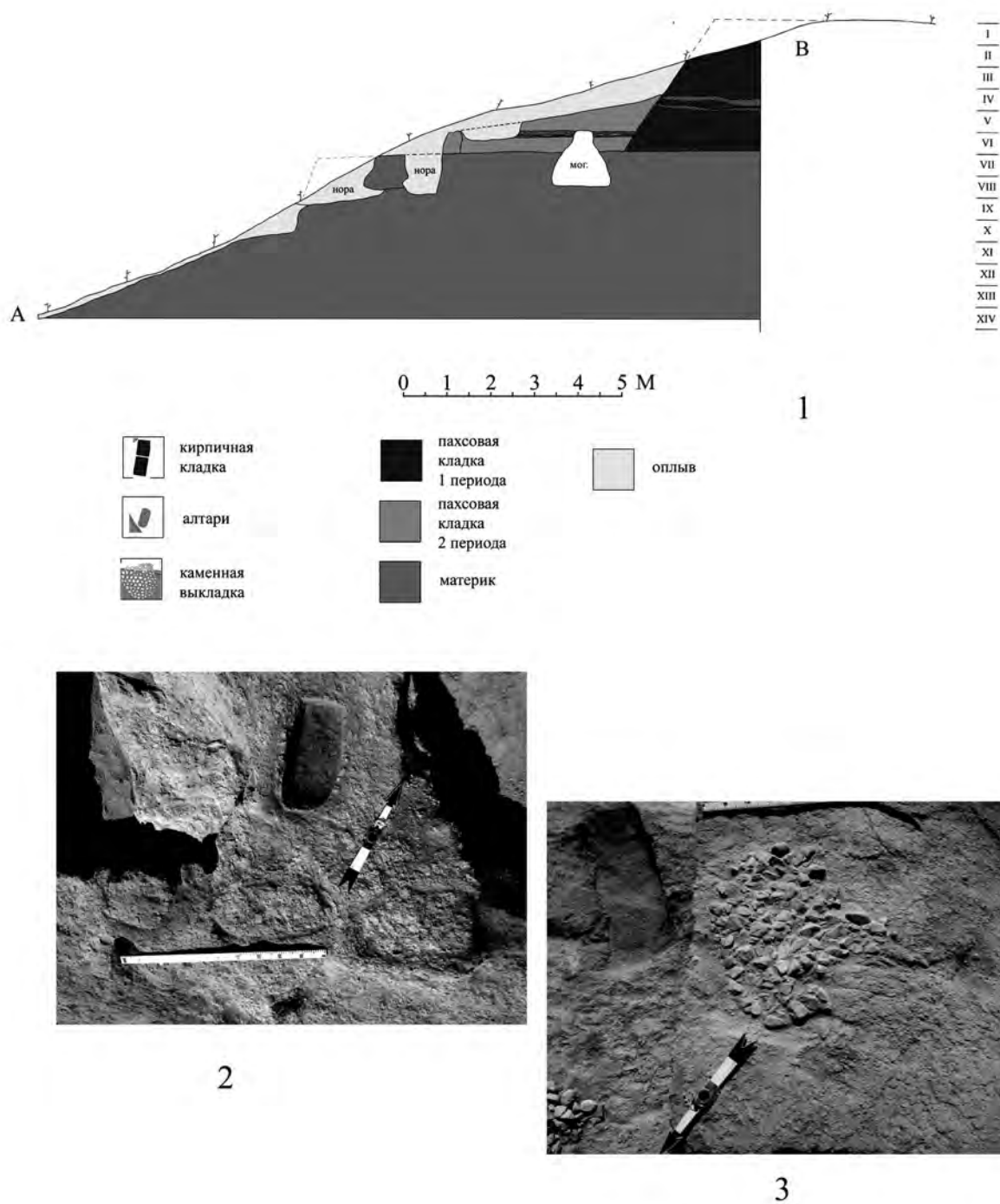


Рис. 3. Чильхуджра. 1 – разрез по линии А-В; 2-алтарь; 3 – остатки вымостки
(по Анарбаев, Баратов, Саидов, Кубаев, 2016)

сеполе⁸ (рис. 4, 1). Правда, последний в отличие от калалыгырского храма имел четырехколонный зал и обводные коридоры с четырех сторон. Их типологическая близость, видимо, всего лишь отражение того, что храм во дворце Калалыгыра, который возводился как резиденция сатрапа Хорезма, строился согласно канонам имперской культовой архитектуры [Сулейманов, 2000. С. 239].

Считается, что «зал в обводе коридоров или помещений» в своем генезисе восходит к жилой архитектуре и в дальнейшем становится ведущим для храмов досасанидской эпохи. В наиболее законченном виде этот тип представлен в династийном кушанском святилище Сурх Котала (рис. 4, 4). Его планировка признается переходной между древнеиранскими и сасанидскими храмами. Система обводных коридоров преследовала разную цель, но основной, видимо, был обход священного места по кругу (что в принципе характерно для всех религиозных традиций, особенно если воспринимать ядро комплекса, целлу, как жилище или, по крайней мере, присутственное место бога). По мнению В.Ю. Крюковой, эта сиро-месопотамская схема в культовой планировке сформировалась как результат монументализации гражданской архитекту-

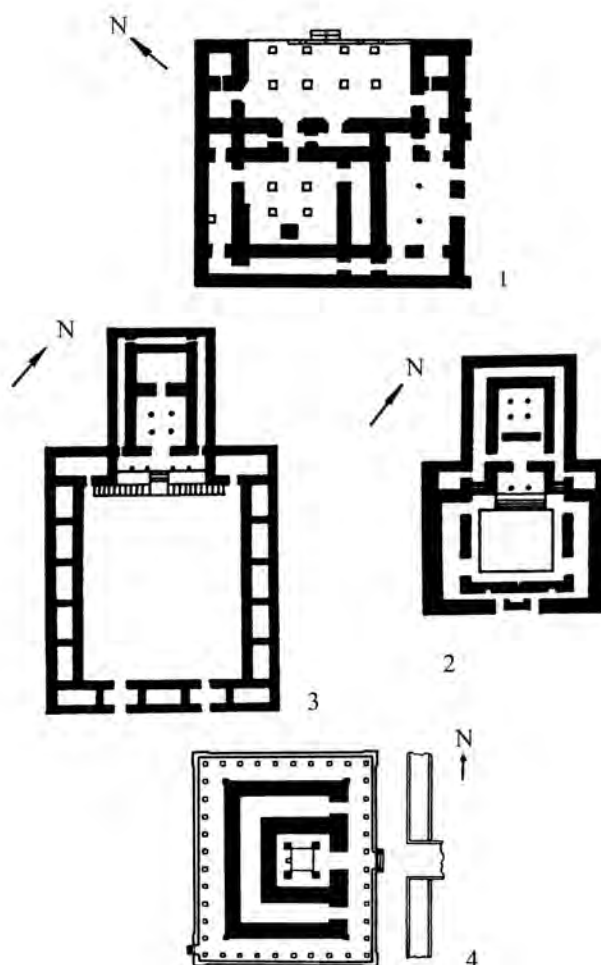


Рис. 4. Храмы огня. 1 – храм «фратараков» в Персеполе с выделением боковых помещений по фасаду (по Пичикян, 1991); 2- храм в Сузах (по Stronach, 1985); 3 – храм Кух-и Ходжа (по Stronach, 1985); 4 – Сурх Котал (по Stronach, 1985)

⁸ Фратадары или фратараки – правители Фарса. Ядром храма «фратараков» являлся четырехколонный квадратный зал с двухколонным коридором, который охватывал центр с боковых и торцевой сторон. Место у стены напротив входа было выделено ступенчатым пьедесталом. На нем, по мнению М. Бойс, возможно, устанавливалась культовая статуя [Воусе, 1982. Р. 226]. Перед залом располагалось длинное поперечное помещение и портик с двумя рядами колонн, фланкированный двумя небольшими помещениями. В одном из этих боковых помещений находилась каменная плита, на которой, как предполагается, устанавливался алтарь огня. Д. Стронах датировал храм «фратараков» 250 г. до н.э., другие исследователи увязывают его строительство с религиозной политикой Аратаксеркса II (404-357 гг. до н.э.), который ввел поклонение изображениям богам и установил их статуи в закрытых храмах [Воусе, 1982. Р. 226]. Именно в его надписях упоминаются Ахура Мазда, Ардвисура Анахита и Митра в качестве его божественных покровителей.

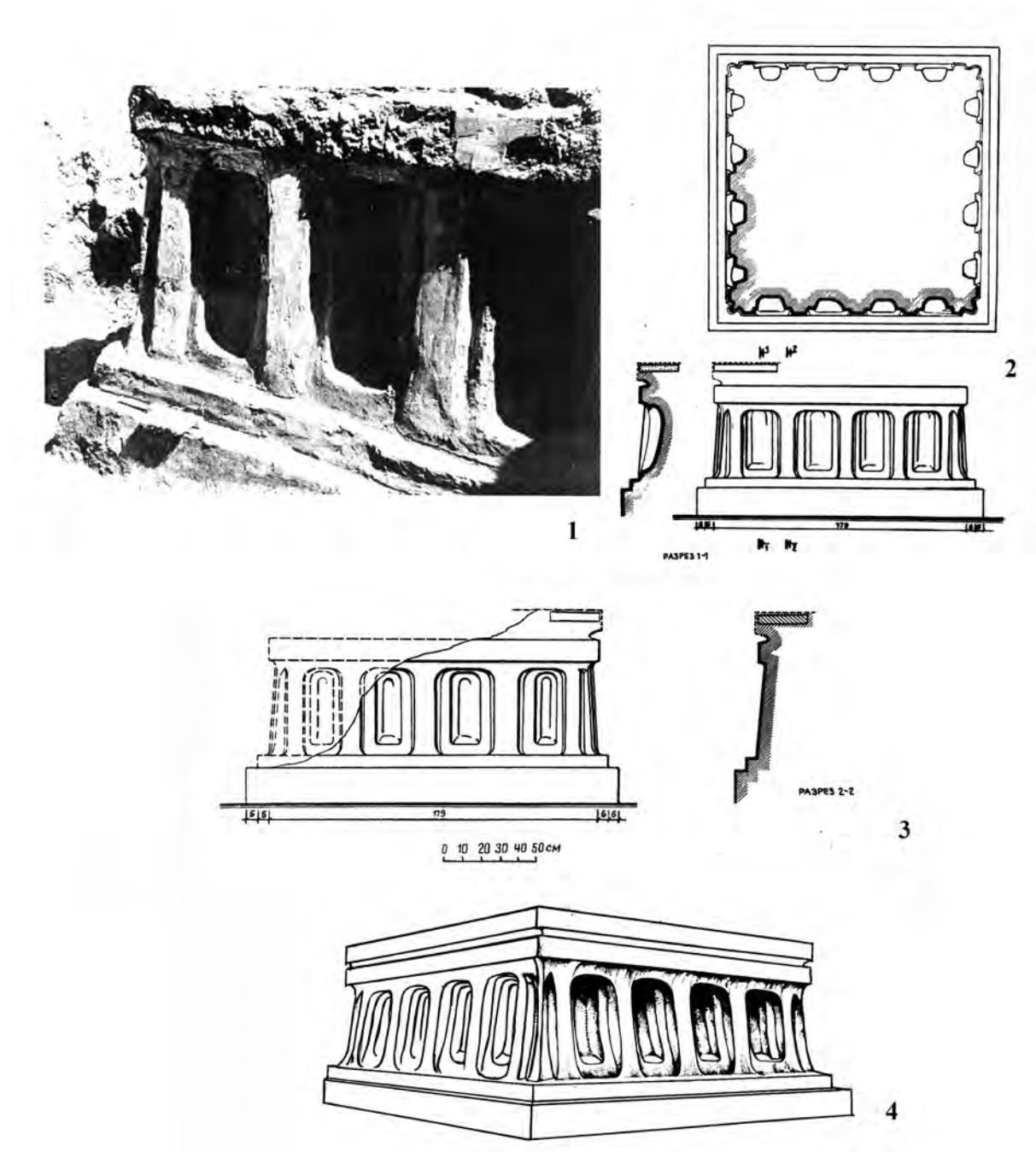


Рис. 5. Еркурган. Храмовый комплекс. 1 - реконструкция святилища I строительного периода; 2 - план святилища храма по II строительному периоду; 3 - план святилища по IV строительному периоду; 4 - план святилища по V строительному периоду (по Сулейманов, 2000)

ры, получила развитие еще в эпоху бронзы и многократно варьировалась и воспроизводилась в образцах архитектуры Переднего Востока, в том числе в храмах ахеменидского и постакхеменидского времени. Боковым помещениям (в Иране они трансформировались в башни) отводилась роль «атешгахов», хранилищ священного огня, сам алтарь огня находился в основном зале, куда вел проход через айван [Крюкова, 2005. С. 144].

Примером дальнейшего развития ранних городских храмов может служить *храмовый комплекс городище Еркургана* в южном Согде. Он расположен в центре города. Его составили два расположенных рядом и тесно связанных друг с другом здания. Храм был возведен в III веке н.э., но с перестройками просуществовал до VI в. н.э.

Западное здание (около 50х50 м) раскопано лишь частично. Здесь обнаружено открытое в сторону восточного здания-святилища П-образное помещение с оштукатуренным ганчем алтарным подиумом из сырцового кирпича, фасады которого разделены лопатками и широкими нитевидными углублениями, а верхняя площадка облицована жженым кирпичом. С внешней стороны его восточного фаса обнаружены остатки (почти 2х2 м) квадратного в плане алтаря (рис. 5). Его боковые стороны покрыты гофрами и оштукатурены. Вокруг - следы горения огня [Сулейманов, 1986. С. 109-110; Сулейманов, 1987. С. 135-143].

Восточный (или Малый) храм представлял собой здание-святилище на платформе из сырцового кирпича античного стандарта и обширного двора (священного участка), который располагался с юга перед входом в святилище. Двор был окружен стеной, остатки которой прослеживаются в микрорельефе. По отношению к священному участку святилище было приподнято и поставлено на кирпичный стилобат высотой в 1,5 м. Восточное святилище первоначально представляло собой прямоугольное помещение размером 13,2х7,5 м с суфами по периметру. Его, видимо, плоское перекрытие опиралось на две мощные колонны, сложенные из треугольных жженных кирпичей (рис. 6, 2). Основой колонн служили выложенные из кирпича квадратный плинт и «торовидная база». Сами колонны имели круглый ствол диаметром 0,8-0,85 м. Оштукатуренные ганчем они были выкрашены в красный цвет. На стволе одной из колонн изображены черные значки, на другой – две силуэтные фигуры в длинных одеждах с какими-то атрибутами в руках, напоминающими трилистник, в руке одного из персонажей - кольцо (возможно, это венки). В один ряд с ними черной контурной линией нанесены рисунки алтаря и фантастической птицы. Внутри святилища стены по периметру были обрамлены 15 большими полуциркулярными нишами. Они располагались симметрично: пять – с северной стороны (центральная крупнее остальных), по три с западной и восточной сторон и четыре с юга (рис. 6, 2). Причем, с южной стороны в том месте, где должна была располагаться центральная ниша, устроен вход. Центральная ниша в северной стене (против входа) крупнее остальных и перед ней устроена площадка, возвышавшаяся над полом (рис. 7, 1). В самих нишах - следы орнаментальной и сюжетной живописи. Предполагается, что в некоторых из них некогда размещалась светлая глиняная скульптура, раскрашенная и отделанная позолотой. Стены, ниши, колонны были первоначально покрыты глиняно-саманной обмазкой, а затем оштукатурены ганчем. Поверхность стены, включая ниши, была покрыта сюжетной росписью по белой подгрунтовке. Возле северной стены напротив входа в святилище возвышался прямоугольный подиум алтаря, сложенный из кирпича и оштукату-

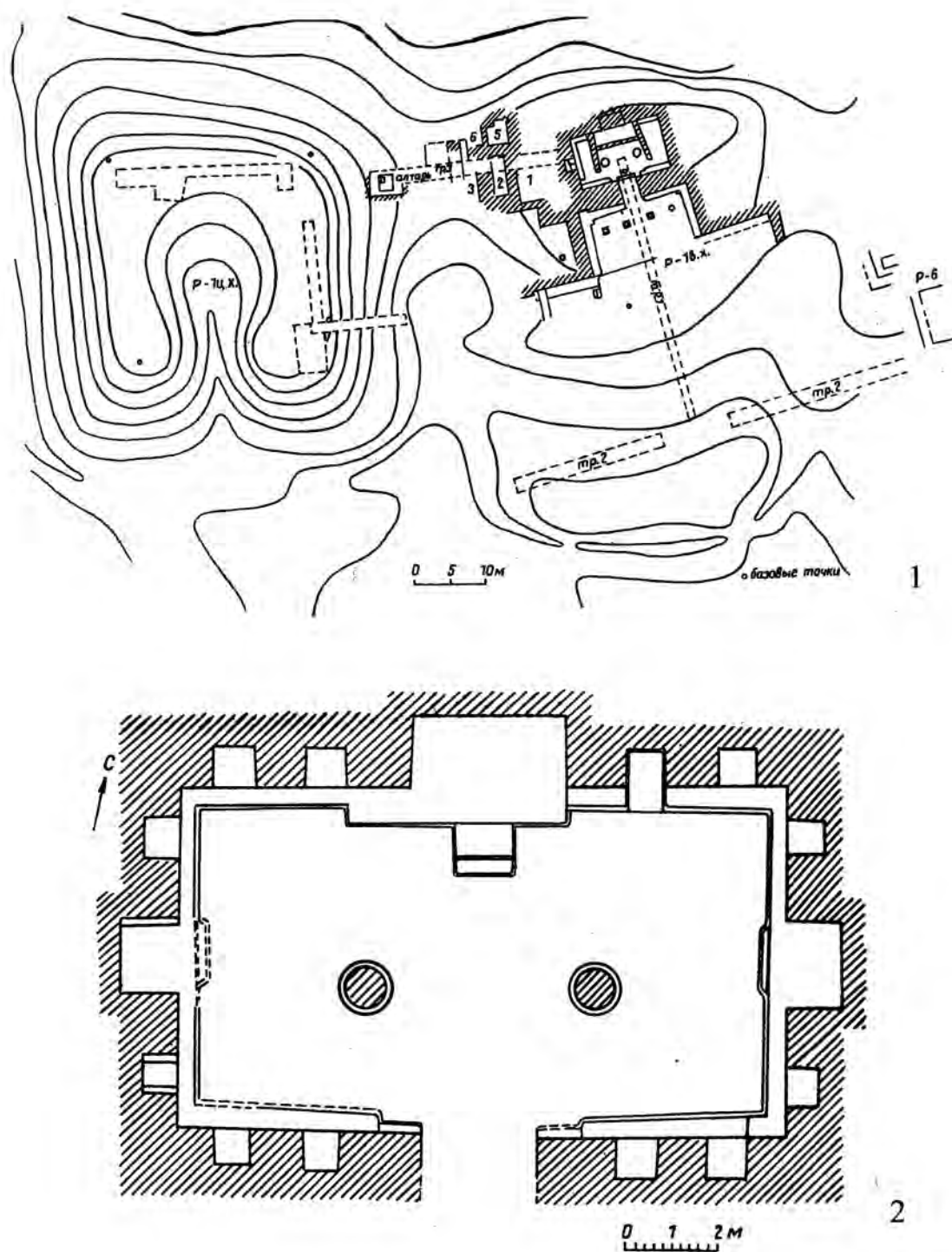


Рис. 6. Еркурган. Храмовый комплекс. 1- План храмового комплекса.
2 - план святилища храма I строительного периода (по Сулейманов, 2000)

ренный ганчем. На его верхней плоскости есть следы огня и золы. В одном из периодов функционирования здание храма дало просадку, что потребовало возведения контрфорсов. Само святилище, многократно ремонтировавшееся подпорными стенами, уменьшилось более чем вдвое, до 7х6 м (рис. 7). На ряде деталей сохранилась покраска красного цвета.

С юга святилище предварялось четырехколонным портиком-айваном. С запада к нему примыкали подсобные помещения. Предполагается, что некоторые из них предназначались для хранения храмовой утвари, в других – совершались какие-то обряды, включая ритуальные трапезы.

К западу от айвана была расчищена возвышенная площадка, связанная с ним проходом и лестницей. Как выяснилось, на протяжении трех первых периодов здесь возжигались жертвенные костры, в результате чего скопилось много золы и угля вперемешку с какими-то мелкими приношениями (в том числе панцирными пластинами, стрелами и бусинами) [Сулейманов, 1987. С. 138]. Любопытно, но этот элемент сочетания в одном комплексе жертвенных кострищ и выставляемого на алтарь чистого огня в дальнейшем обнаруживается и в других храмах, связанных с культом огня. Видимо, эта деталь обряда, не характерная для ортодоксального зороастризма, становится одной из отличительных черт местного культа. Кроме того в других помещениях комплекса было собрано много приношений культового назначения (светильники, курильницы, бронзовые зеркала и колокольчики, различные мелкие украшения). К культовым предметам также относятся и чашевидные курильницы на высокой полый ножке, украшенные сетчатыми насечками, пунсоном, шиповидными налестками. Одна из парадных курильниц снабжена диском, отделяющим чашу от подставки, и тремя налестками личинами (рис. 8, 1). В большом количестве в храме найдены жаровни - круглые (до 50 см в диаметре), ограниченные бортиком высотой 3-5 см. Внутри таким же бортиком они были разделены на четыре сектора. Бортики оформлены зубцами-защипами, шиповидными налестками, а в одном случае на стыках перегородок помещены лепные головки животных, обращенные внутрь резервуара.

Вместе с тем при раскопках было обнаружено большое количество фрагментов глиняной скульптуры. Остается открытым вопрос, следует ли в этом видеть поворотный в религиозной политике момент, т.е. переход к почитанию идолов, как это делают некоторые исследователи [Шкода, 1986. С. 21]. Возможно, статуи соседствовали с алтарем огня, отражая другую форму почитания определенных божеств. По мнению специалистов, раскапывавших этот храм, основной направленностью религиозных действий все же был культ огня. Как они подчеркивают, выявлено пять перестроек святилища, но при всех изменениях характер культа оставался прежним [Сулейманов, Нефедов, 1982. С. 49-56].

К эпохе раннего средневековья храмы огня, по-видимому, были распространены повсеместно, некоторые из них овеяны легендарной традицией. Так, согласно Бундахишну Йима зажег огонь жрецов (Aturxvarra) в Хорезме. В другом сочинении - «Эпитома Зате-прахма» эта святыня называется Atur Farnbag и указывается, что позднее она была принесена в Фарс. О последнем эпизоде неоднократно говорят арабские авторы. Например, Масуди приводит легенду, согласно которой сам пророк Заратуштра просит царя Виштанаспу разыскать огонь Джемшида (Йимы) в городе Хорезме [Рапопорт, 1998. С. 30].

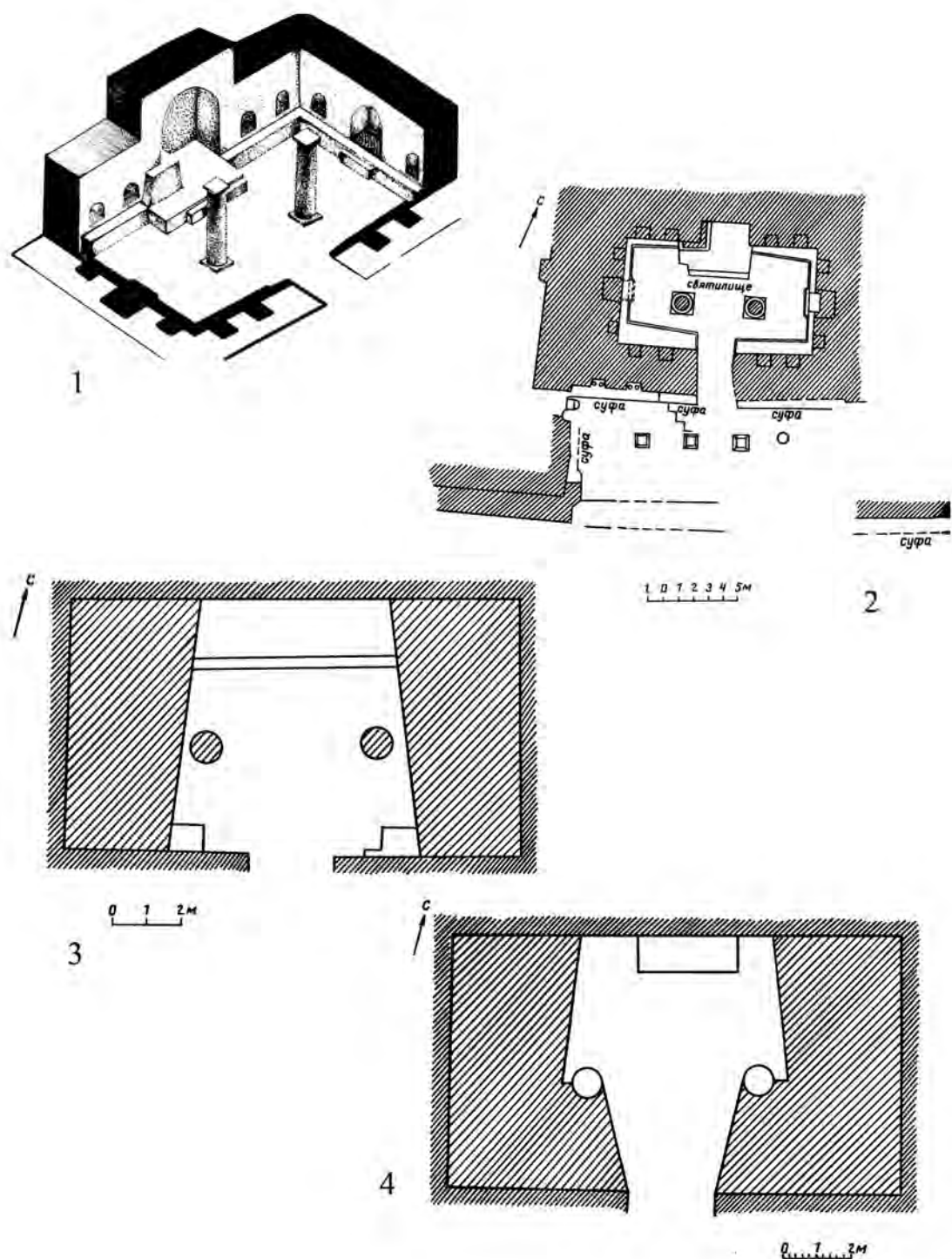


Рис. 7. Еркурган. Храмовый комплекс. 1 - реконструкция святилища I строительного периода; 2 - план святилища храма по II строительному периоду; 3 - план святилища по IV строительному периоду; 4 - план святилища по V строительному периоду (по Сулейманов, 2000)



Рис. 8. Еркурган. Культовые предметы. Керамические курильницы
(по Сулейманов, 2000)

В Самарканде основание первого храма огня приписывается легендарному царю – герою Сиявушу, который будто бы завершил сооружение, начатое его отцом Кавусом. Согласно другим источникам, религию Зороастра здесь распространил праведный Гуштасп (авест. Кави Виштаспа), основавший и первый храм огня [Markwart, 1921. Р. 8]. В одном из средневековых источников говорится, что в Самарканде и его округе было семь храмов огня. Имелись храмы огня в Бухаре и в Пайкенде.

К VII в., как предполагается, в процессе развития традиционных культов и переработки инноваций складывается несколько типов планировки храмовых сооружений. Первый из них – традиционная композиционная схема, когда на одной оси находились целла (свя-

тилище огня), пронаос и айванное помещение, поднятые на платформу. При этом нередко первые два помещения с внешней стороны дополнительно могли обводиться коридором или небольшими помещениями. Кроме того, вокруг этого ядра храма устраивался обширный двор. Ярким примером такой композиционной структуры являются пенджикентские храмы. Предполагается, что изначально они были построены как храмы, посвященные обожествленным силам природы либо отдельным божествам. Поэтому они как бы раскрывались на восток, навстречу первым лучам восходящего солнца, и одним из основных ритуалов, отправлявшихся в этих зданиях практически во все периоды функционирования, было возжигание огня на алтаре перед изображениями божеств [Ставиский, 1974. С. 195, 203; Шкода, 1990. С. 147].

Но примечателен тот факт, что во втором периоде существования к платформе храма с юга пристраивается ряд помещений. Одно из них, №19, определяется исследователями как аташгах, т.е. помещение, где находился (хранился) священный огонь. Последнее предполагает поклонение священному огню. В связи с этим допускается, что здесь мог совершаться ритуал индивидуальной молитвы перед священным огнем либо перед статуями богов. На алтарях горел священный огонь, который выносили из аташгаха [Шкода, 1990. С. 148].

Храмы второго типа состояли из двух основных помещений и дополнительных комплексов. К первым относились: небольшое помещение, где хранился священный огонь (*аташгар*) и соединенное с ним узким проходом большое помещение – зал, «*даре мехр*», где совершались ритуальные действия. Вместе с тем наблюдается сохранение традиции – выставление огня на специально возвышенном месте, известной нам еще по античным памятникам (Хорезма, Бактрии). Здесь на специальном возвышении устроенным, как правило, у стены напротив входа на время молений и культовых церемоний устанавливался алтарик с огнем – стационарный или переносной. К дополнительным помещениям относились обводные коридоры, двор и помещения-хранилища. Примерами подобной планировки храмовых комплексов являются небольшой храм на Каратепе в Самаркандской области VII-нач. VIII в. [Фонарев, 1988. С. 86-89] и крупный городской храм V-VI вв. на городище Канка в Ташкентском оазисе [Древний и средневековый город Восточного Мавераннахра, 1990. С. 51-63]. На *Каратепе* «*даре мехр*» представляет собой почти квадратный зал (11х11,4 м) с суфами по периметру. Входной проем шириной 1,4 м был устроен в юго-восточной стене на одной оси со специально выделенным возвышением у противоположной стены. Это возвышение (суфа-эстрада) было выделено уступами в плане и высоту. За ним располагалось узкое прямоугольное помещение, где сохранялся священный огонь. Из аташгаха проход вел прямо на суфу-эстраду.

Городской храм был открыт на *городище Канка*, в 70 км к юго-западу от Ташкента. Он располагался в шахристане I к юго-востоку от цитадели (резиденции правителя). Храм сыграл важную роль в формировании облика шахристана раннесредневекового периода. Не исключено, что подобных сооружений в черте города могло быть несколько, но культовый комплекс в шахристане I являлся религиозным центром не только города, но и всего региона. Фактически канкинский храм включал два разновременных комплекса. «Нижний» храм (храм А) датируется V-VI вв. Ядром монументального сооружения являлся крупный зал со стороной 14,25 м. По его периметру вдоль стен были возведены

невысокие суфы шириной 1,2 м. Вход находился в центре юго-восточной стены. На одной оси с ним у противоположной стены была возведена специальная суфа-эстрада, выделенная тремя уступами в плане и двумя в высоту (рис. 9, 3). Ее поверхность сильно обожжена, местами даже прокалена от длительного выставления здесь священного огня. Остальные суфы покрыты хрупкой серовато-зеленой штукатуркой с примесью ганча. Причем поверхность стены за возвышением была украшена лепниной – рельефным изображением языков пламени, окрашенных в красный цвет. Стены были украшены росписью черной и красной красками, уничтоженной при пожаре. В декоре прослежены растительные мотивы: бутоны цветов, круги и перлы, полосы красного и черного цвета.

Стены зала толщиной 3 м сохранились на высоту 2,8-4,5 м. Они были сложены из крупноформатного прямоугольного сырцового кирпича (50x25x12-14 см). Верх стены был оформлен карнизом из обожженных кирпичей. Некоторые из них представляли собой фигурные зубцы. Причем на обожженных и сырцовых кирпичах имелись различные тамгаобразные знаки [Богомоллов, 2006. С. 122-133]. Чтобы равномерно распределить нагрузку карниза, стены были армированы деревянными стойками, которые вставлялись в вырубленные для них в стенах пазы шириной 30-35 см, в которых сохранились остатки дерева (рис. 9, 4). Аналогичный строительный прием отмечен в святилище первого буддийского храма в Акбешиме [Кызласов, 1959] и на Джартепа II под Самаркандом [Бердимурадов, Самибаев, 1999. С. 21]. Зал имел два уровня полов. На уровне пола вдоль суф были расчищены небольшие кострища, в золе обнаружены кучки горелых зерен пшеницы, ячменя, гороха и проса, которые, судя по отпечаткам тканей, были положены в мешочках. Среди жертвенных приношений отмечены находки косточек плодов персика и фисташки, семена хлопка вместе с хлопковым волокном. Часть жертвенных даров составляли украшения: бронзовые серьги, пряжки, мелкие медные монеты, сурьматши, железные наконечники стрел. На суфах и вдоль них, видимо тоже с приношениями, стояли кувшины, горшки и небольшие кружки, характерные для V-VI вв. н.э.

К югу от суфы-эстрады в стене был устроен узкий проход в темное прямоугольное помещение (аташгах) площадью 4,75x3,1 м. Здесь на небольшом возвышении почти в центре помещения длительное время горел (содержался), а затем выносился на суфу-эстраду священный огонь. Кроме того на полу комнаты расчищены следы двух крупных кострищ с лунками диаметром 15 см, заполненными чистой золой. Чистая зола заполняла почти все помещение слоем толщиной от 0,4 до 1 м.

С трех сторон зал окружал обводной коридор шириной 3 м (рис. 10, 1). К востоку и северу от храма находился двор с подсобными помещениями. Стены обводного коридора, как и стены зала, армированы деревянными стойками. Вдоль северной стены коридора выявлена суфа шириной 1,1 м. Поверхность стен была покрыта росписью, почти полностью уничтоженной. Сохранились фрагменты желтого, красного, белого цвета, стилизованные цветы, часть крупной фигуры мужчины, стоящего в сапогах и халате, украшенном мелкими цветами. Комплекс погиб от сильного землетрясения, в результате которого обрушились верхушка стен и часть лицевой кладки, упали карнизы, полностью разрушилось перекрытие.

После гибели «нижнего» храма над его разрушенными подсобными помещениями на более высокой платформе возводится новый комплекс, на 2 м возвышавшийся над

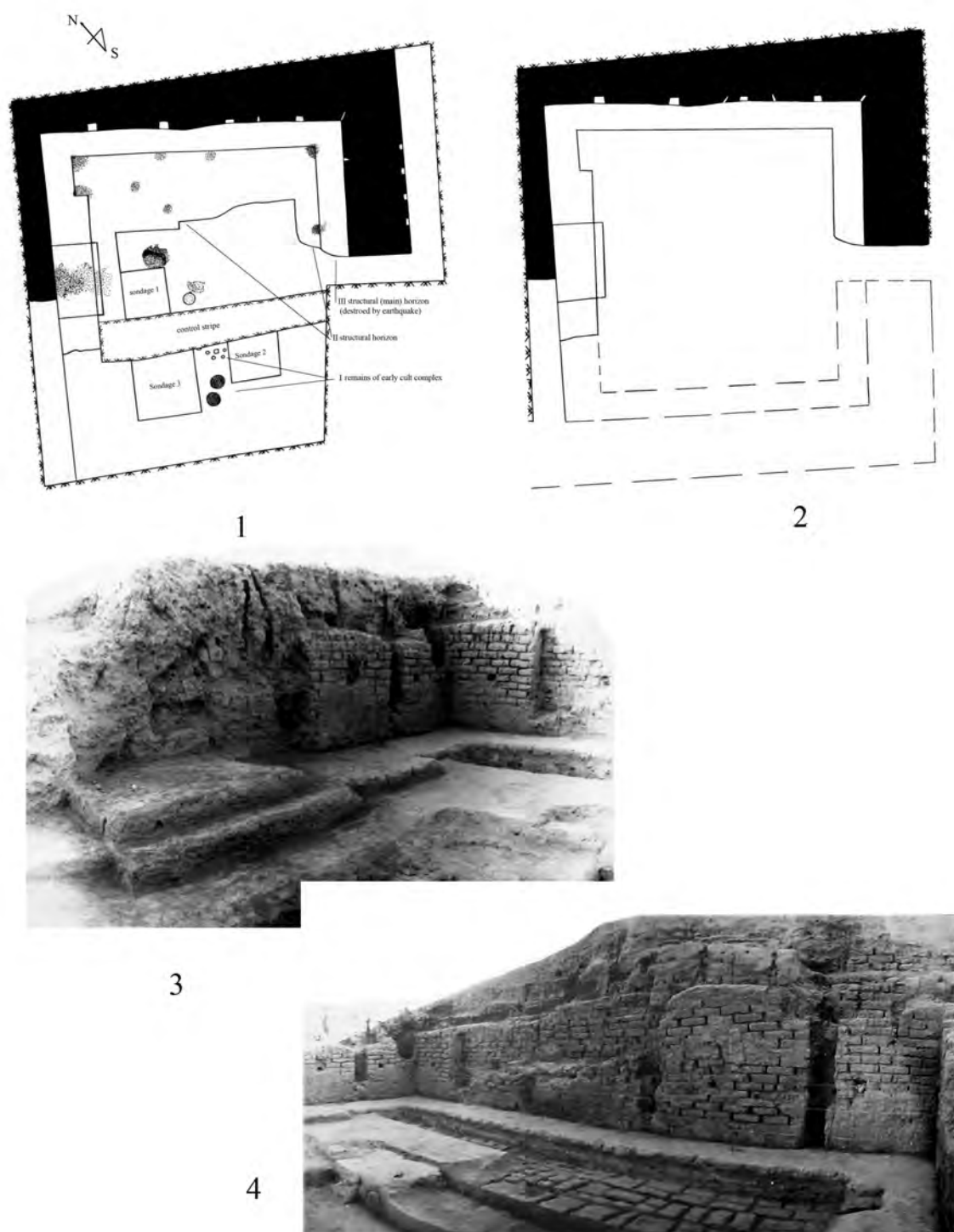


Рис. 9. Ташкентская область. Канка. 1-2. Нижний храм V-VI вв., план центрального зала и его реконструкция; 3 - вид на центральную суфу; 4 - северо-восточная стена зала и подстилающие конструкции раннего комплекса

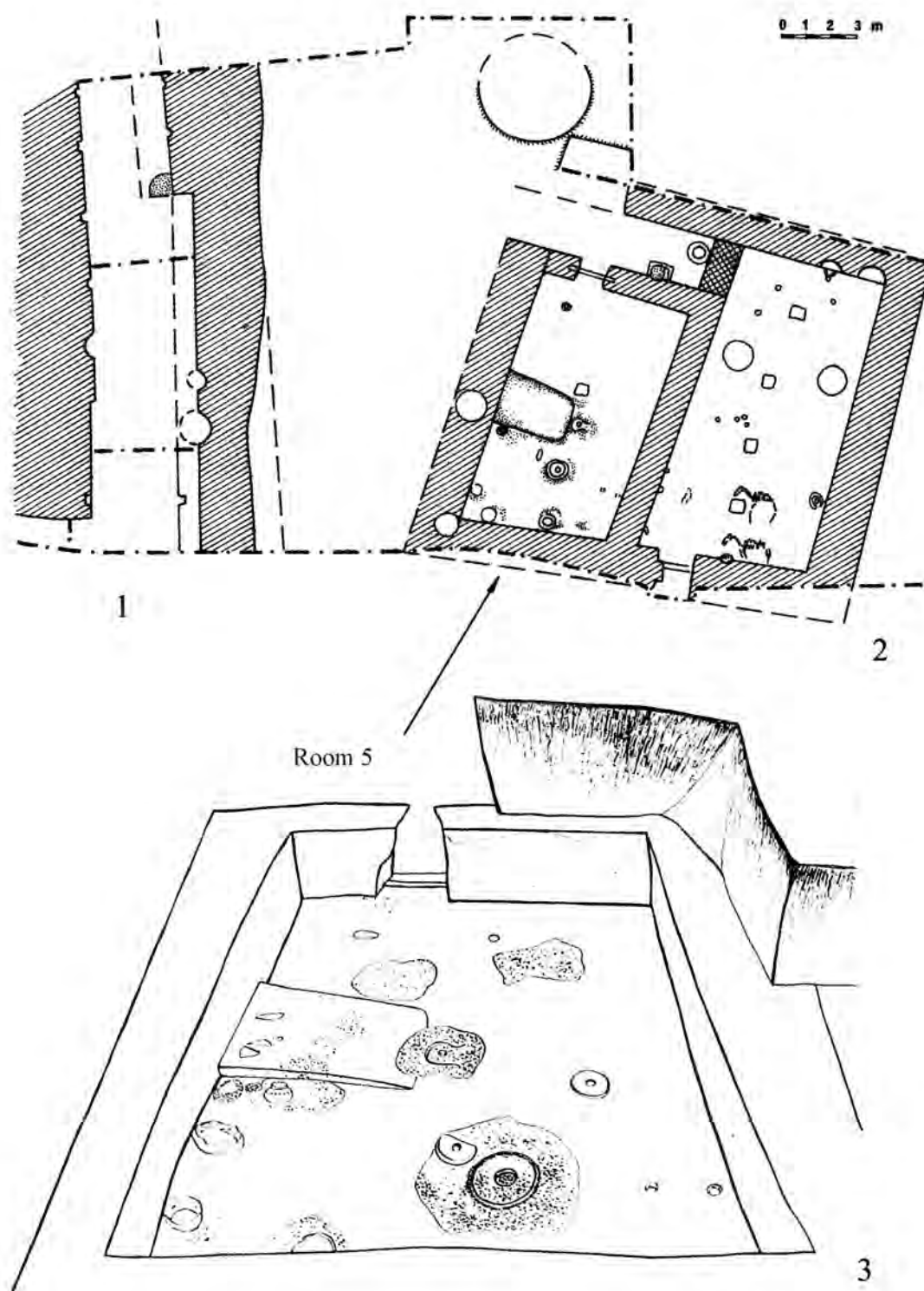


Рис. 10. Канка. 1 - участок обводного коридора нижнего храма; 2 - верхний храм VI-VII вв. (храм Б); 3 - помещение 5, где выставлялся огонь и помещались жертвоприношения

первым. «Верхний» храм (храм Б) строился, вероятно, как временный и состоял из обширного двора и подквадратного здания размером 16х14 м. Стены его не столь капитальные, толщиной 1-1,25 м, оштукатурены, но без следов росписей. Здание состояло из двух больших помещений (северного и южного) и вестибюля-коридора, соединявшего первоначально проходами оба помещения, затем вход в северное помещение из коридора был заложен (рис. 10, 2). Это было сделано специально, с целью изолировать южное строение, т.к. оно, видимо, было сакральным центром, куда вход для непосвященных был запрещен. Его размеры 9,4х5,3 м, помещение было вытянуто с востока на запад. В центре южной стены к ней примыкал невысокий прямоугольный подиум (2х1,6 м) со слабо обожженной поверхностью. У северного фаса подиума размещались очажок подковообразной формы и кострище. Вокруг него под слоем золы – еще несколько очажков и кострищ, где выявлены кучки горелой пшеницы, ячменя, гороха, семена хлопка, косточки персика, а также другие предметы: заколки, подвески, бусины, наконечники стрел, мелкие медные монеты, пряжки, железные изделия. Одним из приношений была даже небольшая плетеная корзинка с 99 ащичками. Вдоль стен стояли крупные и мелкие сосуды с дарами. Здесь же обнаружены многочисленные остатки тканей и панцирные пластины воинских доспехов. Находка остатков тканей почти по всему периметру вдоль стен позволяет предполагать, что стены были драпированы тканями, поверх которых развешивались доспехи (трофеи преподнесенные храму). Но наиболее интересной находкой были буллы⁹ (рис. 11, 1-4). Среди них портретное изображение правителя в короне с надписью «принадлежащий (чачскому) народу государь», т.е. печать государя Чача. Другую большую группу составляют буллы с погрудным изображением вельможи и надписью «*Эспасак Санак Каватанак*» (Епископ Санак сын Кавата) [Лившиц, 1997. С. 32] (рис. 11, 1). Важно, что «*аспасак*» это второй по рангу чин в иерархии манихейской церкви. Пока это единственное прямое письменное свидетельство пребывания главы манихейской церкви в Средней Азии. Хотя ничего относящегося к манихейскому культу в храме не обнаружено. Не исключено, что эта группа булл с именем епископа указывает на его тесные связи со жрецами храма (возможно, он официально заверял какие-то договора, а может быть, в храме по какой-то причине хранилась часть его делового архива, переписки).

Во втором (северном) помещении размером 9,6х6,1 м специального возвышения не было. По его периметру сохранились следы циновок, а в центре восточной половины помещения расчищены останки двух лошадей (взрослой особи и жеребенка), уложенных на боку на жердях (рис. 10, 2). Причем у обоих животных отсутствовала одна задняя нога. Примечательно, что на полу были найдены зерна мака. Вероятно, это помещение представляло собой зал для отправления молитв и освящения жертвоприношений. Через центр помещения проходил ряд ямок от квадратных баз колонн, поддерживавших плоское перекрытие, а вдоль южной и северной стен – ряды круглых лунок от небольших столбов. Вход в северное помещение был устроен с другой стороны, в юго-восточном углу и закрывался массивной деревянной дверью. В центре северной и восточной стен,

⁹ Буллы – комки специальной тонко отмученной глины, чаще всего овальной формы. В них фиксировали узел шнура на мешочке с деньгами, свертке с товарами или на документе (договоре или письме). На одну сторону глиняного комка наносился оттиск печати отправителя или официального лица.



Рис. 11. Канка. Мелкая пластика и другие находки

около входа, были устроены ниши со следами возжигания огня. Характер находок показывает, что культовые церемонии были прерваны внезапно. На полах и в стенах найдены наконечники стрел, железные крючья, железный наконечник копья и обломок кинжала. Во дворе рядом с храмом были найдены останки мужчины и верблюда, в массивных шейных позвонках которого застрял наконечник стрелы, погибших, предположительно, во время штурма. Комплекс был уничтожен в результате каких-то драматических действий (военное столкновение и последовавший пожар) в самом начале VII века.

Прямое соответствие обнаруженным храмам дает отрывок из «Истории северных дворов» (Бэйшу)¹⁰, где говорится: «Во владении Ши по юго-восточную сторону резиденции (владельца) есть здание, посередине которого поставлено седалище (т.е. возвышенное место). В шестое число первой луны поставляют на этом престоле золотую урну с пеплом сожженных костей покойных правителей владельца, потом обходят кругом престол, рассыпая пахучие цветы и разные плоды. Владелец с вельможами поставляют жертвенное (мясо). По окончании обряда владелец с супругой отходит в особливую ставку. Вельможи и прочие по порядку садятся и по окончании стола расходятся [Бичурин, 1950. II. С. 272]. Вероятно, описанные действия связаны с поминальными церемониями, где ритуал, посвященный духам предков правителя, мог предшествовать встрече Навруза (Нового года). Кроме того в истории династии Суй (Суйшу) есть упоминание, что в 15-й день седьмой луны в этом храме проводилось какое-то торжество. Трудно сказать, какое это было число по местному календарю. Но вероятней всего речь идет о празднике урожая, который совпадал с «Днем Дадвы» и посвящался Ахура Мазде как творцу всего сущего. Этот праздник приходился на конец августа - середину сентября. На это указывает и характер дарственных подношений в храм: они состоят из созревших к этому времени культур (горох, персики, хлопок).

Из храмовых сооружений Согда в настоящее время наиболее полно изучены пенджикентские храмы и *храм Джартена II*. Если первые представляют собой пример городских храмов, то храм Джартена II – небольшое отдельно стоящее сооружение, располагавшееся вдоль торговой трассы. Первоначально это была небольшая укрепленная сельская усадьба, оформленная в виде четырехбашенного замка (первые три строительных периода). Однако в V веке усадьба, видимо, перешла к другому владельцу, который перестроил его в отдельно стоящий храм (IV-V периоды). Здание заметно расширяется в южном направлении и становится вытянутым по линии север-юг (с небольшим склонением на запад). Уже на этом этапе основную композиционную схему храма составляло расположение помещений друг за другом на одной оси – целла, восьмиколонный зал и вестибюль или портик на главном фасаде (рис. 12, 1). Центральный зал (пом. 19) в IV-ом строительного периода - трапециевидный в плане (длиной почти 13 м, шириной в северной части – 10 м, южной 7,65 м). Уровень пола неоднократно поднимался, последний из них обгорел до красного цвета. На нем расчищены остатки обгоревшего шерстяного ковра. В зале выявлено пять проходов. Два из них (восточный и западный) соединялись с помеще-

¹⁰ Хроника Бэйшу была написана ученым династии Тхан Ли Янь-шеу в самом начале VII века. Но приводимый отрывок отражает сообщения китайских информаторов более раннего времени. Время записи определяется, скорее всего, V-VI вв., то есть до событий 605 г.

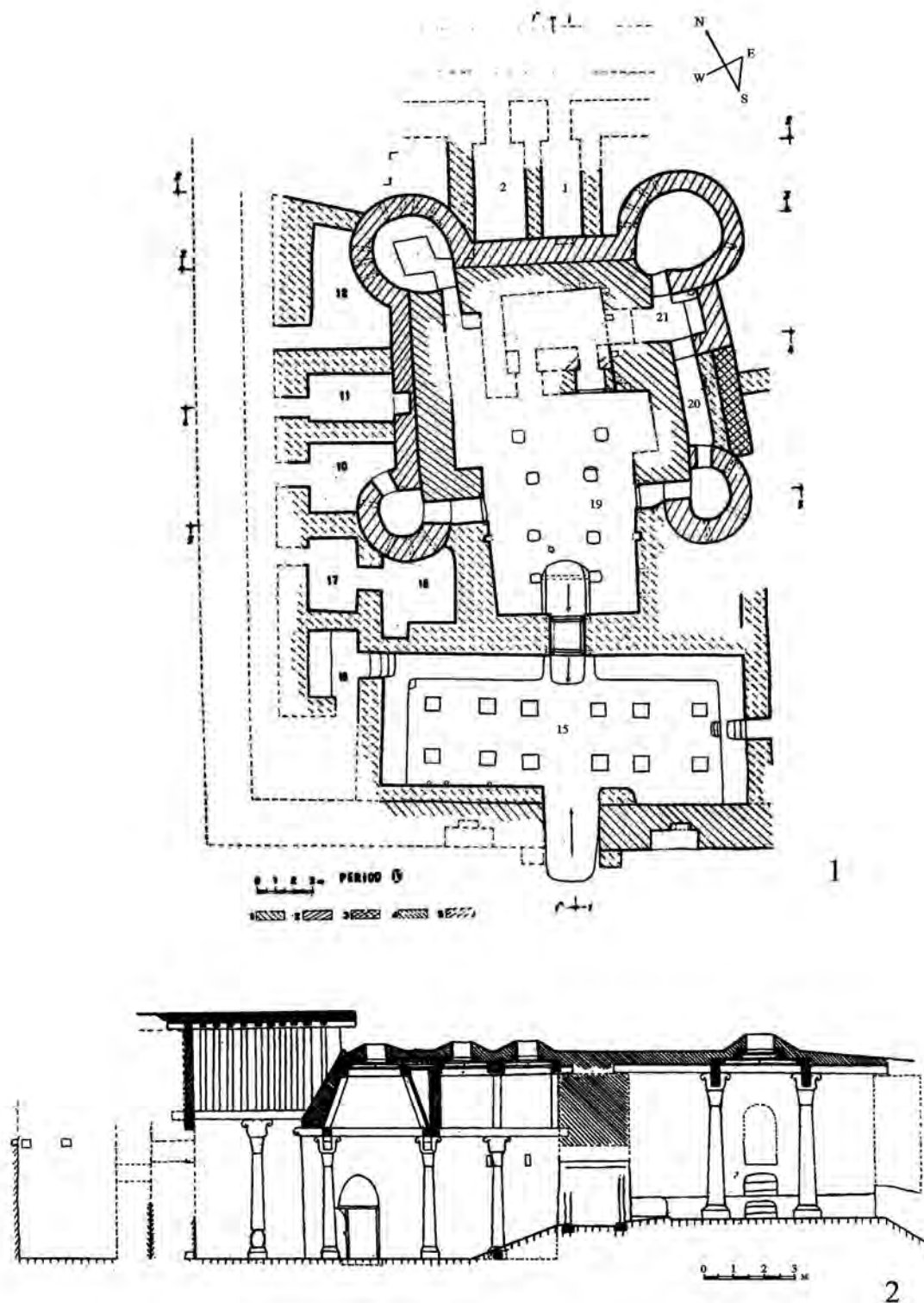


Рис. 12. Согд. Джаргата II. 1- план здания по IV строительному периоду (храм);
2 - разрез с реконструкцией здания по IV строительному периоду (храм)

ниями в южных башнях. Пол их ниже уровня зала на 42-43 см. Два прохода вели в целлу, расположенную к северу от зала. Контур ее намечен частично. Причем в одном из них сохранились участки росписи с персонажами (донаторами?), лица которых повернуты направо. Центральный проход в южной стене зала имел длину 2,4 м и ширину 1,75 м и, вероятно, двойные двери. Перекрытие зала держалось на восьми колоннах. Они располагались вдоль главной оси зала в два ряда: шесть были вытянуты по одной линии, две, близкие к целле, оттянуты к стенам. Базы колонн имели почти кубическую форму с сужающимся верхом (со стороны в 60-64 см и высотой до 36 см), покоились они на подушке из мелкой гальки [Бердимурадов, Семибаев, 1999. С. 19-21]. С юга к залу примыкал вестибюль (пом. 15), вытянутый поперек основной оси зала. Его размеры 19,5х7,5 (8,3) м. Вдоль стен (кроме южной) были устроены суфы шириной до 1,35 м и высотой 40-46 см. Перекрытие помещения, вероятно, было плоским и поддерживалось 12-ю колоннами (в два ряда по длинной оси помещения). С севера вестибюль сообщался с залом, причем уровень его пола был выше на 55 см. С юга в вестибюль вели три прохода. Центральный – имел ширину 2,86 м и к нему подводил пологий пандус длиной 4,25 м. Восточный и западный проходы были устроены на высоте 1,14-1,25 м и к ним подводили лесенки через суфу (рис. 12, 1). Восточный проход более узкий (1,35 м) находился на расстоянии 3 м от северо-восточного угла. Западный проход был устроен вдоль северо-западного угла, ширина его – 1,35 м [Бердимурадов, Семибаев, 1999. С. 22-23]. Предполагается, что здание храма имело обводной коридор по внешнему периметру, который связывал эти помещения. Кроме того ряд периферийных помещений (пом. 16-18) могли использоваться в качестве хранилищ, в том числе и «священного огня». Так, входы пом. 17 и 18 расположены таким образом, чтобы скрыть горящий огонь от взглядов посторонних лиц. В самом пом. 18 ниша, где хранился огонь, находилась не против входа, а в юго-западном углу и стенки ее сильно прокалились от длительного горения.

Как показали раскопки, большая часть помещений IV строительного периода сгорела во время пожара. Спустя какое-то время храм был восстановлен. Храмовый комплекс подвергся значительной реконструкции, но в общих чертах комплекс V строительного горизонта сохранял прежнюю планировку. Заметно была изменена центральная часть. Целла теперь стала трехчастной, т.е. стала состоять из трех помещений: центрального, собственно целлы и двух дополнительных (рис. 13, 1), которые сообщались узким проходом. Среднее помещение (пом. 5) стало квадратной формы (3,44х3,34 м). С юга оно открывалось в зал проходом шириной 1,7 м, в юго-западном углу находился еще один узкий проход (ширина – 0,85 м, высота 1,6 м), соединявший эту комнату со смежным западным помещением (пом. 6). В центральном помещении вдоль северной стены была устроена широкая суфа-подиум шириной 1,6 м и высотой 0,4 м, на которую был поставлен прямоугольный пристенный алтарь (размер 1х0,75 м, высота 20 см). Алтарь имел П-образную форму и был сложен из прямоугольного сырца. Внутренняя поверхность алтаря покрыта копотью, а на внешней стороне сохранились остатки живописи. Следы росписи прослеживаются также в юго-восточном углу помещения, на его восточной стене и щеках центрального прохода (рис. 14, 1-2).

Дополнительные помещения. Одно из них располагалось западу от центрального и представляло собой небольшую смежную прямоугольную в плане комнату (пом. 6), в

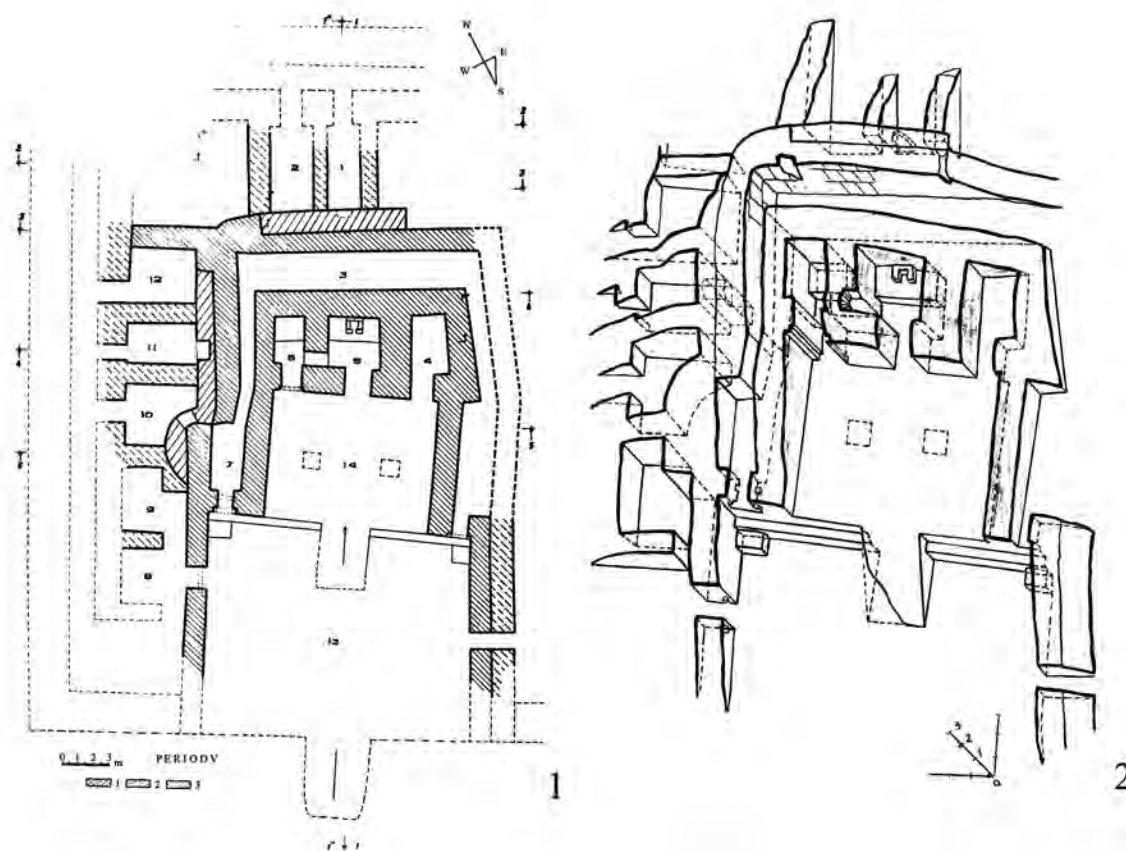


Рис. 13. Согд. Джартепи II. 1 - план здания по V строительному периоду (храм);
2 - аксонометрия здания по V строительному периоду

которую вели два прохода. Один арочный узкий проход соединял эту комнату с целлой, другой (южный) выводил в зал (пом. 14) и закрывался деревянной дверью. На стенах помещения местами сохранились следы росписи. Вдоль северной стены была возведена суфа-подиум шириной 1,58 м и высотой 40 см. Характер назначения помещения не ясен, но первоначально здесь, видимо, тоже проводились какие-то культовые действия. На последнем этапе, как позволяют предполагать находки органики и хозяйственных сосудов, в них хранились или освящались какие-то продукты, очевидно, приношения прихожан. Второе помещение (пом. 4) примыкало к целле с востока. Оно тоже представляло собой небольшую прямоугольную комнату размером 3,5x2,3 м. Единственный открытый достаточно широкий проход был устроен с юга и выводил в почти квадратный зал (пом. 14).

Зал с южной стороны был открыт и ограничен краем платформы, куда вел пандус шириной 1,7 м и длиной 2,5 м. В его нижней, южной, части прослеживаются остатки галечного настила. Но в отличие от предыдущего строительного горизонта в центре зала были установлены две крупные квадратные в плане деревянные колонны (1x1 м), на которые опиралось, видимо, плоское перекрытие. Стены здания были тщательно оштукатурены и местами на них сохранились следы росписи. Над полом местами были зафиксированы

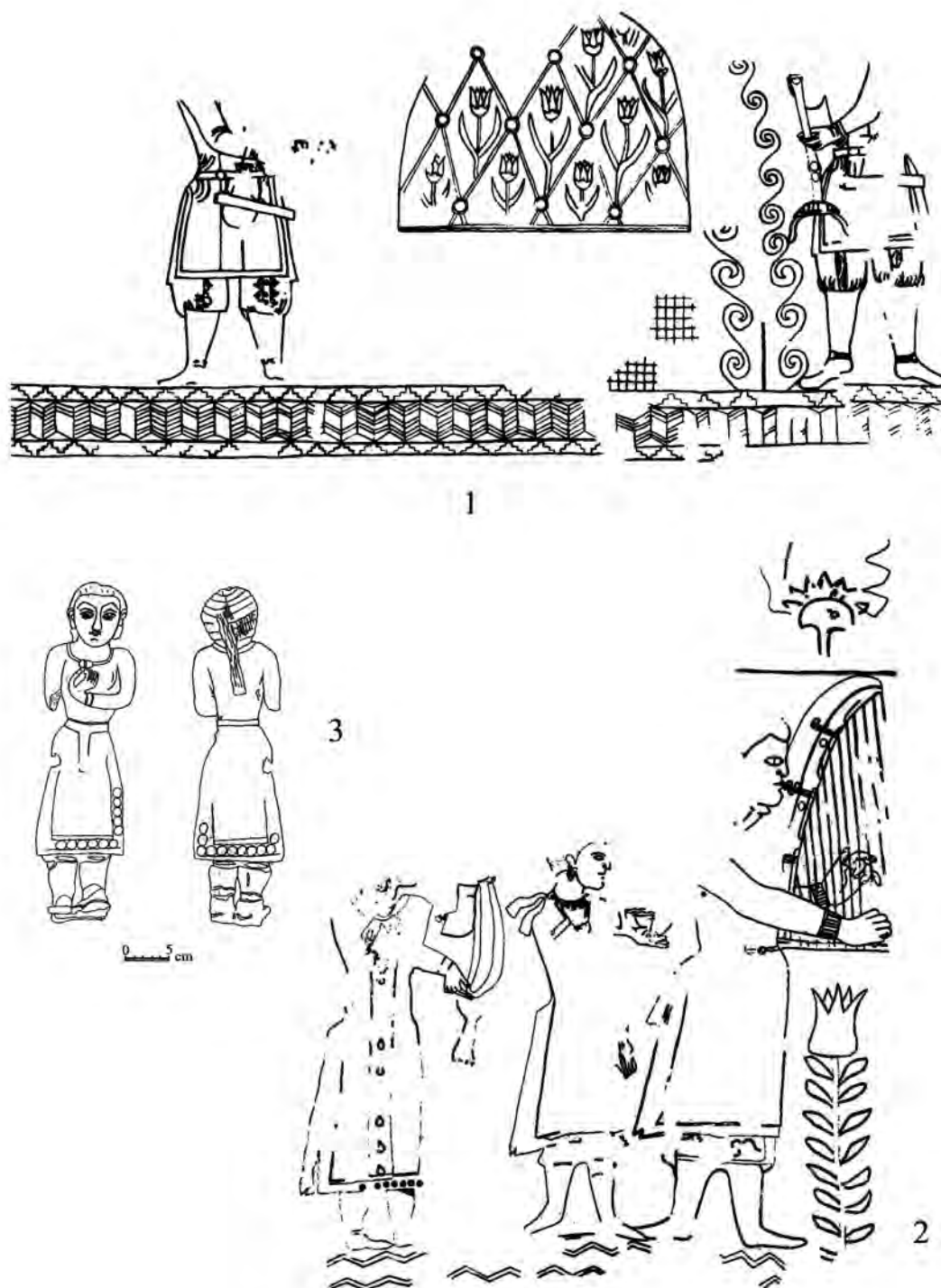


Рис. 14. Согд. Джартепе II. 1-2 - фрагменты настенной росписи;
3 - серебряная статуэтка

остатки органики. Можно предположить, что зал в целом использовался как «даре мехр». Не случайно, как и в канкинском храме, культовое ядро комплекса было окружено с трех сторон обводным коридором шириной 2,4 м. Сохранились его западный, северный и частично восточный участки. В коридор с двух сторон вели двойные двери. К ним со стороны вестибюля вел ступенчатый подъем (рис. 13). Сам вестибюль этого периода (пом. 13) сохранился не полностью. Можно предположить, что он имел прямоугольную форму, что уровень его пола был на 1,4 м ниже уровня культового ядра. Здесь имелись проходы и в культовую часть, и в боковые служебные (хозяйственные) помещения. Предполагается, что основной вход располагался на одной оси с подъемом-пандусом в зал и тоже был оформлен в виде пандуса. Культовый комплекс V строительного горизонта датируется концом VII в. [Бердимуратов, Самибаев, 1999. С. 31].

В Ташкентском оазисе к подобным отдельно стоящим храмам, не связанным с городской застройкой, относится храмовый комплекс Актепе Чиланзарское, расположенный в нижнем течении канала Бозсу. Ранее здесь существовал небольшой четырехбашенный замок, который затем в процессе нескольких перестроек был взят в платформу. Саму прямоугольную платформу по периметру обвели стенами, в которых были устроены широкие, но не глубокие ниши. В центре был поставлен прямоугольный постамент (рис. 15, 4-5). Зал не имел перекрытия. Предполагается, что здесь проходили культовые действия, связанные с возжиганием огня, обрядами почитания умирающей и возрождающейся природы [Филанович, 1983. С. 186].

Кроме того в Ташкентском оазисе, вероятно, к этому же типу следует относить холм Кызтепа в 6 км к югу от Мазартепа. Очень соблазнительно было бы видеть в этих храмах один из прототипов мусульманских муссала (намазгохов)¹¹. Не исключено, что функциональную направленность этих храмов можно связать с сообщениями китайских хроник о распространении на бывших землях Кангюя культа небесного дитя, когда первоначально приносились жертвы небесному духу, а затем начинались семидневные поиски костей небесного дитя [Кюннер, 1981. С. 180].

Вполне допустимо отнести к культовым сооружениям зороастрийского круга еще один тип храмовых сооружений – центрическое святилище «**чортак**» (букв. «четыре арки»), который представлял собой купольную постройку – киоск, поднятый на ступенчатую платформу, с широкими арочными проходами на каждой стороне. Сооружения хорошо известны по материалам Сасанидского Ирана, но в Средней Азии бытование зороастрийских святилищ типа «чортак» археологически пока неизвестно. Хотя ряд косвенных свидетельств позволяет предполагать их существование и в Среднеазиатском Междуречье. На это указывают архитектурные традиции в раннеисламской архитектуре Узбекистана: мечеть Дегарон у селения Хазара в 60 км севернее Бухары, которую А. Якубовский датировал VIII-IX вв., а последующие исследователи – IX-X вв.; мечеть Магоки Аттори в Бухаре, архитектурно-геометрический анализ которой показывает, что сначала это было четырехстолпное центрическое здание [Хмельницкий, 1992. С. 80]. Кстати, согласно Наршахи первоначально храм был посвящен божеству Луны (Мах), затем был превращен в храм огнепоклонников [Наршахи, 1897. С. 31]. Наконец,

¹¹ Место больших общественных собраний для проведения праздничных молитв вне города или селений.

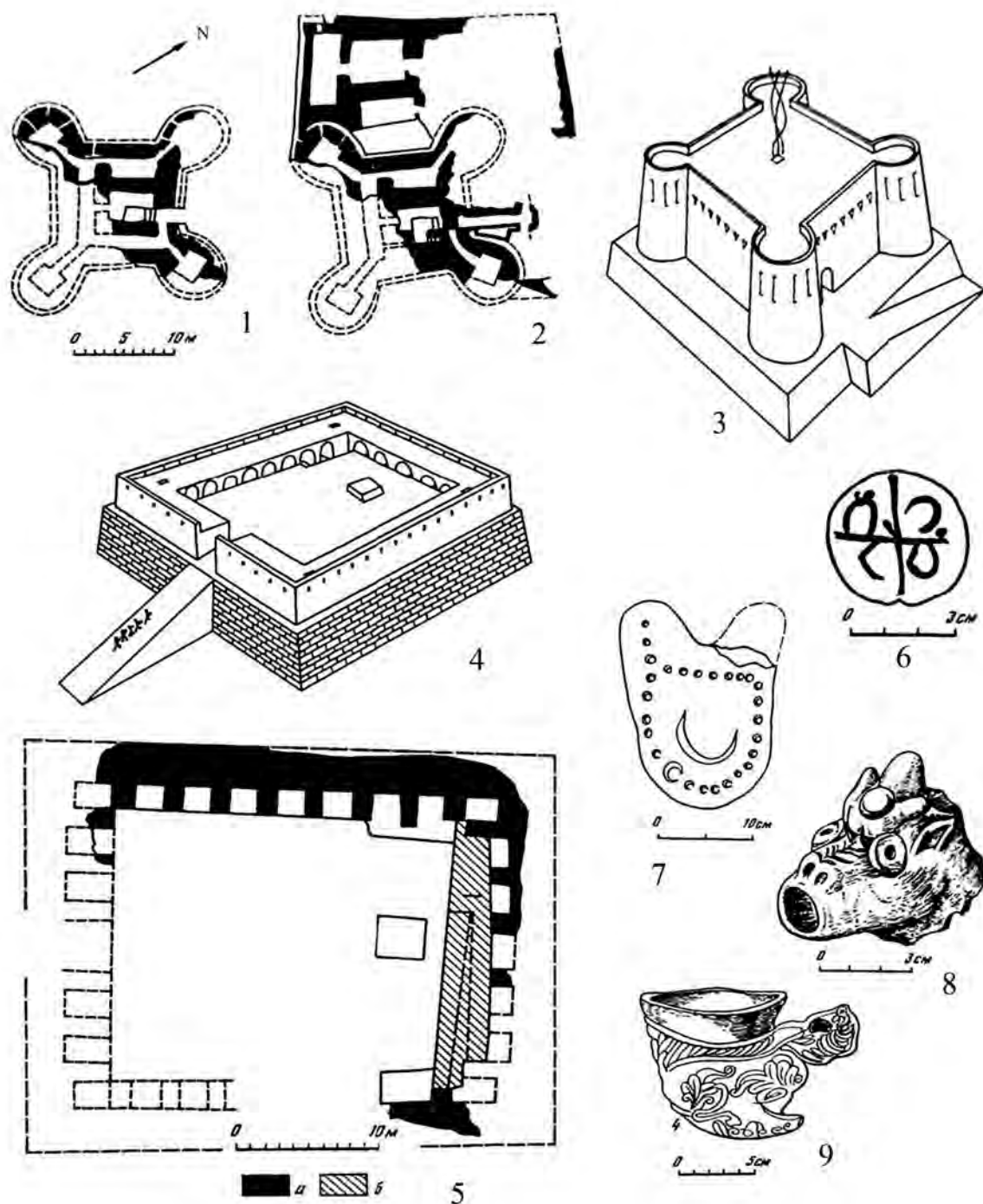


Рис. 15. Ташкентский оазис. 1-3 - Актепа Чиланзарское (замок); 4-5 - трансформация сооружения в культовый комплекс и его реконструкция; 6-9 - культовые предметы и изображения на отдельных предметах

удивительное типологическое сходство с чортаками обнаруживает мавзолей Саманидов в местности Навахант в Бухаре. Построенный в X в. он, по единодушному мнению исследователей, отражал традиции каких-то несохранившихся монументальных сооружений, скорее всего храмового характера [Хмельницкий, 1992. С. 125-140; Булатов, 1976. С. 73-83]. Модель чортака можно видеть в оформлении каменной курильницы из цитадели Аммана. Саму курильницу относят к VII-VIII вв. (т.е. ко времени Омейядов). Она изображает квадратный в плане купольный киоск с широкими арочными проемами в каждой из сторон. В углы встроены колонны с базами и капителями, на которые опираются массивные уступчатые возвышения – «*кунгра*». Несомненно, это - модель здания, воспроизводящая реальный архитектурный образец [Хмельницкий, 1992. С. 140].

В V-VIII веках широкое распространение получают небольшие комнаты со следами культовых действий в домах зажиточных горожан и дихкан, в которых видят *домашние святилища (капеллы)*. Начальные этапы генезиса этих культовых помещений остаются еще не выясненными. Д.Г. Зильпер предполагала, что квадратная форма помещений восходит к архитектурной традиции Хорезма и парфянской Нисы, тогда как алтарь или «грушевидная центральная суфа» происходит от очагов-выкладок посередине зала. [Зильпер, 1978. С. 171]. Но более вероятно, что традиция выделения полуовальных алтарей первоначально связана с выделением культовых ниш, в которые помещали священные предметы или изображения божеств, а перед ними возжигали огонь.

Во дворце бухархудатов на Варахше одно из помещений интерпретируется как домашнее святилище. Оно располагалось напротив входа, к нему вел отдельный широкий коридор с глухими пахсовыми стенами. На противоположной от входа стороне был устроен прямоугольный подиум, поверхность которого перекрывали следы какой-то деревянной конструкции¹². Второй подиум полуовальной формы был устроен ближе к проходу, но специально смещен в сторону относительно центральной оси помещения. По краю он ограничен низким бортиком, на поверхности следы горения огня. Вполне вероятно, на полуовальный подиум устанавливался металлический переносной алтарик, на котором во время службы возжигался огонь. Тогда как прямоугольный подиум мог служить местом, где раскладывались культовые предметы, или готовился ритуальный напиток (*парахаома*).

В Согде, если здание было двухэтажным, то капеллы обычно располагались на втором этаже или рядом с внутренними покоем. В Чаче они выявлены на Канке, в Ташкенте - на Мингурюке и Актепа Юнусабадском (рис. 16). Они представляли собой квадратные, реже прямоугольные помещения с суфами и алтарем в центре. Вход в эти специальные культовые комнаты оформлялся в виде тамбура, чтобы скрыть святыни от посторонних взглядов. И пол в них устраивался немного выше, чем в других помещениях. Наблюдения показывают, что большинство алтарей ориентировано по линии север-юг, вход в них чаще всего устраивался с западной стороны. Вскрытое на цитадели Канка домашнее свя-

¹² По мнению некоторых исследователей, следы таких деревянных конструкций могли являться остатками частей некой подъемной машины для смены изображения богов, существование которой предполагал Б.И. Маршак [Распопова, Шишкина, 1999. С. 61]. Реальнее это могут быть остатки деревянного шатрового перекрытия, существование которого зафиксировано в домашнем святилище на цитадели городища Канка.

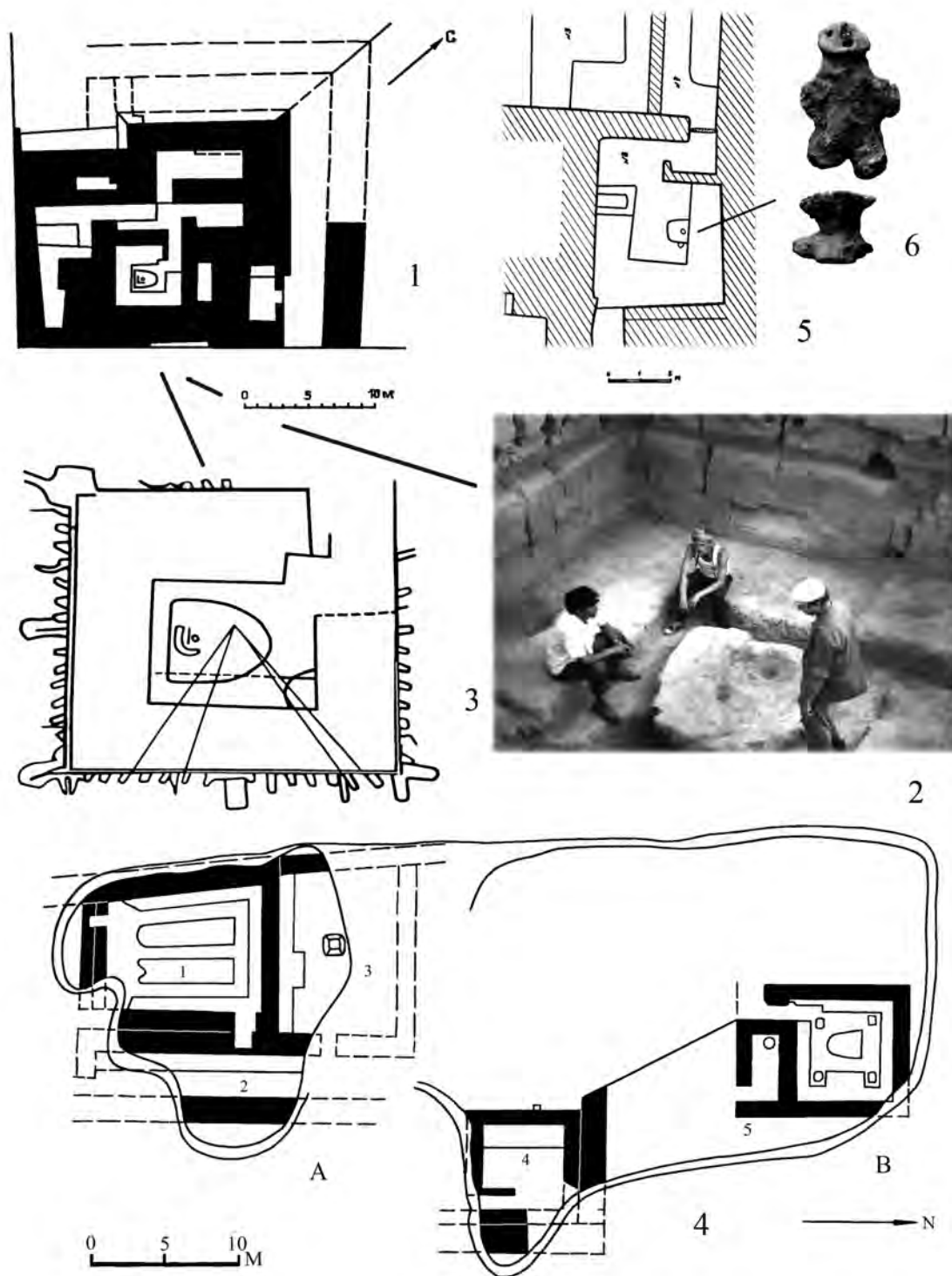


Рис. 16. Ташкентский оазис. 1-3 - Актепа Чиланзарское (замок); 4-5 - трансформация сооружения в культовый комплекс и его реконструкция; 6-9 - культовые предметы и изображения на отдельных предметах



Рис. 17. Ташкентский оазис. Культовые предметы

тилище оказалось уникальным по своей сохранности. Выяснилось, что это помещение имело двойное перекрытие: первое внешнее – опиралось на прогон из четырех балок, которые в центре образовывали квадратное окно. Второе внутреннее представляло собой шатровое перекрытие из крупных жердей, стянутых к верхнему квадрату. Алтари выводились на высоту суф и, как правило, были подковообразной или прямоугольной формы. В Согде алтари нередко примыкали к стене, в которой устраивалась неглубокая ниша.

Основным объектом почитания (ритуала) был огонь, возжигавшийся на алтаре. Пламя не было большим, и огонь не горел постоянно. Иногда в стороне от алтаря из сырцовых кирпичей устраивался небольшой прямоугольный ящик. Возможно, в нем хранились предметы, необходимые для проведения культовых церемоний, либо он накрывался плиткой или доской и использовался как столик, на котором раскладывались ритуальные ингредиенты, например освященный хлеб – *дрон*, или готовилась жертвенная пища. Наход-

ки терок, зерен мака, кувшина, кружки или чаши позволяют предполагать, что здесь готовили особый ритуальный напиток – *парахаому* (рис. 17, 1-2). Известно, что для приготовления хаомы первоначально стебли и веточки эфедры растирали в каменной ступке, затем полученный сок (травянистую массу) процеживали и смешивали с гранатовым соком и молоком. Весь этот процесс являлся частью священнодействия, важной составляющей которого было превращение растительной массы в жертвенную субстанцию. Иногда на алтаре находят и следы других жертвоприношений – птичьи кости. Возможно, они совершались в честь умерших предков или божеств, ведавших плодородием (Сиявуша или Наны). Например, в «Истории Бухары» Мухаммад ан-Наршахи упоминает об обычае, по которому мужское население Бухары приносили в жертву петухов в честь Сиявуша [Наршахи, 1897. С. 33]. Не исключено, что с культом предков была связана находка в одном из подобных помещений на городище Канка небольшой сильно стилизованной глиняной фигурки человека с обращенной вверх головой и алтарика перед ним (рис. 17, 3).

Согласно нормам исповедуемой религии, современные зороастрийцы совершали две обязательные церемонии: *афринган* и *бадж*¹³. Они могли проводиться не только в храмах – святилищах огня, но и у домашнего алтаря [Дорошенко, 1982. С. 76]. Широкое распространение этих домашних святилищ¹⁴ в V-VIII вв. с их ярко выраженным культом огня свидетельствуют о дальнейшем укреплении позиций зороастризма в городской и сельской среде практически всех историко-культурных регионов Узбекистана. В третьей четверти VIII века в связи с исламизацией населения домашние капеллы начинают исчезать. В Пенджикенте для этого времени фиксируется процесс преднамеренного уничтожения домашних алтарей [Распопова, 1981].

Таким образом, практически обязательным атрибутом каждого храма являлось помещение, где хранился и поддерживался священный огонь. Размещался он на специально

¹³ Афринган – пехл. афринаган – торжественные богослужения или молитвы, в которых воздается хвала творцу всего сущего, а так же название церемонии, совершаемой во время больших праздников и других значительных событий. Он включает освящение фруктов, вина и других продуктов и произнесение молитвы благословения (авест. *afrivana*) в честь одного из богов или души умершего [Чунакова, 2004. С. 34-35]. Бадж или вадж – с перс. «слово, изречение». Обычай заключался в произнесении авестийских мантр или изречений перед любым действием (едой, сном, религиозной церемонией), затем следовало молчание, после окончания действия необходимо произнести другое изречение. То есть основная задача ваджа окружить любой поступок надежной защитой из священных слов [Чунакова, 2004. С. 44].

¹⁴ Некоторые исследователи предлагают видеть в этих культовых помещениях храм огня, где сама комната с алтарем принималась за камеру для огня (*адурган*), «святилище неугасимого огня, укрытое от дневного света и огражденное не только физически, но и символически шатровым внутренним перекрытием из жердей» [Гуревич, 1981. С. 46; Филанович, 1983. С. 109]. Однако небольшая прокаленность поверхности алтаря говорит о том, что огонь здесь не мог гореть постоянно, а лишь эпизодически. Он выставлялся и был очень слабым. Кроме того, едва ли каждое домовладение могло иметь свой храм огня. В связи с этим культовые помещения с алтарями, видимо, ближе стоят к так называемым «*Atash dadgah*» - «огонь очага» значительного лица зороастрийской общины [Gropp, 1969. S. 151-152]. Возможно, именно такие помещения имела в виду М. Бойс, выдающаяся исследовательница зороастризма, когда писала, что, по крайней мере, с IV века н.э. в домашних часовнях или сельских святилищах возжигали «Маленький огонь» - *Адурог*. Причем такой огонь, заменивший изваяния, мог быть разложен из углей обычного домашнего очага. А присматривать за ним мог любой мирянин, находившийся в состоянии ритуальной чистоты. Полностью такой огонь назывался *Адурогинад-дадгах*, то есть «Огонек на законном месте» [Бойс, 1987. С. 135].



Рис. 18. Изображения жрецов на погребальных памятниках: 1-2 - на оссуарии из Муллакурмана; 3 - на каменной плите погребального ложа согдийца из Китая; 4-5 - на оссуарии с Красной Речки; 6 - из погребения Содийцев Ан Джиа в Китае; 7 - на оссуарии из Сиваза; 8 - на оссуарии из Юмалактепа

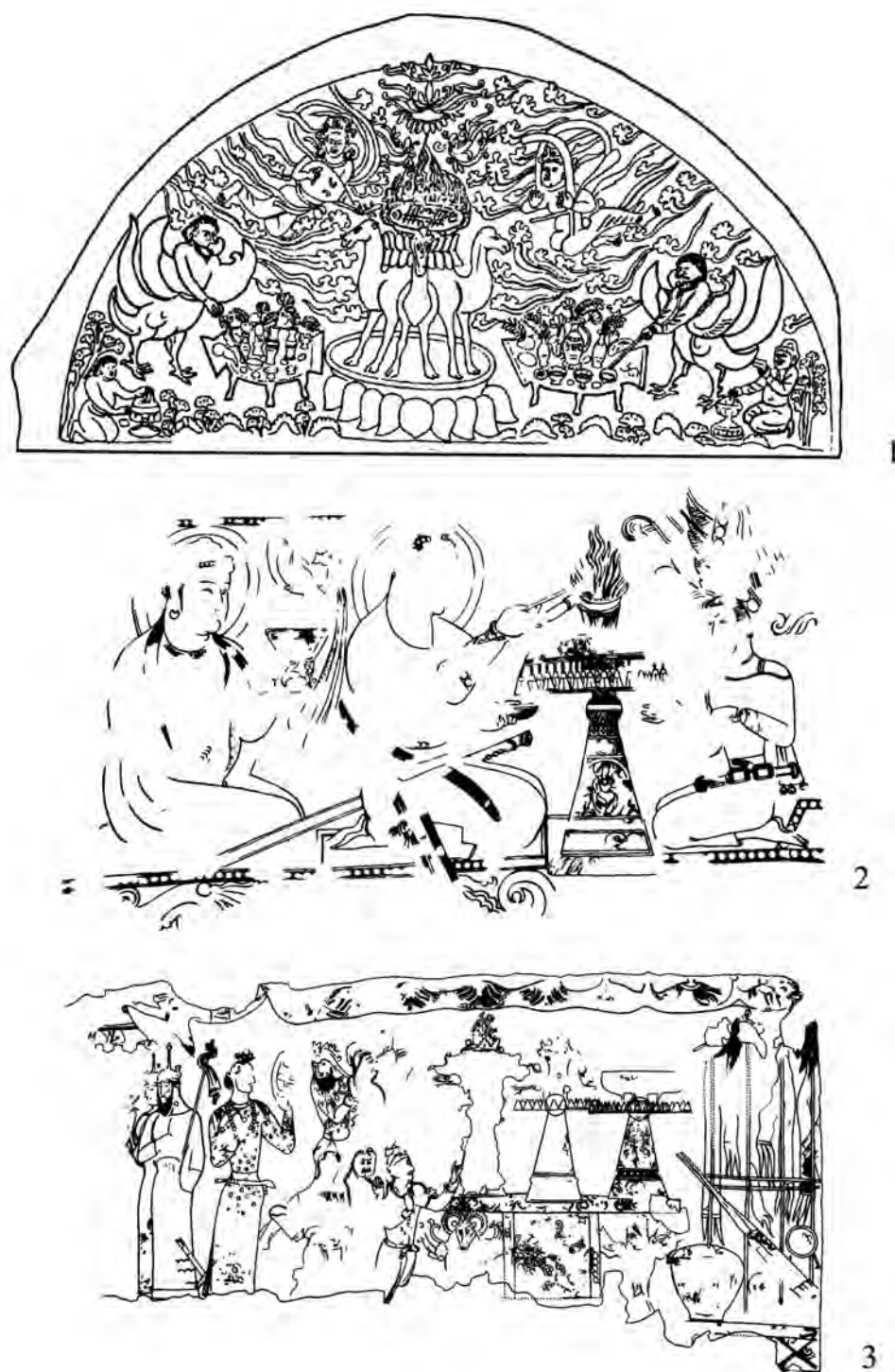


Рис. 19. Изображения культовых церемоний. 1 - прорисовка рельефа на каменной плите из погребения согдийца (Ан Джиа) в Китае; 2 - прорисовка росписи сцены поклонения огню в восточном зале дворца бухархудатов в Варахше; 3 - Пенджикент, прорисовка росписи сцены в пом. 6/III (Шкода, 2009)

возведенном невысоком подиуме – аташгохе, точнее на нем устанавливался алтарь огня. Последний атрибут мог быть из камня, металла или керамики - в зависимости от размеров и доходов храма.

Конечно, зафиксированные археологически следы религиозных церемоний в храмах не отражают в полной мере проводимые здесь действия. Поэтому правомерен вопрос об их тождестве с религиозной практикой современных зороастрийцев, например парсов, о привлечении для реконструкции древних обрядов. Герд Гропп считал это вполне допустимым [Gropp, 1969. P. 169-170]. Примечательны в этом плане исследования Л. Ванден Берге, который убедительно показал, что ряд сасанидских храмов огня имели те же составные части, что и храмы современных зороастрийцев [Vanden Berghe, 1968. P. 41].

Видимо, в древности, как и в настоящее время, зороастрийские церемонии были строго регламентированы. Судя по изображениям на оссуариях из Молакургона и Красной Речки, а также на каменным рельефах согдийских погребений VI века в Китае, священнослужители одевались в белые рубахи туникообразного покроя с длинными рукавами (рис. 18) и обязательно подпоясывались ритуальным поясом (кушти). Приближаясь к алтарю с горящим огнем или совершая около него ритуальные действия, они закрывали рот и нос специальной повязкой из белой ткани (падам), дабы не осквернить дыханием священный огонь (рис. 18, 2-3, 7-8). Скорее всего, в ритуал храма входил обход вокруг целлы с песнопением. Один из примеров подобного шествия можно видеть в живописи на западной стене прохода, связывавшего зал с целлой в храме Джартепа II [Бердимуратов, Самибаев, 1999. Рис. 128]. Участники процессии следуют друг за другом. Лица их повернуты в направлении целлы. Первый персонаж изображен с арфой в руках, второй идущий меньших размеров - с чашей, в руках третьего - лента или шарф, предполагается, что это - женщина. Неслучайно, перед участниками шествия показаны распустившиеся цветы. Это может быть указанием как на время года (весна, навруз), так и на желаемый результат церемонии (рис. 14, 2). Как и сейчас моления и жертвоприношения совершались под руководством священнослужителя. Вполне допустимо, что в храмах ритуал возжигания огня на алтаре или перед изображением богов, церемония выноса огня из комнаты, где он хранился, обставлялись очень помпезно (рис. 19, 1, 3; рис. 20, 1). Богослужения проводились как в дни праздников, так и по будням. Торжественные богослужения могли состояться и по особым случаям: коронация, начало или удачное завершение военного похода, окончание уборки урожая и т.д. Торговые агенты и купцы, отправляясь в дальние страны, делали храму приношения. В храмах хранились своды законов и уложения, как об этом свидетельствуют Мугские документы. Брачный договор между Дугдгунчой и тюрком Ут-такином был составлен в «Доме законоположений».

Количественный состав служителей храмов огня в зависимости от его значимости и размеров был различен. Священный огонь нуждался в постоянном уходе, особенно при непрерывном горении. Известно, что рядового жреца в Согде обозначал термин *βῡnh(t)w* – *вагнпат* (или *багнпат*) – «глава алтаря», не имеющий соответствия в среднеперсидском языке [Лившиц, 1962. С. 113, 171]. В документах с горы Муг упоминается еще один термин, обозначавший священника более высокого ранга – *магупат* (*mwḡpt*) – «главный жрец» (дословно «глава магов»), в обязанности которого входило проведение главных религиозных церемоний. Глава храма носил титул «*атурпат*», ниже него на иерархиче-

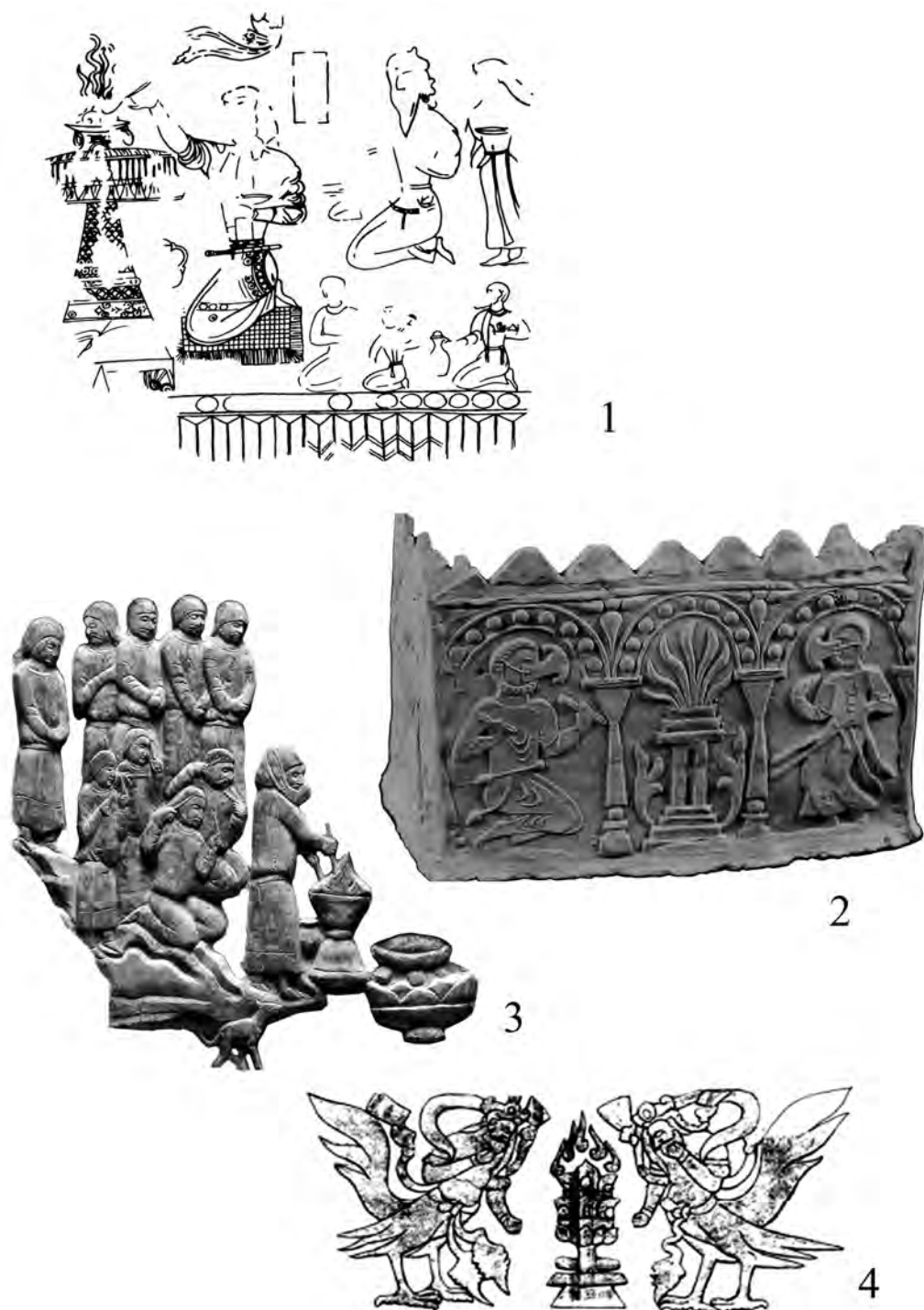


Рис. 20. Изображения культовых церемоний перед алтарем. 1 - Пенджикент. Сцена кормления священного огня, Храм I, Пом. 10. Пятый и шестой периоды. Роспись на восточном простенке северной стены. (по Шкода, 2009); 2 - сцена на тулове оссуария из Муллакурмана; 3 - фантастические жрецы на каменном ложе из погребения согдийца (Ю Хонга) в Китае

ской ступени стоял хранитель священного огня – «асраван». Количество служителей в храме по археологическим данным восстановить не представляется возможным. Большие храмы могли обслуживать много священнослужителей. Но в сценах на оссуариях показаны два жреца - по обеим сторонам от алтаря¹⁵ (рис. 20, 2-3). Видимо, это было минимальным числом, необходимым для совершения службы.

В современной практике руководителем и организующим началом, например, службы Виспарад, считается жрец *заотар*. Среднеперсидские богословы видели в нем (в момент службы) олицетворение самого Ахура Мазды, творившего издревле установленное и вновь воспроизводимое священнодействие. В его обязанности входило чтение Гат Заратустры во время службы. Он восседал на специальном сидении, лицом к алтарю со священным огнем, ориентированным на юг - место райского блаженства [Крюкова, 2005. С. 173]. Еще семь жрецов исполняли вспомогательные функции, выстроившись вокруг алтаря в определенном порядке: трое (*хаванан*, *аснатар* и *атравахша*) располагались справа от заотара, лицом к алтарю и на восток, три других (*фраберетар*, *ратвишкар* и *абетар*) находились слева от него и тоже лицом к алтарю, но на запад. Последний жрец *сраошавареца* замыкал ряд с юга, тоже лицом к алтарю. Жрец *хаванан* (от авест. «хавана» – ритуальная ступка с пестиком) измельчал и перетирал в ступке священное растение хаому. Второй жрец *аснатар* («моющий») мыл стебли хаомы и фильтровал сок. В функции «атравахша» входила обязанность следить, чтобы не погас священный огонь. Другой специальный служитель – «фраберетар», собирал ветки, складывая в пучок – *барсом* (*барэсман*), который жрец держал в руке во время богослужения, а также подносил дрова к священному огню. Пятый жрец *ратвишкар* (смешивающий) смешивал сок хаомы с молоком и разливал полученный ритуальный напиток. Последний по рангу жрец *сраошавареца* («делающий послушными») исполнял охранные функции, он наблюдал за действиями остальных жрецов. В руках у него была *сраошочарана* - плеть для наказания провинившихся [Крюкова, 2005. С. 174]. В штате служителей храма в древности и раннем средневековье имелись также рабы.

Известно, что нередко храмы наделялись приношениями и дарами из военных трофеев. Отчасти об этом свидетельствует и археологический материал: находки пластин панцирного доспеха в храме на городище Канка, в Чаче, в храмах Джартепа II и Пенджикента и массы других мелких приношений. Храмы обладали определенным имуществом, хотя считалось, что все служащие – священнослужители жили на приношения верующих и доходы с пожертвованных имений, земель, лавок и т.д. Показательно в этом плане упоминание в Сасанидском судебнике специальных лиц – «*ратов*», ведавших финансами и имуществом храмов. *Рат* представлял храм на судебном процессе, при юридическом разбирательстве касательно купли-продажи, внесения в храмовую казну либо взыскания залога [Периханян, 1983. С. 11]. В Средней Азии этому термину, видимо, соответствовал термин «*гвишт*» - «глава», обозначавший административный или духовный чин.

¹⁵ Сцена явно воспроизводит реальную религиозную церемонию, но основная цель изображения - отразить эсхатологические представления зороастрийцев, согласно которым во время Последнего Суда сам Ормазд спустится на землю и будет первым жрецом, а Срош – вторым [Чунакова, 2004. С. 114].

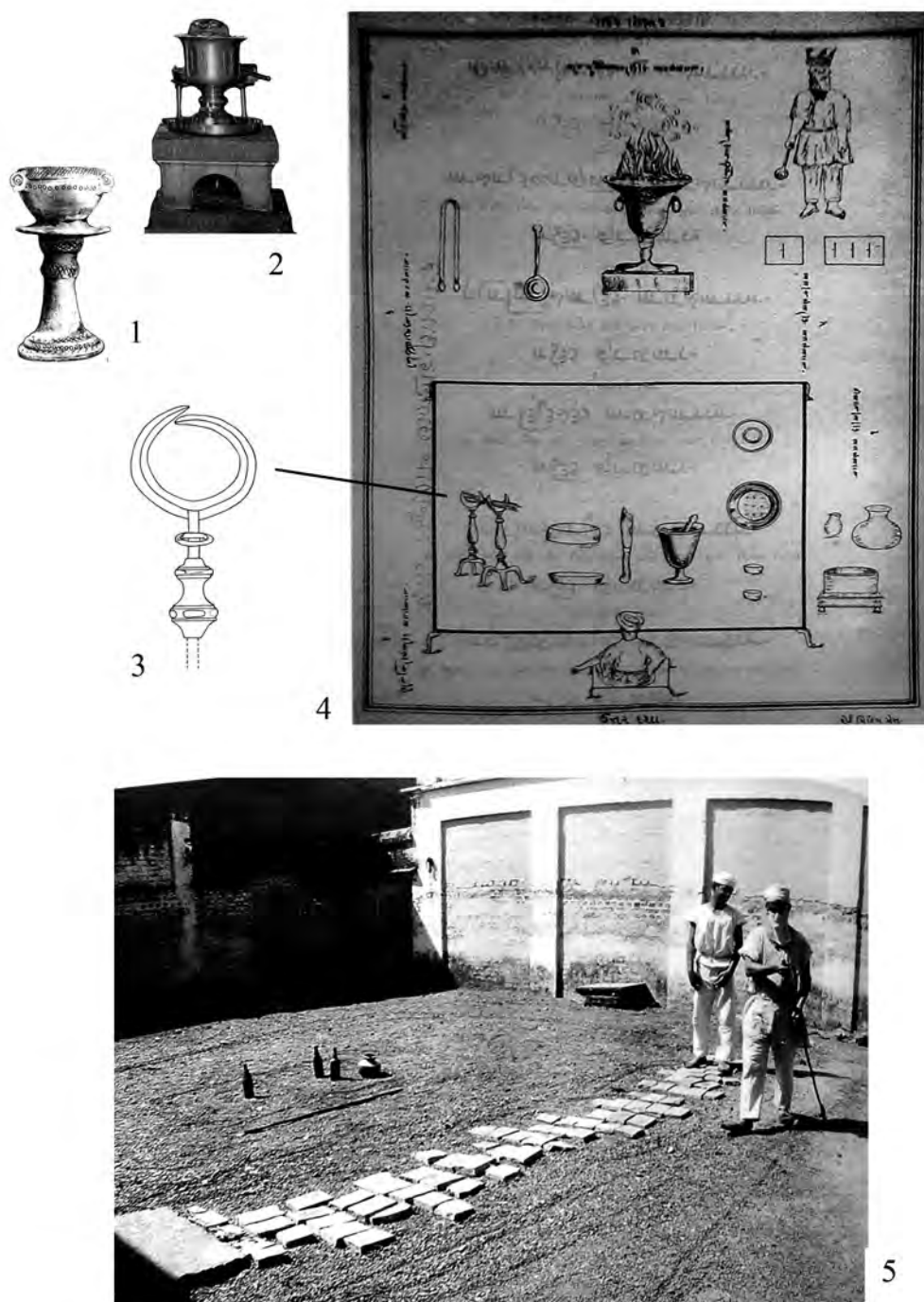


Рис. 21. Современные зороастрийские параллели к культовым находкам. 1-керамический алтарь из Еркургана; 2 - алтарь огня современных парсов; 3-4 - подставка для барсума и его расположение на листке-памятке для молодых жрецов (нач. XX века); 5 - барашиномгах современных зороастрийцев для проведения обряда «Баринум»

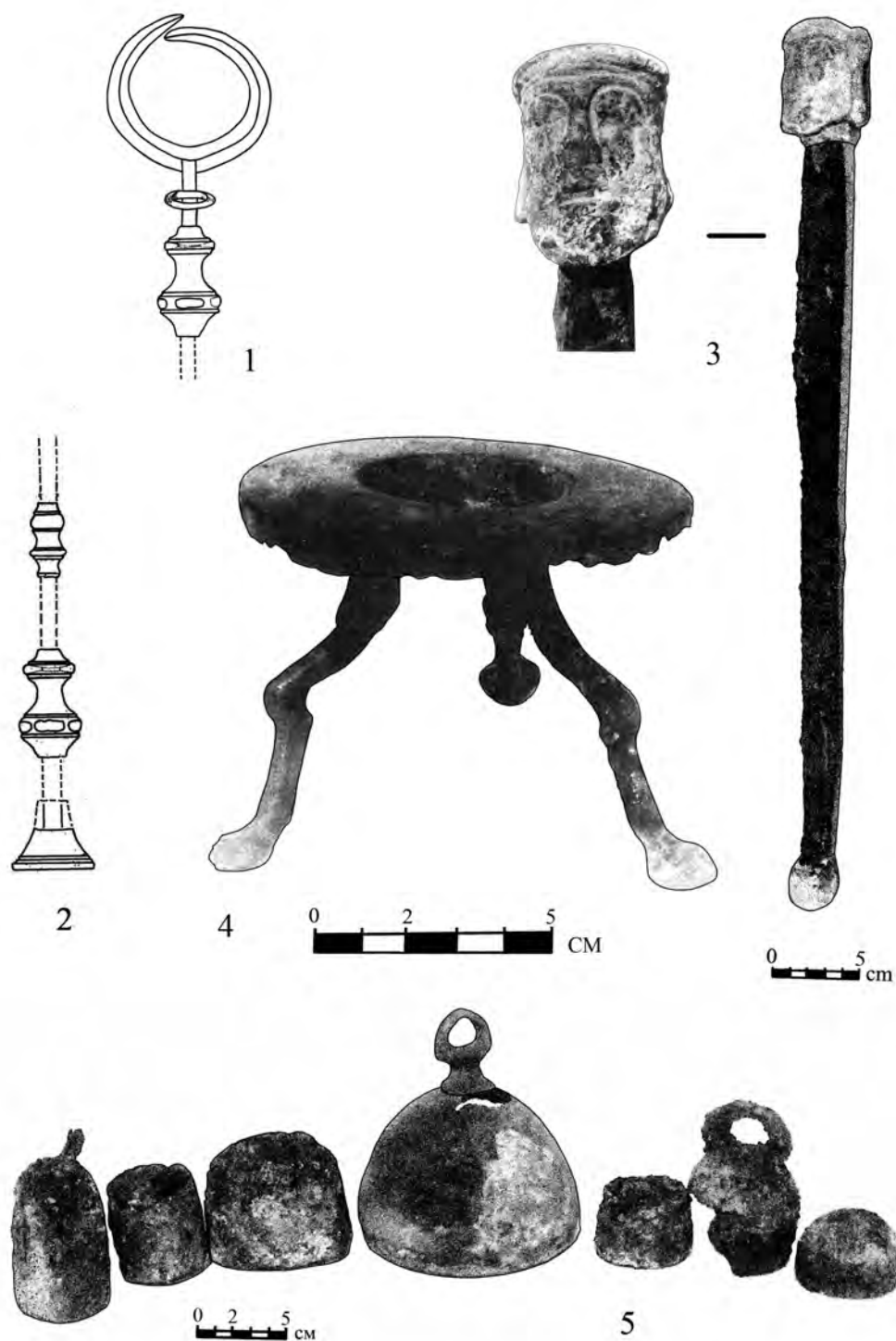


Рис. 22. Согд. Джартеп II. Культовые предметы. 1, 2 - подставка под барсум (махруи);
3 - биметаллическая булава, 4 - металлическая курильница; 5 - колокольчики



Рис. 23. Алтари огня в памятниках искусства: 1 - на оссуарии из Муллакургона; 2 - на оссуарии с Красной Речки; 3 - на монете Арташира I (224-242); 4 - на росписи VII-VIII вв. из Пенджикента; 5 - на росписи VII-VIII вв. из Варахии; 6 - на росписи VII-VIII вв. из Пенджикента; 7 - на оссуарии из Сиваза; 8 - керамический алтарь из Еркургана; 9 - на монете Шапура II (309-379); 10 - на монете Бухар-худатов; 11-12 - на каменных плитах из погребений согдийцев в Китае

Но особенно интересен обычай выделения прихожанами, при жизни или посмертно их родственниками, специальных целевых фондов «для души». Различные положения и правовые аспекты этого социально-правового института достаточно хорошего отражены в Сасанидском Судебнике. Однако сложился этот институт задолго до Сасанидов и имел, видимо, широкое распространение не только на территории Ирана, но и в Средней Азии. Даже сейчас в общинах парсов (Индии) сохраняется этот обычай – учреждение целевого фонда в благочестивых целях. В Сасанидском Судебнике он назывался «*хвастак-и-пат руван*» т.е. «*имущество для души*». Такие фонды включали, по определению Судебника, как вещи, недвижимость, не приносящие «плодов» (например, алтари огня или храм для знатного человека), так и собственность, приносящую «доход». Это могли быть дома, лавки, садовые участки, имение и т.д. Часть этих доходов предполагалась на оплату и организацию ежегодных поминальных литургий, культовых обрядов и трапез «для души» учредителя или указанного им лица [Периханян, 1983. С. 161-162]. Не исключено, что именно этот институт – фонд «для души», впоследствии оказал огромное воздействие на становление и развитие института вакф в мусульманском праве [Периханян, 1983. С. 175-176].

Культовые предметы. Некоторые из них представлены археологическими находками, другие известны по изображениям культовых сцен и современным этнографическим параллелям. Вероятно, их следует разделить на две неравные в количественном отношении группы: предметы, которые были необходимы при проведении определенных ритуальных действий, и те, которые служили амулетами, оберегами, символизируя защиту, покровительство божественных сил, и могли освящаться или продаваться в храмах. В Видевдате к жреческим предметам отнесены ритуальные сосуды для воды и хаомы, пестик и ступка для растирания хаомы, ритуальная плетень для наказания грешников (*срао-шочарана*), специальная повязка, прикрывавшая рот и нос («*падам*») и предохранявшая священный огонь от осквернения, мехи для раздувания огня, огниво, тесак и колун для дров [Крюкова, 2005. С. 176]. Кроме того сюда следует причислить ситечко для процеживания хаомы, изготовленное из длинных волос священного белого быка (среди археологических комплексов в качестве ситечка нередко использовались керамические миски-цедилки), металлические тонкие прутья барсман (видимо, бытовавшие наряду с ветками деревьев) и «*махруи*» месяцеподобные металлические подставки под них (рис. 21, 3-4). Куски нескольких бронзовых подставок под барсман были найдены в храме Джартепа II. Они представляли собой литые недлинные стержни с навершием в виде полумесяца (рис. 22, 1). Сам стержень (сохранился на 10,5 см) в сечении квадратной формы, в свою очередь, вставлялся в ствол металлической подставки. Навершие – ромбовидные в сечении, концы их загнуты почти в кольцо [Бердимурадов, Самибаев, 1999. С. 48-49. Рис. 104-105]. Этот список дополняют культовые предметы, изображенные на среднеазиатских оссуариях, например из Моллакургона в Согде или Красной Речки в Киргизии. В сценах показаны жрецы, совершающие обряд поклонения огню. У них в руках ложки с длинными ручками, которыми они вливают в пламя жертвоприношения-заотры, и щипцы для помешивания дров (рис. 20, 1-3; рис. 18, 1, 4-5).

Важным культовым предметом был алтарь. В зависимости от размеров он мог быть стационарным или переносным. В последнем случае он устанавливался на алтарный по-

диум – специально устроенное возвышение из пахсы или сырца. Стационарный алтарь состоял, судя по изображениям, из нескольких частей: ступенчатое основание, ствол-колонна, навершие основания (оно тоже часто было ступенчатым) и съемная чаша (жаровня с огнем). Подобный тип алтаря представлен на оборотной стороне бухархудатских монет, изображен на стенках оссуариев из Моллакурмана [Павчинская, 1983. С. 46-49] и Красной Речки [Байпаков, Горячева, 1999. С. 351. Табл. 107, 1-3], на рельефах каменных саркофагов согдийских погребений в Китае (рис. 23).

Переносные алтари-жертвенники состояли из конусовидной подставки и чаши для огня. В V-VIII вв. распространяются алтари, состоявшие из конусовидной подставки с диском или «зонтиком» в верхней части и установленной на нем чаши для возжигания огня. Археологические материалы свидетельствуют об устойчивой традиции существования и широкого распространения таких алтарей. Например, в комплексе культового инвентаря из Восточного храма Еркурган (Кашкадарья) среди почти 40 культовых изделий был найден целый алтарик высотой 30 см с высокой ножкой-основанием, диском-зонтиком и чашей для возжигания огня. Верхняя часть тулова чаши с трех сторон украшена человеческими личинами [Исамиддинов, Сулейманов, 1977. С. 66-67].

Изображения переносных алтарей часто встречаются в культовых сценах на росписях Пенджикента и Варахши [Шкода, 1985. Рис. 2, 86]. Металлические конусовидные подставки богато декорировались, в том числе поясом медальонов с ликами божеств. В сцене жертвоприношения в росписях восточного зала дворца бухархудатов в Варахше (Рис. 19, 2) на ножке жертвенника изображено мужское божество (возможно, Веретрагна), на троне в виде лежащего верблюда; в руке у него – переносной алтарик. Реальным подтверждением существования подобных алтарей стали фрагменты нижней части металлического алтаря-жертвенника, найденные при раскопках храма Джартепа II под Самаркандом [Бердимуратов, Самибаев, 1999. Рис. 107-108]. Точнее, находки представляли собой медную обкладку конусовидной ножки алтаря-жертвенника. На тонкой пластинке были выдавлены 4 овальных медальона с погрудным изображением божеств зороастрийского круга. По мнению исследователей, крайняя левая фигура с растением в руках идентифицируется как Амурдад - божество-покровитель растительного мира и пищи. В зороастрийских текстах оно обычно выступает в паре с божеством Хордад, покровительствующим воде. Однако второе божество с рожками за спиной интерпретируется исследователями как лунное божество - Мах. Третий – еще один из Амеша Спентас – Ардвахишт. Он покровитель огня, хранитель закона, праведности, порядка в мире и общине. Четвертый персонаж с лучистым нимбом, возможно, изображал Митру [Абдуллаев, Бердимуратов, 1991. С. 72-75].

В.Г. Шкода относит алтари на конической ножке с зонтиком (диск) под чашей для огня к согдийскому типу. По его мнению, наличие съемной жаровни сближает их с до-сасанидскими и раннесасанидскими алтарями, а как локальная особенность рассматриваются изображения богов на ножках согдийских алтарей [Шкода, 2009. С. 111-113]. Вопрос о времени их появления в Средней Азии остается открытым. Самые ранние известные образцы датируются V в. (керамический жертвенник из Еркургана), в настенной живописи их изображения относятся к V-VI вв. (Пенджикент, Дильберджин). В этой связи допускается, что алтари этого типа появляются в Средней Азии еще при Ахеменидах,

но к эпохе раннего средневековья их бытование могло быть вновь подкорректировано сасанидским влиянием [Шкода, 2009. С. 113]. Однако при этом нельзя исключать буддизм, где тоже имеются изображения подобного алтаря, и к которому, возможно, восходит сама идея зонтика.

Предполагается, что алтари возжигались и устанавливались перед изображениями божеств. В тоже время сами алтари могли выступать как самостоятельные объекты культа, т.к. могли быть посвящены богам, которые почитались особо, или считались патронами-покровителями данной семьи. В одной из сцен на росписях Пенджикента изображен подиум (видимо, в половину человеческого роста), ножки которого поддерживают крылатые фигуры горных баранов. На нем (не в ряд, а, вероятно, треугольником) установлены три алтаря, иерархия которых отражена в размерах. Первый – самый крупный сохранился плохо, но видно, что он был увенчан короной. Второй – ниже первого, изображения почти не видны. Третий алтарь ниже первых двух, на нем изображено трехликое божество (рис. 19, 3). А.М. Беленицкий и Б.И. Маршак отождествляют его с согдийским Вешпаркармом, соответствующим зороастрийскому Вайю. По их мнению, три алтаря были посвящены трем важнейшим божествам согдийского пантеона: Адбагу, Зрвану и Вешпаркару [Belenitzkii, Marshak, 1981. Р. 30-31].

К группе культовых предметов следует отнести колокольчики. Семь таких изделий разных форм и размеров были найдены при раскопках храма Джартепа II под Самаркандом [Бердимуратов, Самибаев, 1999. Рис. 96-97]. Один колокольчик – бронзовый (он же самый крупный, высотой почти 15 см), один – комбинированный (на тонкую латунную основу припаяны железные пластинки), остальные – железные, высотой от 5 до 9 см (рис. 22, 5). Вряд ли это могли быть остатки музыкального инструмента, скорее, они украшали край диска (зонтика) не сохранившегося металлического алтаря. В любом случае их семантическая нагрузка очевидна, их перезвон должен был отгонять злых духов. Кстати, и в наши дни колокол является одним из обязательных атрибутов зороастрийских храмов, в который звонят, чтобы изгонять демонов [Gropp, 1969. Р. 152].

К группе культовых предметов относятся находки некоторых *предметов вооружения*. При раскопках городского храма на городище Канка были найдены два каменных наверхия (глав) булав. Они изготовлены из мрамора серого цвета, имеют приплюснуто-сферическую форму с проточенным через центр, округлым отверстием. Поверхность наверхия отполирована. С торцов и вдоль одного края мелкие сколы – следы ударов – использования булавы. Их размеры почти одинаковы – 7,4х6,5х4,5 см, вес 310 гр. Диаметр отверстия в центре 2 см. Булава выглядит очень архаичной, но по комплексу археологического материала датируется VI – VII вв.

Другая находка была сделана в Согде при раскопках храма Джартепа на дороге из Самарканда в Пенджикент. Она представляла собой биметаллическую булаву, воспроизводившую реальный образец оружия ближнего боя. Ее общая длина 50 см. Булава состоит из квадратного в сечении железного стержня, ударной бронзовой головки на одной стороне стержня и небольшого бронзового шарика наверхия с другой (рис. 22, 3). Боевая головка оформлена в виде объемной мужской головы цилиндрической формы. Его лицо украшено короткой широкой бородкой. На голову его одета плоская шапочка. На поверхности наверхия видны следы многочисленных мелких повреждений от ударов. Судя по

снаряжению воинов в батальных сценах настенных росписей Пенджикента, Афрасиаба, Бунджиката, как оружие булава сохраняла свое значение в эпоху раннего средневековья. Но в отличие от булав на росписях наверху из Джартепа меньше и легче боевого оружия. Вероятней, она служила сакрально-магическим символом мужественности и инсигнией власти. В зороастрийских храмах до сих пор булава присутствует как культовое оружие. Вступая в сан, жрец держит ее в правой руке как символ борьбы со злом [Бойс, 1987; Kotwal, Mistree, 2002. P. 367].

ЗОРОАСТРИЙСКИЙ ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД НА ТЕРРИТОРИИ УЗБЕКИСТАНА

Яркая черта, выделявшая зороастризм среди других религиозных направлений подобно поклонению огню – это своеобразный погребальный обряд, предполагавший выставление трупов на растерзание в специальных местах и последующее перезахоронение очищенных таким образом костей.

Еще в начале прошлого столетия Джаванджи Модии, а вслед за ним К.А. Иностранцев подробно проанализировали письменные источники и обратили особое внимание на предписания Видевдата, содержащего наиболее ранние свидетельства зороастрийского погребального обряда. В этом авестийском тексте упоминаются погребальные постройки¹⁶, которые находят соответствие среди археологических материалов Узбекистана.

Выделяется несколько типов погребальных построек:

1. Дахма – место (огороженный участок или постройка), где выставлялись трупы умерших. Считается, что на ранних этапах в качестве дахм использовались естественные возвышенности, вершина их могла быть обнесена оградой, внутри которой выкладывались трупы, которых обглаживали птицы и хищники¹⁷;

2. Ката – небольшая постройка, которая возводилась общиной или несколькими семьями, для того чтобы временно помещать в неё умершего, когда его тело невозможно было отнести на дахму;

3. Костехранилище – *uzdāna* в Видевдате, *astōdan* – пехлевийских текстах, т.е. некая емкость, где прятали очищенные кости.

Правда, среди исследователей до сих пор дискусируется, что же такое «астодан» – сосуд, использовавшийся для хранения костей (в таком случае под ним можно подразумевать оссуарий) или специальное сооружение – склеп - «наус». В то же время сам наус, как показали многочисленные раскопки в Согде, Ташкентском оазисе, мог использоваться в качестве места, где выкладывались трупы. После того как мягкие ткани истлевали естественным путем кости скелета собирали в кучку или складывали в оссуарий, либо вообще просто сдвигали к одной из стен камеры.

Дахма – еще сравнительно недавно этимология этого слова выводилась из корня «*dag*», «гореть». Позже было установлено, что термин восходит к индо-европейскому «*dhmbh*» – «погребать», «хоронить» [Боусе, 1975. P. 109]. В классическом понимании дахма ассо-

¹⁶ Некоторые исследователи предполагают, что в их перечислении отразилась последовательность действий сложного погребального ритуала.

¹⁷ Дахмы типа парсийских «башен молчания» с колодцем в центре появляются в Иране, видимо, уже в мусульманское время и не получают распространения на территории Центральной Азии.

циируется с круглыми сооружениями с центральным колодцем для очищенных костей, «башнями молчания» гебров Ирана и парсов Индии. Но эти сооружения появились лишь после завоевания Ирана арабами. Вероятно, более ранние дахмы - это просто огороженный участок на возвышенной части местности (холм, отдельно стоящая скала или отрог), где кости просто сбрасывались вниз к ее основанию, либо могли собираться в специальные контейнеры для вторичного захоронения. Иногда площадки на таких участках искусственно подправлялись, иногда все сооружение возводилось из искусственных материалов. Важным было уподобить это сооружение горе, точнее первозданной горе - обители богов, где в будущем должна произойти реинкарнации умерших. Количество дахм, выявленных археологами, невелико, к ним относят некоторые сооружения в Хорезме и Согде.

Существует предположение, что некоторые из них были общественными, а часть - семейными. В последнем случае они могли даже совмещать функции дахмы и науса - «uzdāna».

Как уже отмечалось, видимо, уже в древности некоторые естественные возвышенности подправляются искусственной кладкой, обрамляются стенами и используются как дахмы. Один из подобных примеров представляет дахма на холме Чильпек в правобережном Хорезме. Она сооружена на одном из северо-западных отрогов хребта Султан-Уиздаг в 43 км к югу от г. Нукуса в пустынной местности. В плане холм имел овальную (70х65 м) форму и высоту 35 м. С западной стороны был устроен вход (рис. 24, 1), который представлял собой пологий пандус, переходящий затем в лестницу. На верху холма жилой застройки нет, но в центре была устроена площадка, окруженная

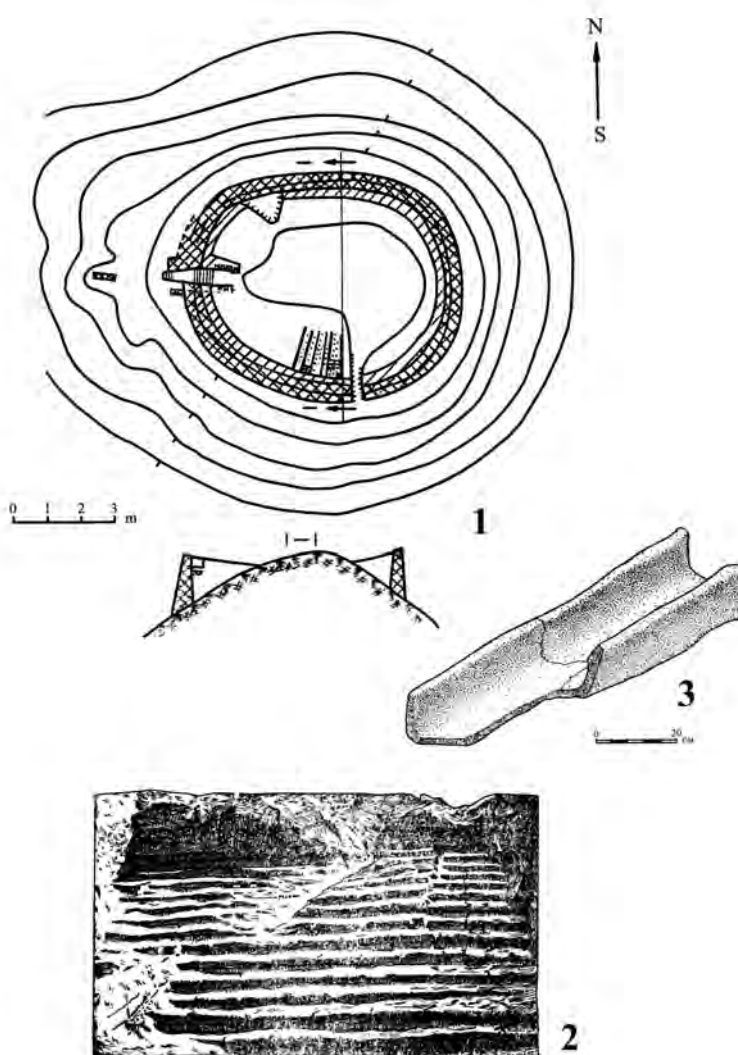
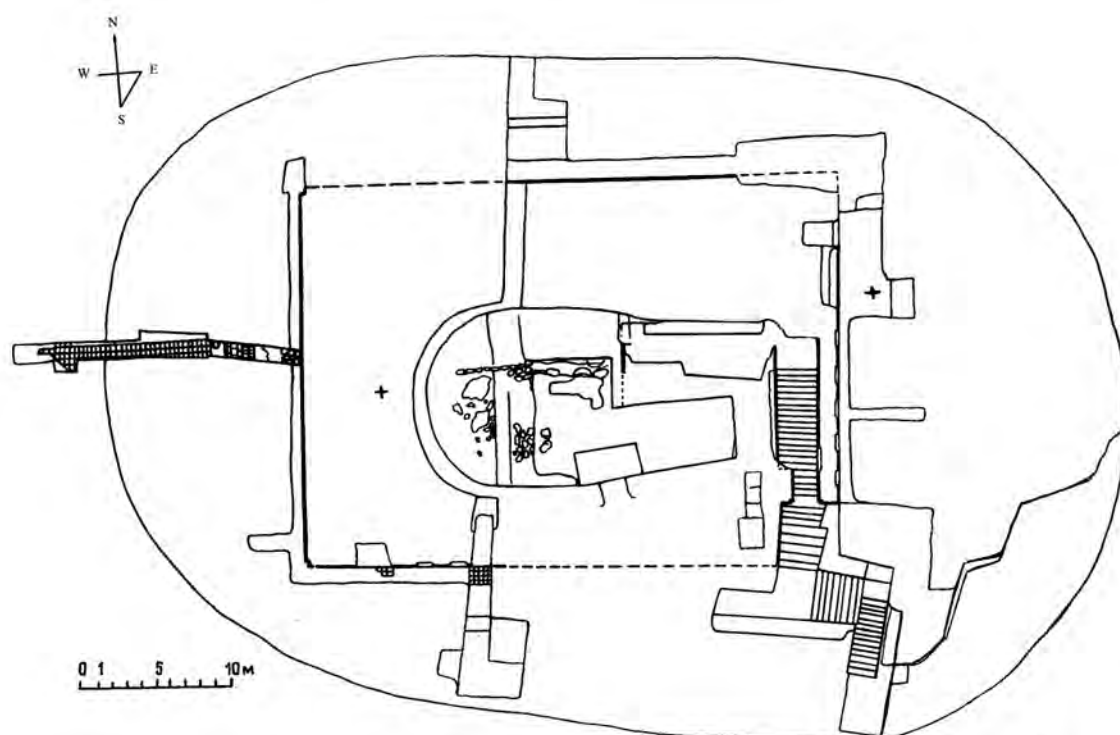


Рис. 24. Хорезм. Дахма на холме Чильпек. 1 - план, разрез; 2 - лестница; 3 - керамический желоб

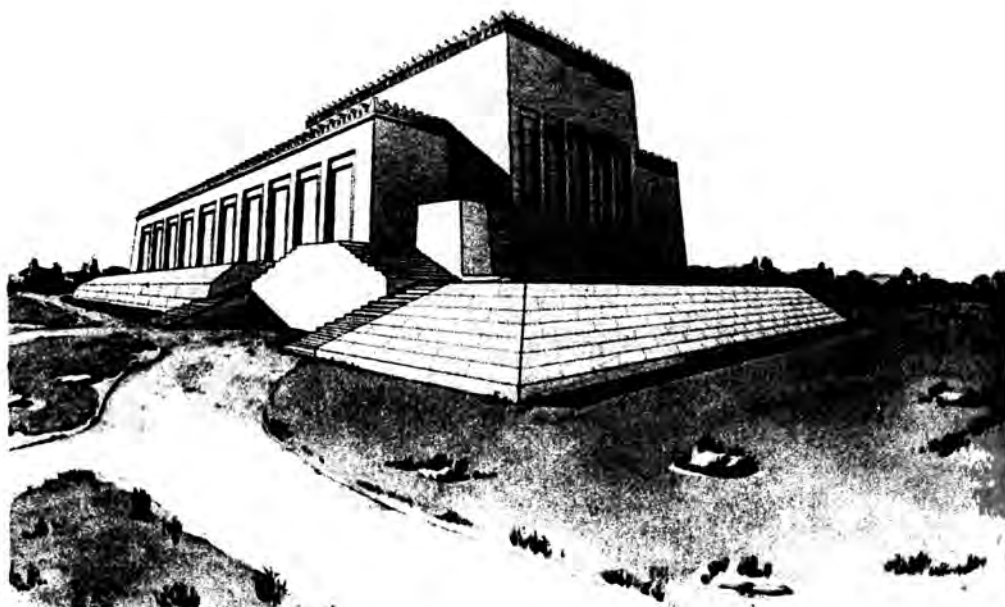
вертикальными 15-метровыми обрывами пахсовых стен. Вдоль стен была выявлена 10-12-метровая забутовка, которая изолировала мертвые тела, помещенные на вершине. Площадка по периметру была обведена желобом, состоящим из керамических секций, как считают исследователи, для отвода дождевых вод (рис. 24, 3). На вершине и склонах холма обнаружено множество фрагментов оссуариев. Все это позволило С.П. Толстову предположить, что Чильпык является дахмой [Толстов, 1948. С. 71-72]. В 70-е годы XX в. на холме Чильпык проводил работы Ю.П. Манылов. Любопытно, что на крупных возвышенностях, окружающих Чильпык (и отстоящих от него на 15-25 км), обнаружены оссуарные некрополи (Кубатау, холм Бештюбе, Шейхджейли) [Манылов, 1981. С. 56].

Близ селения Мангыт в Хорезме на горе Кубатау также были выявлены остатки сооружения, которое тоже интерпретируется исследователями как дахма. К сожалению, оно вскрыто небольшими участками, выявить его архитектурную планировку не удалось, так как сверху оно перекрыто большим мусульманским кладбищем. Доступными оказались лишь небольшие участки, свободные от могил. У южного склона, на небольшом мысу удалось расчистить остатки стены, сложенной из квадратного кирпича (40х40х10 см). Постройка, видимо, была значительной по своим размерам, так как выходы стены прослеживаются на протяжении 35 м. Пол постройки удалось зачистить на небольшом участке. Как оказалось, первоначально на каменистый грунт был положен нивелировочный слой глины, смешанной с навозом, выше – три слоя кирпичей, который в свою очередь еще раз был покрыт обмазкой из глины и навоза. Здесь же обнаружена канавка-лоток шириной 30 см, заложенная между западной стеной и кирпичами субструкции пола. К канавке тянулся желобок шириной и глубиной 10 см. Стенки канавки опалены, а в заполнении встречаются угольки и зола. Ю.А. Рапопорт предположил, что она могла служить дренажем. Однако следы воздействия огня и перпендикулярный желобок не исключают все же вероятности, что канавка – часть отопительной системы, через которую поступал нагретый воздух [Рапопорт, 1971. С. 98-99]. В 1936 г. оссуарный некрополь и остатки дахмы изучались Я.Х. Гулямовым и Т.М. Миргиязовым [Алпаткина, Алимухамедова, Минасянц, 2010. С. 251-258], затем работы были продолжены М.С. Андреевым [1937], Ю.А. Рапопортом и Г.П. Снесаревым [1955]. Основная масса фрагментированных и целых оссуариев являет собой прямоугольный ящик на ножках и датируется афригидским временем (VII-VIII вв. н.э.).

Среди погребальных сооружений некрополя Мешекли, расположенных на верхней и средней террасах правого берега Амударьи на юге Хорезмского оазиса, С.Р. Баратовым недавно был исследован необычный объект [Баратов, 2013. С. 27-33]. Погребальное сооружение 1в расположено в 0,6 км к северу от средневекового каравансарая Мешекли. Состоит из возвышенной площадки–платформы в центре и обводившей ее по кругу невысокой каменной стены. Общий диаметр сооружения – почти 10 м. Сама площадка представляет собой сильно разрушенную платформу, квадратную в плане (5,6х5,4 м), которая сохранилась на высоту 1,3 м. Раскопки выявили, что площадка сложена из сырцового квадратного кирпича (40х40х10-12 см на 41х41х12 см) и, как показала стратиграфия участка, прямо на скальной поверхности. Но сначала уложили слой из сырцовых кирпичей, затем слой каменной кладки, а поверх еще 6 рядов кирпичей. Причем нижние



1



2

Рис. 25. Южный Согд. Дахма Еркургана. 1 - план; 2 - реконструкция (по Сулейманов, 2000)

слои кладки прослоены желтым материковым песком, тогда как верхние положены на глиняном растворе. На часть кирпичей были нанесены знаки в виде двух параллельных линий, креста, круга, отпечатка ладони и детской ступни. Обводная каменная стена поднята из необработанных камней на глиняном растворе. Высота стены 1,3 м, причем кверху она заметно сужается. Толщина ее в основании составляет 2-2,2 м, а поверху - 0,6-0,8 м.

С двух сторон (северо-западной и юго-восточной) в основании стены расчищены узкие камеры размером 2,4х0,3-0,4 м. Уровень пола камер вымощен камнем и располагался выше древней дневной поверхности. У одной из камер на высоте 0,4 м сохранились остатки перекрытия из крупных уплощенных плит. Перед входом в камеры расчищены овальные ямы размером 1х0,8 м, дно которых опускалось до скальной поверхности. В восточном углу располагался вход на площадку. Причем каменная кладка-кольцо с камерами в основании и кирпичная площадка-платформа были возведены одновременно. По керамическим находкам сооружение датируется в широком диапазоне от II в. до н.э. по VI в. н.э. [Баратов, 2013. С. 28, 58].

Предполагается, что сооружение использовалось в качестве дахмы. На это может указывать чередование кладок из камня, песка и кирпича, призванных изолировать верхний уровень конструкции от земной поверхности. Назначение узких камер остается непонятным. С.Р. Баратов предлагает видеть в них каменные склепы – ката, описанные в Видевдате - для временного помещения тел умерших, перед выставлением их на дахму. Ямы перед склепами, считает ученый, могли служить в качестве «колодцев», куда сбрасывали саван покойников [Баратов, 2013. С. 33]. Хотя оссуариев не было найдено, но обряд погребения, исследованный на этом сооружении и ряде других объектов некрополя Мешекли, содержит элементы зороастрийского погребального обряда и свидетельствует о переходе скотоводческого населения древнего Хорезма к маздеистским погребальным традициям. Само же сооружение 1 – это комбинированный комплекс, сочетавший дахму и ката, предназначенный для обслуживания одной из маздеистских общин на территории Садвара.

В Согде в северо-восточной части городища Еркурган между внутренним и внешним обводом крепостных стен расположен овальный холм (длина 70 м, высота более 10 м), который интерпретируется как дахма. Выяснилось, что в верхней части дахма представляла собой монументальное монолитное башнеобразное сооружение прямоугольной формы размером 34х23 м. Само сооружение стояло на более широкой платформе, которая как бы образовывала нижнюю ступень (террасу) сооружения (рис. 25, 1). Южный и восточный фасады, обращенные к городу, были украшены гофрами. К восточному фасаду башни примыкала глинобитная площадка, высотой чуть ниже платформы башни. Уровень ее поверхности был тщательно оштукатурен толстым слоем глины с саманом (позже она была забутована и значительно поднята вверх). В юго-восточном склоне сооружения открыта лестница, ведущая на вершину башни (она находилась на месте слабой ложбины). Лестница имела парадный облик. В нижней части она разделялась на два крыла. Ступени двух отдельных маршевых пролетов сначала вели наверх, к платформе дахмы. Затем, достигнув площадок у южного фасада платформы, шли навстречу, вдоль стен к верх-

ней части (звену) ступеней. Верхнее звено ступеней выводило на вершину башни дахмы. Ступени были покрыты ганчевой штукатуркой. К сожалению, хуже всего сохранилась верхняя площадка этого уникального сооружения. Лишь в юго-западном углу под завалом на глубине 0,7-0,8 м был найден уровень, выложенный крупными и мелкими кусками белого известняка. С севера и востока верхняя площадка ограничена рядами крупных камней. Можно предполагать, что на верхней площадке ее юго-западная часть была понижена и выложена необработанными кусками известняка. Вероятно, именно на нее производилось выставление трупов, согласно ритуалу. Здесь по всей площадке встречались мелкие человеческие кости и зубы. При разрезе склонов холма были найдены черепа подростка и крупного взрослого мужчины. Восточная площадка по верхней забутовке имела ширину не менее 15 м и длину около 35 м. Р.Х. Сулейманов считает, что восточная площадка была важной частью комплекса. На нее выводила средняя площадка восточного крыла ступеней главного фасада дахмы. Сама восточная площадка была в два раза меньше западной. Предполагается, что она служила для хранения очищенных костей, помещенных в крупные корчаги, или для ритуала поминовения с выставлением костей усопшего в сосудах в дни ежегодных календарных праздников «*фравардин*», т.е. по функциональной направленности эта площадка использовалась как наус, но тела умерших на этой площадке не выставлялись.

По мнению Р.Х. Сулейманова, дахма Еркурмана – специализированное сооружение, где было предусмотрено не только очищение и хранение костей. Видимо, одновременно оно использовалось как место для ритуальных очистительных обрядов после контакта с сакрально нечистым, телами умерших. Именно для этих целей была выделена невысокая западная площадка, которая являлась «*барашиномгахом*». На нее вел отдельный вход, и она, видимо, ограждалась отдельной стеной. По центральной оси площадки была устроена дорожка, выложенная жженым кирпичом. Здесь мог систематически осуществляться обряд очищения «*Баринум*» служителей дахмы, а также всех тех, кто касался мертвого тела¹⁸. Правда, на Еркурмане не все требования строго соблюдены – западная площадка, если считать ее «*барашиномгахом*», расположена в непосредственной близости от дахмы. Возможно, это объясняется тем, что комплекс Еркурмана дает ранний пример дахмы, когда религиозные нормы еще не устоялись.

Стратиграфические наблюдения показали, что на месте дахмы сначала было какое-то монументальное сооружение, стены которого были покрыты толстой ганчевой штукатур-

¹⁸ «*Баринум*» был один из самых важных обрядов ритуальной практики зороастрийцев. По Дж. Модии, очищение производилось в специально огражденном сооружении («*барашиномгахе*»), расположенном на расстоянии 30 шагов от культовых мест и праведных людей. Ритуал состоял из многократного обмывания мочой священного быка с последующим очищением песком на полу площадки «*барашиномгаха*» и завершался обмыванием водой. Причем один жрец справа поливал обнаженного кандидата гомезом (особым образом собранной и приготовленной коровьей мочой), сыпал его песком, затем поливал водой. В это время второй жрец вел собаку, осуществляя обряд «*сагдид*». При этом при каждом омовении они двигались по дорожке из камней, пересекающей площадку с запада на восток. Эти действия по мере продвижения пошагово повторялись не менее 10 раз и сопровождались чтением молитв, после чего человек считался очищенным от скверны [Сулейманов, 2000. С. 298].

кой, но оно было снесено при возведении дахмы (кусочки этой штукатурки встречаются в тесте сырцовых кирпичей из кладки тела башни). Таким образом, в плане архитектуры дахма представляла собой сложное монументальное сооружение (рис. 25, 2). Его основание составляла обширная платформа высотой до 2 м от древней дневной поверхности, большую часть которой занимало башнеобразное прямоугольное возвышение. Во время функционирования дахма находилась за городскими стенами. Датируется дахма Еркургана немногочисленным комплексом керамики II в. до н.э., происходящей с уровня полов нижних площадок [Сулейманов, 2000. С. 120]. Вероятно, дахма просуществовала недолго и в связи с расширением городской территории она была тщательно забутована. Не исключено, что столь масштабные работы были проведены для использования сооружения в других целях [Сулейманов, 2000, 298], хотя и не были завершены.

Еще одно сооружение, которое интерпретируется как дахма, раскопано на участке некрополя городища Пайкенд. Могильник расположен к северо-востоку от городища и представляет собой цепочку полусферических бугров, вытянутых вдоль края невысокой плоской возвышенности. На одном из них (объект №13) выявлено трехкомнатное сооружение, ориентированное по сторонам света. Оно имело два выхода на север. В восточной части находилось два помещения. Одно из них, юго-восточное, размером 4,2х2,3 м, другое, северо-восточное – 3,94х2,2 м. Так как стена, разделявшая помещения, плохо сохранилась, неясно имелся ли проход между ними. Еще одно помещение располагалось к западу от первых, оно прямоугольной формы (5,44х3,2 м) и имело отдельный выход. Вдоль длинных стен и одной торцевой проходила суфа. В этом помещении обнаружены следы преднамеренных разрушений. На суфе и на полу перемешаны фрагменты оссуариев, бытовой керамики и обломки кирпичей. Только на суфе у западной стены стоял один непо потревоженный оссуарий. В нем находились кости ребенка. Проводившая раскопки Г.В. Шишкина сообщает интересную деталь – фаланги рук лежали в анатомическом порядке внутри комка глины¹⁹. Возможно, прежде чем выставить тело умершего, кисти рук покрывались глиной, чтобы дикие звери не растащили мелкие кости за пределы дахмы.

Восточная стена этого сооружения протянута дальше и соединяет его с остатками какого-то подквадратного в плане сооружения (3,9х4,9 м) (объект №14). От него сохранилось лишь основание. Предполагается, что это было башнеобразное сооружение. Находок немного, среди них - небольшое количество фрагментов оссуариев, а также маленького кувшина и чаши. Причем в двух помещениях обнаружены следы горения. Так, в пом. №1 был сильно обожжен весь пол, а в пом. №3 – юго-западный угол. Возможно, здесь зажигали очистительный огонь. Предполагается, что эти постройки совмещали функции науса и дахмы [Мейтарчиян, 1999. С. 58]. Не исключено, что это сооружение

¹⁹ Не исключено, что глина могла быть заменителем савана. В этом плане примечателен этнографический факт, зафиксированный А.К. Писарчик в кишлаке Чильдора в долине Хингоу. Здесь, по словам стариков, в отсутствии савана тело умершего обмазывали слоем белой глиной [Писарчик, 1976. С. 134]. В.Ю. Крюкова считает, саван это дальнейшее развитие идеи изоляции - от более древних подстилок из различных материалов, которыми покрывали дно могилы или место в доме, где лежал труп. Изоляторами могли выступать и другие материалы, в частности она напоминает сообщение Геродота об обычае персов обмазывать покойников воском [Хисматулин, Крюкова, 1997. С. 225].

дает пример одного из типов семейной погребальной постройки, распространенной в Согде в эпоху раннего средневековья.

Сооружение иного типа обнаружено возле южной стены городища Дурмен (древний Исбискет) в 19 км к западу от Самарканда. Размеры холма до раскопок 15х15 м при высоте 2,5 м. Первоначально предполагалось, что это остатки усадьбы, но раскопки выявили ориентированное по сторонам света сооружение, поставленное на невысокую монолитную пахсовую платформу (размер 10,5х12 м, высота 1 м). Само сооружение представляло собой постройку, состоявшую из двух смыкающихся под прямым углом глинобитных массивов. В северо-западном углу платформы был устроен широкий пандус-подъем. С северной стороны край платформы ограничен стеночкой с пилястрами на внешнем фасе. Все это вместе с вытянутым в северном направлении крылом сооружения образует пространство двора. Конструктивные особенности постройки, указывающие на наличие открытой площадки наверху пахсового массива с сохранившимися участками подъема, присутствие мелкого галечника в засыпке, а также небольшого участка вымостки из нее позволяют предполагать совершение погребального обряда с выставлением тела умершего. Частично сохранились элементы постройки: два нижних марша лестницы, пандус, участок вымостки из камней, поставленных на ребро, камера, вырубленная в пахсовом массиве, ниша со следами выставления огня, а также терракотовые элементы декора в виде зубцов (У-образные), круг с крестовидной прорезью. находка в засыпке разрозненных, закатившихся в трещины и пазы кладок обломков и мелких человеческих костей, случайных фрагментов оссуариев и крупных обломков крышек оссуариев позволяет предполагать, что погребальный обряд относится к зороастрийскому культу [Шишкина, 2005. С. 762]. Г.В. Шишкина выделила 9 строительных этапов в бытовании комплекса и предложила интерпретировать это сооружение как дахму. Видимых в современном рельефе остатков жилой застройки в непосредственной близости с дахмой не наблюдается. Погребальная процессия, выйдя из южных ворот, пересекала крепостной ров и сразу же попадала к подножию широкого пандуса, который выводил на нижнюю ритуальную площадку. Затем тело умершего поднимали по лестнице на верхнюю площадку, прикрытую от посторонних взглядов угловым выступом [Шишкина, 2005. С. 755-767]. Видимо, очищенные кости собирались и хранились в оссуариях, но в другом месте. В восточном краю платформы аккуратно вырублена яма (1,25х1,15 м, глубина 1,55 м) прямоугольной формы. На трех ее уровнях находок не обнаружено, каких-либо следов использования также не зафиксировано. В этой связи Г.В. Шишкина считает, что она служила для очистительного обряда «*Баринум*». Однако на дахме Дурментепа нет следов дорожки или специально выделенной части (как, например, на дахме Еркургана). Более рациональным было бы видеть в ней яму, куда сбрасывали саван или одежду усопшего перед выставлением тела. Не исключено, что дахма Исбискета, несмотря на небольшие размеры, имела внушительный вид и была украшена декоративными терракотовыми элементами. Е.А. Куркина предположила, что на верхнюю площадку вели 4 марша лестницы и при общей высоте в 5,5 м дахма напоминала величественный замок в миниатюре [Куркина, 2005. С. 60].

Несколько не вписывается в общую картину камера (размер 2,75х1,35 м), вырубленная в пахсовом массиве на четвертом строительном этапе с разовым трупоположением. Вход в нее, как считает Шишкина, был заложен сырцовым кирпичом в сухую, без раствора,

затем кладка с внешней стороны была оштукатурена. По ее мнению, этот встроенный в дахму склеп принадлежал человеку, соорудившему эту дахму, связанному с общиной и даже занимавшему в ней заметное положение, но исповедовавшему иные религиозные ценности [Шишкина, 2005. С. 762]. Подобная ситуация могла иметь место, но не следует забывать, что аналогичный способ захоронения не был чем-то неординарным и известен в текстах Авесты. В связи с этим не исключено, что это помещение (№2) могло использоваться как «ката». Точно также не совсем отвечает каноническому зороастризму ниша напротив входа с юга, в которой неоднократно возжигался огонь. Согласно предписаниям Видевдата, огонь можно было разжигать не менее чем в 30 шагах от дахмы. Тем не менее, следы присутствия огня (горелые пятна, курильницы) неоднократно были зафиксированы в самих наусах и рядом с ними, известны изображения алтарей огня на оссуариях. Видимо, огонь в данном случае не столько наделялся очистительной и охранной функциями, сколько воспринимался как посредник между небом и землей (путь души в обитель рая). Можно предположить, что эта дахма около Дурментепа являлась семейным погребальным сооружением какой-то знатной семьи. По находкам бытовой керамики ее бытование относится ко второй половине VII – первой половине VIII в. н.э.

В хронологическом плане наиболее поздней дахмой в Согде являлось погребальное сооружение близ кишлака Фринкет в 55 км к северо-западу от Самарканда. Оно было обнаружено и раскопано Г.В. Григорьевым в 1936-37 гг. Еще до начала работ этот уплощенный участок возвышался на 0,7 м над полем. Раскопки показали, что это была площадка (возможно на невысокой платформе), вершина которой с запада по дуге ограничивалась развалившейся глинобитной стеной-дувалом²⁰. Это позволило предположить, что сооружение имело круглую форму и являлось подобием дахмы [Григорьев, 1939. С. 145]. Почти все внутреннее пространство площадки было заполнено керамическими сосудами, всего было выявлено более 200 экземпляров. Они стояли в полном беспорядке один на другом иногда в три ряда, причем, нижние под тяжестью верхних были раздавлены. Между скоплениями намечены проходы. В качестве оссуариев использовалась различная бытовая посуда: большие тарные сосуды – хумы высотой до 1 м, горшки, котлы, кувшины, тагора и «хурма», большие чашки колоколовидной формы с плоским дном – схожие сосуды еще в середине XX века служили подойниками. Каждый сосуд был пробит, часто днище у них было вообще отбито. Причем отбитое днище нередко могло использоваться в качестве крышки для сосудов с костями, иногда в этих же целях использовались жженные кирпичи или куски стенок других сосудов.

Определенной закономерности в расположении костей не наблюдалось, обязательным было присутствие черепа. В то же время не существовало и строго регламентированного правила расположения черепа, он мог находиться сверху, внизу или вообще среди костей. Кости детей помещались в котлы с округлым днищем. Отмечается, что многих костей, в частности мелких – кисти рук, ступни и позвонки, не доставало. По мнению Г.В. Григорьева, это бесспорное доказательство, что тела умерших выставлялись на дахме, а спустя длительное время очищенные таким способом кости собирались в сосуды. Предположе-

²⁰ Правда, М.Б. Мейтарчян считает, что это была только глинобитная площадка, которая выполняла роль дахмы (Мейтарчян, 1999. С. 59).

ние, что это костехранилище являлось одновременно и дахмой подтверждается находкой обломков железных цепей и железного браслета, охватывавшего правую плечевую кость человека. Г.В. Григорьев объясняет их назначение: стремление предохранить растаскивание костей по окрестностям. Так было предписано в Видевдате: «Там почитатели Мазды прикрепят тело (умершего) за ноги и волосы металлом, камнями или глиной, чтобы хищные собаки и птицы не разнесли их на воды и растения» [Григорьев, 1939. С. 149]. Датировается дахма Фринкета XIII веком.

Одной из отличительных черт среднеазиатского зороастризма стало широкое распространение в погребальной обрядности местного населения склепов-наусов. Погребения в них сочетали трупоположения и захоронения костей в оссуариях. Как показывает анализ археологических исследований, единой выработанной типологии *наусов* не существовало, как и в отношении других культовых построек Средней Азии. Абсолютное большинство наусов представляло собой наземные постройки (Кюзелигыр, Дальверзинтепа, Тепаи-Шах, Кафыркала, Пскент, Пайкенд), но наряду с ними бытовали полуподземные и подземные наусы переходного типа - от катакомбы к наусу (Кавардан, Ташкент, Токкала, Апартак). В одном и том же регионе выявлено сосуществование одно- и многокамерных наусов. Последние имели разную планировку и неодинаковое количество помещений (на Дальверзине – 8 камер, Кюзелигыр – 5 камер, в Пайкенде – 3 камеры, наусы в окрестностях Термеза и Ялангуштепа – 2 камеры). Однокамерные склепы чаще всего были квадратные (Пенджикент, Кюзелигыр, Токкала) или почти круглые (Пскент, Туябугуз, Кавардан). Причем различные формы наусов сосуществовали на одном и том же некрополе (Пенджикент, Ангрен). Округлые наусы могли иметь внутри прямоугольную или квадратную камеру и сводчатое перекрытие. Часто в камерах наусов устраивались суфы (Пенджикент, Пайкенд, Кафиркала, Тепаи-Шах, Токкала, Пскент), но нередко случаи, когда они отсутствовали (Ангрен, Туябугуз). Иногда в стенах склепа дополнительно выводились ниши (Пенджикент). Оссуарии размещались на суфах или на полу камер, а в некоторых случаях и в специально устроенной для этой цели нише (Пенджикент).

Совершенно очевидно, что для сооружения наусов отводились специальные участки за пределами поселений. Об устойчивости этой традиции свидетельствует документ с горы Муг о покупке Махчем и Хшувандаком (сыновья Асманча) у Ширвагча и Сатафсара (сыновья Фарнхунда) участка (*асксака*), а точнее его половины, в местности Пэшхувад. Документ составлен ранее 708 г., в нем говорится, что Хшумвандак, Махч и их потомки на половине купленного ими участка могут установить труп и устроить его оплакивания. В.А. Лившиц предполагает, что речь идет о какой-то категории земельных участков и это может быть семейно-родовая земля, поскольку обе стороны представлены братьями [Лившиц, 1962. С. 45-46]. Относительно этимологии слова *асксака* можно предположить, что первым его компонентом является слово «*аск*» - «*высокий*». То есть название участка могло указывать на его топографическую особенность – возвышенность, на которой собирались выставлялись трупы. Правда, В.А. Лившиц не исключал, что в договоре могла идти речь об особом участке земли, на котором собирались установить семейный алтарь огня или возвести семейный склеп-наус. Анализ этого договора (Б-8) привел О.И. Смирнову к выводу, что он является «купчей» на участок земли [Смирнова, 1970. С. 108-109]. Как сейчас установлено исследователями, Б-8 в мугских доку-

ментах является одним из самых ранних и относится к концу VII в. [Лурье, 2005. С. 127-130]. Отсюда следует, что в регионах Средней Азии, в частности в Согде, существовала практика юридического оформления права наследования семейно-родовой собственности на участки городских некрополей и устройства на них специальных погребальных построек.

Считается, что старейшие постройки, которые интерпретируются как наусы, открыты в Хорезме на территории городища Кюзелигыр, датированы VI-V вв. до н.э. [Толстов, 1948. С. 73-82]. Они представляли собой башнеобразные сооружения квадратной формы (10x10 м). С южной стороны был устроен узкий вход. Внутри наус разделялся на 5 камер размером около 1 м², которые соединялись с центральной камерой узкими проходами шириной в 0,4 м. Совершенно не понятно, как в такие маленькие камеры могли вместиться нерасчлененные тела. Ю.А. Рапопорт предположил, что там погребались очищенные кости умерших [Рапопорт, 1971. С. 46-47]. Позднее исследователь выдвинул новую версию: башнеобразные постройки служили «аташгахом» - местом хранения «священного огня». Отсюда в установленные дни огонь выносили на плоские крыши этих сооружений [Рапопорт, 1996. С. 68].

Другой регион, где в последние века до нашей эры фиксируется появление наземных склепов-наусов - это Бактрия. Одно из таких городских кладбищ, состоявшее из семейных склепов, выявлено на северо-западной оконечности городища Старый Термез в 100-120 м от берега Аму-Дарьи. Они возводились на вершинах естественных холмов (высота до 6 м), сложенных из красноватого лесса с прослойками из мелкой гальки и песка. Как выяснилось, часть из них составляли прямоугольные однокамерные склепы, а часть - многокамерные, с помещениями, вытянутыми цепочкой, но без центрального коридора. Наиболее вероятно, что многокамерность в данном случае отражает последовательность возведения склепов. Несмотря на сохранившуюся небольшую высоту стен у большинства наусов, можно говорить о наличии сводчатого перекрытия, куски которого фиксировались в заполнении. Примечательно, что в наусе-1 (склеп 1) первоначально на поверхности холма было вырыто полуподземное прямоугольное помещение, а затем по его краю возведены сырцовые стены. Причем вход, располагавшийся с юга, был выделен специальными уступами. В наусе 2 пол был покрыт утоптанной мелкой галькой. На полу в слое натёков толщиной 8 см расчищены погребения в виде разрозненных костей. В северной части склепа лежали кучкой 3 черепа, все со следами искусственной деформации, рядом - 4 миниатюрных сосуда, остальной костный материал беспорядочно располагался по всей площади камеры.

В целом, практически в каждом склепе выявлено несколько этапов захоронений (до пяти), которые датированы от I в. до н.э. по III в. н.э. Характерной особенностью сооружений являлось ступенчатое основание в виде подрезки естественной поверхности холма, в одном случае (наус-1) в виде двух ступеней, в других (наусы-2-4) - одной ступени. Интересно, что во всех наусах фиксируется надувной слой. Часть погребений производилась поверх него. Это показывает, что наусы имели открытые входы. Закладка их связана с последним этапом функционирования. Возможно, этот момент погребальной обрядности имел символическое значение - свободное перемещение души умершего, как в парфянских склепах, где сбоку устраивалось специальное отверстие.

Определенную близость к наусам Старого Термеза обнаруживают погребально-поминальные сооружения Кампыртепа. Это и строительные материалы (квадратный сырец – 33х33х11-13 см), и размеры камер-склепов, и постепенное их наращивание в единое многокамерное сооружение, и наличие специального пространства перед камерой – площадки или ступени, где совершались поминальные церемонии, и, наконец, выделение комплекса относительно остальной территории. Только на Кампыртепа они обозначены ровом, а в некрополе Старого Термеза – подрезкой склонов холма ступенями. Двухступенчатое основание, прямоугольная форма поставленного на него сооружения, выделение входа специальными уступами – всё это напоминает тип гробницы Кира в Пасаргатах.

Считается, что для местной погребальной обрядности характерны одиночные вытянутые захоронения, известные по раскопкам на Айртаме и Тупхане и представляющие собой бактрийскую традицию оседлого населения. Появление в эллинистическое время в погребальном обряде таких элементов, как помещение в рот монеты (обола Харона) или устройство гробницы из известняковых плит, может быть объяснено вероятным воздействием погребальных обрядов Ближнего Востока и Парфии. Генезис наусов в Тохаристане не ясен. Не исключено, что определенное влияние на их становление оказали кочевнические группы с севера.

В Сурхандарьинской области у кишлака Бандыхан на городище Ялангуштепе также обнаружены наусы. Всего вскрыто 15 погребальных сооружений, однако, лишь для двух удалось установить планировку. Первый наус – это подквадратное сооружение (6,4х5,9 м). Оно состоит из двух камер. В первой камере обнаружено шесть черепов в западном углу, другие кости лежали на полу в беспорядке. Во второй камере было найдено 11 черепов. Инвентарь представлен 20 керамическими сосудами, железными ножами, наколочниками стрел, бронзовыми чашечками, бусами, ювелирными изделиями. Кроме того было найдено 11 монет. В их числе – монеты Кадфиза II, Канишки, Хувишки.

Второй наус прямоугольный в плане (7,3х4,8 м) состоит из двух смежных помещений-камер. Размеры первой камеры – 3,7х2,3 м, второй – 2,6х2,3 м. Всего в камерах было обнаружено около 200 черепов, множество керамических сосудов и другие предметы, а также три монеты Канишки. По нумизматическим находкам наусы Ялангуштепа датированы II-первой половиной III в. [Ртвеладзе, 1983. С. 125-143]. А.В. Седов предлагает более широкую дату – от раннекушанского до кушано-сасанидского времени [Седов, 1987. С. 95].

К северо-востоку от городища Дальверзин раскопано крупное многокамерное сооружение (13-12,5 м), которое интерпретируется как наус. Он ориентирован по линии северо-восток – юго-запад и имеет продольно-осевую планировку. Главной осью здания был коридор шириной 2,2 м, от которого по обе стороны отходили четыре камеры. Все восемь камер – прямоугольной формы (2,7х1,25 м). Они соединялись с коридором арочными проходами шириной 0,9 и высотой 1,4 м. Входы в камеры до середины высоты были заложены сырцовым кирпичом. Главный вход в здание был устроен с юго-западной стороны. В наусе выявлено три горизонта бытования со смешанными способами погребений. На первом уровне в трех камерах (2, 4, 5) погребения совершены в прямоугольных ямах. Но в камере 2 – это хумные и ящичные захоронения, камере 4 – труположение в грунтовой яме, а в камере 5 – захоронение очищенных костей в яме, обложенной жженой

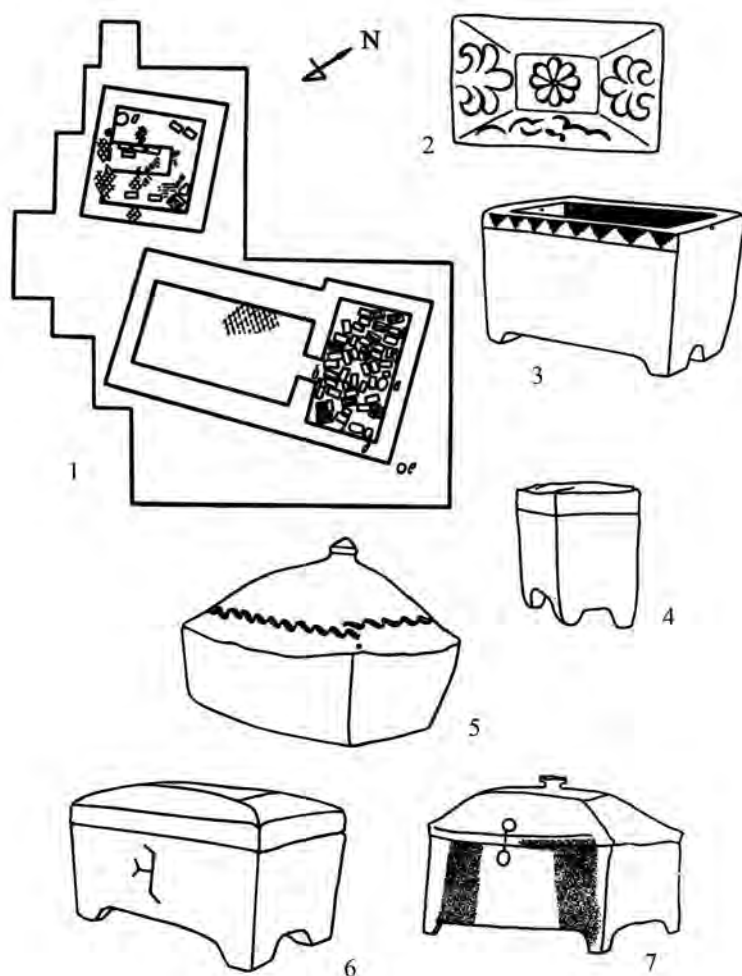


Рис. 26. Хорезм. Наусы Токкалы. 1 - планы наусов; 2-7 - оссуарии (по Гудкова, 1964)

плиткой. Для второго горизонта характерны погребения очищенных костей, третьего – труположения [Ртвеладзе, 1982. С. 109]. По мнению Э.В. Ртвеладзе, наус сочетал функции дахмы и науса. При чем тела умерших предварительно выставлялись на растерзание, а потом уже погребались, что находит полное соответствие в предписаниях Видевдата [Ртвеладзе, 1982. С. 111-112].

Остатки погребального комплекса (многокамерного науса?) были выявлены Л.И. Альбаумом в 18 км севернее Термеза. Он представлял собой квадратное сооружение (18х18 м) на двухметровом кирпично-пахсовом постаменте (платформе). В центре сооружения была устроена квадратная (6х6 м) комната. Позже она была перепланирована и в результате закладка углов приобрела круглую форму диаметром 3,8 м. С середины каждого фаса сооружения к этой комнате вели узкие коридоры длиной 7 м.

На отдельных участках в коридорах фиксируются суфы. В центральном помещении обнаружен череп, в двух коридорах еще два черепа и небольшое количество человеческих костей. Л.И. Альбаум считал сооружение склепом и датировал его II-III вв. н.э. В то же время Б.А. Литвинский указывал на ряд таких кардинальных моментов, как наличие постаumenta, крестообразной внутренней структуры с выделением круглого элемента в центре, которые сближают это сооружение с устройством позднезороастрийских дахм [Литвинский, 1984. С. 88-89].

Хорезм. Одним из наиболее ярких примеров распространения зороастрийских представлений среди местного населения являются наусы Токкалы. Некрополь Токкалы расположен за стенами раннесредневекового поселения на северо-восточном и восточном склонах холма Токтау и занимает площадь около 4 гектаров. Раскопом IV было выявлено

два науса (рис. 26, 1). Наус I размером 4x4 м сохранился на высоту 1 м. Он квадратный в плане. Суфы расположены вдоль трех стен. На них в специальных ячейках были расставлены три алебастровые оссуарии, рядом стоял хум. В хуме обнаружены череп и несколько длинных костей. Кроме того по всей камере лежали обломки более чем 10 оссуариев.

Наус II – представляет собой полуподземное двухкамерное сооружение размером 11x6 м. Камеры были смежные - большая 3x6 м и малая 2,7x4,8 м. Верхняя часть науса не сохранилась. Проход в стенах науса не обнаружен. Для оссуариев было устроено 10 ниш в стенах малой камеры. Пол помещения имел подсыпку из песка. По мнению А.В. Гудковой, полуподземная конструкция науса связана с какими-то местными специфическими чертами зороастрийских представлений [Гудкова, 1964. С. 89]. В раскопе V науса I был обнаружен прямоугольный оссуарий с костями собаки.

Оссуарии, найденные в некрополе Токкалы, представляют различные варианты афригидского типа, т. е. почти все они прямоугольной формы и отлиты из алебастра (рис. 26). Но имеется несколько каменных и керамических оссуариев. Часть оссуариев содержит надписи, включающие имена умершего и его отца, а также благопожелания душе усопшего [Рапопорт, 1971. С. 102]. Но самое важное в надписях на токкалинских оссуариях – здесь приведены термины, которыми жители Хорезма обозначали оссуарии - *tapankōk*, *tabangōg* – *тапанкӯк* (tpnkwk), т.е. «ящичек», и наусы – «*фравартик*» (*fravartik*) (*prwrtyk*) - «достояние фравашей», т.е. духов умерших [Рапопорт, 1971. С. 104].

В Согде изучались наусы, оставленные как городским населением, так и сельскими общинами, которые подверглись заметному влиянию кочевого населения со Средней Сырдарьи. Следует сразу подчеркнуть, что для периода античности наусы как архитектурный тип погребальных сооружений здесь не известны. Видимо, они появились не ранее IV-V вв. и могли быть привнесены культурными контактами с Бактрией (где они уже бытовали) или группами населения со Средней Сырдарьи, где они уже тоже выработались в самостоятельный тип погребальных сооружений.

Едва ли не первыми в Согде были исследованы наусы городского некрополя городища *Кафиркала*, расположенного в 18 км юго-востоку от Самарканда. В последнее время Кафиркалу отождествляют с Ривдатом - загородной резиденцией правителя раннесредневекового Самарканда. Наусы выявлены к югу от самого городища. В 1937-38 гг. И.А. Сухареву удалось вскрыть три науса с оссуарными захоронениями, сопровождаемыми монетными находками, украшениями и керамическим материалом. Наусы представляли собой небольшие стоящие отдельно, но близко друг к другу здания со стороной в 5,5-6,5 м, ориентированы на юго-восток и юго-восток-восток. В восточных стенах симметрично расположены два входа (лаза). В одном случае наус IV внутри был разделен тонкой стенкой-перегородкой на две половины, в другом – вдоль сохранившейся части стен выведен уступ-возвышение (наус раскопа I), который, по мнению И.А. Сухарева, мог служить постаментом для оссуариев. Но самих оссуариев на нем не обнаружено. В проходе наусов I и III у основания стены сбоку были зафиксированы углубления-нишки [Сухарев, 1938. С. 14], возможно, следы, оставшиеся от деревянного порога. В комнате № 2 раскопа IV один из оссуариев стоял на разбитой жженой плитке. Аналогичной плиткой выстилались полы в комплексе VII-VIII вв. цитадели Кафиркалы, поэтому сделан вывод, что обожженные тонкие плитки служили постаментом для оссуариев [Сухарев, 1938. С. 15]. Вопрос о пе-

рекрытии зданий наусов остается неясным, т.к. сооружения некрополя сильно разрушены. По археологическому материалу наземные пахсовые наусы Кафиркалы датируются VII-VIII вв. н.э.

Вероятно, в IV веке между второй двойной и внешней крепостной стенами *городища Афрасиаб*, на месте опустевших к тому времени городских кварталов, возникает большой некрополь. От разрушенных позднее, при новом росте города, склепов-наусов остались лишь отдельные фрагменты оссуариев и перезахоронения костей в крепостных стенах. Именно по ним определяется местонахождение некрополя, его датировка. Предполагается, что орнаментация этих оссуариев в виде наlepного валика (с имитацией гирлянды) и оттисков эллинизированных головок восходит к керамическим гробам Восточного Средиземноморья первых веков н.э. [Распопова, Шишкина, 1999. С. 76]²¹. По мнению М.К. Пачоса, кладбище функционировало до начала VIII в. Восстановить архитектуру не представляется возможным. Судя по остаткам стен наусы были сложены из пахсы. Видимо, типологически они были схожи с синхронными наусами Кафиркалы и Пенджикента. Разрушение наусов Афрасиаба было связано с арабскими завоеваниями. В результате оссуарии с выпавшими костями оказались под фундаментом средневекового помещения IX-X в. [Пачос, 1973. С. 110-116]. Помимо фрагментов оссуариев на некрополе было найдено захоронение в хуме [Дадабаев, 1968. С. 44-46; Пачос, 1973. С. 110].

По мнению Г.А. Шишкиной, поздний оссуарный некрополь Самарканда был вынесен за пределы Афрасиаба, т.е. за кольцо древнейших оборонительных сооружений города. Захоронения совершались в оссуариях и хумах. В декоре оссуариев позднего некрополя преобладают процарапанный орнамент елочкой, крупные розетки, стреловидные прорези [Распопова, Шишкина, 1999. С. 76].

Достаточно хорошо изучен Пенджикентский некрополь, который расположен к югу от городских стен древнего *Пенджикента*. Его наусы датируются VII-VIII вв. н.э. Было выявлено почти 150 склепов. Это небольшие по размерам сооружения, как правило, однокамерные. Камеры наусов были прямоугольными или квадратными в плане. Только наус 23 охватывал площадь 10 м², в остальных случаях площадь в среднем составляла 4-5 м². Почти все наусы вмещали останки около 10 усопших. Вход в эти небольшие сводчатые постройки представлял собой низкий узкий лаз, который обычно закладывался кладкой из сырцового кирпича, разбивавшейся при последующих захоронениях.

Вместе с тем, видимо, были и исключения. Одним из них стал раскопанный в 1976 г. двухкамерный наус. Каждая из камер имела свой отдельный вход. Наус был ограблен в

²¹ Однако с этим наблюдением трудно согласиться. Во-первых, это фрагменты все же довольно грубовато выделанных прямоугольных оссуариев VI-VII вв., где нет никакого «западного» влияния. Во-вторых, композиции большинства из них повторяют сюжеты «поздних» оссуариев с нишами по фасаду и головками между ними (рис. 32, 1, 3). Головки имитировали, точнее подразумевали фигуры полностью, и изображали фравашей, населявших райскую обитель (изображение которой в данном случае воспроизводилось на оссуарии). В-третьих, погребения (а не перезахоронение) очищенных костей в крепостных стенах — достаточно рядовое явление, обычай бытовавший во многих регионах Центральной Азии. Более того, в известных случаях преднамеренного разрушения наусов перезахоронений костей не проводилось.

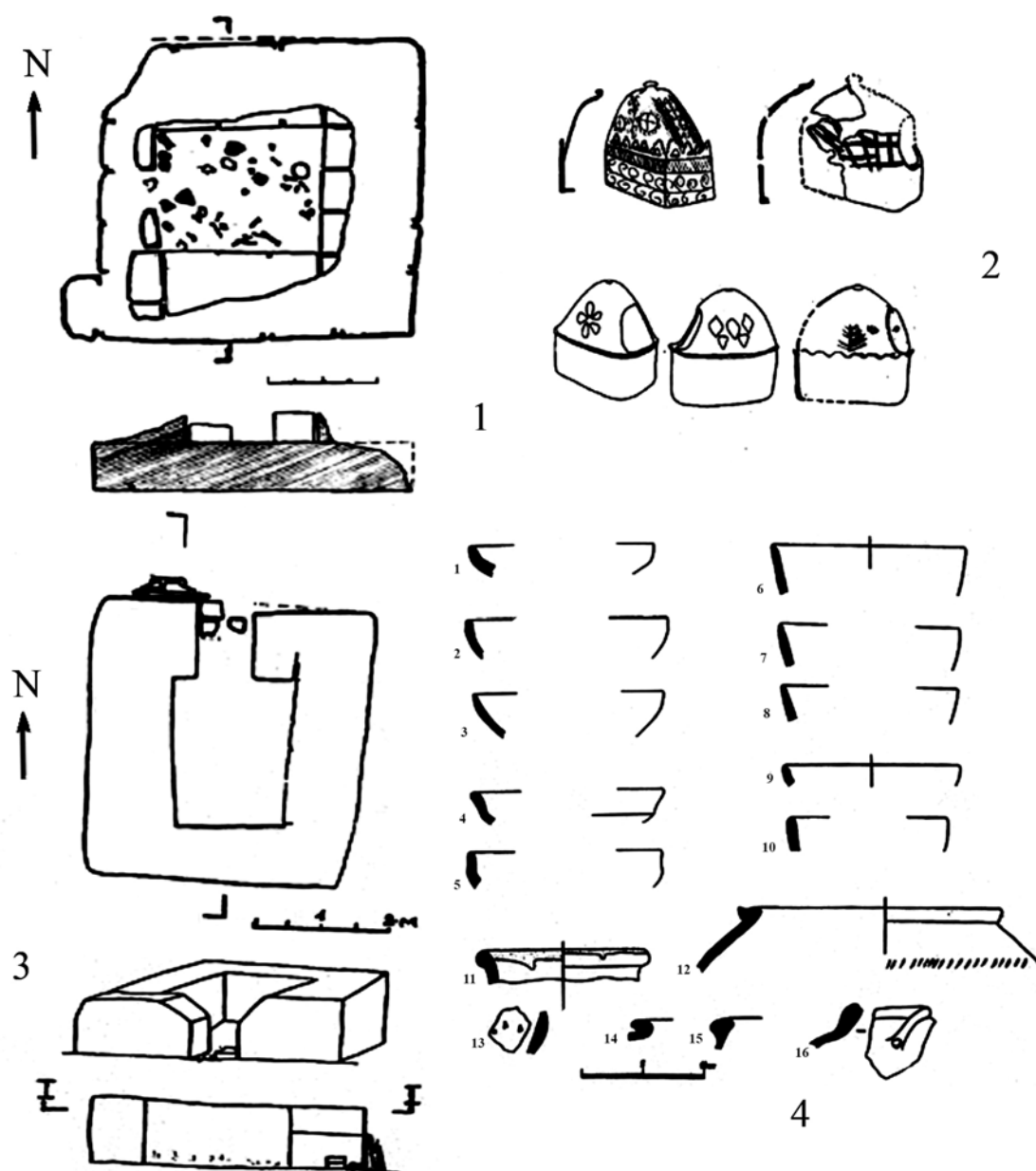


Рис. 27. Самаркандский Согд. Тусунсай. Наусы 1 и 2. (по Иваницкий, 2004)

древности. В камере I расчищено труположение на суфе вдоль западной стены. На этом основании почему-то предполагается, что эта камера на последнем этапе могла использоваться как «ката». В то же время в обеих камерах найдены обломки оссуариев, глиняных сосудов и человеческие кости [Беленицкий, Маршак, Распопова, Исаков, 1982. С. 216]. Иногда вдоль стен возводились суфы (наусы 1, 3-5, 10, 16, 18, 19, 21, 23, 25-28). Нередко в наусах присутствуют фрагменты керамических сосудов, а также кости барана. Наусы 6-8, 14, 15 выделяются из общей массы наличием ступенчатого возвышения у входа или устройством ступенчатых ниш в стене. Наусы имели сводчатое перекрытие (коробовый свод). Входы оформлялись в виде лаза, в некоторых сохранились деревянные фрагменты от дверки лазов [Ставиский, Большаков, Мончадская, 1953. С. 37].

Для характеристики погребальных сооружений, оставленных сельским населением Самаркандского Согда, показательна небольшая группа наусов в долине Тусунсая. Они располагались близ селения Бешкаль. Вскрыты три постройки. Наус 1 представлял собой паховое сооружение на глинобитном стилобате высотой в 1 м. Наружные размеры сооружения - 5,7х5,2 м, внутреннее помещение – 2,7х4,4 м. В западной стене, со стороны реки, устроен узкий проход шириной 0,7 м. Но с внешней стороны фасад науса был фланкирован квадратными выступами-пилонами, которые как бы образовывали неглубокую порталную нишу (глубина 0,6 м). Уже в древности наус подвергся разграблению и неоднократно перекапывался. Все обнаруженные в нем оссуарии и кости были разбиты. Оссуарии овальной формы с неотделенным от корпуса сводом и крышкой-заслонкой, вырезанной в одном из боковых скатов (рис. 27, 1). Наус 2 представлял собой небольшой квадратное здание с паховыми стенами размером 4х4 м. Стены были поставлены прямо на дневную поверхность. Камера прямоугольная в плане (2,25х1,5 м). Вход (ширина 0,7 м) в камеру располагался с северной стороны, имел арочное перекрытие, как и камера (рис. 27, 2). Сохранились следы двух разновременных закладов входа. Первоначально он был заложен сырцовым кирпичом, который затем разобрали и наус долгое время стоял открытым. Позже вход прикрыли снаружи большими сланцевыми плитами, поставленными вертикально. Несмотря на разрушения, удалось восстановить погребальный обряд. Внутри камеры на полу лежали кучки костей. Вниз укладывались длинные кости, кости таза, а сверху помещался череп. Примечательно, что сопроводительного инвентаря в камере практически не было, за исключением небольшой чаши около входа. Но снаружи близ входа и около стен обнаружены скопления керамики, в основном фрагментов столовой посуды (вероятно, следы жертвоприношений). По мнению И.Д. Иваницкого, наус 1 с погребениями в оссуариях следует датировать второй половиной VII-VIII вв. Тогда как наус 2 ученый относит к раннему типу мавзолеев с безоссуарными погребениями с предварительным выставлением и датирует IV-VII вв. [Иваницкий, 2004. С. 51, 53].

Погребальные сооружения Бухарского оазиса сильно отличаются от пенджикентских. Некрополь на всхолмлении близ *Пайкенда* представлял собой цепочку монолитных квадратных в плане сооружений в виде отдельно стоящих башенок, подъем на которые осуществлялся по пандусу. Назначение построек не совсем ясно. Предполагается, что они могли служить семейными дахмами, где выставлялись трупы. В то же время это могли быть наусы, так как слои разрушения содержат фрагменты оссуариев и мелкие кости. Вскрытие одного из сооружений выявило двухкамерный наус. Одна из камер была про-

долговатой комнатой с суфами вдоль трех стен. Перед началом использования науса на полах и суфах был разведен огонь, после чего помещение было вычищено, а суфа посыпана семенами дикого растения. Вторая камера была пристроена к первой, но в ней не было суфы. Предполагается, что она не была достроена из-за арабских завоеваний [Распопова, Шишкина, 1999. С. 76]. Тем более, что расчистка первой функционировавшей камеры выявила картину преднамеренного разгрома. Оссуарии и крупные бытовые сосуды, видимо также содержавшие кости, были сброшены с суфы и разбиты. Нарочито были раздавлены и выпавшие из сосудов черепа. На месте остались лишь детский оссуарий и прижатая к стене полусферическая чаша. Кстати, эта чаша, а также найденные здесь кувшин и железный нож показывают, что, несмотря на зороастрийские установления продолжал сохраняться древний обычай сопровождать усопшего необходимым инвентарем и пищей. Наус не был обособленным строением, он стеной соединялся с одним из квадратных сооружений. Последнее, по мнению исследователей, подтверждает их разное функциональное назначение. Сочетание дахмы или ката с наусом могло быть распространённым явлением в Согде [Распопова, Шишкина, 1999. С. 76]. Часто для оссуарных погребений и в Согде, и в Хорезме использовали заброшенные загородные усадьбы, еще сохранившие стены и перекрытия. Например, так поступали жители сельской округи Койкрылганкалы, Самарканда (усадьба близ Кафиркалы) и Пенджикента.

В Чаче (Ташкентский оазис) с IV по VIII вв. ведущим типом погребальных сооружений становятся наземные однокамерные склепы полусферической (юртообразной) формы с невысоким порталным входом. Короткий входной коридор вёл в небольшую глухую подквадратную или прямоугольную камеру с суфами по периметру. Нередко в таких склепах сочетаются трупоположения, оссуарные погребения и кучки костей. В связи с этим было выдвинуто предположение, что склепы-наусы играли роль дахм - временных могил, где происходило естественное очищение костей, но которые были защищены от соприкосновения со священными стихиями и растаскивания дикими животными. Позже очищенные кости собирались в оссуарии или крупные сосуды (хумы) и погребались в уединённом месте [Смагулов, 2004. С. 40-55; Байнаков, Смагулов, Ергигитова, 2005. С. 142-147; Горячева, 1989. С. 90-95].

Яркий образец наусов Чача представляют погребальные сооружения могильников близ Пскента и Муратали (рис. 28, 4-9). Это наземные постройки, округлые снаружи и с квадратной или прямоугольной камерой внутри. В основном они сооружались на лессе или на невысокой пахсовой платформе. С юго-восточной или южной стороны устраивался узкий входной коридор, имевший арочное перекрытие. Часто его внешняя часть (вход) оформлялась в виде прямоугольной пристройки-портала, выступающей на 1,3 – 1,6 м. Вход вел в прямоугольную камеру (2,6x1,8 м). Вдоль трех сторон камеры находились низкие суфы высотой 10-20 см. Вход замуровывался кладкой из сырцовых кирпичей. Выявлено два типа погребений: захоронение кучек костей и трупоположение на спине с вытянутыми вдоль тела руками. Иногда кости просто сбрасывали в проход, освобождая суфы перед следующим погребением. Наусы датируются серединой I тыс. н.э. [Буряков, 1968. С. 132]. Нередко склепы были разграблены и разрушены в древности. В одном из пскентских наусов лежали кости двух человек – взрослого и ребенка. Собранный инвентарь представлен двумя стеклянными бусинками и фрагментами лепного горшка. В дру-

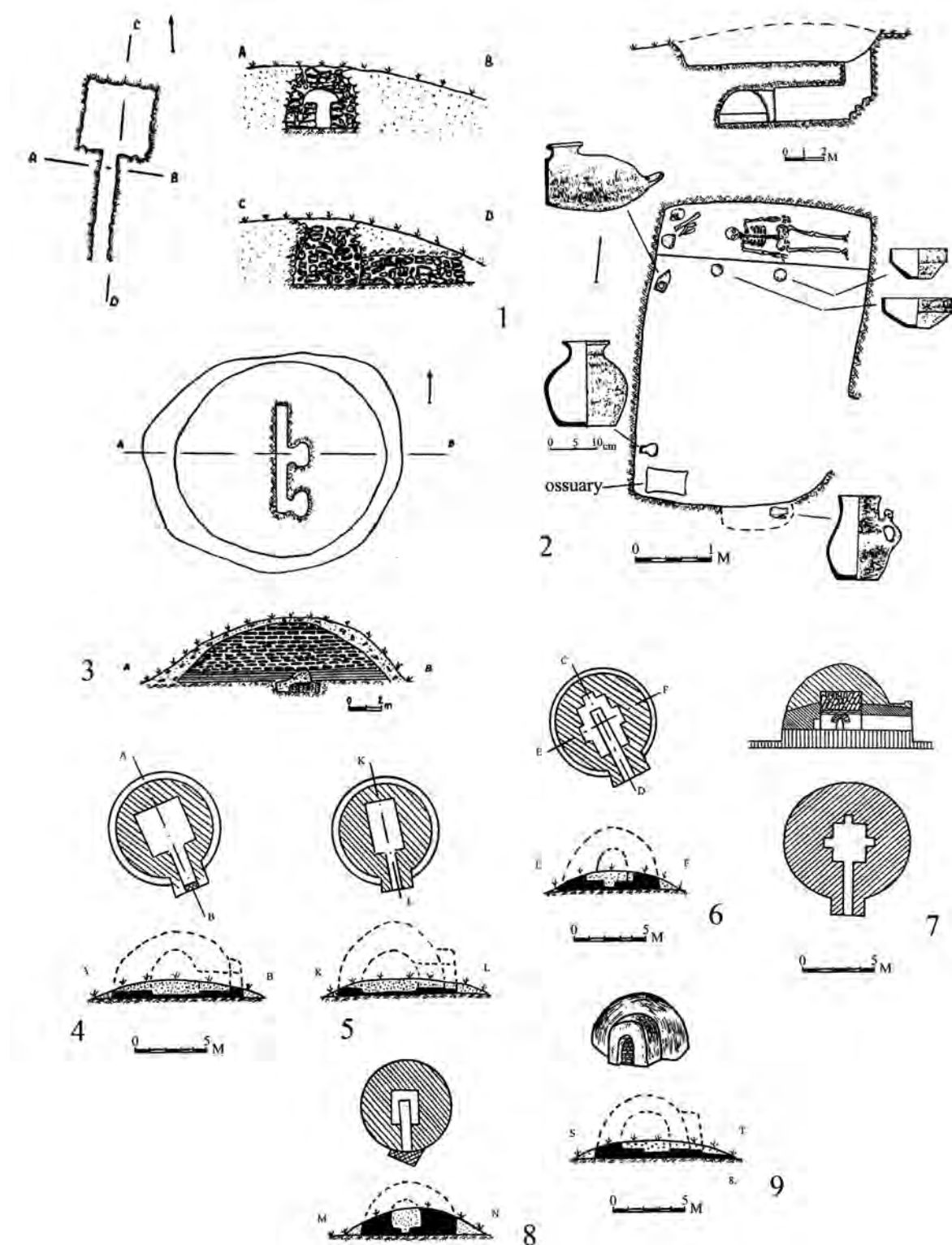


Рис. 28. Чач. Наусы. 1-2 - наусы Апартака; 2 - наус 4; 3 - Кавардан; 4-9 - наусы Муратали

гом наусе, тоже разрушенном ранее, сохранились три оссуария, стоявшие на глинобитной подушке. Оссуарии были переходной от прямоугольника к овалу формой с ручкой, украшенной сдвоенными протомами животных [Буряков, 1968. С. 132].

Наусы Туябугуза расположены на невысоких холмах, отделенных друг от друга промоинами. Т. Агзамходжаевым вскрыто 11 наусов. Все они оказались однотипны. В них беспорядочно лежали человеческие кости и фрагменты оссуариев. Относительно хорошо сохранился наус №1. Это круглое в плане сооружение диаметром 8,3 м. Его основание представляло собой пахсовую платформу. Камера размером 2,1х2,95 м вытянута с востока на запад. Помещение перекрывал свод. Три небольшие сводчатые ниши были сделаны в середине северной и в боковых стенах помещения. Вход в камеру склепа был сводчатым и находился с восточной стороны. Однако такая ориентация входов не была обязательной. У пяти наусов вход был устроен в южной стороне. По две постройки имели вход на юго-востоке и северо-востоке. У одного науса (№9) вход располагался на юго-западе, еще у одного – на востоке [Агзамходжаев, 1962. С. 71-72].

Наусы городища Кавардана обнаружены на невысоких холмах южной части и восточной окраины. Наусы сооружены из пахсы и кирпича-сырца, что сближает их с аналогичными сооружениями Туябугуза и Пскента. Большая часть наусов в плане круглой формы, но с различной ориентацией. Реже встречаются наусы правильной прямоугольной формы (наусы 1 и 2). В наусе 1 обнаружено труположение. В наусе 2 на специально выложенной каменной выкладке стояли хум и оссуарий. Наусы 3, 4, 6 отличались тем, что не имели входа в помещение, где находился погребенный (рис. 28, 3). Предполагается, что они представляют собой переходный тип – от катакомбы к наусу [Алимов У., Алимов К., 1983. С. 208; Филанович, 1990. С. 95]. В целом, наусы датируются V-VI вв. и VII-VIII вв. [Алимов У., Алимов К., 1983. С. 208-209].

В местности Апартак к северо-западу от г. Ангрен выявлен некрополь с подземными и полуподземными каменными наусами. Т. Агзамходжаевым было вскрыто десять склепов, позже еще два – В.К. Гришиным и К.А. Алимовым. Они представляли собой прямоугольные или квадратные сооружения с центральным помещением – погребальной камерой и входным коридором-дромосом. Все склепы близки по технике возведения и планировке и отличаются небольшой вариацией размеров внутренних помещений, длиной и ориентацией входных коридоров [Агзамходжаев, 1966. С. 108]. Наусы сооружались в склоне холма. При возведении первоначально выше склона копались прямоугольные ямы (котлован) с отвесными стенками 2,5х3-3,5 м и глубиной 2-3 м. Для входа на одном уровне с полом склепа прокладывали горизонтальную траншею длиной 4,5-6 м. Затем вдоль стенок котлована и коридора из крупных валунов и необработанных плиточных камней на глиняном растворе возводилась каменная кладка стен склепа. Свод начинали выводить на высоте 1,25-1,5 м напуском каменной кладки вовнутрь помещения. Вход устраивался в середине южной, реже юго-западной стены. Пол склепа и галереи был выложен большими плитами с подсыпкой мелкого гравия. Внутренняя поверхность стен склепа и дромоса была оштукатурена глиной с примесью крупнозернистого песка. Помещения сохранились на высоту до 2,5 м (рис. 28, 1). Сверху склепы были покрыты двумя-тремя рядами валунов и засыпаны землей. Последнее обеспечивало равномерную на-

грузку на свод и, по мнению Т. Агзамходжаева, предохраняло помещение от проникновения дождевых вод [Агзамходжаев, 1966. С. 108]. Основным обрядом было трупоположение. Усопших в одежде и с украшениями укладывали на полу в вытянутом положении, в основном, головой в сторону входа. В камерах присутствовал сопроводительный материал, большую часть которого составляли керамические сосуды. Среди них значительное число кувшинов и кружек с зооморфными ручками. Помимо сосудов в склепах было найдены фрагменты прямоугольных оссуариев. Наиболее показателен наус № 4 (рис. 28, 2). Его камера квадратной формы (2,2х2,25 м). В середине юго-западной стены был устроен дромос. Справа от входа находился скелет мужчины. В северо-восточном углу склепа был найден расписной прямоугольной формы керамический оссуарий с крышкой, обращенный к входу орнаментированной стороной. Около оссуария располагались четыре сосуда, бусы различной формы и медное кольцо. Находки свидетельствуют, что несмотря на наличие оссуариев старая традиция еще не была изжита. Т. Агзамходжаев датировал склепы V-VI вв. [Агзамходжаев, 1966. С. 106]. Но присутствие сосудов с расписным орнаментом и зооморфными ручками позволяет отнести бытование склепов к III-IV вв. н.э. Возможно, наусы Апартака отражают переход от обряда трупоположения к погребению костей в оссуариях. В любом случае они фиксируют распространение оссуарного обряда не только среди оседло-земледельческого населения, но и среди скотоводческих групп населения оазиса.

С обрядом предварительного выставления трупов связаны безоссуарные захоронения в виде кучек очищенных костей. Последние нередко помещались в вырубленную нишу в стенах городской крепости или заброшенной постройки. Так, на городища Канка (в Ташкентской области) они были обнаружены на разных участках внутренней стороны крепостных стен шахристанов II-III. При этом в одном случае такая ниша с кучкой костей оказалась забутована под платформой домовладения первой половины VII в. Но большая часть этих находок датируется VIII в., т.к. нередко ямки с костями прорезают слой конца VII-VIII вв.

Вместе с тем часть городского населения продолжала традицию погребений в грунтовых могилах. Это были бескурганые погребения в щелевидных ямах или в ямах с подбоем. Именно к такому типу относились погребения в районе Эгартепе и могильнике Кульаты (средневековый Туккет, второй по значимости город Илака). Захоронения совершались в прямоугольных ямах с подбоем вдоль длинной западной, реже восточной, стороны. Подбой закладывался сырцовым кирпичом прямоугольного стандарта [Аминов, Буряков, Ходжайов, 1978. С. 80-86]. Возможно, на устойчивости этого типа погребений сказывались связи с кочевым окружением оазиса или сохранение в среде традиций погребальной практики сравнительно недавно осевших кочевых групп. Новый тип погребального сооружения обнаружен в восточной части Ташкента. Сооружение представляет собой искусственную платформу с опущенными в нее оссуарными захоронениями. Этот тип, видимо, был характерен для северных районов Средней Азии и в трансформированном виде сохранился вплоть до позднего средневековья. Раскопки показали, что первоначально весь участок был выстлан некрупной галькой (толщина 20 см). Затем каменно-

галечная подсыпка была перекрыта искусственной насыпью (высота 1,5-2 м) из рекультивированного грунта. Захоронения проводились в эту искусственную насыпь на глубину 1 м от современной поверхности. Всего было обнаружено четыре погребения в оссуариях и два в керамических сосудах. Оссуарии – в плане овальные, «юртообразные». Тулово оссуария сформовано ленточным способом и выведено на конус, затем верхняя часть корпуса срезана под крышку, в центр которой вставлена ручка-навершие, оформленная в виде птички с полусложенными крыльями [Богомолов, Ильясова, Филанович, 2012. С. 101-109].

Еще одну массовую группу захоронений связанных с зороастрийскими представлениями образуют *оссуарии*. Их можно считать визитной карточкой среднеазиатского зороастризма, т.к. они были его наиболее характерной чертой. Однако письменные источники совершенно ничего не упоминают о оссуариях. Чем это можно объяснить не понятно. Все они, независимо от материала, из которого были изготовлены, и формы, связаны с обрядом предварительного очищения костей от мягких тканей, будь то труповыставление, механическое очищение от плоти, вываривание или предварительное захоронение с последующим перезахоронением останков, и представляли собой один из конечных этапов погребальной обрядности. Только они служили контейнерами, куда помещались уже очищенные кости. Как правило, для этих целей служили бытовые хозяйственные сосуды или специально изготовленные погребальные сосуды по форме подражавшие бытовым, а также костехранилища в виде ящичков из камня, алебаstra, керамики или просто глины. До недавнего времени считалось, что регионами, связанными с погребениями в оссуариях были Хорезм, Согд и Чач, в меньшей мере Уструшана, тогда как в Фергане и Тохаристане они полностью отсутствуют. Однако сейчас появились сообщения о находках оссуариев в Фергане и Сурхандарьинской области Узбекистана. Видимо, погребения в оссуариях здесь были тоже распространены, хотя не столь широко как в соседних регионах. Нередко оссуарии помещались в наусы, но не менее часто их помещали в заброшенные постройки, старые курганы или просто закапывали в землю, в таких случаях они образовывали самостоятельные оссуарные некрополи. В Ташкентском оазисе, Согде, Хорезме выявлены кладбища, где оссуарии просто погребались в землю на небольшую глубину за пределами поселений, причем иногда на значительном удалении от них. В этих случаях костехранилища устанавливались рядами почти вплоты друг к другу, либо образовывали цепочки, где стояли разряжено. В могильниках левобережного Хорезма (Сакарчага 3, Сакарчага 6, Шахсенем, Тарымкая 2, Яссыгыр 4) оссуарии помещались в курганные насыпи, причем, иногда в центре насыпи устанавливался один оссуарий, остальные размещались вокруг него у подошвы насыпи. Наряду с этим бытовали другие способы. Например, они помещались в небольшие по размерам подземные камеры, напоминающие катакомбу с входом-лазом или ямы, на дно которой укладывались оссуарии иногда в несколько ярусов. Известны также ямы, где в одной из стенок делался подбой, в который устанавливался один оссуарий.

Видимо, в своем основном назначении оссуарий предназначался для определенного индивидуума. В него обязательно помещался череп, ребра, длинные кости. Причем че-

реп, как правило, помещался сверху, поверх остальных костей. Хотя не менее часто в одно костехранилище могли загрузить кости нескольких человек. Встречаются примеры, когда все кости тщательно собирались и оссуарии содержали разрозненный, но полный скелет, однако чаще набор костей был далеко неполным. К редким явлениям относится обычай украшения свода черепа различными знаками, нанесенными красной краской или подвязывание нижней челюсти к черепу с помощью шелковой ленты [Яблонский, 2014. С. 135]. Часто кости пересыпались сухой землей или песком, но иногда кости или отдельно череп обертывались тканью.

Ряд оссуарных некрополей был открыт в Хорезме. Видимо, такие некрополи начинают складываться на естественных возвышенностях сравнительно недалеко от населенных пунктов. Один из них находится на возвышенности *Кубатау*, которая окружена безлюдной равниной. У ее южных и северных склонов обнаружены скопления обломков оссуариев, керамических сосудов и костей. Кроме того обломки оссуариев и человеческие кости выявлены в слое разрушений. В этот же слой были опущены два оссуария афригидского типа. Помимо захоронений в сосудах типа хумчи и керамических оссуариев найдены обломки алебастровых, а также оссуарий из необожженной глины, смешанной с навозом и покрытой слоем алебаstra [Рапопорт, 1971. С. 98-100]. Находки фрагментов статуарных оссуариев позволяют предполагать, что некрополь существовал с первых веков н.э. до VIII века включительно.

Обширный некрополь древнего *Миздахкана* расположен на невысокой возвышенности, восточнее городища Гяуркала, неподалеку от современного города Ходжейли. Некрополь – многослойный. Захоронения костей в сосудах и оссуариях встречаются в нижних слоях некрополя. Способы погребения оссуариев были различны, часть из них просто закапывалась в грунт, другие помещались подземные постройки (в одном случае в погребальной постройке IV содержалось 82 оссуария, располагавшихся в несколько ярусов²²), третьи, опускались в подбой ямы [Ягодин, Ходжайов, 1970. С. 24]. Раскопом VI выявлена круглая яма, диаметром 2,1 м. с установленными в ней оссуариями. Вскрытие показало, что керамические и алебастровые оссуарии были установлены друг на друга в несколько слоев, что является их последовательным заполнением, а не результатом каких-то последующих перемещений. Отдельно хотелось бы отметить погребение № 62,

²² Правда, по мнению В.В. Ягодина, погребения в этой постройке могли принадлежать одной религиозной общине – христианам [Ягодин, Ходжайов, 1970. С. 156]. Тем более, что на восьми оссуариях в погребальной постройке VII нанесены композиции из креста с расширяющимися концами и расположенных по обе стороны от него звезд. Нижний конец у крестов почти вдвое длиннее верхних лопастей. Предполагается, что это одна из форм креста характерная для несториан. В тоже время анализ надписей на оссуариях из постройки IV, прочитанных В.А. Лившицем, не дает оснований для таких суждений. Кстати на оссуарии из Красной речки такие же крестообразные звездочки изображены по сторонам жертвенных столиков перед фигурами жрецов у алтаря огня. Может кресты со звездочками на миздахканских оссуариях символически заменяли изображение алтаря. Такие же кресты с расширяющимися лопастями встречаются на оссуариях с Афрасиаба [Пачос, 1973]. Как известно, крест – древнейший символ огня, света, и независимо от христианства имел широкое распространение. В нашем случае он мог иметь контекст будущего возрождения. На это же может указывать обычай нанесения креста красной охрой на черепа умерших, подвергнутых предварительному выставлению в Хорезме [Яблонский, 1999. С. 60].

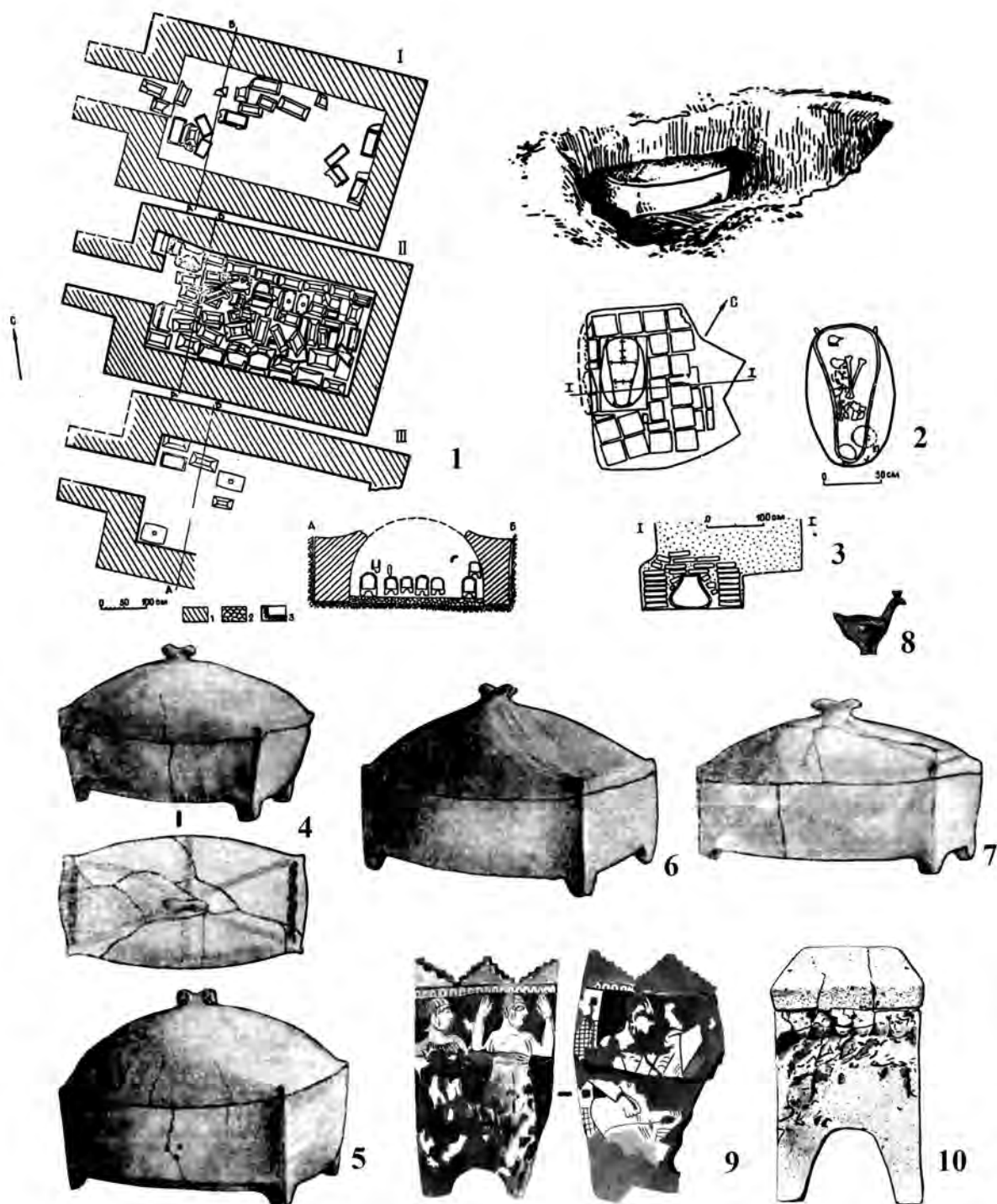


Рис. 29. Хорезм. Миздахкан. 1 - три горизонта вскрытия науса; 2 - погребение оссуария в яме с подбоем; 3 - ваннообразный саркофаг; 4-10 - оссуарии (по Ягодин, Ходжайов, 1970).

совершенное в грунтовой яме (3х2,75 м) с подбоем длиной 1,8 м вдоль западной стенки ямы. В нем сырцовым кирпичом (40х40х10 см) на высоту в 0,8 м сложена невысокая прямоугольная камера (148х98 см). Стенки ее густо обмазаны глиной. Сверху камера перекрыта беспорядочной кладкой из сырца, которая в свою очередь перекрыта песчаной засыпкой. В камере расчищен ваннообразный саркофаг из обожженной глины (длиной 1,3 м, шириной – 0,75 м и высотой 0,6 м), стенки его заметно расширяются к днищу. Саркофаг был перекрыт плоской крышкой из четырех керамических плиток и сверху густо обмазан алебастром. Внутри на дне саркофага, почти посередине кучкой были уложены кости женщины 18-20 лет. Скелет не был полным, и все кости несут следы предварительного очищения от мягких тканей. Под костями лежали, видимо, принадлежавший ей гарнитур украшений из золота – три перстня, подвеска и серьги. Кроме того в качестве сопроводительного материала в саркофаг были поставлены стеклянный кувшин и медный котелок с медной ложечкой (в южном конце саркофага) и стеклянный бокал, медное зеркало и раковина в его северном конце (Рис. 29, 3). Причем закопченности внешней поверхности котла могут свидетельствовать о приготовлении в нем заупокойной пищи и поставленной вместе с ним в погребение. Анализ вещевого материала позволяет датировать это явно не рядовое погребение, сочетающее в себе черты дозораастрийской и зороастрийской обрядности, III в. н.э. [Ягодин, Ходжайов, 1970. С. 120].

Но в основной своей массе некрополь содержит оссуарии раннесредневекового времени. Большинство выявленных керамических и алебастровых костехранилищ (оссуариев) прямоугольной ящичной формы на ножках, иногда с зубчатым парапетом по краю резервуара. Крышки невысокие, выпуклой формы с ручкой наверху. Иногда ручка оформлялась в виде узнаваемого зооморфного образа – фигурки птицы или соединенных протом баранов (рис. 29, 4-7). Встречаются также блоковидные ручки в виде горизонтально расположенных дисков. По мнению В.В. Ягодина, они представляют собой солярные символы. Иногда керамические и алебастровые оссуарии несут надписи, в которых упомянуты имена умершего и его отца. Один из оссуариев был украшен многоцветной сюжетной росписью. Основное место в росписи на стенках костехранилища занимают крупные фигуры людей, истязающие себя в знак скорби по умершему (рис. 29, 9-10). По мнению Ю.А. Рапопорта, архитектурные элементы позволяют предположить, что обряд совершался возле погребальной постройки или внутри нее. Примечательно, что по углам крышки имеются углубления, в которые вертикально вставлялись палочки, натягивавшиеся над крышкой балдахина. Покатую верхушку крыши венчала фигурка птицы с округлым налетом на головке (рис. 29, 8). Предполагается, что фигурка изображает павлина – птицы-спутника богини Анахиты [Рапопорт, 1971. С. 101]. В целом некрополь датируется IV-VIII вв., когда захоронения в оссуариях были замещены ингумацией, т.е. погребения стали совершаться в узких грунтовых ямах по мусульманскому обряду.

Некрополь *Кушканатау* расположен в правобережном Хорезме, на возвышенности в 30 км от города Чимбай и связан с городищем Куюккала, которое по археологическим данным существовало с VI по VIII век. Сам некрополь находится в 2 км к западу от городища и охватывает обширную полосу над южным обрывом плато, протяженностью свыше 1 километра. Вся поверхность его усыпана фрагментами сотен алебастровых оссуариев. Костехранилища устанавливались выбитых в каменистом грунте в ямках, стенки

которых часто обкладывались плитками гипса. Причем иногда оссуарии выступали над поверхностью, но в тех случаях, когда они были заглублены в землю, никаких признаков их залегания на поверхности не отмечалось. Костехранилища располагались как по одному, так и небольшими группами в ряд, длинной стороной впритык друг к другу. Предполагается, что в последнем случае такой ряд мог принадлежать одной семье. Тогда как значительные скопления оссуариев в пределах отдельных участков могли относиться к более крупным родовым единицам [Рапопорт, 1971. С. 109]. Все оссуарии прямоугольной ящичной формы на ножках. Длина их колеблется 52-72 см, ширина 26-31 см и высота около 40 см, высота ножек 12 см. Высота крышек – 20 см. Сами крышки четырехскатные со смягченными ребрами, причем верхушка представляет собой уплощенную площадку. Внутри каждого костехранилища помещалась лишь часть скелета, но многие из них собирали еще до полного исчезновения связок. Кстати, местные жители называют эти оссуарии «тас сандык», т.е. «каменный ящик». Датируется некрополь VII-VIII вв. [Рапопорт, 1971. С. 108-109].

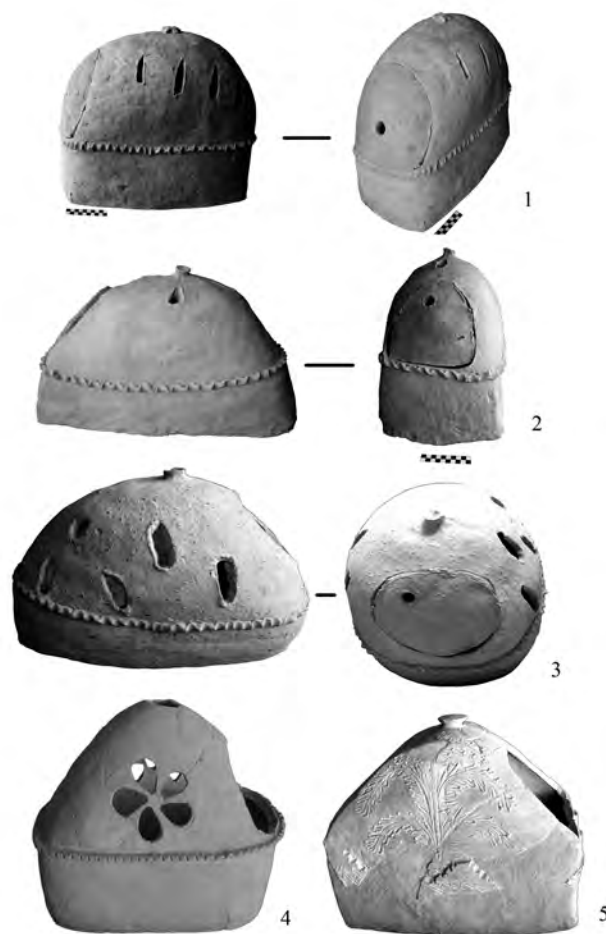


Рис. 30. Самаркандский Согд.
Оссуарии из Кошрабада (1-3) и Тусунсая (4-5)

Отдельные находки оссуариев позволяют предполагать наличие таких же небольших кладбищ в окрестностях селений или отдельных усадеб. Не менее часто оссуарии помещались в развалины старых построек или в оплывшие крепостные стены, например, находки костехранилищ внутри крепостных стен Топраккалы. Захоронения в оссуариях, стоявшие обособленными группами, были обнаружены в Северном Хорезме, при раскопках Куюккалы [Неразик, Рапопорт, 1959. С. 140]. В левобережном Хорезме на городище Айбугиркала, расположенного на южном склоне плато Устюрт, в центре городища выявлен крупный прямоугольный массив, возможно, остатки платформы культового сооружения (размером 21,5х18,5 м и высотой 5,6 м). У подножия этого останца платформы и окружающих его комплексов помещений обнаружено множество фрагментов керамических сосудов, статуарных оссуариев и человеческих костей [Мамбетуллаев, Ходжаниязов, 1978. С. 529]. Скорее всего, этот оссуарный могильник следует датировать не ранее III-IV вв. Сравнительно недалеко в курганных группах на Восточном чинке плато Устюрт

в урочище Айбугир обнаружены ограбленные курганы, но в насыпи которых совершены впускные погребения в статуарных оссуариях в виде фигур сидящего мужчины и женщины [Ягодин, Юсупов, 1978. С. 542]. Видимо, датировать их необходимо тем же временем (III-IV вв. н.э.), не менее важно то, что эти находки отражают процесс перехода части кочевников на периферии Хорезма к зороастрийской обрядности.

Существование оссуарных некрополей выявлено и в других районах Средней Азии, в Согде и Чаче. Крупный оссуарный некрополь располагался в юго-западной части городища Афрасиаб вдоль восточной стороны дороги на аэропорт, между второй и внешней крепостной стенами городища. Размеры некрополя не установлены, но находки костехранилищ прослеживались на расстоянии 200 м [Пачос, 1973. С. 110]. Захоронения совершались в оссуариях и хумах [Дадабаев, 1968. С. 44-46]. Костехранилища имели в основном форму продолговатого прямоугольного ящика со скругленными углами. Обычно декорировалась лицевая сторона. В декоре этих оссуариев преобладают процарапанный орнамент елочкой, крупные розетки, стреловидные прорези. [Распопова, Шишкина, 1999. С. 76].

По-видимому, оссуарии могли устанавливаться компактными группами или отдельными цепочками. Так еще в 1899 году в Самарканде были обнаружены шесть оссуариев *in situ*, расположенных на одном уровне в ряд [Веселовский, 1901. С. III]. В окрестностях Пенджикента в 1 км к юго-востоку от городища в местности Дашти Урдакон была обнаружена часть городского некрополя VIII века. Он состоял из катакомб и могильных ям. В одной из катакомб на подкладке из сырцового кирпича расчищены три труположения. Позднее сюда же был помещен хум с костями мужчины, женщины, и ребенка, очищенными животными (собаками). На самом хуме еще до обжига процарапан рисунок – коленопреклоненная женщина перед крестом (?). В могильной яме №7 на прокладке из сырцовых кирпичей был обнаружен овальный оссуарий с расписной орнаментацией [Беленицкий и др., 1980. С. 243-244]. Другой вариант погребения костехранилищ выявлен в окрестностях *Кошрабада*. Здесь обнаружено небольшое оссуарное кладбище. Все оссуарии содержали человеческие кости. Осмотр местности показал полное отсутствие остатков каких-либо сооружений. Совершенно очевидно, что погребения были совершены в лессовый холм на глубину 1,6 м от поверхности холма и были вытянуты цепочкой на небольшом расстоянии друг от друга. Все астоданы изготовлены в единой технике и типологически относятся к одному варианту – оссуариям юртообразной формы с неотделенным от корпуса крупным куполообразным сводом и вырезанным в торцевой части люком для закладки костей (рис. 30, 1-3). Этот тип оссуариев явно отражает вкусы кочевников. Все они датируются VI-VII вв. С одной стороны оссуарии Кошрабада показывают распространение зороастрийской погребальной обрядности в сельских районах, в том числе среди оседающих на землю кочевников. С другой – указывает заметное влияние Средней Сырдарьи на северные районы Самаркандского Согда.

Такие же оссуарные некрополи, видимо, существовали и в других районах Согда. На холмах адыров или в оплывших руинах более ранних поселений устраивались небольшие кладбища отдельных семейств или соседских общин. Так в *Южном Согде* в Сивазе, на Хантепа и Юмалактепа под Шахрисябзом зафиксированы погребения в оссуариях. Причем в Сивазе фрагменты оссуариев лежали на разрушенной (развеянной) поверхности

сти ската и подножия холма. К сожалению, обстоятельства находки не исключают, что они происходят из разрушенного науса или были неглубоко закопаны в скат холма. На Юмалактепа часть оссуариев свалилась вниз к подножью из среза холма. Но на северном скате обнаружена катакомба, которая представляла собой небольшую овальную камеру с лазом с северной стороны. Ее ширина 92 см, северная сторона 80 см, южная – 59 см и высота 70 см. Свод камеры просел внутрь и раздавил прямоугольный оссуарий с невысокой овальной крышкой, установленный вдоль северной стены с лазом. С юга к оссуарию примыкал керамический горшок, изготовленный на гончарном круге с грушевидным туловом, широким устьем. На плечики с одной стороны вертикально посажена маленькая кольцевидная ручка, на другой, с противоположной стороны – небольшой цилиндрический слив. Как позже выяснилось в оссуарии лежали кости очищенного скелета ребенка, а сосуд, который тоже использовался как оссуарий, полностью заполнен костями от разных скелетов. Стенки оссуария украшены сюжетной композицией, нанесенной крупным штампом, на зороастрийскую тематику (послесмертной судьбы души умершего зороастрийца). Оссуарии Юмалактепа датируются VI-VII вв. Находки отдельных и кучек человеческих костей на других участках холма позволяют предполагать, что наряду с оссуарными захоронениями местное население практиковало погребения в виде кучек костей. Возможно, это были наиболее бедные члены сельской общины. Эти находки позволяют реконструировать основные черты погребальной обрядности: предварительное выставление, затем помещение очищенных костей в специальный сосуд-костехранилище и, наконец, последующее погребение его в подземной камере. Все это в совокупности с композицией оссуария свидетельствует о существовании и даже распространении зороастрийских представлений в среде местного населения.

Оссуарные некрополи были распространены в *Чаче*. Они выявлены как на территории самого Ташкента, так и на территории оазиса. Еще в конце XIX века крупный некрополь был обнаружен на северо-восточной окраине города на землях купца Никифорова, близ канала Карасу. Основной способ захоронения оссуариев было погребение их в земле на небольшую глубину группами (рядами), тесно прижатые один к другому. Это были овальные керамические ящички с крышками, верхушки которых венчали сильно стилизованные изображения птиц с распростертыми крыльями или человеческими головками. Одна из сторон украшалась орнаментом. Некоторые из них, видимо, украшались оттисками крупного штампа с изображением каких-то сцен. Е.Т. Смирнов упоминает о сюжетной сцене с изображением двух человеческих фигур, осененных деревом [Смирнов, 1896. С. 10].

Остатки еще одного оссуарного некрополя обнаружены на городище *Ханабад*. Захоронения производились во внешнем уступчатом крае крепостной стены. Здесь обнаружено большое количество фрагментов керамических и глиняных (не обожженных) гробиков-астоданов с человеческими костями. Все восстанавливающиеся оссуарии были овальной формы с выпуклыми крышками. Стенки резервуара с внешней стороны были украшены наклепными лентами с защипами (или насечками-наколами имитирующим зашип). Одна из сторон (лицевая сторона) декорировалась процарапанным и резным орнаментом в виде квадратов с вписанными в них розетками и «елочками». Орнаментация некоторых из костехранилищ образовывала сложную композицию в два яруса, в конечном счете, явно символизируя некую богато украшенное строение. Ручки крышек завершались на-

вершиями в виде птиц с расправленными крыльями и примитивно выполненными боро-датыми человеческих головок с широкими лицами с ярко выраженными тюркскими черта-ми [Древности Ташкента, 1976. С. 34-36; Рис. 11-12]. Исследователи датируют оссуарное кладбище Ханабада VIII в. [Древности Ташкента, 1976. С. 41].

В 1988 г в северо-западной части Ташкента при сносе холма *Ходжа Фархон* был обна-ружен еще один оссуарный некрополь. Оссуарии разрозненно погребались в землю на глубину около 1 м. Все выявленные оссуарии керамические, но представлены разными типами. Один из них необычной формы с узким овальным днищем и сильно раздутым в верхней части туловом напоминает горшок-урну. Резервуар костехранилища закрывался овальной крышкой. Орнаментация стенок отсутствует [Филанович, 1990. С. 87]. Другой тип представлял собой подпрямоугольный в плане ящик с прямыми стенками, но с окру-женными углами и овальной крышкой. Лицевая сторона украшена наклепной лентой и процарапанным орнаментом. Композиция состоит из трех горизонтально вытянутых сек-ций прямоугольной формы. В каждом из них дугообразными линиями образован ромб с вогнутыми сторонами. В центре фигур крепился наклеп круглый, дисковидной формы. По верхнему краю лицевой стороны проходит полоса из ряда коротких вертикально постав-ленных веточек. С двух сторон по бокам лицевой стороны приделаны уплощенные вер-тикально вытянутые наклепы. Поверхность их с лицевой стороны покрыта косыми лини-ями. М.И. Филанович называет их ушками и считает рудиментом «лошадиных ушей», восходящим к статуарным оссуариям Хорезма [Филанович, 1990. С. 91]. Третий тип наи-более массовый – овальный в плане ящик с овальной крышкой. Декор – простая сетка (косая решетка) и наклепной жгут с защипами.

К востоку от Ташкента в 1.5 км восточнее современного селения *Тойтмена* у большого каньона Ислахат-арыка еще в 30-е годы XX века был обнаружен крупный оссуарный мо-гильник, на котором зафиксированы несколько способов их погребений в земле. Захоро-нения оссуариев производились обособленными группами. В первом случае они поме-щались просто в землю на небольшую глубину цепочками, но обособленно друг от друга и сверху присыпались землей, не образуя надмогильников. Второй способ – оссуарии (в количестве от двух до шести штук) опускались в яму, иногда впритык друг к другу или устанавливались в несколько ярусов. Для третьего способа характерно помещение ко-стехранилищ по нескольку штук в отдельных подземных камерах-ляхатах, куда их опу-скали через впускной проход в разное время без всякой взаимной ориентации или по странам света. Иногда при новых погребениях оссуарии передвигались дальше вглубь. Оссуарии содержали кости не только взрослых людей, но и детей. При закладке кости пересыпались сухой рыхлой землей [Массон, 1953. С. 29-30].

По мнению М.Е. Массона, сам характер захоронения тойтепинских оссуариев обосо-бленными группами позволяет предположить, что они принадлежали отдельным малым семьям [Массон, 1953. С. 30]. Это наблюдение не потеряло своего значения и сейчас. Не исключено, что такие группы (или небольшие кладбища) могут рассматриваться как от-дельный фамильный (патронимический) участок. Формирование подобных участков на-блюдалось этнографами на поздних мусульманских кладбищах.

Вместе с тем следует отметить – некоторые исследователи видят противоречие между догмами канонического зороастризма и обычаем помещения оссуариев прямо в землю

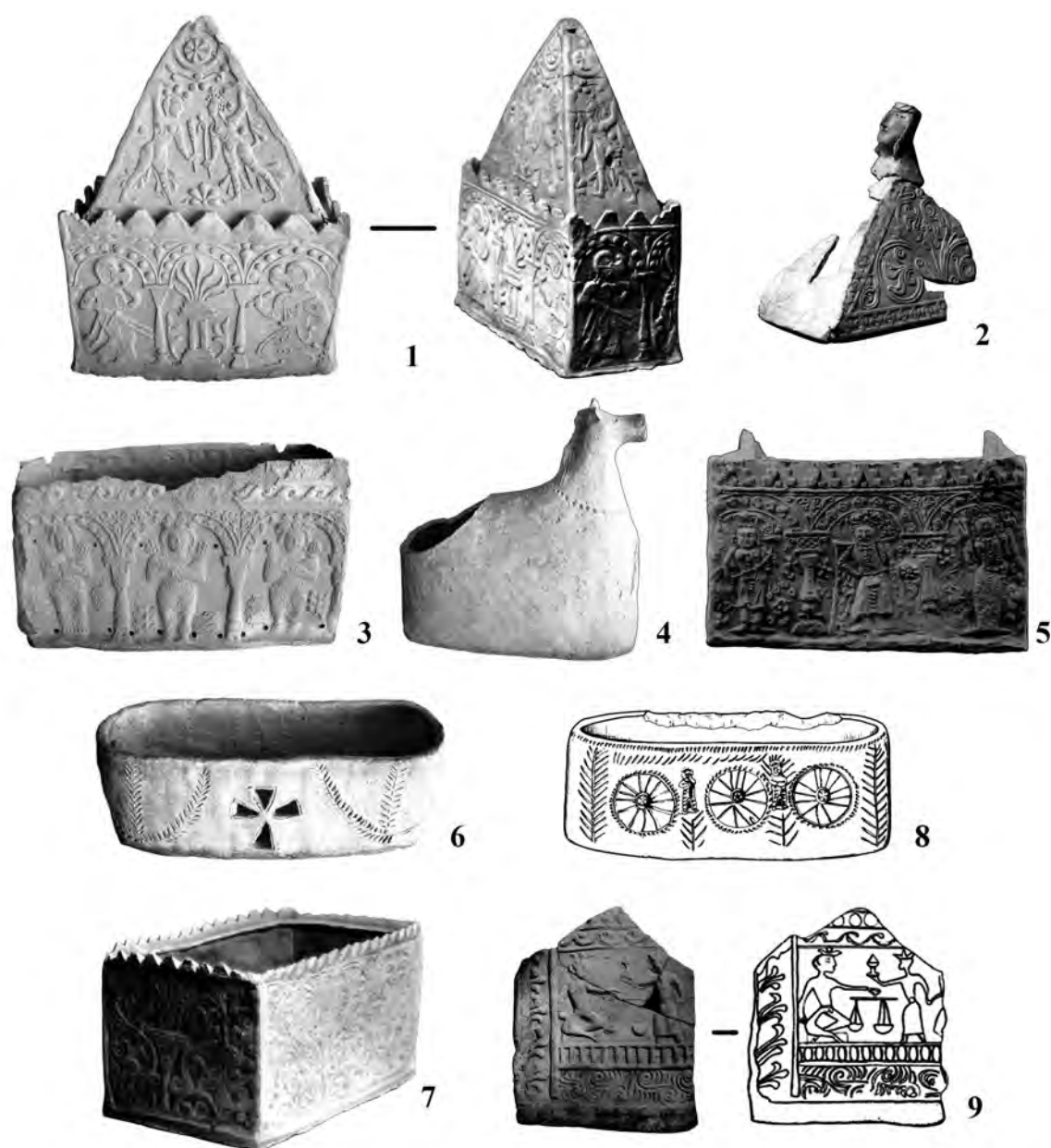


Рис. 31. Самаркандский Согд. Оссуарии: 1 - Мулкурган; 2 - Дурмен; 3 - Сарытепа; 4 - Тургаймазар; 5 - Иштихан; 6 - Кафиркала; 7 - Сарытепа; 8 - Самаркандская обл.; 9 - предположительно Согд, хранится в Государственном музее истории Узбекистана

или сырцовых склепах. Так как это не предохраняет землю от осквернения [Мейтарчиян, 1999. С. 75-76]. В «Шаяст не-Шаяст» («Дозволенное – недозволенное»²³), одном из позд-

²³ Shayast ne-Shayast - поздний компилятивный свод описаний различных обрядов и ритуалов, написанный в последней четверти XIV века Мехераван Кайхусро. Содержит также некоторые версии космогонических мифов [Рак, 1998. С. 73].

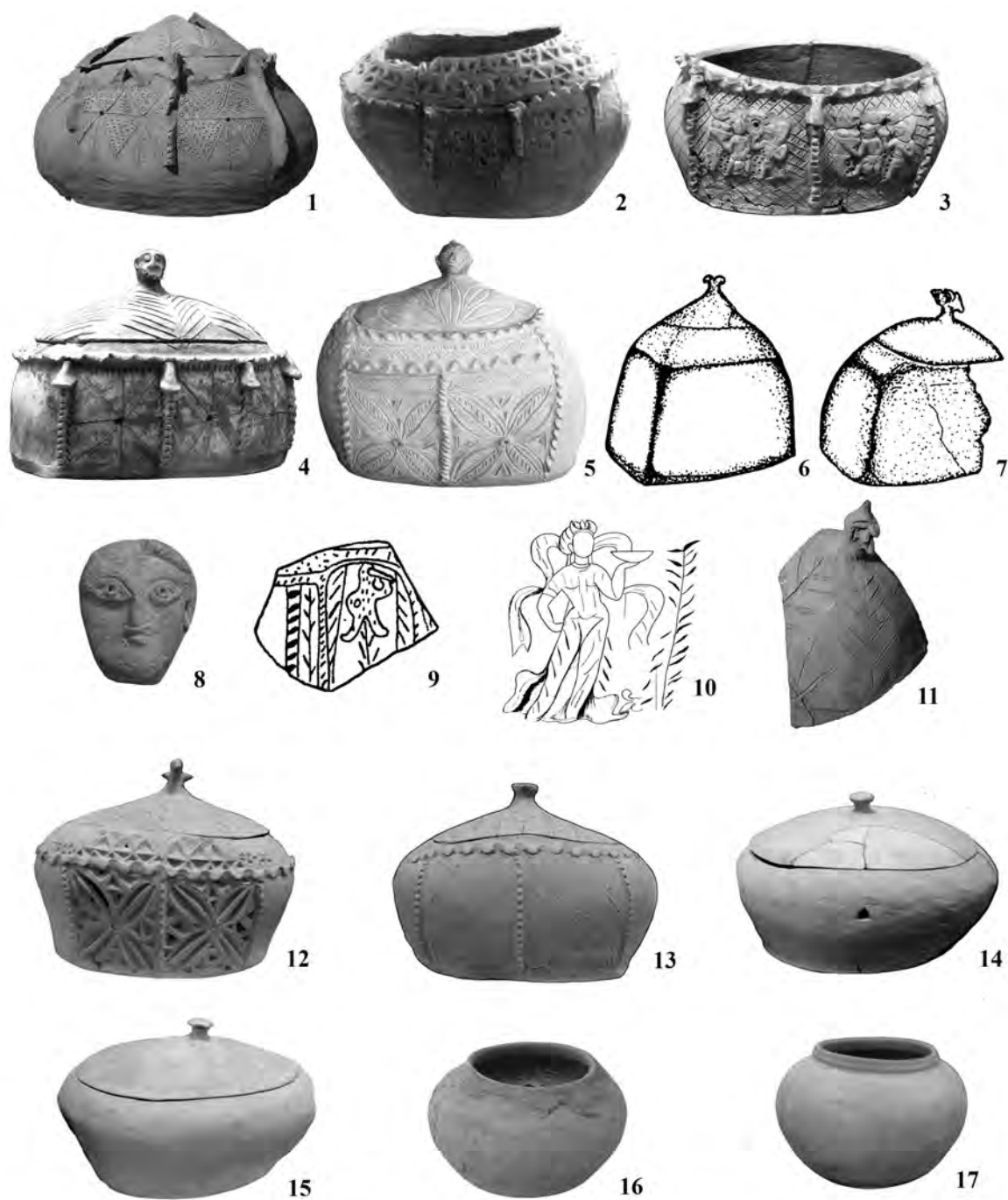


Рис. 32. Осуарии Ташкентского оазиса и Ташкента: 1-2 - осуарии из к. Ачамайли; 3-4 - осуарии из Бешикапа под Тойтепа; 5 - осуарий из Тойтепа; 6-7 - осуарий из Пскента (Муратали, по Буряков, 1968); 8 - фрагмент осуарий (Канка); 9 - фрагмент осуария Таиш. обл.; 10 - прорисовка штампованного изображения на осуарии из Кумышкента; 11 - крышка осуария (Ташкент); 12-15 - осуарии из района рынка Кадышева (Ташкент); 16-17 - погребения в сосудах из района рынка Кадышева (Ташкент)

них зороастрийских сочинений, указывается на то, что «кирпич, глина и известь отделены от их собственной субстанции и связаны с землей, так как они отделены от их собственной субстанции, то оскверняется площадь, на которую попадают мертвые останки: будучи связаны с землей они продолжают осквернять вплоть до воды» [Shayast ne-Shayast. Р. 284-285 цит. по Ягодин, Ходжайов, 1970. С. 142]. Правда, другие не видят в этом никаких противоречий. Это противоречие легко устраняется, если считать, что у раннесредневекового населения (в данном случае Миздахкана) наряду с зороастрийскими идеями продолжали существовать представления об умирающем и воскресающем божестве природы [Ягодин, Ходжайов, 1970. С. 142], уподобление ему умершего, который обязательно должен возродиться (безусловно, при соблюдении определенных условий), подобно ежегодному возрождению природы. Устойчивость таких представлений подтверждается выявленным среди каракалпаков поверия, что с концом света погребенные в земле кости умерших (подобны зерну, посеянному в поле) вырастут из земли, как побеги молодой травки на лугу [Есбергенов, 1963 цит. по Ягодин, Ходжайов, 1970. С. 142]. Иллюстрацией именно подобных представлений, переплетавшихся с зороастрийскими идеями, являются некоторые сцены на оссуариях из Согда и Чача (Рис. 31, 8; 32, 9), где человеческие фигурки как бы прорастают на растительных побегах.

Как и в других древних религиозных системах в зороастризме эти представления о жизни и смерти теснейшим образом взаимосвязаны. Причем это не просто два полярно противоположных состояния, в зороастризме они воспринимались как составляющие этапы одного существования, выраженного общей концепцией: рождение (жизнь) – смерть – реинкарнация, то есть, возрождение в грядущем. Зороастрийский погребальный обряд прошел ряд этапов и отражал сложную мировоззренческую систему, где сохранялись следы ранних еще дозороастрийских представлений о подземном царстве мертвых – царстве Йимы, метемпсихозе, т.е. о переходе душ умерших во вновь рождающиеся существа. Последнее получило дальнейшее развитие в представлениях митраизма и манихейства, но еще раньше и новых догматических постулатах Заратуштры о возрождении праведников в новом обновленном мире после Страшного Суда. Тем не менее, в текстах раннего периода, например, в Гатах, вера в будущую жизнь как вознаграждение или наказание прослеживается нечетко. Но, видимо, базовыми были представления метемпсихоза – перевоплощения умершего в будущем. Так в близкой индийской традиции считалось, что в течение года после смерти кости вновь облекутся плотью и соединятся с душою на небе.

Именно вследствие этих представлений плоть считалась нечистой, и от нее следовало как можно скорее освободить кости, которые нужны были для реинкарнации. Наиболее действенным способом считалась кремация, когда тленная плоть быстро уничтожалась в пламени костра, а душа вместе с дымом устремлялась вверх на небо. Кости после кремации собирали и погребали в надежде на воскрешение. Именно поэтому обряд кремации получил широкое распространение от Европы до Индии и устойчиво сохранялся длительный период. Кстати, возможно, дым такого погребального костра, устремленный вверх, воспринимался как временная дорога-переход в другой мир, по которому живому существу из плоти путь заказан, но легко преодолим для невесомой, освобожденной от плоти души. И зороастрийской догматике этому переходу отведено особое значение. Это место суда над душами. Да и сам он стал мыслиться в виде моста Чинвад – «разделяю-

щий» (из авестийского «činvat pərətav» - «[мост] переход – разлучатель»), перекинутого с вершины первозданной горы Хара на небеса.

Еще большее распространение получила ингумация, т.е. погребение в земле. Наряду с кремацией и выставлением об ингумации упоминается в Атхарваведе 18.2. [Лелеков, 1992. С. 195] и в более позднем Видевдаде. Причем в Видевдаде о погребенных в земле говорится, что через пятнадцать лет помещенные там трупы превращаются в прах [Лелеков, 1992. С. 197]. Больше того, по мнению исследователей, речь идет именно об ингумации в ранних частях Авесты, когда единственный раз в Гатах (Ясна 30.7) всплывает мотив с намеками на тематику погребальной обрядности [Лелеков, 1992. С. 197]. О погребениях в земле сообщается и в Яштах (например, Яшт. 13).

Видимо, первоначально в зороастрийском обществе существовали и потом долго сохранялись представления, что покойник для перерождения вверяется Матери-Земле, как прародительнице всего сущего. Эти еще дозороастрийские идеи отражены в Ригведе. Где в одном из гимнов обращаясь к земле, просят ее успокоить погребенного так, как мать укутывает сына в свои одежды [Ригведа 10, 11, 18]. Следы этих представлений о Матери-Земле, о возвращении в ее лоно человека после смерти, восходящие к эпохе индоиранской общности, сохраняются в народных верованиях до сих пор [Литвинский, 1975. С. 255-256; Литвинский, 1981. С. 92-93]. Скорее всего, проявлением этих же представлений стал обычай раннесредневекового населения Узбекистана помещать оссуарии с очищенными костями в подземные склепы или закапывать их в землю отдельными группами, рядами или цепочками (Хорезм, Чач).

О знакомстве зороастрийцев с ингумацией свидетельствует один из пассажей Видевдада, где красочно приводится угроза нечестивцу – «ввергнуть его во тьму Спента Армайти»²⁴. Некоторые из исследователей рассматривают это как намек на один из распространенных в Иране и Средней Азии способов казни – закапывания виновного с головой в землю заживо. Известно, что к этому способу казни прибегали Камбис, Ксеркс и Варахран I. С другой стороны это был и один из видов жертвоприношения богам. Геродот прямо указывает – закапывать жертвы живыми – персидский обычай. Тот же Ксеркс после удачной переправы через реку Стримона приказал принести в жертву 9 мальчиков и девочек, закопав их заживо. Показателен и другой пример, супруга Ксеркса Аместрида, достигнув преклонного возраста, в благодарность богу велела закопать живыми 14 сыновей знатных персов [Геродот, VII, 114, 1972, С. 342]. Видимо, жертвы предназначались все той же богине Матери-Земле.

Согласно анализу авестийских текстов были известны и применялись различные виды погребального обряда: ингумация, кремация и выставление трупов. Лишь в эпоху раннего средневековья предпочтительным становится обряд выставления. Обряд выставления трупов, очищение костей от мягких тканей, который традиционно считается классическим и единственным способом погребения у зороастрийцев преследовал ту же цель – скорейшего избавления от плоти, а значит и скорейшей реинкарнации. Вероятнее всего, истоки этого обряда связаны с возникновением тотемических и анимистических пред-

²⁴ Спента Армайти (пехлив. Спандармат) – одно из божеств Амеша Спента, женское божество, чей образ восходит к мифологеме Великой Матери-Земли, а в Младшей Авесте прямо персонифицирует Землю.

ставлений, получивших дальнейшее развитие в идеях метемпсихоза. Когда поедание умерших животными и птицами рассматривалось как обряд, обеспечивавший возможность возрождения умершего в тотемном существе, возврат его души к первопредку либо просто переход его души в другое существо [Рапопорт, 1971. С. 27; Рапопорт, 1996. С. 73]. Об устойчивости этих представлений свидетельствуют сообщения античных источников, что персы предают погребению тела умерших только после того, как их растерзают хищные птицы или собаки [Геродот, 1972. 1,10]. То же самое сообщает Онесикрит о бактрийцах [Страбон, 1964. XI, II, 3], Помпей Трог – о парфиянах [Юстин, XLI, 3, 5].

Предполагается, что предпочтительное отношение к птице в позднем зороастризме, объясняется не столько осуждением окружающим мусульманским населением в использовании собак, сколько старой традицией, согласно которой птицы более всего пригодны для очистки трупов. Так как считалось, что, поднимаясь к небу, они очищаются солнечным светом. В пехлевийском Дадастан-и Дениг так и говорится – «ворона и подобные ей посредством опаления огнем (лучей) светила становятся достойной» [Мейтарчян, 1999. С. 106]. Не исключено, что именно эти представления послужили толчком к появлению изображения птиц на оссуариях, прежде всего Хорезма и Чача. Чаще всего они представляли собой обобщенную стилизованную фигурку птицы в виде ручки на крышке оссуария. Реже это мог быть процарапанный рисунок на тулове или крышке, в котором легко узнается павлин²⁵. По мнению, Ю.А. Рапопорта фигурки птиц на крышках оссуариев – рудимент, восходящий к статуарным оссуариям, и символизируют парящего голубя²⁶, чье изображение заменило собой скульптуру богини Анахиты [Рапопорт, 1971. С. 82].

В распространении обряда выставления в Средней Азии к эпохе раннего средневековья существенное значение имела доминирующая роль зороастрийских верований, где он все больше становился признаком конфессиональной принадлежности. Часть современных исследователей считала доктринальным обоснованием этого обычая стремление предохранить священные стихии – землю, воду, огонь и воздух от осквернения мертвым телом. Отсюда отказ от обычая ингумации и кремации. Вероятно, в их осуждении проявилась борьба зороастрийского жречества с дозороастрийскими языческими представлениями, согласно которым придание тела земле ассоциировалось с отправлением души в

²⁵ Не случайно в зороастрийских представлениях образ павлина воспринимался в качестве символов плодородия и бессмертия. С одной стороны это связано с рядом суеверий вокруг способностей этой удивительной птицы, мол, мясо здоровой убитой птицы не протухает даже в условиях жаркого юга, оно лишь ссыхается, затвердевает, но не гниет и не издает запаха разложения. С другой – павлин способен переносить даже минусовую температуру. Например, известны случаи, когда во время редких похолоданий в Индии уснувших вечером птиц полностью заносило снегом без всякого для них вреда. И наконец, павлин – змееборец. Он бесстрашно нападает и без всякого ущерба для себя убивает иногда даже больших змей [Похлебкин, 1989. С. 164-165].

²⁶ В верованиях многих народов были распространены представления, в которых птицы и в первую голубь, считались воплощением души. В Месопотамии в конце II- середины I тысячелетия до н.э. считалось, что обитатели загробного мира были подобны «крылатым птицам». У хеттов одним из элементов погребального ритуала правителей было сжигание живых птиц или их чучел. В некрополе Урука кости птиц неоднократно фиксировались на крышке гроба, внутри гробов и даже вкладывались в правую руку умершего. Больше того в Ригведе голубь – вестник богини смерти [Ригведа, X, 165].

подземное царство Йимы. Зороастрийцы стали помещать под землей ад, где вечно темно, мерзко, холодно и дайвы мучают души грешников.

Вероятно, еще одним преимуществом выставления представлялось то, что в этом случае душе умершего легче было найти путь к мосту Чинват и подняться вверх по солнечным лучам. Тогда как при погребении в землю эта возможность затруднена: душа получила мало шансов подняться вверх, к свету и найти свой путь в небеса [Бойс, 1987. С. 328]. По мнению других исследователей – главным было сохранение костных останков как неперемennого условия воскрешения за гробом [Modi, 1889. Р. 14; Лелеков, 1992. С. 197]. С этим же тесно переплетается идея загробного суда за свой выбор и поступки, и последующее воскрешение в грядущем обновленном мире. Причем для этого вовсе не надо было сохранять скелет полностью, достаточно было даже небольшое количество костей. Эти идеи получили развитие в текстах более позднего Бундахишна, где говорится о способности Ормузда (Ахурамазды) воссоздать из стихий полностью исчезнувшие элементы человеческого тела [Рапопорт, 1971. С. 8]. Вместе с тем уже в Видевдате выдвигается идея, что земное существование это всего лишь временное пристанище, а настоящая жизнь ожидает только после смерти.

Все это показывает, что зороастрийская погребальная обрядность представляла собой сложный комплекс представлений, связанных с разработкой веры в конечное воскрешение. Главная задача погребального обряда – очищение тела и души умершего, помощь ей в обеспечении лучшей участи и, самое главное, достойного возрождения. Осуурии становятся практическим воплощением эволюции идеи о воскрешении умерших в день всеобщего Последнего Суда и о вечной жизни воссоединившихся души и тела. Видимо, поэтому ряд сцен на осууриях (из Красной Речки, Муллакурмана, рис. 30, 1) были призваны проиллюстрировать картины фраша-керети – будущего конечного воскрешения и эсхатологического очищения.

Вопросы происхождения, семантики формы и декора осууриев остаются крайне дискуссионными. Предполагается, что обряд выставления и древнейшие среднеазиатские осуурии появляются в Хорезме. По мнению Ф. Грене, осуурии не только впервые появляются в Хорезме при Ахеменидах, но именно оттуда позже распространяются в Маргиану и Согд в V-VI вв. н.э. [Grenet, 2002. Р. 91]. В какой-то мере на это указывает и то, что наибольшее типологическое разнообразие форм осууриев тоже дает Хорезм. Но проблема происхождения собственно осууарного обряда (и шире обряда выставления трупов) по-прежнему остается открытой, неясно можно ли видеть в нем развитие одного из способов погребения местной традиции или перед нами один из беспрецедентных примеров культурного трансфера. Находки осууриев в курганах скотоводческого населения на периферии Хорезма пока как будто дают наиболее раннюю дату (VI-V вв. до н.э.) использования осууарного обряда [Вайнберг, 1979; Юсупов, 1979; Яблонский, 1999]. Высказывается предположение, что к скотоводам Присарыкамышья и приузбойским племенам этот обряд проник из Центрального Хорезма, где он, как предполагают эти авторы, к этому времени стал уже господствующей нормой. По мнению Б.И. Вайнберг, этот процесс был отражением трансформации в области обрядов и верований, ставшей следствием религиозной политики последних Ахеменидов, которым эти области подчинялись в V вв. до н.э. [Вайнберг, 1979. С. 52].

То есть все это подразумевает заключение, что обряд выставления был заимствован извне под прямым влиянием Ахеменидского Ирана, когда хорезмийские отряды привлекались в походы или на службу в гарнизонах. Хотя знакомство с ним могло произойти и раньше. Образцы социального переустройства были заимствованы ими во время их предполагаемых походов в Переднюю Азию и Средний Восток. На рубеже VII-VI вв. до н.э., по мнению Ю.А. Рапопорта, именно саки Присарыкамышья стали создателями хорезмийского государства и кюзелигырской культуры [Рапопорт, 1996. С. 56]. Согласно его гипотезе саки основали городище Кюзели-гыр и многочисленные поселения в правобережной и левобережной Амударье. В результате выдвижения какой-то части саков в качестве социальных лидеров происходит не только социальные преобразования, но и трансформация в религиозной сфере. Одним из проявлений таких нововведений стал обряд выставления трупов. Больше того Ю.А. Рапопорт предполагает, что Заратуштра жил в Хорезме и именно в VII-VI вв. до н.э. Кстати, одним из его доводов стало отсутствие находок погребений населения кюзелигырской культуры, последнее он увязывает с распространением здесь уже в это время обряда выставления. Все это, в свою очередь, свидетельствует о раннем формировании среднеазиатского варианта зороастризма в Хорезме.

Однако с этим ранним этапом все же остается много неясного – как этот обычай мог быть заимствован из Ирана и что послужило образцом для оссуариев, если там ни в VII-VI вв. до н.э., ни даже значительно позже в парфянскую эпоху выставление трупов не был единственным и даже широко распространенным обычаем. В этом плане показателен анализ погребальной практики Месопотамии и Ирана с доахеменидской до парфянской эпох, проведенный Б.А. Литвинским. Суммируя археологические материалы, он приходит к следующему выводу, почти повсеместно, кроме среднеазиатской части Парфянского государства, были распространены погребения в виде трупоположений в керамических гробах. Часто встречаются захоронения в склепах или гробницах (подземных и наземных). В целом Б.И. Литвинский выделил 13 способов погребений. Причем основным в ахеменидское и парфянское время было трупоположение, независимо от того были ли эти захоронения в гробах, склепах или грунтовых могилах. И лишь три из них связаны с обрядом предварительного выставления трупов: а) когда кости после предварительного выставления помещали в гробницу (Сузы, Шахри-Кумис); б) кости в виде небольшого скопления, сверху накрытого чашей, помещали в яму (Мунондепе, в южной Туркмении); в) кости после предварительного выставления помещали в сосуд или специальный керамический оссуарий (Мунондепе). Правда, находки с Мунондепе датируются не ранее I в. до н.э. или по крайней мере рубежом н.э. [Литвинский, 1983. С. 108-109]. Выставление, как обычай присущий магам, упоминается у Геродота [Геродот, I, 140, 1972. С. 56]. О нем несколько раз говорится в Видевдаде Авесты, где выставление противопоставляется ингумации и кремации [Видевдад 3, 9, 10, 6, 44]. Больше того материалы археологии и письменные источники показывают то, что этот обряд не был присущ лишь зороастрийцам. О выставлении упоминается в Ригведе (8. 51. 2), неоднократно говорится в Махабхарате и палийских текстах. Мало того в самом Иране даже в сасанидскую эпоху выставление у зороастрийцев не было единственным способом погребения. А случаи помещение костей в оссуарий вообще единичны. Самым ранним достоверно зороастрийским погребением английская исследовательница М. Бойс считает погребение ахеменидского

наместника Лидии Артима. Для него около 400 г. до н.э. в скале был высечен склеп-оссуарий [Бойс, 1988. С. 74].

Далеко не все так однозначно и с начальным этапом оссуарного обряда на территории Хорезма. Предполагается, что ряд локальных обычаев существенным образом облегчили переход местных скотоводов к использованию зороастрийского погребального обряда в его хорезмийском варианте, когда под влиянием религиозной политики последних Ахеменидов на рубеже V-IV вв. до н.э. происходит переход куюсайцев к обряду захоронения предварительно очищенных костей в керамических сосудах [Яблонский, 1999. С. 102]. Однако сама возможность такого перехода была подготовлена задолго до его практической реализации, так как отдельные элементы маздеистских верований прослеживаются в погребальном обряде племен сако-массагетского круга. Другое дело, что эти элементы еще не приобрели форму строгой канонической конструкции погребального круга. Археологические материалы показывают, что к середине IV в. до н.э. в погребальном обряде Хорезма наблюдается тенденция к переходу хорезмийцев к обряду захоронения предварительно очищенных костей в керамических сосудах. Несколько позднее появляются специальные керамические костехранилища - оссуарии. Выдвигается несколько версий происхождения оссуарного обряда и генезиса форм оссуариев. Ю.А. Рапопорт выдвинул предположение, что оссуарный обряд в форме захоронений в хумах предшествовал погребениям собственно в оссуариях [Рапопорт, 1971. С. 92]. Интересно погребение очищенных костей подростка в деревянном или плетеном сосуде в южной части кургана 6 в могильнике Тарымкая I [Вайнберг, 1979. С. 29]. Не исключено, что на каком-то этапе такие плетеные сосуды стали обмазываться глиной в качестве изолятора. В этой связи было бы очень соблазнительно предположить, что исходной формой более поздних овальных (юртообразных) оссуариев послужили именно такие плетеные сосуды или корзины.

Самые ранние погребения в крупных сосудах куюсайской культуры датируются V-IV вв. до н.э. и, получается, стоят у истоков хумных захоронений [Вайнберг, 1979. С. 39]. Материалы куюсайской культуры позволяют пересмотреть предположение, что наиболее ранними являются статуарные оссуарии. В могильниках Тарымкая II-III найдены оссуарии цилиндрической и кубовидной формы на четырех ножках, которые авторы раскопок датируют V-IV вв. до н.э. [Юсупов, 1979. С. 79. Рис. 4; С. 100]. Вместе с оссуариями в этих же могилах выявлены погребения в сосудах того же времени.

В последнее время погребения в сосудах выявлены и в других регионах. Так на Тиллятепе в Северном Афганистане найдено погребение черепа в сосуде, датированное не ранее V в. до н.э. [Сарианиди, 1989. С. 37-39]. На поселении Хантепа близ кишлака Сават (Уструшана) раскопано погребение собаки в хуме²⁷, которое датируется V-IV вв. до н.э. В зороастризме она приравнивалась к человеку. Как оказалось кости ее несут следы предварительного выставления, где они некоторое время подвергались воздействию солнца и ветра, лишь затем собраны в сосуд и погребены в земле. На цитадели городища Нуртепа расчищена большая яма с обломками хумов и разрозненных человеческих костей очищенных от мягких тканей. Предполагается, что это разрушенные погребения людей в

²⁷ Хум – местный среднеазиатский термин для обозначения бытового крупного тарного сосуда, в которых хранили воду, пищевые продукты (масло, зерно и т.д.).

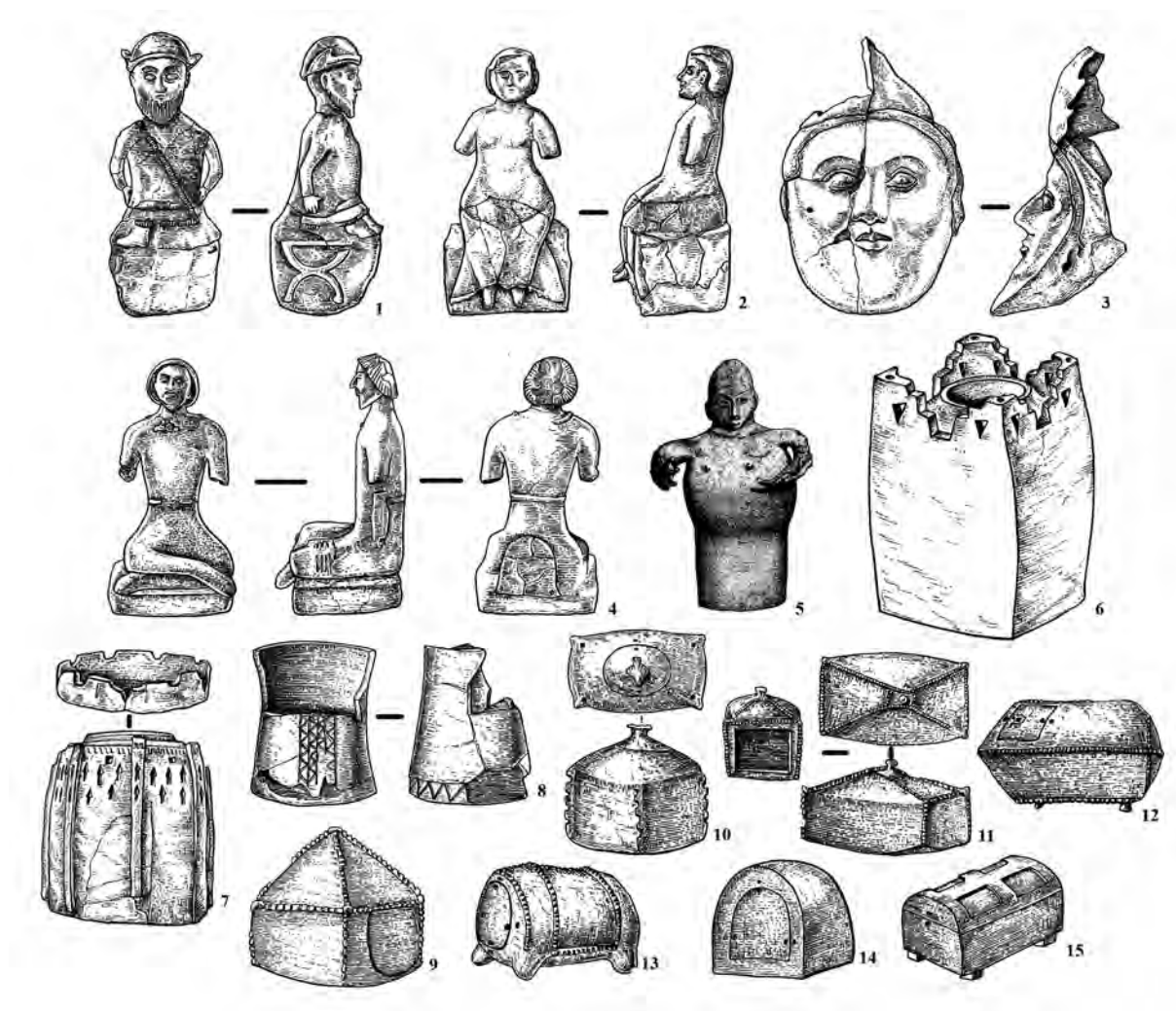


Рис. 33. Хорезм. Сводная таблица оссуариев

сосудах. Датируются они также V-IV вв. до н.э. [Грицина, 1998. С. 93]. Следовательно, оссуарный обряд в виде погребений в крупных сосудах мог появиться в нескольких регионах Центральной Азии в середине – второй половине I-го тысячелетия до н.э.

В Присарыкамышье в чистом виде наиболее ранние проявления этого обычая были археологически зафиксированы в подкурганных захоронениях могильника Сакар-чага 1, которые маркируют первые шаги перехода от использования ингумации к оссуарному обряду погребения (Яблонский, 1999. С. 102). В тоже время Б.И. Вайнберг под насыпью одного из курганов на возвышенности Тарым-кая вскрыла группу из 8 оссуариев, которые она датировала раннекангюйским временем (т.е. IV в. до н.э.). Пока они остаются единственными археологически датированными столь ранним временем костехранилищами. По археологическим данным массовый переход к этому обряду, происходит не ранее II в. до н.э., когда в Хорезме массово возобладали те или иные формы выставления, обряда издавна знакомого хорезмийцам и оказавшегося единственно приемлемым для

зороастрийских теоретиков [Рапопорт, 1971. С. 57-58]. Но вместе с тем следует констатировать, что на основной территории Хорезма оссуарии ранних форм (т.е. статуарные оссуарии, если принимать точку зрения Ю.А. Рапопорта) достоверно известны лишь в переложном состоянии или с разветвленных поселений IV-II вв. до н.э. - II в. н.э. [Рапопорт, 1971. С. 42].

По мнению Ю.А. Рапопорта, в III веке до н.э. появляются оссуарии в виде пустотелых керамических статуй (статуарные оссуарии)²⁸, среди которых он выделяет несколько групп. Наиболее распространены антропоморфные статуарные оссуарии. Обычно они несли изображение женщины или мужчины, восседающих на ящиках-основаниях, в которые помещались кости умерших (рис. 33, 1-3). Все они несут следы ремесленного шаблона. Но в то же время не исключено, что они передают индивидуализированный облик умерших [Рапопорт, 1991а. С. 217]. В одном случае изображен мужчина, сидящий со скрещенными ногами на низкой подушке основания (рис. 33, 4). Отдельную группу образуют статуарные оссуарии в виде всадников на лошадях или сильно схематизированного изображения лошади. Туловище лошади служило в качестве резервуара для костей. Оссуарии этого типа найдены на усадьбе №2 близ Джанбаскалы, около замка №29 Беркуткалинского оазиса и около Ангкакалы. Еще один оссуарий, изображающий всадника, найден близ городища Уйкала (в правобережном Хорезме). Ноги лошади непропорционально малы и подогнуты под брюхо. Возможно, этим приемом мастер стремился передать скачущее животное. Шея изображена массивной, с коротко постриженной широкой гривой. Хвост коротко подвязан. От всадника сохранились лишь ноги. Предполагается, что эту группу следует датировать рубежом нашей эры [Рапопорт, 1971. С. 73-76]. В могильнике Тарым-кая 2 (в погребении 4 кургана 32) найден оссуарий, оформленный в виде взнузданной лошади. Примечательно, что фактически основой ему служил горизонтально поставленный закрытый цилиндрический сосуд, сформованный на круге. Дно сосуда служило грудью, а полусферический верх – крупом. Часть дна и стенок срезана, образовав крышку, которая представляла собой лошадиную голову на полую шею [Яблонский, Коляков, 1992. С. 87].

За пределами Хорезма единственной находкой оссуариев этого типа является оссуарий в виде лошади из Тургай-мазара близ Самарканда. Он ящичного типа, с одной стороны корпуса выведена сильно схематизированная голова животного, на этом же торце (как бы на груди животного) тремя прорезами передана стреловидная фигура. На другом конце – вырезан люк для закладки костей. Основание шеи выделено пояском наколов, видимо, имитировавшего сбрую лошади (рис. 31, 4). Оссуарий датируется IV-V вв. н.э. [Юсупов, Скиннер, 1956. С. 140-143]. Не исключено, что тургаймазарская находка является поздней репликой.

Среди статуарных оссуариев, найденных на памятниках Хорезма, Ю.А. Рапопорт выделяет группу погребальных сосудов, имитировавших некое архитектурное сооружение

²⁸ Ранее предлагалась схема генезиса оссуариев от погребальных урн [краеугольным камнем тогда служило указание на имеющуюся традицию кремации в сакских мавзолеях и предлагавшегося тогда значения зороастрийского понятия дахмы как «место горения» см. Рапопорт, 1971. С. 55] к статуарным оссуариям, а затем от них к ящичным формам. Сейчас эта эволюционная схема требует серьезной коррекции.

(башню или мавзолей) [Рапопорт, 1971. С. 57]. На одном из поселений близ Джанбаскалы обнаружен цилиндрический оссуарий в виде башнеобразного сооружения (рис. 33, 7). С внешней стороны поверхность его тулова разделена на равные участки восемью вертикальными налестками (пилястрами). В верхней части сосуда изображены два пояса бойниц, расположенных в шахматном порядке. Часть из них даже прорезана насквозь. На месте перехода от плечиков к тулову выделен карниз с зубцами. Найденные отдельно крышки представляли собой керамические диски с бортиком по краю в виде зубчатого парапета. По мнению Ю.А. Рапопорта, прототипом могло послужить башнеобразное сооружение, возможно, даже монументальный двухэтажный мавзолей типа Койкрылганкалы²⁹ или сакские мавзолеи (на пример, Баланды 2) в дельте Сырдарьи [Рапопорт, 1971. С. 59-60]. К этому же типу башнеобразных оссуариев относится костехранилище, найденное на разрушенном некрополе в горах Султан-Уиздаг близ крепости Бурлыккала. Только он не круглой, а прямоугольной формы. Возможно, поздней репликой башнеобразных оссуариев является оссуарий из Таджикистана в виде цилиндрического двухъярусного сосуда. Нижний ярус более расширен и приземист. Верхний – тоньше и более высокий. Верхушка каждого яруса оформлена в виде зубчатого парапета, немного отогнутого во внешнюю сторону. Стенки тулова украшены символической композицией в виде чередования каких-то прочерченных знаков, рельефных фигур и личин. Причем с одной стороны тулова изображен дверной проем, окруженный как аркой мелкими наколами (возможно, имитировавшим сияние вокруг двери). Оссуарий датируется VI-VII вв. н.э.

Примером статуарного оссуария является цилиндрический сосуд в виде стоящей женщины из развалин усадьбы близ городища Койкрылганкалы. Костехранилище высотой 0,7 м, лицевая сторона почти не сохранилась. Руки ее переданы в невысоком рельефе. Левая рука положена на живот. Видно, что персонаж изображен в длинном халате, украшенного ромбами и треугольниками, видимо, имитировавшие элементы вышивки. Изпод халата спускается подол платья, также украшенный узором в виде ломанной линии с острыми вершинами. Затылок охватывает витая диадема [Рапопорт, 1971. С. 40].

В Присарыкамьше из могильника Ясыгыр-4 происходит скульптурный антропоморфный оссуарий, изготовленный из хорошо промешанной красной глины с обильной примесью толченого гипса. На внешней поверхности видны следы красно-коричневого ангоба. костехранилище передает фигуру женщины, которая ниже пояса переходит в цилиндрический сосуд (общая высота его 58 см). Персонаж изображен с искусственно деформированной головой и сформованными отдельно выступающими руками (рис. 33, 5). Судя по положению рук, нельзя исключить, что в них была вложена кукла, которая до наших дней не сохранилась. В спине фигуры имелся округлый люк для закладки внутрь фигуры костей скелета. Люк с помощью специальных отверстий закрывался дисковидной крышкой. Внутри оссуария был найдены кости скелета девочки, умершей в возрасте 6-7 лет. Датируется оссуарий III-IV вв. н.э. [Яблонский, 1999. С. 78].

Предполагается, что персонажи статуарных оссуариев изображали умерших в виде хтонических божеств (Ардвисуры Анахиты и Сиявуша), обладавших способностью воз-

²⁹ Правда, в отношении Койкрылганкалы в последнее время высказывается вполне обоснованное сомнение в отнесении памятника к культово-мемориальным комплексам [Хмельницкий, 2013. С. 394-396].

рождаться [Толстов, 1962. С. 132; Рапопорт, 1971. С. 82-83]. Уподобление умерших этим божествам, в конечном счете, как бы предопределяло их будущее возрождение.

Считается, что статуарные оссуарии первых веков эволюционировали от статуарных сосудов IV-III вв. до н.э. Видимо, в III-IV в. н.э. статуарные оссуарии исчезают окончательно, но традиция помещения очищенных костей в специальный резервуар-костехранилище сохранилась. Во II-III вв. н.э. оссуарный обряд претерпевает существенные изменения. По данным Л.Т. Яблонского исчезают курганы с кольцевым расположением оссуариев. Согласно материалам, полученным в процессе раскопок могильника Сакар-чага 6, оссуарии продолжают закапываться в землю, точнее погребальные камеры, которые в миниатюре повторяли подбой и катакомбы. Они перекрывались на уровне дневной поверхности небольшими и незначительными по высоте насыпями. Причем чаще всего в камерах находился один, реже – два-три сосуда-оссуария. Правда, наряду с этим известны и коллективные захоронения оссуариев в большой яме с дромосом и деревянным перекрытием, которое поддерживалось сложной системой колонн на каменных плитах. Изменяются и преобладающие формы оссуариев, появляются новые. Ю.А. Рапопорт считал, что после отказа от статуарных оссуариев хорезмийцы стали искать новую форму костехранилищ наиболее приемлемую с точки зрения канонического зороастризма. На смену им приходят оссуарии иных форм: саркофагообразные, сводчатые и ящичной прямоугольной формы. Если до этого во II-I вв. до н.э. в Хорезме преобладали горшковидные погребальные сосуды-оссуарии, реже встречаются удлиненно-ящичные, саркофагообразные и статуарные. То к III вв. н.э. в оссуарных некрополях Хорезма ситуация существенно меняется – практически преобладают саркофагообразные (в виде саркофага параллелепипедной формы на ножках). Крышки оссуариев украшаются скульптурными изображениями головы коня или фигурки птиц (голубок) со сложенными крыльями. Появляются первые тазообразные оссуарии, сделанные из сырой глины и обмазанные снаружи белым алебастровым раствором [Яблонский, 1999. С. 105-106]. Вместе с тем прослеживаются и элементы прежней традиции, например, в оссуарных погребениях некрополя Сакар-чага 6 – в двух случаях оссуарии сопровождались курильницами, к этой категории можно отнести и сам обычай установки оссуариев в небольшие ямы с подбойными нишами, которые традиционно закладывались плитами известняка [Яблонский, 1999. С. 105-106]. По мнению Ю.А. Рапопорта, в кушанский период (II-III вв. н.э.) идет поиск новых форм оссуариев, более соответствующий канонам ортодоксального зороастризма [Рапопорт, 1996. С. 73-74]. В среди скотоводческих групп на окраинах Хорезма наблюдается тенденция установки некоторых оссуариев на вершинах наиболее крупных насыпей раннесакского времени. Возможно, это отражает формирование идеи выставления оссуариев на открытых возвышенных местах [Яблонский, 1999. С. 105-106].

Раскопки оссуарного некрополя этого времени на городище Калалыгыр показали большое разнообразие типов оссуариев: в виде ящиков прямоугольной формы, призматической или цилиндрической формы на ножках, т.е. имитирующих форму керамических гробов или подражавших погребальным носилкам (точнее телу завернутого в саван), «шатровые» и т.д. (рис. 33, 9, 13) Все это отражает поиск новых форм. Видимо, для беднейшего населения характерен безоссуарный обряд вторичного погребения, на который показывают обнаруженные захоронения очищенных костей. В это же время в Хорез-

ме начинает формироваться тип оссуария, который позже, в раннесредневековый период, станет одним из ведущих типов. К VII веку вырабатывается стандарт в виде ящика прямоугольной формы на ножках, закрытый четырехскатной крышкой, над которой на четырех стойках крепился балдахин. Ю.А. Рапопорт по материалу делит ящичные оссуарии на четыре группы – каменные, алебастровые, керамические и глиняные (необожженные).

Каменные оссуарии вытачивались из блоков песчаника или мергелистого известняка. По форме это резервуары в виде прямоугольных ящиков, часто на цилиндрических ножках, которые закрывались выпуклой по длине крышкой. Иногда почти всю ее внешнюю (верхнюю) поверхность занимало плоское рельефное изображение прямого креста (рис. 33, 15). Крышка крепилась к корпусу с помощью завязок шнурка, протянутого через просверленные отверстия у верхнего края торцевых стенок оссуария [Рапопорт, 1971. С. 92]. Алебастровые оссуарии Кубатау, Гяуркалы, Токкалы, Кушканатау отлиты в форме, корпус резервуара в виде прямоугольного ящика чаще всего помещен на четыре ножки. Некоторые близки по форме к каменным оссуариям и явно имитируют их. Иногда по верхнему краю резервуара проходит пояс с зубцами. Крышки часто выпуклой формы. Среди алебастровых оссуариев встречаются экземпляры, расписанные символическими элементами или сюжетными сценами. Например, сцена оплакивания на крышке и длинной стороне оссуария из Токкалы (рис. 34, 1-2). Причем важным элементом являются помещенные на передний план утрированно крупные растительные побеги, символизовавшие будущее воскрешение умершего.

Оссуарии из необожженной (сырой) глины, вероятно, оставлены менее состоятельной группой населения бывают в виде резервуара прямоугольной или тазообразной формы либо в виде цилиндрического сосуда. Причем иногда они обмазывались снаружи белым алебастровым раствором.

Керамические оссуарии образуют несколько типов, среди которых Ю.А. Рапопорт выделяет: 1. Оссуарии с прямоугольным резервуаром переходящим в четырехскатную крышку, верхушку которой венчает фигурка птицы. На некоторых оссуариях по углам

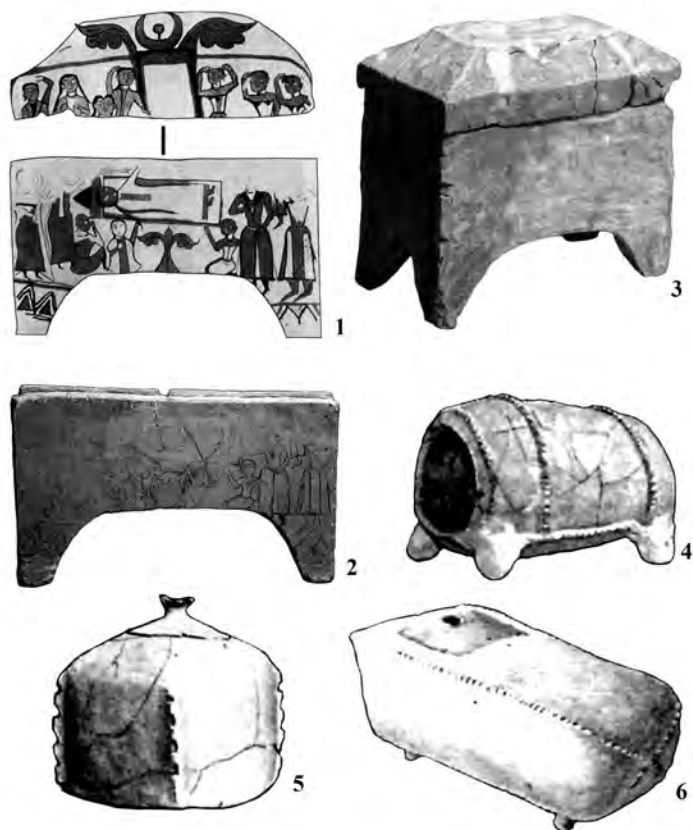


Рис. 34. Хорезм. Оссуарии

немного выше перегиба посажены 4 столбика с углублениями или просто сделаны 4 углубления для палочек-стержней, поддерживавших балдахин³⁰ над крышкой во время каких-то поминальных действий. Реже встречаются костехранилища, у которых крышка не отделена от тулова, например, оссуарий из Кубатау. Корпус тулова стоит на 4-х ножках. Отверстие, через которое производилась закладка костей внутрь оссуария, расположено в торцевой части. Сама крышка четырехскатная, трехступенчатая, уплощенная сверху. Края выступов украшены насечкой. Предполагается, что оссуарии подобного типа могли быть связующим звеном между сводчатыми оссуариями могильника Калалыгыр и оссуариями афригидской формы [Рапопорт, 1971. С. 99, рис. 49].

2. Сводчатые оссуарии с корпусом прямоугольной формы со сводчатой крышкой, не отделенной от корпуса. Некоторые из них имели невысокие ножки по углам днища. Отверстие для загрузки костей было устроено в одном из торцов. Крышка-заслонка крепилась с помощью шнурков, протянутых через отверстия в заслонке и стенке корпуса (рис. 33, 14).

3. Саркофагообразные оссуарии в виде ящиков удлиненной формы на четырех ножках с плоским торцом в головной части и округлым в ножной. Некоторые из них в ножной части имели сквозное отверстие. Наверху оссуария вырезался люк для закладки костей, который закрывался крышкой (рис. 33, 6).

4. Оссуарии в виде горизонтально вытянутого цилиндра на четырех ножках с округлым отверстием, проделанным в одном из торцов и закрывавшегося крышкой. Поперек корпус охвачен тремя лентами наклепных валиков с защипами (поперечными вдавлениями), ниже над ножками и в верхней части корпус охвачен еще двумя лентами (рис. 33, 13). Не исключено, что эта форма оссуария изображала погребальные носилки или завернутое в саван тело. На одном из таких оссуариев сохранились следы росписи красным ангобом по белому фону, имитирующие полосы ткани. Их форму можно сравнить с изображением погребальной процессии на расписной вазе IV-V вв. из Мерва, где тело умершего завернуто в саван и выглядит как большой кокон (тюк), охваченный тремя широкими поясами [Кошеленко, 1966. С. 96, рис. 2]. Как показывают раскопки некрополей Кубатау, Гяуркалы, Токкалы, ведущим типом оссуариев Хорезма в VI-VIII вв. становятся ящичные костехранилища изготовленные из камня, алебаstra и керамики.

Выдвигалось также предположение, что в Кердере в отличие от Хорезма для погребений местных жителей использовались только крупные сосуды, зарывавшиеся в землю (Бижанов, Мамбетуллаев. 1973. С. 59). Подобную гипотезу, однако, нельзя считать доказанной, прежде всего, потому, что захоронения в сосудах встречаются и в других оссуарных некрополях. Например, в некрополе Миздахкана, городском центре на территории собственно Хорезма, довольно значительную часть составляют захоронения в сосудах. Скорее всего, способ захоронения в значительной степени объясняется не их этнической

³⁰ Балдахин не имел практического значения, его функция чисто декоративно-символическая. Примечательно, что в символике народов Азии полог воспринимался как символ неба и соответственно выступал знаком величия, покровительства высших сил. Кстати в исламской традиции, в которой адаптировались многие элементы домусульманских культур, полог соотносился с раем.

принадлежностью, а различием социального положения и имущественными возможностями родственников покойников.

В это же время оссуарный обряд широко распространяется в Согде, Чаче, в Южном Казахстане и Семиречье. Некоторые исследователи связывают появление оссуариев с Хорезмом, откуда, по их мнению, в Согд пришла сама идея изготовления специальных емкостей для хранения очищенных костей, и форма – прямоугольные ящики со скатной крышкой [Мкртычев, Наймарк, 1991. С. 64]. По мнению Т.К. Мкртычева и А.И. Наймарка комплекс хорезмийских черт, унаследованных согдийскими оссуариями, показывает, что заимствование могло произойти в пределах IV-V вв. н.э. [Мкртычев, Наймарк, 1990. С. 170]. Правда, что представлял собой этот «комплекс хорезмийских черт» не раскрывается. М.Б. Мейтарчиян поддерживает точку зрения о проникновении оссуариев из Хорезма и относит появление оссуариев в Согде и Чаче лишь к эпохе раннего средневековья. В то же время она вынуждена подчеркнуть, «что по своим композициям согдийские оссуарии не имеют ничего общего с хорезмийскими» [Мейтарчиян, 1999. С. 89]. Л.В. Павчинская считала, что оссуарный обряд стал известен в Согде не раньше конца IV- первой половины V вв. н.э., а массовый переход к оссуарному обряду фиксируется с VII века н.э. [Павчинская, 1990. С. 16]. При этом отмечается, что оссуарный обряд раньше появляется в городских центрах. Действительно, пока самые ранние в Согде фрагменты ящичного оссуария прямоугольного типа были найдены на городище Еркурган и датированы II-I вв. до н.э. (раскопки Н. Нефедова). Поэтому вопрос о начальных этапах генезиса согдийских оссуариев пока все же остается открытым. Не исключено, что разработка погребальной обрядности и поиск новых форм происходили почти одновременно не только в Хорезме, но и в других областях Узбекистана.

Вероятно, в первые века н.э. в Согде, как и в Хорезме, активно разрабатывается идея необходимости помещения очищенных костей в специальные сосуды. Причем первоначально их помещали в крупные сосуды бытового назначения. В Бухарском Согде известны находки уже специально изготовленных хумов-оссуариев, где верхняя часть сосудов была украшена прорезным орнаментом или рядами сквозных стреловидных и щелевидных бойниц [Обельченко, 1959. С. 58].

Почти параллельно с этим появляются ящичные оссуарии. По форме они подразделяются на два основных типа – прямоугольные и овальные в плане. Согласно археологическим материалам более ранними являются ящичные астодамы прямоугольной формы³¹. Прямоугольные оссуарии позже становятся ведущим типом для районов Центрального Согда и долины Кашкадарьи. Видимо, не ранее V-VI вв. появляются овальные оссуарии. Абсолютное большинство согдийских оссуариев – керамические, за исключением одного костехранилища из Пенджикента, выполненного из алебаstra [Ставиский, Большаков, Мончадская, 1953. С. 87. Рис. 17]. Отсюда же происходит единственная находка каменной крышки, что позволяет предположить, что в Согде могли бытовать и каменные оссуарии. Все согдийские астодамы – лепные, но по способу изготовления делятся на три

³¹ Не исключено, что прообразом костехранилищ прямоугольной формы, как и в случае со статуарными оссуариями, могла послужить бытовая утварь – кожаные или деревянные сундуки, которые помещали очищенные кости.

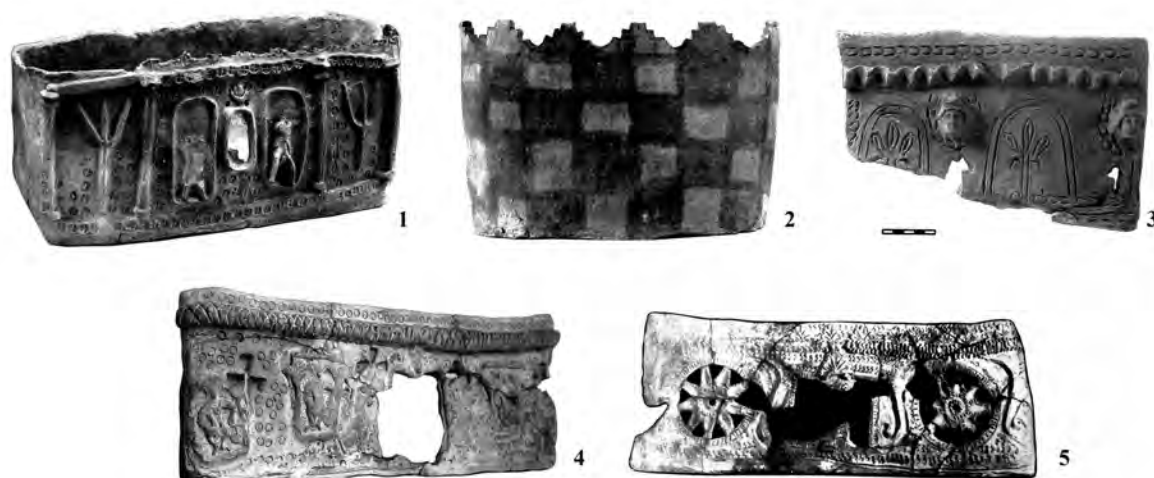


Рис. 35. Самаркандский Согд. Оссуарии

группы. Наиболее многочисленной (и, видимо, более ранней) являлась группа, когда корпус оссуария выводился последовательным наращиванием глиняных лент. С внешней стороны поверхность сосуда подрезалась или заглаживалась и покрывалась ангобом (внутри резервуара следы формовки сохранялись). Вторая группа – когда стенки резервуара, днище, стенки крышки предварительно формовались в виде отдельных пластин, затем соединялись с помощью глиняных валиков снаружи или внутри ящика. Как правило, оссуарии этого типа украшались оттисками крупного штампа с изображениями богов [Борисов, 1940; Ставиский, 1961; Пугаченкова, 1975; Пугаченкова, 1984; Павчинская, 1983; Дресвянская, 1983; Лунина, Усманова, 1985]. Третью группу образуют астоданы, изготовленные в смешанной технике, когда стенки ящика выполнены методом раздельной формовки, тогда как верхняя сводчатая часть выводилась ленточным способом.

Предполагается, что для разных районов Согда характерны разные формы оссуариев. Для Центрального Согда и долины Кашкадарьи – прямоугольные. В Пенджикенте преобладают овальные оссуарии. В Самарканде встречаются и прямоугольные и овальные с наклепными рельефами [Павчинская, 1990. С. 6, 9-12]. В северных районах Самаркандского Согда (Тусунсай, Кошрабад) основным типом были оссуарии с прямоугольным корпусом (иногда с заоваленными углами), с неотделенным от корпуса крупным куполообразным сводом и вырезанным в торцевой части люком³².

Еще большим разнообразием отличалось оформление внешних поверхностей сосудов. Л.В. Павчинская выделила 6 видов декора согдийских оссуариев: 1. Когда поверхность оссуария и крышка подвергалась только покрытию красным ангобом. 2. Украшение по-

³² Но в реальности эта схема дает лишь очень общие контуры районирования, т.к. иногда прямоугольные и овальные оссуарии встречаются вместе или рядом в одном районе. Например, в Акдарьинском районе Самаркандской области на холме Муллакурбан найдены великолепный образец штампованного прямоугольного оссуария с пирамидальной крышкой и овальный детский оссуарий ташкентского типа с наклепными валиками и двумя четырехлепестковыми розетками на лицевой стороне [Павчинская, 1983. С. 46-49].

верхности корпуса костехранилища наклепными лентами-жгутами. 3. Налепные «шипы». 4. Декор наносился только на одну из длинных сторон корпуса. Орнаментация растительно-геометрического характера. Иногда декорированная поверхность дополнительно покрывалась красным или светлым ангобом. 5. Декорировалась только лицевая сторона оссуария. Антропоморфные (в том числе оттиски «эллинизированных» головок), зооморфные изображения в сочетании или на фоне орнаментального декора с вариантами. Иногда ангоб наносился вдоль края в виде полосы потеков. 6. Изобразительный декор с вариантами. Ангоб не использовался. Обычно орнаментировались все четыре стенки оссуария [Павчинская, 1990. С. 7]. Отметим еще расписной орнамент, но он встречается крайне редко. Например, в Пенджикенте он известен только на одном оссуарии из могильника Дашти Урдакон. Причем сам оссуарий был овальной формы с крупными ступенчатыми зубцами по верхнему краю резервуара на лицевой стороне. Роспись нанесена красной краской после обжига. На лицевой стороне она представляет собой 4 горизонтальных ряда с чередованием закрашенных и не закрашенных квадратов (шахматная орнаментация), возможно, передававших кладку стены (рис. 35, 2). Задняя сторона украшена растительными побегами («елочками») – условной передачей деревьев сада. Крышка оссуария алебастровая с росписью красной краской [Беленицкий и др. 1980. С. 244; Маршак, 1985. С. 203-204].

Мотивы орнаментальной композиции оссуариев, истоки их происхождения и интерпретация – предмет длительной многолетней дискуссии, в которой отразились степень изученности вопроса на тот момент, разные подходы исследователей, их приоритеты и даже перевод его в политическую плоскость. Так по одной из крайних точек зрения, весь декор согдийских оссуариев сводится к трем композиционным схемам (аркада, в центре которой дверь с приоткрытыми створками, гирлянды с помещенными в них головками, две-четыре многолепестковые розетки, занимающие всю стенку корпуса). Они имеют средиземноморское происхождение и непосредственно воспроизводят декор римских саркофагов и еврейских оссуариев эпохи поздней империи. В Согд они попали с иудеями и христианами, бежавшими от гонений из Малой Азии и Ирана в IV-V вв. Все эти позднеэллинистические, еврейские и христианские мотивы были приспособлены к местным вкусам, породив новые композиции [Мкртычев, Наймарк, 1991. С. 64; Naymark, 1993. Р. 3-5]. Трудно согласиться с подобной концепцией, которая, игнорируя массовый материал, отводит среднеазиатским народам лишь роль компилятора. Конечно, нельзя отрицать наличие культурных контактов и их воздействие на приемы и образы искусства, чему способствовали широкие торговые связи согдийцев с Ираном, Китаем и Индией. Подобные контакты, безусловно, помогали воплощению (иллюстрации) собственных религиозных представлений на предметах материальной культуры и искусства.

Совершенно очевидно, что композиции оссуариев отражали религиозные идеи не просто понятные местному населению, а к которым они апеллировали, веря в их магическую действенность. Ряд элементов и сюжетов на согдийских оссуариях увязывают с чисто зороастрийской концепцией [Павчинская, 1983. С. 46-49; Grenet, 1986. Р. 104-105; Грене, 1987. С. 42-53; Лунина, Усманова, 1985. С. 46-51].

Композиция с явно зороастрийской атрибутикой изображена на штампованном оссуарии из Муллакургона (рис. 31, 1). Его композиция имеет трехчастную структуру. Нижний

ярус занимает аркада, в центре которой помещен стационарный алтарь огня со ступенчатым основанием, от которого вверх поднимаются растительные побеги, символизирующие возрождение. Два коленопреклонных жреца расположены по бокам от алтаря и явно участвуют в религиозной церемонии «кормления огня». Средний ярус – зубцы, которые показывают не только верхушку здания, но и маркируют границу между землей и небесной сферой. Последнюю символизирует пирамидальная крышка. Большую часть этой сферы занимают изображения двух женских персонажей, противопоставленных друг другу. По мнению Ф. Грене, это изображение божеств даэна праведных [Grenet, 1986. Р. 103]. Венчает композицию со всех четырех сторон астральный символ – фигура в виде соединенного вместе полумесяца и вписанного в него солнечного диска с розеткой (своеобразный символ зороастризма)³³. Кстати, согласно письменным источникам полумесяц с шаром зачастую венчали зороастрийские храмы. На наш взгляд, композиция иллюстрирует один из важнейших моментов зороастрийской эсхатологии – канун Последнего суда, точнее *рист-ахезиших* – воскрешение умерших. Когда Ормазд и Срош в качестве жрецов творят священную церемонию, а изображенные вверху женские фигуры – это всегда выступающие в паре божества Амеша Спента, Хаурватат («Целостность», «Здоровье», покровительница воды)³⁴ и Амертат («Бессмертие»).

Другим классическим зороастрийским сюжетом является сцена на двух фрагментах штампованных оссуариев из разных регионов Согда (Самарканда и из Кашкадарьи). Она иллюстрирует один из эпизодов зороастрийских представлений о дальнейшей послесмертной судьбе души человека. На них *Срош* (один из загробных судей, божество послушания и порядка) держит за руку душу умершего и переводит ее через мост Чинват. Причем на фрагменте из собрания ГМИУ Срош направляется к сидящему персонажу с весами в руках, другому загробному судье – божеству *Раину*, который взвешивает добрые и злые дела умершего. Одной рукой *Срош* тянет за собой за руку душу умершего, в другой – вытянутой вперед держит маленький алтарик с огнем (рис. 31, 9).

С зороастрийскими представлениями связана группа прямоугольных керамических оссуариев с четырехскатными пирамидальными крышками из Бия-Наймана, Иштихана, Раванака и Дурментепа³⁵ [Pugachenkova, 1994. Р. 228-229, 235; Мкртычев, Наймарк, 1991. С. 66-68]. Орнаментальная композиция (оттиск крупного штампа) иллюстрировала какую-то общую для них идею. Она изображала некое здание с арками и стоящих под ними мужских и женских персонажей с ритуальными предметами (переносной алтарик, ступка с пестом, лопатка, ларец, растение). Вверху обычно проходит зубчатый карниз. На

³³ Возможно, он в какой-то мере идентичен фравахару. *Фравахар* – разновидность крылатого диска, выступающая как главный символ зороастризма. Считается, что он изображает Фравашу – ангела-хранителя. Изначально представлял собой «окрылённое солнце» (символ власти и божественного происхождения), к которому позже был добавлен человеческий образ. В современном зороастризме фравахар осмысливается как проводник человеческой души на её жизненном пути к единению с Ахура Маздой.

³⁴ Не случайно в руке у нее трилистник с длинным стеблем, который, скорее всего, изображает водное растение – лилию, символ Хордад. Известно, что Амертат почиталась как божество (покровительница) растений, поэтому в руке второго персонажа – колос.

³⁵ Г.А. Пугаченкова предложила даже назвать эту группу оссуариев «мианкальскими» [Пугаченкова, 1989. С. 163].



Оссуарий из Муллакурғана. Согод



Оссуарий из Тойтена. Ташкентская область



Оссуарий из Бешкапа. Чач



Оссуарий из Сарыкургана. Согд



Оссуарий с христианской символикой. Кафиркала, Согд



Оссуарии из Тусунсая. Согд



Музыкантша. Канка, Чач



Буллы из храма. Канка



Буллы из храма. Канка



Всадник. Канка

крышках – орнаментально-растительные побеги. Интерпретация изображений на стенках астоданов из Бия-Наймана, открытых еще в начале прошлого века, породила оживленную и длительную дискуссию. Например, предполагалось, что они несли изображения четырех сословий зороастрийцев: жрецов, воинов, ремесленников и земледельцев (К.Г. Залеман), или погребальной церемонии (А.Д. Калмыков и А.А. Потапов). Тогда как А.Я. Борисов определял персонажи на биянайманских оссуариях как аллегории четырех элементов [Борисов, 1940. С. 25-49]. Г.А. Пугаченкова неоднократно обращалась к изобразительной и сюжетной линии в интерпретации астоданов из Бия-Наймана особенно в связи с находками иштиханских оссуариев. Она считала ничем не обоснованным утверждение, что здесь изображены божества. По ее версии мианкальские оссуарии были объединены единым сюжетом и несли изображения жрецов и жриц, участников культовых мистерий, связанных с мифом о Сиявуше, умирающим и воскресающем божественном герое [Пугаченкова, 1975. С. 32-42; Пугаченкова, 1984. С. 90]. Ф. Грене справедливо заметил, что интерпретация женских персонажей как служительниц культа сомнительна, т.к. в зороастризме жриц никогда не было. По его версии персонажи на биянайманских оссуариях представляли собой изображения божеств *Амеша Спента* («Бессмертных Святых») [Grenet, 1986. Р. 120-121; Грене, 1987. С. 49-50].

В интерпретации Ю.Я. Якубова персонажи на биянайманских оссуариях связаны с божествами загробного мира. Четыре фигуры композиции соответствовали: первая женская фигура – богини Хаума, следующая (мужская) фигура – бог Фаро, третья (мужская) фигура – божество Соруш (Срош), четвертая (женская) – божество Дин [Якубов, 1987. С. 166].

Б.И. Маршак и В.И. Распопова считали, что изображённые на оссуариях здания с аркадами это храмы, с происходившими в них ритуальными сценами, например, жертвоприношениями огню или ритуальными танцами с актерами, играющими богов [Маршак, Распопова, 1991. С. 164; Marshak, 1995/1996. Р. 308].

Однако зачем необходимо было на оссуарии изображать храм, да ещё актёров в виде богов? Как впрочем, очень спорен и вопрос о разыгрывании мистерий или танцев в зороастрийских храмах. На наш взгляд, изображения на оссуарии, так или иначе, должны были быть связаны с кругом представлений о загробном мире и реинкарнации. Поэтому вполне логично видеть в них стремление изображения мистического места и мистического действия. Иными словами мастер рисовал типичную картину загробного мира, ожидающую умершего – «сверкающую обитель Арты» – рай или точнее «небеса», где обитают души праведников, и происходит их возрождение. Заметим, изображенное на корпусе оссуария здание³⁶ было богато украшено и почти всегда наделено растительными символами (розетками, растительными побегами). Эти детали введены в декор не случайно, они были призваны подчеркнуть особое значение строения – дворца, где все цветет и возрождается. Соответственно персонажи под арками – это населяющие его

³⁶ Причём образ рая уже в Гатах прямо связывается со зданием и носит название «Гара-дмана» – «Дом Хвалы» или «дом вознаграждения» – горный рай, где обитают боги и души праведных людей. В Видевдате говорится, что получившие воздаяния души праведников достигают золочёных лож Ахура Мазды и Амеша Спента (Бессмертных Святых), Дома Хвалы, обители Ахура Мазды, обители Бессмертных святых, обители прочих праведников [цит. по Крюкова, 2005, С. 91]. В Яштах рай тоже представляется в виде прекрасного сверкающего здания с сотней окон и тысячей колонн. [Яшт 5, 101-102. Авеста, 1990, С. 42]

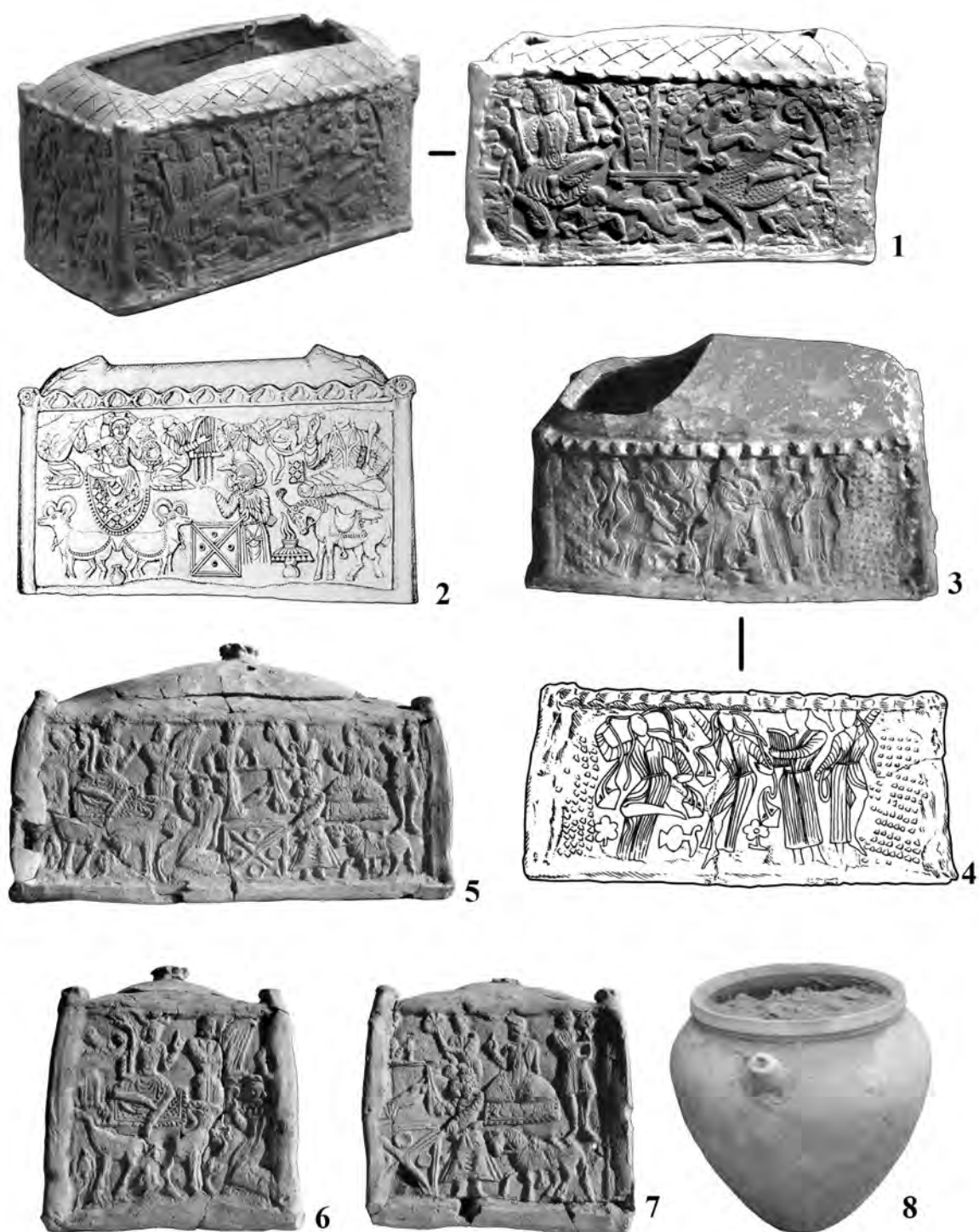


Рис. 36. Южный Согд. Осуарии. 1 - осуарий из Хирмантепа (по Лунина, Усманова, 1985); 2 - осуарий из Сиваза (по Крашенникова, 1993); 3 - осуарий из Узункишлака (по Дресвянская, 1983); 4-6 - осуарий из Юмалактепа ; 7 - погребение в горшке из Юмалактепа

обитатели. В зависимости от желания заказчика или пристрастий мастера это могли быть изображения божеств (как на оссуарии из Хирмантепа; рис. 36, 1) или фравашей (оссуарий из Сарытепа³⁷; рис. 31, 3).

Бесспорно, зороастрийская тематика представлена на оссуариях из Сиваза и Юмалактепа в Южном Согде [Krašeninikova, 1993; Grenet, 2002. Р. 91-97; Berdimuradov and others, 2012. Р. 137-142] (рис. 36, 2, 5-7). Стенки костехранилища были оттиснуты в форме, а затем смонтированы в прямоугольный ящик. Композиция была построена в два яруса и отражала посмертную судьбу души умершего праведника [Бердимуратов, Богомолов, Хушвактов, 2012. С. 20-26].

Помимо этих достаточно парадных оссуариев основным декоративным оформлением согдийских оссуариев все же были: изображения розеток, растительных побегов, геометрических фигур, образующих сетку, дверных проемов, фланкированных изображениями львов или человеческих фигур, аркады с человеческими фигурами или растительными побегами внутри. На первый взгляд все эти сюжеты композиций и элементы орнамента не связаны с зороастризмом. Но их лейтмотивом является забота о дальнейшей судьбе души умершего, символического помещения ее в рай (его символизирует изображенное на стенке костехранилища здание с арками или входом) и будущего возрождения, подобно веткам растений и розеткам, прочерченных на корпусе.

Редким экземпляром является один из прямоугольных оссуариев второй половины VII века н.э. с Сарытепа, на котором изображено здание с аркадой. На длинной стороне она имела три пролета. Но под арками вместо человеческих фигур выведены стилизованные растительные побеги (рис. 31, 7). Предполагается, что это упрощенно трактованное изображение виноградной лозы. Виноград и особенно виноградное вино в религиозных представлениях многих народов связаны с кровью и дионисийским культом (т.е. с культом умирающей и воскресающей природы) [Павчинская, Ростовцев, 1988. С. 100-101]. Видимо, изображение поднимающихся вверх побегов виноградной лозы воспринималось как магический символ возрождения жизни. Следы подобных представлений доживают до наших дней. Так в Фергане женщин умерших весной посыпали лепестками цветущего винограда. Показательно также, что если умерший был молодым, его саван обсыпали семенами чернушки-седана, лепестками роз, клали цветы пахучих растений. Зимой при захоронении в саван клали засушенные веточки райхона (базилика) [Кармышева, 1986. С. 145].

В Ташкентском оазисе известны оба типа оссуариев, причем наиболее характерными для него считались овальные в плане (юртообразой формы)³⁸. Но наряду с этим встреча-

³⁷ Этот оссуарий примечателен еще редкой возможностью уточнить его датировку – находкой внутри костехранилища согдийской медной монеты с квадратным отверстием посередине правителя Вархумана (650/ 655- не позже 675 гг.) [Павчинская, Ростовцев, 1988. С. 91]. Но в то же время его крышка утрачена, вместо нее он был прикрыт двумя жжеными плитками. Значит – оссуарий был использован вторично и мог быть даже немного старше монеты.

³⁸ В техническом плане тулово оссуария формовалось ленточным способом; к овальной в плане плитке днища крепились глиняные ленты, на которые затем наращивались следующие. Тулово выводилось на конус или свод, верхняя часть корпуса срезалась под крышку, на верхушку последней крепилась ручка-навершие.

ются астоданы: саркофагообразной формы в виде горизонтально вытянутой призмы на ножках с одним уплощенным концом, другим овальным; оссуарии с овальным корпусом и неотделенным от него крупным куполообразным сводом и вырезанным в торцевой части люком для закладки костей, закрывавшейся крышкой-заслонкой; низкие корытообразные оссуария, верхний край стенок обрамлен зубцами. Всего выделяется 8 типов, часть из которых пока не известна по материалам Согда. Причем оссуарии прямоугольной формы относятся к ранней группе (по материалам погребения в Катартале датируются III-IV вв.), тогда как корытообразные костехранилища с высокими, расширяющимися кверху стенками или, наоборот, с низкими прямо поставленными стенками относятся к поздней серии и датируются VIII веком.

Как и в Согде, орнаментация оссуариев Ташкентского оазиса отличалась большим разнообразием. Это наклепные ленты, валики с защипами, оттиски антропоморфных голов, процарапанные растительные (елочки, розетки) и антропоморфные фигуры, оттиски мелких штампиков, пунсонной трубочки, оттиски и прочерченные линии 6-ти или 8-ми зубчатой гребенки, а также целые композиции, нанесенные крупным штампом. Но характер их другой, здесь нет изображений божеств под аркадой. Например, на лицевой стороне овального оссуария из Чанги (район Паркента) трижды оттиском нанесено изображение женского божества и растительные побеги. В левой руке она держит чашу, правой – опирается на бедро (рис. 32, 10). На голове ее корона с астральными символами. Волосы на голове прикрыты широким шарфом (но видно, что они были заплетены в тонкие косички) [Буряков, Богомолов, 1986. С. 115]. На другом оссуарии из Бешкапа (под Тойтепа) композиция – сложнее, изображены два мужских персонажа. У первого в руках поднос с чашами и кувшин, у второго венок и пучок веток или пшеницы (рис. 32, 3). Вероятно, в целом композиция иллюстрировала встречу души праведника в райской обители, где вновь прибывшему в горний рай предлагают «лучшее из яств – напиток *майдйойзарам*³⁹» или напиток бессмертия [Чунакова, 2004. С. 182].

Но всё же одним из самых популярных мотивов на ташкентских оссуариях были крупные четырех, шести или восьми лепестковые розетки, прочерченные палочкой или стеком на лицевой стороне. Иногда розетки заменялись схематическими ветками, расположенными в виде крестов. Так один из тойтепинских оссуариев был орнаментирован штампованным, процарапанным орнаментом и наклепными деталями. На лицевой стороне по плечикам тулова с одного торца до другого нанесена горизонтальная наклепная лента с защипами, от которой вниз к днищу вертикально опущены 3 валика с глубокими насечками по спинке. В результате получилось прямоугольное поле, разделенное на две части, в каждой из которых были процарапаны четырехлепестковая розетка. В центре каждой розетки круглым штампом нанесен оттиск крестообразной фигуры в круге. Пространство между лепестками заполнено прорезными треугольниками. Не исключено, что орнамент имитирует створки ворот. От плечиков вверх процарапаны веточки, вытянутые к верхушке крышки. Ручка оформлена в виде птички с полусложенными крыльями. Головка птички округлая с острым клювом. Поверхность

³⁹ Майдйойзарам - из авестийского «*maidyōi.zarəmau*» - «середина весны». Название волшебного напитка («весенние сливки»), который подают душе праведника в раю [Чунакова, 2004. С. 144].

крышки с тыльной стороны украшена простыми пересекающимися процарапанными линиями.

Вместе с тем в декоре именно ташкентских оссуариев проскальзывают образы, характерные для народных культов, архаичные символы местных религиозных представлений. Например, ручка одного оссуария из Пскентских наусов была оформлена в виде сдвоенной головы барана и горного козла (рис. 32, 7). На оссуарии из Бешкапа над персонажем с чашками изображено фантастическое полиморфное существо. Его передняя часть – протома барана, остальная половина туловища птичья с крыльями и высоко поднятым хвостом (рис. 32, 3). Еще более интересен крупный овальный (юртообразный) оссуарий из Ачамайли (в окрестностях Буки). В его орнаментацию введены вертикально вытянутые веточки на тулове и крышке, отражающие идею возрождения. На его лицевой (длинной) стороне по краям и в центре посажены три вертикальных валика, верхняя часть которых оформлена в виде стилизованных мужских головок. Схематично переданы круглые глаза, крючковатый нос, брови, причёска, борода – клинышком и рот. Поверхность боковых валиков покрыта косыми линиями, а центрального – зубчиками (рис. 32, 1). Сочетание кривизны профиля тулова и вертикальной направленности придает передаваемому образу некую змееподобность. Видимо, к этому и стремился мастер. Змея образ отрицательный в зороастризме, но в данном случае отразился архаический пласт местных верований, согласно которым змея способна к возрождению, ежегодно омолаживаясь, сбрасывая шкуру. Наконец, в архаических представлениях душа умершего человека уходила в подземный мир в виде змеи. Неслучайно в культуре многих народов со змеей связан образ прародителя. Возможно, в данном случае они тоже символизируют предков. Отголоском этих представлений является одно из суеверий, сохранявшихся еще недавно среди узбеков, вере о живущей в доме белой змее, которую нельзя убивать, т.к. она защищает дом и приносит в него достаток.

Находки ящичных форм оссуариев в Фергане и Уструшане пока малочисленны. В Фергане они были найдены в нескольких пунктах (Сарыкурбан, Лумбаттепе, в наусах Мунчактепе, могильник Шах в Северной Фергане, в долине Аксу, в западных предгорьях Ферганы) [Матбабаев, 1993; Матбабаев, 2003]. По материалам раскопок ряда *курумов*⁴⁰ предполагается, что захоронения них совершались по зороастрийскому обряду. В одном из них был даже поставлен оссуарий [Баратов, 1991]. Оссуарии Ферганы по своей форме и декоративному оформлению близки с согдийскими, ташкентскими и уструшанскими образцам. Прямоугольные и овальные оссуарии со сводчатой или уплощенной, овальной отдельно изготовленной крышкой характерны для Согда и Ташкентского оазиса. В украшении применены растительно-геометрические узоры. Верхушка корпуса костехранилищ иногда украшалась зубцами. В трех случаях декором покрывались все стенки тулова, в одном только лицевая. Основную часть узора составляла растительная орнаментация в виде веток. Использовались так же штампы в виде кругов с крестами и полумесяцами (Лумбитепе). Кстати, на этом же оссуарии стенки были украшены стилизованными бойницами в шахматном порядке. Но значительно чаще и в Фергане и Уструшане были распространены погребения в хумах.

⁴⁰ Курумы – наземные постройки из камня.

Таким образом, полученные археологические материалы во многом уточняют сведения письменных источников, отражают бытовавшие на территории современного Узбекистана религиозные представления и культовую обрядность. В археологическом материале Согда, Чача, Хорезма, Бактрии-Тохаристана, Ферганы отразился мощный пласт религиозных представлений древнего населения. Они свидетельствуют, что зороастризм в качестве одной из самых крупных религиозных систем среднеазиатского региона играл важную роль в общественной жизни, охватывал все сферы жизнедеятельности древнего населения. Спецификой среднеазиатского зороастризма стало его тесное переплетение с местными локальными верованиями, прежде всего с культом умирающих и воскресающих божеств природы (Сиявуша), урожая, растительности, воды. Яркой чертой среднеазиатского зороастризма был погребальный обряд. Он являлся важной частью религиозных представлений и определялся верой в загробное существование, особой ролью культа предков. Изменяясь вместе с обществом под влиянием новых исторических, социальных, экономических условий, погребальный обряд отличался консервативностью, что делало его одним из устойчивых элементов традиционной культуры. Наличие же архаичных элементов, нередко восходящих к глубокой древности придали обряду специфические черты. В распространении обряда выставления в Средней Азии к эпохе раннего средневековья существенное значение имела доминирующая роль зороастрийских верований, где он все больше становился признаком конфессиональной принадлежности.

От зороастризма Ирана зороастризм Центральной Азии отличался, прежде всего, отсутствием разветвленной официальной церковной организации, которая выполняла функции государственной религии, опиравшейся на разработанные религиозные нормы и мораль. Существовавшая в Средней Азии государственная раздробленность не способствовала созданию единой религиозной организации (системы) и кодификации учения. В каждом владении существовала своя жреческая школа. Поэтому здесь религиозная обрядность больше опиралась на традиционные верования. Археологические материалы показывают, что в верованиях Согда и других регионов содержалось много архаических элементов, в том числе идолопоклонничество, культ предков, им приносили жертвы в дни Навруза, устраивали оплакивания, кроме того бытовали изображения существ, которые в зороастризме воспринимались как *храфства*⁴¹. Религиозные представления и практика тоже несли ряд отличий. Например, в погребальной обрядности широко бытовало использование наусов и оссуариев. Но наряду с распространением захоронений в оссуариях и наусах часть населения продолжала придерживаться традиции ингумации. Особое место среди оссуариев VI-VIII в. занимают астоданы со штампованным орнаментом, стенки которых несут отпечатки крупной матрицы. Сюжеты их достаточно разнообразны.

⁴¹ Храфства – вредные твари, относящиеся с точки зрения праведного зороастрийца к миру зла, т.к. созданы Злым Духом (Ахриманом). К ним относятся змеи, саранча, волки, летучие мыши, лягушки, муравьи, скорпионы, пиявки, ящерицы. Священный долг зороастрийца – уничтожение вредных тварей, т.к. этим приносятся страдания самому Ахриману. Больше того от количества уничтоженных тварей будет зависеть количество засчитанных человеку благодеяний [Чунакова, 2004. С. 76-77]. Но в то же время, несмотря на отрицательное к ним отношение, в народных верованиях за некоторыми из них закрепилось определенное символическое значение. Например, изображения змеи или скорпиона часто служили в качестве апомропеев, а образ лягушки выступал символом плодovitости.

Многие из них несут зороастрийскую символику или композиции на них служат иллюстрацией к зороастрийским представлениям о судьбах души умершего. Следы зороастрийских представлений прослеживаются в современной семейной обрядности и суевериях узбеков (например, особое отношение к огню – обвод невесты вокруг костра, возжигания палочек-пимеков или «арвох-уй» у почитаемых мест, окуривание исыком как средство защиты от болезней, изгнания злых духов или пожелания удачи и т.д.).

ЛИТЕРАТУРА

Абдуллаев Е.В. Очерки культуры доисламской Центральной Азии: Религия, философия, право. Ташкент, 1998.

Абдуллаев К.А. К символике архитектурных деталей на оссуарных рельефах // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 25. Ташкент, 1991.

Абдуллаев К.А. Культ хаомы в древней Центральной Азии. Самарканд, 2009.

Абдуллаев К., Бердимуратов А. Новый памятник согдийского искусства // Вестник древней истории. №3. Москва, 1991.

Абетеков А.К. Погребения эпохи бронзы могильника Тегирменсай // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып. 93. 1963.

Абетеков А.К. Археологические памятники Алая / Рукописный фонд Национальная Академия наук Кыргызской Республики. Серия история. Инв. № 66. Фрунзе, 1975.

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Ленинград, 1971.

Авеста: Избранные гимны: Из Видевдата / Пер. с авест. И.М. Стеблин-Каменского; предисловие В.А. Лившица. Душанбе, 1990.

Авеста: Избранные гимны: Из Видевдата / Пер. с авест., предисл., прим., словарь И.М. Стеблин-Каменского; послесловие Э.И. Грантовского. Москва, 1993.

Авеста в русских переводах (1861-1996). Изд. 2-е, испр. / Сост., общ. ред., примеч., справ. раздел И.В. Рака. Санкт-Петербург, 1998.

Авеста. Бахрам яшт, 1-28, 22, 20. Душанбе, 2001. (на тадж. языке)

Авеста. Хордэ Авеста (Младшая Авеста) / Издание подготовлено М.В. Чистяковым Санкт-Петербург, 2005.

Авеста. «Закон против дэвов» (Видевдат) / Адаптированный перевод, исследование и комментарии Ртвеладзе Э.В., Саидова А.Х., Абдуллаева Е.В. Санкт-Петербург, 2008.

Агаджанов С.Г. Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX-XIII вв. Ашхабад, 1969.

Агеева Е.И., Пацевич Г.И. Из истории оседлых поселений и городов Южного Казахстана // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР. Т. 5. Алма-Ата, 1958.

Агеева Е.И. Памятники средневековья (раскопки на городище Баба-ата). Цитадель // Археологические исследования на северных склонах Каратау. Труды Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР. Т. 14. Алма-Ата, 1962.

Агзамходжаев Т. Погребения IV-V вв н.э. в Катартале // Научные работы и сообщения. Кн. III. Ташкент, 1961.

Агзамходжаев Т. Тюябугузские наусы // История материальной культуры Узбекистана. Вып 3. Ташкент, 1962.

Агзамходжаев Т. Подземные каменные наусы около г. Ангрена // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 7. Ташкент: Фан, 1966.

Акишев К.А., Байпаков К.М., Ерзакович Л.Б. Древний Отрар (топография, стратиграфия, перспективы). Алма-Ата, 1972.

- Акишев К.А.** Курган Иссык: Искусство саков Казахстана. Москва, 1978.
- Акишев К.А., Акишев А.К.** К интерпретации символики иссыкского погребального обряда // Культура и искусство древнего Хорезма. Москва, 1981.
- Акишев А.К.** Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.
- Акишев К.А.** Социальная структура сакского общества в VI–IV вв. // Археологические памятники на Великом Шелковом пути. Алматы, 1993.
- Алимов У., Алимов К.** Погребальные сооружения Кавардана // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 18. Ташкент, 1983.
- Ал-Надим.** Ал-Фехрист. Техрон, 1973. (на фарси)
- Алпаткина Т.Г., Алимухамедова З.У., Минасянц В.С. Т.М.** Миргиязов и материалы раскопок 1936 г. в Хорезме // Отзвуки Великого Хорезма. К 100-летию со дня рождения С.П. Толстова. Москва, 2010.
- Альбаум Л.И.** Балалык-тепе. К истории материальной культуры и искусства Тохаристана. Ташкент, 1960.
- Аманбаева Б.З.** Резной шток в интерьере Краснореченского городища // Красная речка и Бурана. Фрунзе, 1989.
- Аманбаева Б.Э., Дэвлет Е.Г.** Петроглифы Сулайман-Тоо / Ош-3000. Бишкек, 1999.
- Аманбаева Б., Абдуллоев Д.** Этапы урбанизации «Большого Оша» // Ош и Фергана: археология, новое время, культурогенез, этногенез. Бишкек, 2000.
- Аминов В., Буряков Ю.Ф., Ходжайов Т.К.** Новые материалы к этнической истории долины Ахаегарана // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 14. Ташкент, 1978.
- Анарбаев А.А., Матбабаев Б.Х.** Раннесредневековый городской некрополь ферганцев // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 29. Самарканд, 1998.
- Анарбаев А.А., Баратов С.Р., Саидов М., Кубаев С.** Археологические исследования городища Чильхуджра в 2013 году // Археологические исследования в Узбекистане - 2013-2014 гг. Самарканд, 2016.
- Анисимов А.Ф.** Этапы развития первобытной религии. Москва-Ленинград, 1967.
- Антонова Е.В.** Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии (опыт реконструкции мировосприятия). Москва, 1984.
- Антонова Е.В.** К исследованию сосудов в картине мира первобытных земледельцев // Восточный Туркестан и Средняя Азия в составе культур древнего и средневекового Востока. Москва, 1986.
- Антонова Е.В.** Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. Москва, 1986.
- Ардзинба В.Г.** Ритуалы и мифы древней Анатолии. Москва, 1982.
- Асанканов А.А., Малтаев Н.** Обряды культа огня у кыргызов // Изучение древнего и средневекового Кыргызстана (Ош-3000). Бишкек, 1998.
- Аскарлов А.А.** Сапаллитепа. Ташкент, 1973.
- Аскарлов А.А.** Раскопки Пшактепе на юге Узбекистана // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 17. Ташкент, 1982.
- Аскарлов А.А., Альбаум Л.И.** Поселение Кучуктепа. Ташкент, 1979.
- Аскарлов А.А., Буряков Ю. и др.** Теоретические и методологические проблемы исследований в археологии. Ташкент, 1988.

Асов А.И. Русские Веды: Песни птицы Гамаюн, Велесова книга / Реставрация, пер. и коммент. Буса Кресеня (А.И. Асова). Москва, 1992.

Атхарваведа: Избранное / Пер., комм. и вступ. статья Т.Я. Елизаренковой. 2-е изд. Москва, 1995.

Ахраров И.А., Ремпель Л.И. Резной шtuk Афрасиаба. Ташкент, 1971.

Ахунбабаев Х.Т. Домашние храмы раннесредневекового Самарканда // Городская культура Бактрии-Тохаристана и Согда (античность, раннее средневековье). Материалы советско-французского коллоквиума. Самарканд, 1986. Ташкент, 1987.

Байпаков К.М. Культ барана у сырдарьинских племен // Археологические исследования древнего и средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1980.

Байпаков К.М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья (VI – начала XIII вв.). Алма-Ата, 1986.

Байпаков К.М. Древний и средневековый Отрар // Памятники истории и культуры Казахстана. Алма-Ата, 1988.

Байпаков К.М. По следам древних городов Казахстана (Отрарский оазис). Алма-Ата, 1990.

Байпаков К.М. Средневековые города Казахстана на Великом Шелковом пути. Алматы, 1998.

Байпаков К.М. Семиреченские художественные бронзы // Известия Министерства наук - Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 1998. № 1.

Байпаков К.М. Исследования некрополя Джамукат в Таласской долине // Вестник Казахского государственного университета, 30. Серия история. №12. Алматы, 1999.

Байпаков К.М. Древние города Казахстана. Алматы, 2005.

Байпаков К.М. Древняя и средневековая урбанизация Казахстана (по материалам исследований Южно-Казахстанской комплексной археологической экспедиции). Книга I. Урбанизация Казахстана в эпоху бронзы – раннем средневековье. Алматы, 2012.

Байпаков К.М., Подушкин А.Н. Памятники земледельческо-скотоводческой культуры Казахстана (I тыс. н.э.). Алма-Ата, 1989.

Байпаков К.М., Шарденова З.Ж. Архитектура цитадели Куйруктобе на Сырдарье // Археологические памятники на Великом Шелковом пути. Алматы, 1993.

Байпаков К.М., Грищенко А.Н. Раскопки городища Жуантобе // Новости археологии. Международный Казахско-турецкий Университет. № 1. Туркестан, 1997.

Байпаков К. М., Терновaя Г.А. Легенда о Сиявуше на резном дереве Куйруктобе // Известия Министерства наук - Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 1998. № 1(213).

Байпаков К.М., Терновaя Г.А. Центральный зал дворца городища Куйруктобе в Отрарском оазисе // Приаралье в древности и средневековье. Москва, 1998а.

Байпаков К.М., Горячева В.Д. Семиречье // Археология. Средняя Азия в раннем средневековье. Москва, 1999.

Байпаков К.М., Елеуов М.Е. Кангуй, Кангха, Кангу Тарбан // Тюркология №1. Туркестан, 2002.

Байпаков К.М., Терновaя Г.А. Архитектурные особенности, декор и культовая принадлежность некоторых помещений дворцового комплекса средневекового города

Джамукат // Известия Министерства образования и науки Республики Казахстан, Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 2002. № 1(236).

Байпаков К.М., Терновая Г.А. «Парадиз» в загородном дворцовом комплексе владетелей средневекового Кулана // Известия Министерства образования и науки Республики Казахстан, Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 2002а. № 1(236).

Байпаков К.М., Терновая Г.А. Резной декор усадьбы средневекового города Каялык // Известия Министерства образования и науки Республики Казахстан, Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 2002б. № 1(236).

Байпаков К.М., Терновая Г.А. Резная глина Жетысу. Алматы, 2004.

Байпаков К.М., Смагулов Е.А., Ержигитова А.А. Раннесредневековые некрополи Южного Казахстана. Алматы, 2005.

Байпаков К.М., Савельева Т.В., Чанг К. Средневековые города и поселения Северо-Восточного Жетысу. Алматы, 2005.

Байпаков К.М., Терновая Г.А. Религии и культы средневекового Казахстана (по материалам городища Куйрыктобе). Алматы, 2005.

Байпаков К.М., Терновая Г.А., Горячева В.Д. Художественный металл городища Красная Речка (VI – начало XIII вв.). Алматы, 2007.

Балами. Таърихи Табари. Хинд, 1903. (на фарси)

Баратов С.Р. Культура скотоводов Северной Ферганы в древности и средневековье: Автореф. Дисс...канд. ист. наук. Самарканд, 1991.

Баратов С.Р. Новые данные по археологии Южного Хорезма // Археология Узбекистана. №1 [6]. Самарканд, 2013.

Бартольд В.В. Отчет о командировке в Туркестан. Петербург, 1922.

Бартольд В.В. Очерк истории Семиречья. Сочинения. Т. 2. Ч. I. Москва, 1963.

Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения в 9 томах. Т. I. Москва, 1963.

Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана // Сочинения. Т. II. Ч. 1. Москва, 1963а.

Бартольд В.В. Согд // Сочинения в 9 томах. Т. III. Москва, 1965а.

Бартольд В.В. Амударья // Сочинения в 9 томах. Т. III. Москва, 1965б.

Бартольд В.В. К вопросу об археологических исследованиях в Туркестане / Сочинения. Т. IV. Москва, 1966.

Бартольд В.В. К вопросу об оссуариях туркестанского края. // Сочинения в 9 томах. Т. IV. Москва, 1966.

Бартольд В.В. Персидская культура и ее влияние на другие страны. Сочинения. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. Москва, 1966.

Бартольд В.В. Ориентировка первых мусульманских мечетей. Сочинения. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. Москва, 1966а.

Бартольд В.В. Историко-географический обзор Ирана // Сочинения в 9 томах. Т. VII. Москва, 1971.

Белазури. Книга завоеваний стран. Текст [араб.] и перевод проф. П.К. Жузе. Баку, 1927.

Беленицкий А.М. Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пенджикентских храмов // Живопись древнего Пенджикента. Москва, 1954.

Беленицкий А.М. Новые памятники искусства древнего Пянджикента. Опыт иконографического истолкования // Скульптура и живопись Древнего Пянджикента. Москва, 1959.

Беленицкий А.М. Монументальное искусство Пенджикента. Москва, 1973.

Беленицкий А.М., Маршак Б.И. Черты мировоззрения согдийцев VII-VIII вв. в искусстве Пенджикента // История и культура народов Средней Азии: Древность и средние века. Москва, 1976.

Беленицкий А.М. Искусство античных и средневековых городов Средней Азии // Произведения искусства в новых находках советских археологов. Москва, 1977.

Беленицкий А.М., Маршак Б.А., Распопова В.П. Согдийский город в начале средних веков. Советская археология. №2. 1981.

Бердимуратов А.Э., Самибаев М.К. Храм Джартепа – II (К проблемам культурной жизни Согда в IV-VIII вв.). Ташкент, 1999.

Бердимуратов А.Э., Богомолов Г.И., Хушвактов Н.О. Новая находка штампованных оссуариев в окрестностях Шахрисабза // Археология Узбекистана. № 2(5). 2012.

Бердимуратов А.Э., Богомолов Г.И. Из истории погребальной обрядности Согда: оссуарии из Кошрабада // Археология Узбекистана. № 2(11). Самарканд, 2015.

Берзин Э.А. Чему учил Заратуштра? // Атеистические чтения. Вып. 14. Москва, 1985.

Бернштам А.Н. Археологический очерк Северной Киргизии. Фрунзе, 1941.

Бернштам А.Н. Историко-культурное прошлое северной Киргизии по материалам Большого Чуйского канала. Фрунзе, 1943.

Бернштам А.Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая // Материалы и исследования по археологии СССР. №26. Москва-Ленинград, 1952.

Бехистунская надпись Дария I // Литература Древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты). Москва, 1984.

Бижанов Е, Мамбетуллаев М. Раскопки Токкалы в 1968 г. // Археология и культура Кердера. Ташкент, 1973.

Бируни Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед. Избранные произведения. Т. I-II. Ташкент, 1957.

Бируни. Ал-Асар ал-Бакия. Ташкент, 1957.

Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. Москва; Ленинград, 1950.

Богомолов Г.И. Аламединский оссуарий // Материалы и исследования по археологии Кыргызстана. Вып. 4. Бишкек, 2009.

Богомолов Г.И. Из истории зороастрийского погребального обряда / Роль города Самарканда в истории мирового культурного развития. Материалы международной научной конференции, посвященной 2750-летию юбилею города Самарканд. Ташкент-Самарканд, 2007.

Богомолов Г.И. Оссуарий из Бешкапа (Тойтепа) и его интерпретация // История материальной культуры Узбекистана. №37. Самарканд, 2012.

Богомолов Г.И. К интерпретации некоторых сюжетов на среднеазиатских оссуариях Древние цивилизации Средней Азии. Материалы международной конференции, посвященной тридцатилетию Среднеазиатской экспедиции Государственного музея Востока. Москва, 2014.

Богомолов Г.И., Минасянц В.С. Новые находки оссуариев из Тойтепа / Материалы научной конференции «Чач - Бинкет - Ташкент» (Историческое прошлое и современность). Ташкент, 2007.

Богомолов Г.И., Ильясова С.Р., Филанович М.И. Новые находки оссуарных захоронений в Ташкенте // Археологические исследования в Узбекистане 2010-2011 гг. Вып. 8. Самарканд, 2012.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Пер. с англ. и примеч. И.М. Стеблин-Каменского. Москва, 1987.

Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. Древние арии: Мифы и история. Москва, 1983.

Борисов А.Я. О значении слова «наус» // Труды Отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа. Т. 3. Ленинград, 1940.

Борисов А.Я. К истолкованию изображений на бия-найманских оссуариях // Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Т. II. Ленинград, 1940.

Брагинский И.С. Из истории таджикской народной поэзии. Москва, 1956.

Брагинский И.С. Из истории персидской и таджикской литератур. Москва, 1972.

Брагинский И.С. Авеста // Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост. И.В. Рак. СПб., 1998.

Брей У., Трамп Д. Археологический словарь. Москва, 1990.

Брыкина Г.А. Карабулак. Москва, 1974.

Брыкина Г.А. Культурные связи Ферганы в I тыс. н.э. // Этнография и археология Средней Азии. Москва, 1979.

Брыкина Г.А. Идолы из Кайрагача и некоторые вопросы верований древних ферганцев // Памятники культуры: Новые открытия. Москва, 1981.

Брыкина Г.А. Юго-Западная Фергана в первой половине I тысячелетия нашей эры. Москва, 1982.

Брыкина Г.А. Об антропоморфных скульптурах в захоронениях Ферганы // Прошлое Средней Азии. Душанбе, 1987.

Брыкина Г.А. Культы и культовые места в Фергане // Приаралье в древности и средневековье. Москва, 1998.

Брыкина Г.А. Погребальные сооружения и обряды Ферганы I тысячелетия н.э. // Древние цивилизации Евразии. История и культура. Москва, 2001.

Брыкина Г.А., Горбунова Н.Г. Фергана // Археология. Средняя Азия в раннем средневековье. Москва, 1999.

Бубнова М.А. Средневековое поселение Ак-тобе у с. Орловки // Археологические памятники Таласской долины. Фрунзе, 1963.

Бубнова М.А. Добыча серебро-свинцовых руд в Шельджи в IX–XII вв. // Археологические памятники Таласской долины. Фрунзе, 1963а.

Бурнашева Р.З. Отрар, Отрарский оазис и Южный Казахстан. Нумизматические исследования по денежному делу южноказахстанских городов VII–XVII вв. Научно-аналитический обзор. Алма-Ата, 1989.

Буряков Ю.Ф., Филанович М.И. Чач и Илак // Археология. Средняя Азия в раннем средневековье. Москва, 1999.

Буряков Ю.Ф. Пскентские наусы // Советская археология. №3. 1968.

Буряков Ю.Ф. Генезис и этапы развития городской культуры Ташкентского оазиса. Ташкент, 1982.

Буряков Ю.Ф., Богомолов Г.И. К вопросу о храмах Чача // Верования и культы домусульманской Средней Азии: Тез. конф. Гос. музей Востока. Москва, 1997.

Вайнберг Б.И. Памятники куюсайской культуры // Кочевники на границах Хорезма. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Том XI. Москва, 1979.

Вайнберг И.Б. Функциональные зоны в древнехорезмийском культовом центре Калалы-гыр 2 // Верования и культы домусульманской Средней Азии. Тез. Докл. Москва, 1997.

Вайнберг И.Б. Этногеография Турана в древности. VII в. до н.э. – VIII в. н.э. Москва, 1999.

Валиханов Ч. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. Алма-Ата, 1984.

Веселовский Н.И. Сообщение о раскопках в городище Афрасиаб близ Самарканда в 1885 г. // Записки Русского археологического общества. Новая серия. II (1887), XCII – CIV.

Веселовский Н.И. О находке глиняных гробов в Самарканде // Записки Восточного Отделения. XIII (1901), Протоколы. С. II.

Веселовский Н.И. Греческие изображения на туркестанских оссуариях // Известия археологической комиссии. Вып. 63. Петроград, 1917.

Винник Д.Ф. Четвертый сезон на Бурачинском городище // Археологические открытия 1974 г. Москва, 1975.

Винник Д.Ф., Лесниченко Н.С., Сонаров А.В. Новый жертвенный комплекс Семиречья // Археологические открытия 1976. Москва, 1977.

Винник Д.Ф., Кузьмина Е.Е. Семиреченский вариант культуры эпохи поздней бронзы // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. Вып. 123. Москва, 1970.

Виноградова Т.М. Юго-Западный Таджикистан в эпоху поздней бронзы. Москва, 2008.

Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А. Следы почитания огня в средневековом хорезмийском городе // Этнография и археология Средней Азии. Москва, 1979.

Вишневская О.А., Рапопорт Ю.А. Городище Кюзели-гыр. К вопросу о раннем этапе истории Хорезма // Вестник древней истории. №2. Москва, 1997.

Вишневская Н.Ю. Следы доисламских верований в X в. в Южном Хорезме // Верования и культы домусульманской Средней Азии. Тез. докл. Москва, 1997.

Волин С. Сведения арабских источников IX–XVI вв. о долине р. Талас и смежных районах // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР. Т. 8. Алма-Ата, 1960.

Воронец М.Е. Наскальные изображения Южной Киргизии. // Труды Киргизского государственного пединститута. Вып. 2. Фрунзе, 1950.

Воронина В.Л. Архитектура древнего Пенджикента. Материалы и исследования по археологии СССР. 124. Москва, 1964.

Воронина В.Л. Архитектурный орнамент древнего Пенджикента // Скульптура и живопись древнего Пенджикента. Москва, 1959.

Воронина В.Л. Замок Гардани Хисор и его резной орнамент // Проблемы истории архитектуры. Москва, 1974.

Воронина В.Л. Элементы строительной и художественной культуры городища Актобе // История материальной культуры Казахстана. Алма-Ата, 1980.

Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье / Под ред. Б.А. Литвинского. Москва, 1992.

Гаилов В.А., Кошеленко Г.А. Токолок-21 и проблемы религиозной истории древней Маргианы // Вестник древней истории. №2. 1989.

Галочкина Н.Г., Кожомбердиев И. Памятники эпохи бронзы в долине Кетмень-Тюбе // Успехи среднеазиатской археологии. Вып. 1. Ленинград, 1972.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейцы: праязык и прародина // Наука и человечество: междун. Ежегодник. Москва, 1989.

Гаты Заратуштры / Перевод с авестийского, вступительные статьи, комментарии и приложения И.М. Стеблин-Каменского. Санкт-Петербург, 2009.

Гафуров Б. Таджики. Москва, 1972.

Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В. Синташта: археологический памятник арийских племен Урало-Казахстанских степей. Ч.1. Челябинск, 1992.

Геродот. История в девяти книгах. Пер. с греч. и примечания Г.А. Стратановского. Ленинград, 1972.

Гинзбург В.В. Материалы к антропологии древнего населения Южного Казахстана // Советская археология, 1954. XXI.

Гинзбург В.В., Трофимова Т.А. Палеоантропология Средней Азии. Москва, 1972.

Гиршман Р. Иран и миграции индоариев и иранцев // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.). / Труды Международного симпозиума по этническим проблемам истории Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.). Душанбе. 17-22 октября 1977 г. Москва, 1981.

Гиршман Р. Религии Ирана от VIII века до н.э. до периода ислама // Культура Востока: Древность и раннее средневековье. Ленинград, 1978.

Горбунова Н.Г. Некоторые данные о культах населения древней Ферганы // Верования и культы домусульманской Средней Азии. Тез. докл. Москва, 1997.

Горячева В.Д. Декор в архитектурных памятниках Киргизстана // Памятники Киргизстана. Вып. 1. Фрунзе, 1970.

Горячева В.Д. Средневековые городские центры и архитектурные ансамбли Киргизии. Фрунзе, 1983.

Горячева В.Д. Город золотого верблюда (Краснореченское городище). Фрунзе, 1988.

Горячева В.Д. Наусы некрополя Краснореченского городища // Красная Речка и Бурана. Фрунзе, 1989.

Горячева В.Д. К истории древних культов на Тянь-Шане (эпоха древнетюркских каганатов) // Вестник Киргизско-Российского Славянского университета. Т. 6. №10. Бишкек, 2006.

Горячева В.Д. Городская культура тюркских каганатов на Тянь-Шане (середина IV – начало XIII вв.). Бишкек, 2010.

Горячева, В.Д., Деев В.И., Перегудова С.Я. Памятники истории и культуры города Бишкека. Бишкек, 1996.

Грантовский Э.А. Послесловие // Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. Москва, 1987.

Грантовский Э.А. Страны Иранского нагорья и юга Средней Азии в первой половине I тысячелетия до х.э. Мидийское царство. Авеста. Зороастризм // История Востока. Т. 1: Восток в древности. Гл. XVI. Москва, 1999.

Грене Ф. Интерпретация декора оссуариев из Биянаймана и Мианкаля // Городская культура Бактрии-Тохаристана и Согда: Материалы Советско-Французского коллоквиума (Самарканд, 1986). Ташкент, 1987.

Грене Ф. Некоторые замечания о корнях зороастризма в Средней Азии // Вестник древней истории. №2. 1989.

Грицина А.А. Об оссуарном обряде в Уструшане // Общественные науки в Узбекистане. №1. Ташкент, 1998.

Губаев А., Кошеленко Г.А. Исследование парфянского святилища Мансурдепе и раннесредневекового замка Акдепе // Каракумские древности. Вып. 3. Ашхабад, 1972.

Гудкова А.В. Ток-кала. Ташкент, 1964.

Гуревич Л.В. К интерпретации пенджикентских «капелл» // Культурные связи народов Средней Азии и Кавказа. Древность и средневековье. Москва, 1990.

Дабистони Мазохиб. Хинд, 1880. (на фарси). 1940.

Дадабаев Г. Оссуарии из Афрасиаба // Общественные науки в Узбекистане. №10. Ташкент, 1968.

Дальверзинтепе – кушанский город на юге Узбекистана. Ташкент, 1978.

Дандамаев М. Иран при первых Ахеменидах (VI в. до н.э.). Москва, 1963.

Дандамаев М.А. Некоторые замечания к обсуждаемой проблеме // Вестник древней истории. №2. 1989.

Дандекар Р.Н. От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология / Отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин; пер. с англ. К.П. Лукьяненко. Москва, 2002.

Длужневская Г.В. Еще раз о «кудыргинском валуне» (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) // Тюркологический сб.-1974. Москва, 1978.

Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). Москва, 1982.

Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Москва, 1986.

Древние цивилизации Евразии. История и культура. Материалы международной научной конференции. Москва, 2001.

Древности Таджикистана. Каталог выставки / Отв. ред. Е.В. Зеймаль. Душанбе, 1985.

Древности Ташкента. Ташкент, 1976

Древности Южного Узбекистана. The Khamza Fine Arts Research Centre – Soka University Press, 1991.

Дресвянская Г.Я. Раннесредневековые оссуарии из Южного Согда // Общественные науки в Узбекистане. №3. Ташкент, 1983.

Дьяконов М.М. Образ Сиявуша в среднеазиатской мифологии // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР, 1951. № 40.

Дьяконов И.М. Восточный Иран до Кира // История иранского государства и культуры. Москва, 1971.

Дьяконов И.М. О прародине носителей индоевропейских языков // Вестник древней истории. № 3, 4. 1982.

Дьяконов И.М. Ахеменидская держава. Гл. XVII // История Востока. Т. I. Москва, 1999.

Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. Москва, 1986.

Евсюков В.В., Комиссаров С.А. Колесницы на земле и в небесах // Атеистические чтения. №14. Москва, 1985.

Жиров Е.В. Черепа из зороастрийских погребений в Средней Азии // Сборник музея антропологии и этнографии. Т. X. Ленинград, 1949.

Забияко А.П. Священное пространство // Религиоведение: Энциклопедия. Москва, 2006.

Заднепровский Ю.А. Археологические работы в Южной Киргизии // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. 4. Москва, 1960.

Заднепровский Ю.А. Древнеземледельческая культура Ферганы // Материалы и исследования по археологии СССР. №118. Москва-Ленинград, 1962.

Заднепровский Ю.А. Ошское поселение к истории ферганы в эпоху поздней бронзы. Бишкек, 1997.

Заднепровский Ю.А. Тюрки в Фергане (по археологическим данным) // Ош-3000. Вып. 2. Бишкек, 1999.

Заурова Е.З. Парадный архитектурный комплекс XIV–XV вв. на городище Акчий // Культура и искусство Киргизии. Тезисы докладов Всесоюзной научной конференции. 3-6 июня 1983 г. Ленинград, 1983.

Зданович Г.Б. Аркаим: арии на Урале или несостоявшаяся цивилизация // Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия. Челябинск, 1995.

Зданович Г.Б., Батанина И.М. «Страна городов» – укрепленные поселения эпохи бронзы XVIII–XVI вв. до н.э. на Южном Урале // Аркаим: Исследования. Поиски. Открытия. Челябинск, 1995.

Зеймаль Т.И., Ртвеладзе Э.В. Северный Тохаристан // Археология. Средняя Азия в раннем средневековье. Москва, 1999.

Зима Б.М. Некоторые выводы по вопросу изучения наскальных изображений Киргизии // Труды Киргизского государственного пединститута. Серия историческая. Т. 2. Фрунзе, 1951.

Зороастризм. Древнейшая религия иранских племен // Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост. И.В. Рак. Санкт-Петербург, 1998.

Зороастрийские тексты. Суждение Духа разума (Дадестан-и меног и храд). Сотворение основы (Бундахишн). Перевод, исследование, комментарий О.М. Чунаковой. Москва, 1997. (Памятники письменности Востока. CXIV).

Зув Ю.А. Китайские известия о Суябе // Известия АН Казахской ССР. Серия истории, археологии и этнографии. Вып. 3(14). Алма-Ата, 1960.

Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. / Перевод с араб., комментарии Н. Велихановой. Баку, 1986.

Иваницкий И. Оссуарии из округа Саильтепа // Общественные науки в Узбекистане. №6. Ташкент, 1989.

Иванов Вяч.Вс. О соотношении археологических, лингвистических и культурно-семиотических реконструкций (на материале комплекса Тоголок-21) // Вестник древней истории. №2. 1989.

Иностранцев К.А. Туркестанские оссуарии и астоданы // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XVII. 1907.

Иностранцев К.А. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках // Журнал Министерства народного просвещения. Новая сер. Ч. XX. Санкт-Петербург, 1909.

Иностранцев К.А. Парсийский погребальный обряд в иллюстрациях гузератских версий книги об Арта-вирафе // Известия Императорской Академии Наук. Санкт-Петербург, 1911. VI сер., №7.

Иностранцев К.А. Сасанидские этюды. III. Сасанидский праздник весны. Санкт-Петербург, 1909.

Исаков А. Саразм. Душанбе, 1991.

Истахри. Масолик ва мамолик. Техрон, 1962. (на фарси)

История Востока. В 6-ти томах. Т. 1. Восток в древности. Москва, 1999.

История Казахстана: народы и культуры: Учебное пособие / Масанов Н.Э. и др. Алматы, 2001.

История таджикского народа. Душанбе, 1998.

Какеев А.Ч. Место Вселенной и человека в мировоззрении древних кыргызов // Труды Института мировой культуры Кыргызско-Российского Славянского университета. Т. II. Бишкек, 2000.

Калмыков А. Открытие Б.Н. Кастальского. Бия-найманские оссуарии. Санкт-Петербург, 1909.

Каримова Г.Р. Культовые сооружения Саразма (по материалам раскопок А.И. Исакова в 1978-1986, 1989, 2000 гг.) // Археологические работы в Таджикистане. Вып. 33. Душанбе, 2009.

Кастальский Б.П. Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год 13, приложения. Санкт-Петербург, 1909.

Кляшторный С.Г. Казахстан: Летопись трех тысячелетий [Отдельный оттиск]. СПб: Невский курьер, 1992.

Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии. Москва, 1964.

Кожемяко П.Н. Оседлые поселения Таласской долины // Археологические памятники Таласской долины. Фрунзе, 1963.

Кожемяко П.Н. Раскопки жилищ горожан X–XII вв. на Краснореченском городище // Древняя и раннесредневековая культура Киргизии. Фрунзе, 1967.

Кожемяко П.Н. Раннесредневековые города и поселения Чуйской долины. Фрунзе, 1959.

Кольченко В.А. К типологии оссуариев Чуйской долины // Новое о древнем и средневековом Кыргызстане. [Ош-3000. Вып. II.]. Бишкек, 1999.

Короглы. Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. Москва, 1983.

Кочнев Б.Л., Рузанов В. Раннесредневековое дерево из Талисорттепа // Общественные науки в Узбекистане. №4. 1973.

Кошеленко Г.А. Уникальная ваза из Мерва // Вестник древней истории. №1. Москва, 1966.

Кошеленко Г.А., Орозов О. О погребальном культе в Маргиане в парфянской время // Вестник древней истории. №4. 1965.

Красная Речка и Бурана: Материалы и исследования Киргизской археологической экспедиции. Фрунзе, 1989.

Крюкова В.Ю. Зороастризм. Санкт-Петербург, 2005.

Кузьмина Е.Е. В стране Кавата и Афрасиаба. Москва, 1977.

Кузьмина Е.Е. Древнейшие скотоводы: от Урала до Тянь-Шаня. Фрунзе, 1986.

Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. Москва, 1994.

Кузьмина Е.Е. Экология степей Евразии и проблема происхождения кочевничества // Вестник древней истории. 1996. №2; Вестник древней истории, 1997. №2.

Кузьмина Е.Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев: (Культурологические очерки). Москва, 2002.

Культурология. История мировой культуры / Под ред. Марковой А.Н. изд. 2-е, перераб. и доп. Москва, 2000.

Куркина Е.А. Реконструкция дахмы Дурмена-Исбискета // Материальная культура Востока. Вып. 4. Москва, Государственный музей Востока, 2005.

Кусов С. «Белые комнаты» в храмах Маргианы. Российский этнограф. 19. Москва, 1994.

Кызласов Л.Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг. // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. Т. II. Москва, 1959.

Кызласов Л.Р. Сакская коллекция с Иссык-Куля // Новое в археологии. Москва, 1979.

Кызласов И.Л. Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье (идеи единобожия в енисейских надписях) // Древние цивилизации Евразии: История и культура. Москва, 2001.

Левина Л.М. К истории исследований Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в Восточном Приаралье // Приаралье в древности и средневековье. Москва, 1998.

Лелеков Л.А. К исследованию погребального обряда в Тагискене // Советская этнография, №1. 1972.

Лелеков Л.А. Арштат // Мифы народов мира. Т. 1. Москва, 1980.

Лелеков Л.А. Отражение некоторых мифологических воззрений в архитектуре восточноиранских народов в первой половине I тысячелетия до н.э. // История и культура народов Средней Азии. Москва, 1976.

Лелеков Л.А. Зороастризм: явление и проблемы // Локальные и синкретические культы. Москва, 1991.

Лелеков Л.А. Авеста в современной науке. Москва, 1992.

Лившиц В.А. Согдийский брачный контракт начала VIII в. н.э. (Документ пов. 3 и пов. 4 с горы Муг) // Советская этнография. №5. 1960.

Лившиц В.А. Согдийские документы с горы Муг. Вып. 2. Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии В.А. Лившица. Москва, 1962.

Лившиц В.А. Общество Авесты // История таджикского народа. Т. 1. Москва, 1963.

Лившиц В.А. Хорезмийский календарь и эры древнего Хорезма // История, культура, языки народов востока. Москва, 1970.

Лившиц В.А. Зороастрийский календарь // Бикерман Э. Хронология древнего мира: Ближний Восток и античность. Москва, 1975.

Лившиц В.А. Согдийцы в Семиречье: Лингвистические и эпиграфические свидетельства // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XV годич. науч. конф. ЛОИВ АН СССР. Ленинград, 1981.

Лившиц В.А. Согдийская эпиграфика Средней Азии и Семиречья. Санкт-Петербург, 2008

Лившиц В.А., Стеблин-Каменский И.М. Протозороастризм? // Вестник древней истории. №2. 1989.

Литвинский Б.А. Кангюско-сарматский Фарн. (К историко-культурным связям племен Южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968.

Литвинский Б.А. Курганы и курумы Западной Ферганы (Раскопки. Погребальный обряд в свете этнографии). Москва, 1972.

Литвинский Б.А. Древние кочевники «Крыши мира». Москва, 1972.

Литвинский Б.А. Памирская космология (опыт реконструкции) // Страны и народы Востока. Вып. XVI. Памир. Москва, 1975.

Литвинский Б.А. Из области идеологии Кушанской Бактрии (Зороастрийские наусы на берегах Окса – Аму-Дарьи) // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Т. 25, fasc. 1/4. Budapest, 1977.

Литвинский Б.А. Настенная живопись Калаи-Кафирнигана // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). Москва, 1981.

Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев (1) // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье (история и культура). Москва, 1981.

Литвинский Б.А. «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии (опыт истолкования в свете истории религии) // Советская этнография. №4. 1982.

Литвинский Б.А., Седов А.В. Тепай-Шах. Культура и связи кушанской Бактрии. Москва, 1983.

Литвинский Б.А. Протоиранский храм в Маргиане? // Вестник древней истории. №2. 1989.

Литвинский Б.А. Семиреченские жертвенники (индоиранские истоки сакского культа огня) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. Москва, 1991.

Литвинский Б.А. Архитектура и строительное дело // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Архитектура. Искусство. Костюм. Москва, 2000.

Литвинский Б.А., Пичикян И.Р. Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. 1. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь. Москва, 2000.

Литература Древнего Востока. Тексты / Учеб. пос. Москва, 1984.

Лобачева Н.П. К истории календарных обрядов у земледельцев Средней Азии // Древние обычаи, верования и культы народов Средней Азии. Москва, 1986.

Луконин В.Г. Искусство древнего Ирана. Москва, 1977.

Луконин В.Г. Древний и раннесредневековый Иран: Очерки истории и культуры. Москва, 1987.

Лунин Б.В. Памятники древневосточного эпоса Авеста // Источниковедение Узбекистана. Ташкент, 1984.

Лунина С.Б. Резная глина в Средней Азии // История археологии Средней Азии. Ашхабад, 1978.

Лунина С.Б. Расписная керамика X-XII вв. и ее назначение (по материалам Кашкадарьинского оазиса) // Советская археология. №3. 1987.

Лунина С.Б., Усманова З.И. Уникальный оссуарий из Кашкадарьи // Общественные науки в Узбекистане. №3. Ташкент, 1985.

Маковельский А.О. Авеста. Баку, 1960.

Мамбетуллаев М., Ходжаниязов К. Раскопки городища Айбугир-кала // Археологические открытия, 1977. Москва, 1978

Мандельштам А.М. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане // Материалы и исследования по археологии СССР. №145. Ленинград, 1968.

Максимова А.Г. Гробницы типа науса у с. Чага (Шага) // В глубь веков. Алма-Ата, 1974.

Манылов Ю.П. Новые данные о погребальном обряде Хорезма первых в. н.э. // Археологические исследования в Каракалпакии. Ташкент, 1981.

Мартынов А.И. О мировоззренческой основе искусства скифо-сибирского мира // Скифо-сибирский мир. Новосибирск, 1987.

Мартынов А.И., Марьяшев А.Н., Абетеков А.К. Наскальные изображения Саймалы-Таша. Алма-Ата, 1992.

Маршак Б.И. Историко-культурное значение согдийского календаря // Мировая культура: традиции и современность. Москва, 1991.

Маршак Б.И. Согд V–VIII вв. Идеология по памятникам искусства // Археология. Средняя Азия в раннем средневековье. Москва, 1999.

Маршак Б.И. Искусство Согда. Санкт-Петербург, 2009.

Маршак Б.И., Распопова В.И. Согдийцы в Семиречье // Культура и искусство Киргизии: Тез. докл. Всесоюзн. конферен. Вып. I. Ленинград, 1983.

Маршак Б.И., Распопова В.И. Адоранты из северной капеллы и храма Пенджикента. // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. Москва, 1991.

Маршак Б.И., Распопова В.И. Раскопки в Пенджикенте и открытие согдийской культуры // 50 лет раскопок древнего Пенджикента. Тезисы докладов научной конференции. Пенджикент, 1997.

Марьяшев А.Н., Горячев А.А. Наскальные изображения Семиречья. Алматы, 1998.

Массон М.Е. Ахангаран. Археолого-топографический очерк. Ташкент, 1953.

Массон В.М. Алтын-Депе // Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции. Т.XVIII. Ленинград, 1981.

Массон В.М. Древние цивилизации Востока и степные племена в свете данных археологии // Стратум плюс: От Балкан до Гималаев. Время цивилизаций. Санкт-Петербург, Кишинев, Одесса, 1999. №2.

Матбабаев Б. К вопросу изучения подземных склепов и погребений в камышовых гробах Ферганы // История материальной культуры Узбекистана. №3. Самарканд, 1988.

Матбабаев Б.Х. Оссуарии Ферганы // Общественные науки в Узбекистане. №2. 1993.

Матбабаев Б.Х. Доисламские традиции в религии Ферганы (по археологическим данным) // Буддизм и христианство в культурном наследии центральной Азии материалы международной конференции. Бишкек, 2003.

Матбабаев Б.Х. К истории культуры Ферганы в эпоху раннего средневековья (по материалам погребальных и городских памятников). Ташкент, 2009.

Мейтарчиян М.Б. Погребальный обряд иранских зороастрийцев Нового времени // Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. Информационный бюллетень. Вып. 17. Москва, 1990.

Мейтарчиян М.Б. Почитание стихий в зороастризме // Человек и природа в духовной культуре Востока. Москва, 2004.

Мейтарчиян М.Б. Погребальный обряд зороастрийцев. Москва, 1999.

Мейтарчиян М. Погребальные обряды зороастрийцев. Москва; Санкт-Петербург, 2001.

Мейтарчиян М.Б. Огонь в зороастризме по «Персидским Риваятам» // Древние цивилизации Евразии: История и культура. Москва, 2001.

Мелетинский Е.М. Время мифическое // Мифы народов мира, Т. I. Москва, 1997.

Мерциев М.С. Городище Актобе 1 (IV – начало XIII в.) // Максимова А.Г., Мерциев М.С., Вайнберг Б.И., Левина Л.М. Древности Чардары. Алма-Ата, 1968.

Мешкерис В.А. Коропластика Согда. Душанбе, 1977.

Мизун Ю.В., Мизун Ю.Г. Тайны богов и религий. Москва, 1999.

Мирбабаев А. Дахмаки Курката и проблемы зороастрийской идеологии в Средней Азии // Автореферат диссертации на соискание научной степени доктора исторических наук. Душанбе, 1994.

Миролюбов Ю. Русский языческий фольклор. Очерки быта и нравов. Москва, 1995.

Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х тт. Москва, 1997.

Мкртычев Т.К. Ритуал возжигания огня в погребальном культе домусульманской Средней Азии (по материалам изобразительного искусства) // Городская среда и культура Бактрии-Тохаристана и Согда IV в. до н.э. – VIII в. н.э. Тез. докл. Ташкент, 1986.

Мкртычев Т.К., Наймарк А.И. Оссуарии как памятники международных связей Согда // Формирование и развитие трасс Великого Шелкового пути в Центральной Азии в древности и средневековье. Тезисы докладов международного семинара ЮНЕСКО. Самарканд, 1-6 октября 1990 г. Ташкент, 1990.

Мкртычев Т., Наймарк А. Оссуарии // Культура и искусство древнего Узбекистана. Каталог выставки. Кн.2. Москва, 1992.

Муин Мухаммад. Маздиясно ва таъсирири дар адабиети форси. Техрон, 1326 (на фарси).

Мурзаев Э.М., Умурзаков С.У. Гидронимы: Иссык-Куль и Байкал // Известия АН СССР. Серия география. Москва, 1974. №6.

Наршахи. Тарихи Бухара. Техрон, 1938. (на фарси).

- Негматов Н.** Уструшана в древности и раннем средневековье. Сталинабад, 1957.
- Негматов Н.Н.** Резное панно дворца афшинов Уструшаны // Памятники культуры. Новые открытия. 1976. Москва, 1977.
- Негматов Н.Н.** Уструшана // Археология. Средняя Азия в раннем средневековье. Москва, 1999.
- Негматов Н.Н.** Арийская «золотая подкова» Евразии (попытка культурно-антропологической концепции) // Степи Евразии в Древности и Средневековье: тез. докл., к 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. Санкт-Петербург, 2002.
- Немировский А.И.** Этрусская мифология // Мифы народов мира. Т. 2. Москва, 1992.
- Нильсен В.А.** Становление феодальной архитектуры Средней Азии (V–VIII вв.). Ташкент, 1966.
- Новгородова Э.А.** Колесницы, петроглифы, стелы // Наука и человечество. Москва, 1989.
- Нуралиев Ю.** Авестийский ритуальный напиток хаома // «Наследие предков», 2006. №9. Душанбе, 2006.
- Ньоли Г.** Археология и проблема происхождения зороастризма: новые перспективы // Вестник древней истории №2. 1989.
- Обельченко О.В.** Захоронение костей в хумах и оссуариях в восточной части Бухарского оазиса // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 1. Ташкент, 1959.
- Омар Хайям.** Наурыз-наме // Трактаты: Пер. Б.А. Розенфельда / Под ред. В.С. Сегалю и А.П. Юшкевича. Москва, 1965.
- Ош-3000** и культурное наследие народов Кыргызстана. В 5-ти кн.: Вып. 1: Изучение древнего и средневекового Кыргызстана. Бишкек, 1998.
- Павчинская Л.В.** Оссуарий из Муллакурмана // Общественные науки в Узбекистане. №3. 1983.
- Павчинская Л.В.** Раннесредневековые оссуарии из южного Согда // Общественные науки в Узбекистане. №3. 1983.
- Павчинская Л.В.** К истолкованию изображений на Муллакурманском оссуарии // Вопросы археологии, древней истории и этнографии. Самарканд, 1987.
- Павчинская Л.В.** Раннесредневековые оссуарии Согда как исторический источник (Типология, районирование, хронология): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Самарканд, 1990.
- Павчинская Л.В., Ростовцев О.М.** Оссуарии из Сарытепе // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 22. Ташкент, 1988.
- Памятники культуры и искусства** Киргизии. Древность и средневековье. Каталог выставки. Ленинград, 1983.
- Пардаев М.Х., Гофуров Ж.И.** Фарбий Уструшонда зардўшти кавмлар излари. // Археология Узбекистана, № 1(2). Самарканд, 2011.
- Пацевич Г.И.** Древний гуристан Тараза на горе Тектурма // Труды Семиреченской археологической Экспедиции (1936–1938 гг.). Таласская долина. Рукопись. Алма-Ата, 1949.
- Пацевич Г.И.** Зороастрийское кладбище на Тик-Турмасе (г. Джамбул) // Известия АН Казахской ССР. Сер. археолог. Вып. 1. Алма-Ата, 1948.

Пачос М.К. Находки оссуарных захоронений на Афрасиабе в 1977 году // Афрасиаб. Вып. II. Ташкент, 1977.

Периханян А.Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды. Москва, 1983.

Периханян А.Г. Сасанидский судебник «Книга тысячи судебных решений». Ереван, 1973.

Пехлевийская божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Памятники письменности Востока, XXVI. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. Москва, 2001.

Пещерова Е.М. Гончарное производство Средней Азии // Труды института этнографии. Новая серия. Т. 42. Москва-Ленинград, 1959.

Пидаев Ш.Р. Материалы к изучению древних памятников Северной Бактрии // Древняя Бактрия. (Предварительные сообщения об археологических работах на юге Узбекистана). Ленинград, 1974.

Писарчик А.К. Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 3. Москва, 1976.

Пичикян Н.Р. Раскопки Тахтисангина в 1982 г. // АРТ. Вып. 22. Душанбе, 1990.

Пичикян Н.Р. Результаты раскопок на Тахти-Сангине в 1983 г. // АРТ. Вып. 23, Душанбе, 1991.

Помаскина Г.А. Когда боги были на земле. Фрунзе, 1981.

Помаскина Г.А. К вопросу о культуре солнца в верованиях ранних кочевников Прииссыкуля // Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана: Тез. докл. межд. конфер. Ленинград, 1975.

Пори Довуд. Яштхо. Ч.1. Техрон, 1968.

Пори Довуд. Туран, Салми. Яштхо. Ч. 2. Техрон, 1972.

Потапов А.А. Рельефы древней Согдианы как исторический источник // Вестник древней истории. №2. 1938.

Похлебкин В.В. Международная символика и эмблематика (опыт словаря). Москва, 1989.

Поярков Ф.В. Из области киргизских верований // Этнографическое образование. Кн. IX. Санкт-Петербург, 1891. Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции

Прибыткова А.М. О тектонических системах в среднеазиатском зодчестве // Проблемы истории архитектуры народов СССР. №2. Москва, 1975.

Пугаченкова Г.А. К проблеме возникновения шатровых мавзолеев Хорасана // Материалы Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции. Вып. I. Ашхабад, 1949.

Пугаченкова Г.А. Элементы согдийской архитектуры на среднеазиатских терракотах // Труды института истории и археологии АН УзССР. Том 2. Ташкент, 1950.

Пугаченкова Г.А. Иштиханский оссуарий - новый памятник согдийского искусства // Общественные науки в Узбекистане. №3. 1975.

Пугаченкова Г.А. Искусство Бактрии эпохи Кушан. Москва, 1979.

Пугаченкова Г.А. Иштиханские древности (некоторые итоги исследований 1979 г.) // Советская археология. №1. Москва, 1983.

Пугаченкова Г.А. Минкальские оссуарии – памятники культуры Древнего Согда // Наука и человечество. Москва, 1984.

Пугаченкова Г.А. Мианкальские оссуарии // Из художественной сокровищницы Среднего Востока. Ташкент, 1987.

Пугаченкова Г.А. Храм огня в Великом Согде // Из художественной сокровищницы Среднего Востока. Ташкент, 1987.

Пугаченкова Г.А. Древности Мианкаля. Ташкент, 1989.

Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. История искусства Узбекистана (с древнейших времен до середины девятнадцатого века). Москва, 1965.

Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. Самаркандские очажки // Из истории великого города. Ташкент, 1972.

Пугаченкова Г.А., Ртвеладзе Э.В. Северная Бактрия – Тохаристан: Очерки истории и культуры / Древность и средневековье. Ташкент, 1990.

Пулатов У. «Дом у огня» в Уструшане. Раннесредневековая культура Средней Азии и Казахстана (тезисы). Душанбе, 1977.

Пьянков И.В. Тоголок-21 и пути его исторической интерпретации // Вестник древней истории. №2. 1989.

Пьянков И.В. Средняя Азия в античной географической традиции: Источниково-ведческий анализ. Москва, 1997.

Пьянков И.В. Арьи: у истоков индоиранского этногенеза // «Наследие предков». 2006. №9. Душанбе, 2006.

Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры: Проблемы мировоззрения ираноязычных народов Евразийских степей I тысячелетия до н.э. Москва, 1985.

Рак И.В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. Санкт-Петербург, Москва, 1998.

Ранов В. Когда жил Заратуштра? // «Наследие предков», 2006. №9. Душанбе, 2006.

Рапопорт Ю.А. Хорезмийские астоданы. (К истории религии Хорезма) // Советская этнография. №4. 1962.

Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии) // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Том VI. Москва, 1971.

Рапопорт Ю.А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. (История и культура). Москва, 1977.

Рапопорт Ю.А. Некоторые итоги изучения дворца на городище Топрак-кала // Культура и искусство древнего Хорезма. Москва, 1981.

Рапопорт Ю.А. Святилище во дворце на городище Калалы-гыр I // Прошлое Средней Азии. Душанбе, 1987.

Рапопорт Ю.А. Загородные дворцы и храмы Топрак-калы // Вестник древней истории, 1993. № 4.

Рапопорт Ю.А. Религия древнего Хорезма: Научный доклад, представленный в качестве диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Москва, 1991.

Рапопорт Ю.А. Религия древнего Хорезма. Некоторые итоги исследований // Этнографическое обозрение. №6. Москва, 1996.

Распопова В.И., Шишкина Г.В. Согд // Археология. Средняя Азия в раннем средневековье. Москва, 1999.

Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А.И. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. Москва, 2006.

Религиоведение для вузов Кыргызстана: учеб. пос. / Отв. ред. В.Д. Горячева, Н.У. Курбанова. Бишкек, 2014.

Ремпель Л.И. Некрополь древнего Тараза // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР. Вып. 69. 1957.

Ремпель Л.И. Архитектурный орнамент Узбекистана. История развития и теория построения. Ташкент, 1961.

Ремпель Л.И. Искусство Среднего Востока. Москва, 1978.

Ригведа: Избранные гимны / Пер., комм., вст. статья Т.Я. Елизаренковой. Москва, 1972.

Рогожинский А.Е. Изобразительный ряд петроглифов эпохи бронзы святилища Тамгалы // История и археология Семиречья. Вып. 2. Алматы, 2001.

Ртвеладзе Э.В. Дальверзинский наус // Дальверзинтепе – кушанский город на юге Узбекистана. Ташкент, 1976.

Ртвеладзе Э.В. Могильник кушанского времени у Ялангтуштепе // Советская археология. №2. 1983.

Ртвеладзе Э.В. Культовые и погребальные памятники кушанского времени из Кампыртепе // Ученые записки по изучению памятников цивилизаций древнего и средневекового Востока / [Всесоюзная ассоциация востоковедов: Археологические источники 9]. Москва, 1989.

Ртвеладзе Э.В. Великий шелковый путь: Энциклопедический справочник. Ташкент, 1999.

Ртвеладзе Э.В. Погребально-культовые сооружения Кампыртепа // Материалы Тохаристанской экспедиции. Кампыртепа. Вып. 2. Ташкент, 2001.

Сагдуллаев А.С. К изучению культовых и погребальных обрядов юга Средней Азии эпохи раннего железа // Древняя и средневековая археология Средней Азии (К проблеме истории культуры). Ташкент, 1990.

Сами Али. Иран дар замони Сасаниен. Тегеран, 1968. (на фарси).

Сарианиди В.И. Древние земледельцы Афганистана. Материалы Советско-Афганской экспедиции 1969–1974 гг. Москва, 1977.

Сарианиди В.И. Храм и некрополь Тиллятепе. Москва, 1989.

Сарианиди В.И. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // Вестник древней истории. № I. 1989.

Сарианиди В.И. Зороастрийская проблема в свете новейших археологических открытий // Вестник древней истории. №2. 1989.

Сарианиди В.И. В поисках страны Маргуш. Москва, 1993.

Сарианиди В.И. Теменос Гонура // Вестник древней истории. №1. 1997.

Сарианиди В.И. Задолго до Заратуштры (Археологические доказательства протозороастризма в Бактрии и Маргиане). Москва, 2010.

Сарианиди В.И. Древнебактрийский пантеон // Бюллетень Международной ассоциации по изучению культур Центральной Азии. Вып. №4. Москва, 1986.

Свод памятников истории и культуры Казахстана. Южно-Казахстанская область. Алматы, 1994.

Семенов и др., 2002. Суяб - Ак-Бешим / Сб.статей по ред. Г.Л. Семенова. Санкт-Петербург, 2002.

Сенигова Т.Н. Вопросы идеологии и культов Семиречья (VI–VIII вв.) // Новое в археологии Казахстана. Алма-Ата, 1968.

Сенигова Т.Н. Средневековый Тараз. Алма-Ата, 1972.

Симс-Вильямс Н. Новые бактрийские документы // Вестник древней истории. №3. 1997.

Смагулов Е.А. Комплекс ритуальных атрибутов из Отрарского оазиса // Археологические исследования в Казахстане. Межвузовский сборник научных трудов. Алма-Ата, 1992.

Смагулов Е.А. К реконструкции погребального обряда Южного Казахстана раннесредневековой эпохи // Новые исследования по археологии Казахстана. Труды научно-практической конференции «Маргулановские чтения-15». Алматы, 2004.

Смагулов Е.А. Исследования доисламского храмового комплекса на городище Сидак // Культурное наследие Казахстана. Открытия, проблемы, перспективы. Материалы Международной научной конференции. 19 октября 2005 г. Алматы, 2005.

Смагулов Е.А. Наземные склепы Борижарского могильника // Вопросы археологии Казахстана. Вып. 3. Алматы, 2011.

Смагулов Е.А. Культовые постройки храмового комплекса на городище Сидак (Южный Казахстан) // Труды Гос. Эрмитажа. Т. 62: Согдийцы, их предшественники, современники и наследники. На основе материалов конференции «Согдийцы дома и на чужбине», посвященной памяти Бориса Ильича Маршака (1933–2006). Санкт-Петербург, 2013.

Смирнова О.И. К вопросу о среднеазиатских правящих домах (китайское чжао-у) // Краткие сообщения Института Народов Азии. №39. Иранский сборник. Москва, 1963.

Смирнова О.И. Очерки из истории Согда. Москва, 1970.

Смирнова О.И. Места домусульманских культов Средней Азии // Страны и народы Востока. Вып. 10. Москва, 1971.

Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Москва, 1969.

Соловьев В.С. Северный Тохаристан в раннем средневековье. Елец, 1997.

Средняя Азия в раннем средневековье // Средняя Азия и Дальний Восток в средние века. Кн.1 / Под ред. Г.А. Брыкиной. Москва, 1999.

Ставиский Б.Я. К вопросу об идеологии домусульманского Согда. Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея Таджикской ССР. Вып. 1. Сталинабад, 1952.

Ставиский Б.Я. Искусство Средней Азии. Древний период VI в. до н.э. – VIII в. н.э. Москва, 1974.

Ставиский Б.Я., Большаков О.Г., Мончадская Е.А. Пенджикентский некрополь // Материалы и исследования по археологии СССР. №37. Москва, 1953.

Ставиский, Якубов, и др. Отчёт о работах российско-таджикской экспедиции на Верхнем Зеравшане в 1998 г. // Археологические работы в Таджикистане. Вып. 27. Душанбе, 2000.

Стеблин-Каменский И.М. Миф об Йиме: арийско-уральские связи // «Наследие предков». №9. Душанбе, 2006.

Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время // Археология СССР. Москва, 1989.

Страбон. География в 17 книгах // Перевод Г.А. Стратановского. Москва, 1964.

Сулейманов Р.Х. Храмовый комплекс Еркургана, предварительные результаты изучения // Городская культура Бактрии-Тохаристана и Согда. Античность, раннее средневековье. Материалы советско-французского colloquium, Самарканд 1986. Ташкент, 1987.

Сулейманов Р.Х. Зороастрийская дахма Еркургана // Я.Г. Гулямов и развитие исторических наук в Узбекистане, Тезисы докладов научной конференции, посвященной 80-летию академика АН УзССР Я.Г. Гулямова. Ташкент, 1988.

Сулейманов Р.Х. Общественные сооружения Еркургана осевого композиционно-планировочного типа // Культура Среднего Востока. Развитие, связи и взаимодействия (с древнейших времен до наших дней). Градостроительство и архитектура. Ташкент, 1989.

Сулейманов Р.Х. Дахма Еркургана // Общественные науки в Узбекистане. №11. Ташкент, 1989.

Сулейманов Р.Х. Древний Нахшаб. Проблемы цивилизации Узбекистана VII в. до н.э. – VII в. н.э. Самарканд; Ташкент, 2000.

Сулейманов Р.Х. Индийские параллели древних культов Согдианы // Индия и Центральная Азия (доисламский период). Ташкент, 2002.

Сулейманов Р.Х., Исхаков М.М., Исамиддинов М., Нефедов Н. Раскопки на городище Еркурган // Археологические открытия 1978 г. Москва, 1979.

Сулейманов Р.Х., Нефедов Н. Раскопки святилища храма городища Еркурган // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 15. Ташкент, 1979.

Сулейманов Р.Х., Нефедов Н. Предварительные результаты раскопок Еркургана // История материальной культуры Узбекистана, Вып. 17. Ташкент. 1982.

Табари. Таърихи ал-расул ва ал-Мулк. Т. 9. Техрон, 1974. (на фарси)

Творогов О.В. Велесова книга // Труды отдела древнерусской литературы / Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук. Т. 43. 1990.

Терапиано Ю. Маздеизм. Современные исследователи Зороастра. Катехизис зороастризма. Древняя религия магов. Пер. с англ. С.П. Евтушенко. Москва, 2002.

Терновая Г.А. Керамика Таласской долины // Известия Национальная Академия наук Кыргызской Республики. Серия общественных наук. №5. 1993.

Терновая Г.А. Функциональное использование ритуальной керамики с зоо- и антропоморфными признаками // Известия Министерства наук - Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. № 1(209). 1997.

Терновая Г.А. Образы искусства как источник по мировоззрению городского населения Южного Казахстана и Семиречья VI–XII вв. (по материалам археологии) / Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. Алматы, 1998.

Терновая Г.А. Митраизм в среде средневековых горожан Южного Казахстана и Семиречья // Центральная Азия и культура мира. № 1(7). Специальный выпуск,

посвященный международному форуму ЮНЕСКО «Культура и религия в Центральной Азии». Бишкек, 1999.

Терновая Г.А. Реконструкция некоторых обрядов по археологическим материалам городища Куйрыктобе (вторая половина VII – первая половина IX вв.) // Известия Министерства образования и науки Республики Казахстан, Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. № 1(224). Алматы, 2000.

Терновая Г.А. Культ растений и животных у средневековых горожан Южного Казахстана // Культурное наследие Южного Казахстана (сборник статей, посвященный 80-летию Южно-Казахстанского областного историко-краеведческого музея). Шымкент, 2002.

Терновая Г.А. Сравнительный анализ построения изобразительных рядов в средневековом искусстве Казахстана и Средней Азии // The International scientific theoretical conference “Taraz: Dialogue of Milleniums and Civilizations”. Materials (26-27 September 2002). Тараз, 2002а.

Терновая Г.А. К вопросу о храмовой архитектуре и обрядовой практике жителей Южного Казахстана (храм VI–VIII вв. на цитадели городища Баба-Ата) // Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 2007. № 1(253).

Терновая Г.А. О культовом значении построек с крестовидной планировкой в районе среднего течения Сырдарьи I–VI вв. // Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан. Серия общественных наук. 2008а. № 1(254).

Терновая Г. Храмы, обряды и праздники Южного Казахстана и Семиречья (I–XII вв.). Saarbrücken, Germany, 2014.

Токарев С.А. Проблемы периодизации истории религии // Вопросы научного атеизма. Вып. 20. Москва, 1976.

Толстов С.П. Древний Хорезм. Москва, 1948.

Толстов С.П. По древним дельтам Окса и Яксарта. Москва, 1962.

Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. Москва, 1981.

Топоров В.Н. К проблеме реконструкции индоевропейского похоронного обряда // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Москва, 1985.

Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ // Исследования в области мифологического. Москва, 1994.

Тревер К.В., Луконин В.Г. Сасанидское серебро. Собрание Государственного Эрмитажа. Художественная культура Ирана III–VIII вв. Москва, 1987.

Тревер К.В. Отражение в искусстве дуалистической концепции зороастризма // Труды Отдела Востока Государственного Эрмитажа. Т. 1. Ленинград, 1939.

Тур С.С. Население Краснореченского городища по данным палеоантропологии // Красная речка и Бурана. Фрунзе, 1989.

Умурзаков С.У. Киргизская оронимическая терминология и оронимия Тянь-Шаня // Ономастика Средней Азии. Вып. 2. Фрунзе, 1980.

- Федоров М.Н.** Согдийская курительница конца VII-начала VIII вв. // РА. №2. 1993.
- Фелдхаус Э.** Вода и женское естество: Религиозное значение рек «Махараштры» // Этнографическое обозрение. №3. 1997.
- Филанович М.И.** Ташкент: Зарождение и развитие города и городской культуры. Ташкент, 1983.
- Филанович М.И.** К типологии раннесредневековых святилищ огня Согда и Чача // Городская культура Бактрии-Тохаристана и Согда (античность, раннее средневековье). Материалы советско-французского colloquium. Самарканд, 1986. Ташкент, 1987.
- Филанович М.И.** По поводу оссуарного обряда погребения в Ташкенте // Древняя и средневековая археология юга Средней Азии: (К проблеме истории культуры). Ташкент, 1990.
- Филанович М.И.** О назначении зооморфных сосудов из Ташкента // Общественные науки в Узбекистане. № 5-6-7-8. Ташкент, 1995.
- Филанович М.И.** К вопросу о расселении ариев по данным археологии Средней Азии // Индия и Средняя Азия (доисламский период). Ташкент, 2002.
- Фирдоуси.** Шахнаме. Ч. 4-5, Душанбе, 1965. (на тадж. языке)
- Фирдоуси.** Шахнаме. Т. V: От начала царствования Искендера до начала царствования йездигерда, сына Бехрама гура / Пер. Ц.Б. Лахути и В.Г. Берзнева; коммент. В.Г. Луконина. [Лит. памятники. Фирдоуси: в 5 т.]. Москва, 1984.
- Фонарев С.В.** К планировке архитектурного комплекса Каратепа // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 22. 1988.
- Фрай Р.Н.** Зороастрийские представления о бессмертии души // Народы Азии и Африки. Москва, 1967. №3.
- Фрай Р.** Наследие Ирана. Под ред. и предисл. М.А. Дандамаева; Пер. с англ. В.А. Лившица и Е.В. Зеймаля 2-е изд., испр. и доп. Москва, 2002.
- Хайям Омар.** Науруз-наме. Трактаты. Серия: Памятники культуры народов Востока. Москва; Ашхабад, 1994.
- Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю.** Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. Санкт-Петербург, 1997.
- Хмельницкий С.Г.** Общественные здания в древнем Пенджикенте // Памятники культуры: Новые открытия. Ежегодник. Москва, 1977
- Хмельницкий С.Г.** Архитектура Средней Азии. Часть I: Между кушанами и арабами. Берлин-Рига, 1992.
- Хмельницкий С.Г.** Пенджикентская лебедка // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 31. Самарканд, 2000.
- Ходжаева Н.** Локализация авестийских гор Хара Березаити, рек Вахви-Датия, Ранха и моря Ворукаша. Душанбе, 2003.
- Худяков Ю.С.** Кыргызы на просторах Азии. Бишкек, 1995.
- Хьюбнер К.** Истина мифа. Москва, 1996.
- Чвырь Л.А.** Судьба одного обряда (о бактрийско-таджикских соответствиях в похоронно-погребальной обрядности) // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. Москва, 1991.

Чуйская долина. Труды Семиреченской археологической экспедиции / Материалы и исследования по археологии СССР. Вып.14. / Сост. под рук. А.Н. Бернштама. Москва; Ленинград, 1950.

Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифических символов. Москва, 2004.

Шарденова З.Ж. Архитектурный декор во дворце Костобе // Известия Национальной Академии наук Республики Казахстан. 1994. № 5(197).

Шер Я.А. Петроглифы Средней и Центральной Азии. Москва, 1980.

Шишкин В.А. Варахша. Москва, 1963.

Шишкина Г.В. Материалы первых веков до н.э. из раскопок на северо-западе Афрасиаба // Афрасиаб. Вып. 1. Ташкент, 1969.

Шишкина Г.В. Сооружение у стен Исбискета // Центральная Азия: источники, история, культура: материалы международной конференции, посвященной 80-летию Е.А. Давидович и Б.А. Литвинского. Москва, 2005.

Шкода В.Г. К вопросу о культовых сценах в согдийской живописи // Сообщения государственного Эрмитажа. Вып. 45. Ленинград, 1980.

Шкода В.Г. Об одной группе среднеазиатских алтарей огня V-VIII вв. // Художественные памятники и проблемы культуры Востока. Ленинград, 1985.

Шкода В.Г. Пенджикентские храмы и проблемы религии Согда (V–VIII вв.). Автореф. дис. на соиск. уч. ст. кан. ист. наук. Ленинград, 1986.

Шкода В.Г. Особенности согдийского зороастризма в свете археологии // Итоги работ археологических экспедиций Государственного Эрмитажа. 1989.

Шкода В.Г. К реконструкции ритуала в согдийском храме // Archiv Orientalni. N 58. Praha, 1990.

Шкода В.Г. Пенджикентские храмы и проблемы религии Согда (V-VIII вв.). Санкт-Петербург, 2009.

Шуховцов В. Туран (к вопросу о локализации и содержании топонима) // Взаимодействие кочевых и оседлых культур на Великом Шелковом пути. Тезисы докладов международного семинара ЮНЕСКО, Алма-Ата, 15-16 июня. 1991 г. Алма-Ата, 1991.

Элиадэ М. Священное и мирское. Москва, 1994.

Юсупов М.С., Скиндер С.И. Осуарий из Тургай-мазара // Труды Среднеазиатского государственного университета. Вып. 81. Ташкент, 1956.

Юсупов Х. Курганы могильников Тарым-кая II и III // Кочевники на границах Хорезма. Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Том XI, Москва, 1979.

Яблонский Л.Т. Некрополи древнего Хорезма. Археология и антропология могильников. Москва, 1999.

Яблонский Л.Т., Коляков С.М. Могильник Тарым-кая 2 // Скотоводы и земледельцы левобережного Хорезма (древность и средневековье) 2. Москва, 1992.

Яблонский Л.Т. Хорезмийский вариант зороастризма (по раскопкам курганных могильников) // Древние цивилизации Средней Азии. Материалы международной конференции, посвященной 30-летию Среднеазиатской археологической экспедиции Государственного музея Востока. Москва, 2014.

Ягодин В.Н., Ходжайов Т.К. Некрополь древнего Миздакхана. Ташкент, 1970.

Ягодин В.Н., Юсупов Н.Ю. Разведки и раскопки памятников кочевых племен на Устюрте // Археологические открытия, 1977. Москва, 1978.

Ягодин В.Н., Никитин А.Б., Кошеленко Г.А. Хорезм // Древнейшие государства Кавказа и Средней Азии. Москва, 1985.

Якубов Ю. Изображение Зардуштры в Бамиане. Верования и культы домусульманской Средней Азии (тезисы). Москва, 1997.

Якубов Ю. Изображения Зардушты на стенных росписях Бамиана и Пенджикента. На таджикском языке в арабской графике. Паужухиш дар фарханги бостон ва шинохти Авсете. Париж, 1996.

Якубов Ю.Я. Раннесредневековые сельские поселения горного Согда (к проблеме становления феодализма). Душанбе, 1988.

Якубов Ю. Тачикон (Таджики). Душанбе, 1994.

Якубов Ю. Религии древнего Согда. Душанбе, 1996.

Якубов Ю. Изображение Зардуштры в Бамиане // Верования и культы домусульманской Средней Азии. Тез. докл. Москва, 1997.

Якубов Ю. Государственное управление в авестийском периоде // Диалог цивилизаций. Труды Института мировой культуры Кыргызско-Российского Славянского университета. Бишкек, 2003.

Якубовский А.Ю. Вопросы изучения пенджикентской живописи // Живопись древнего Пенджикента. Москва, 1954.

Agrawala V.S. India as Known to Pānini, 2nd ed, Varanasi, 1963.

Bajpakov K.M., Ternovaja G.A. Tönerne Architektuornamentik aus Žetysu // BAND 37-2005. Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan. Deutsches Archäologisches Institut. Eurasien-Abteilung Außenstelle Teheran; Berlin, 2005.

Berdimuradov A.E., Bogomolov D.I., Hushvaktov N., Margot Daepfen. A New Discovery of Stamped Ossuaries Near Shahr-i-Sabz (Uzbekistan) // Bulletin of Asia Institute. Zoroastrianism and Mary Boyce with other studies. New Series / Volume 22. December 2012. Published with the assistance of the Neil Kreitman Foundation

Bernard P. Campagne de Fouilles a Aï-Khanoum (Afghanistan) // CRAI. (BL). Paris, 1973.

Boyce M. On the Zoroastrian Temple Cult of Fire // JAOS, 1975. Vol. 95.

Boyce M. A History of Zoroastrianism. Vol.1. The early period. Handbuch der Orientalistik. Erste Abt. Der Nahe und der Mittlere Osten. Asher Bd., erster Abshitt Lieferung 2' Heft 2a. Leiden-Köln, 1975.

Boyce M. A history of Zoroastrianism. Leiden-Koln; E.J. Brill, 1982. Vol. II: Under the Achaemenians. Handbuch der Orientalistik. Erste Abt. Der Nach und ger Mittlere Osten. Achter Bd., erster Abschitt, Lieferung 2, Heft 2 a. Leiden-Köln, 1982.

Boyce M. Textual sources for the study of Zoroastrianism. Manchester, 1984.

Boyce M., Grenet F. A History of Zoroastrianism. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule. Leiden-New York, 1991. Vol. III (Handbuch der Orientalistik I, Abt., Der nahe und Mittlere Osten, 8, 1, 2, 2).

Choudhary R.K. Vrātyas in Ancient India. Varanasi, 1964.

Clauson G. Ak-Bechini - Suyab // JRAS. London, 1961. (April). P-1-13.

Francfort H.P. Le plan des maisons greco-bactriennes et le probleme des structures de type “megaron” en Asie Centrale et en Iran // Le plateau Iranien et l’Asie Centrale des origines a la conquete islamique. In colloque. Paris, 1977.

Frumkin G. Archaeology of Soviet Central Asia. Leiden-Köln, 1970.

Gerschevich I. Zoroastr’s own contribution // Journal of Near Eastern Studies. T. XXIII. 1. London, 1964.

Gignoux Ph. Corps le chema osseux et ame osseuse essai sur le chamanisme dans L’Iran ancien // Journal Asia. T. 267. Paris, 1979. № 1-2.

Godard A. Les Toures de Ladjim et de Resdjet (Mazandaran) // AI. T. 1, fasc. 1. Haarlem, 1936.

Godard A. Les monuments du feu // AI. T. 3. Paris, 1938.

Gorjačeva V.D. La pratique des sépultures en *naus* dans le Sémiretchie (d’après les fouilles de la nécropole de Krasnorečenskoe) // Cultes et Monuments Religieux dans l’Asie Centrale preislamiques. U.A.1222. Mémoire, № 2. Paris, 1987.

Grenet F. Les pratiques funéraires dans l’Asie Centrale sédentaire de la conquete Grecque a l’Islamisation. Publications de l’U.R.A. 29 / Mémoire. #1. Paris, 1984.

Grenet F. Les pratiques funéraires dans l’Asie Centrale sédentaire de la conquete grecque a l’islamisation. Paris; Editions CNRS, 1984.

Grenet F. L’art Zoroastrien en Sogdiane: Études d’iconographie funéraire // Mesopotamia: Revista di archeologia, epigrafia e storia orientali antica. T. XXI. Firenze, 1986.

Grenet F. Grise et sortie de crise en Bactriane-Sogdiane aux IV-V siècles: de l’Heritage antique a l’Adoption de modeles Sassanides // Atti dei convegni Lincei, 127. (Convegno internazionale-La Parsia e l’Asia Centrale La Allessandro al X secolo). Roma, 1996.

Grenet F. Zoroastrian Themes on Early Medieval Sogdian Ossuaries // A Zoroastrian Tapestry: Art, Religion, Culture. Edited by Pheroza J. Godrej and Mistree Firoza Punhakey. Ahmedabad, 2002.

Gropp G. Funktion des Feuer temples der Zoroastrier // AMIHDAIT (Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Herausgegeben vom Deutsches Archaeologischen institut abteilung Teheran) Berlin, 1969, Neue Folge, Bd. 2.

Harmatta J. Emergence of Indo-Iranians: the Indo-Iranians languages // History of civilization of Central Asia. Paris, 1992.

Henning W.B. Selected papers. T. 1-2 // Acta Iranica. Vol. 14-15. Teheran-Liege, 1977.

Herzfeld E. Archaeological history of Iran. London, 1935.

Herzfeld E. Zoroaster and his world. Princeton, University Press, 1947.

Huff Dietrich. Zum problem zoroastrischer grabanlagen in Fars II. Das Säulenmonument von Pengan // Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Herausgegeben vom Deutschen Archäologischen Institut Abteilung Teheran. Band 25. Berlin, 1992 (Taf. 48-51).

Jackson A.V.W. Persia Past and Present. A Book of Travel and Research. New York, 1906.

Klyashtorny S.G. Manichaean Monasteries in the Land of Arghu // Studia Manichaica. Berlin Akademie - Verlag. 2000.

Kotwal Firoze M. Mistree Khojeste The court of the Lord of Ritual // A Zoroastrian Tapestry: Art, Religion, Culture. Edited by Pheroza J. Godrej and Mistree Firoza Punhakey. Ahmedabad, 2002.

Krašeninikova N.I. Deux ossuaries a décor moule Trouves aux environs du village de Sivaz, district de Kitab, Sogdiane meridionale // *Studia Iranica*. №22. 1993.

Marshak B.I. On the Iconography of Ossuaries from Biya-Naiman // *Silk Road Art and Archaeology*. Kamakura, 1995/96. Vol. 4.

Melikian-Chirvani A.S. The Iranisn Wine Horn from Pre-Achaemenid Antiquity to the Safavid Age // *Bulletin of the Asia Institute*. New Series. Volume 10. Bradway Bld, USA, 1996.

Modi J.J. The Religions Ceremoniales and Customs of the Parsces. Bombay, 1922.

Molé N. Daena, le pont Cinvat et l'initiation dans le mazdeisme. RHR / 1960, t. 157. №2.

Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Oxford, 1960.

Oxus. 2000 Jahre Kunst am Oxus-Fluss in Mittelasien. Neue Funde aus der Sowjetrepublik Tadschikistan. Museum Rietberg Zürich, 1969.

Naymark A. The Iconography of Sogdian Burial Urns (Ossuaries): Religious Criss-currents in Pre-Islamic Central Asia // *Inner Asia Report Newsletter of the Department of Central Eurasian Studies*. Indiana University and the Inner Asian and Uralic National Resorce center №12. Edited by Johan Elverskog Fall, 1993.

Palwol A. Histori of Former Kafiristan. № 3-4. 1979.

The Persian rivayats of Hormazyar Framars and others. Their version with introduction and notes. T. 1. Bombay, 1932.

Pugačenkova G.A. Un temple du feu dans le «grand Soghd» // *Cultes et Monuments Religieux dans l'Asie Centrale preislamiques*. U. A. 1222. Mémoire. №2. Paris, 1987.

Pugachenkova G. A. The Form and Style of Sogdian Ossuaries. *Bulletin of the Asia Institute*. The Archaeology and Art of Central Asia Studies From the Foemer Soviet Union. New Series, volume 8. 1994.

Sacred Books of the East. Vol. 3 / Translation by J. Darmesteter. American Edition, 1898.

Sacred Books of the East. Vol. 5 / Translation by E.W. West. Oxford University Press, 1897.

Shiratori K. The Geography of the Western Region Studied on the Basis of the Ta-ch' in Accounts // *Memoire of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library)*. №15. Tokyo, 1956.

Shulmberger D. The excavations at Surkh Kotal and the problem of Hellenism in Bactria and India.-reprinted from: "Proceedings of the British Academy" Academy. Vol. XLVII. London. 1964.

Sims-Williams N., Oijibb J.A. New Bactrian Inscription of Kanishka the Great. *Silk Road and Archaeology*. 4. 1996.

Sims-Williams N., de Blois F. The Bactrian Calendar // *Bulletin of the Asia Institute*. New Series. Volume 10. Bradway Bld, USA, 1996.

Sims-Williams N. The Sogdian Fragments of the British Library / Appendix by I. Gershevitch. // *Indo-Iranian Journal*. 1976, Vol. 18.

Sims-Williams N. Some Reflections on Zoroastrianism in Sogdiana and Bactria // *Realms of the Silk Roads: Ancient and Modern: Proceedings of the 3-rd of A.S.I.A.S. Conference*. Brepols, 2000. (Silk Road Studies, IV)

Sim-Williams N., Grenet F. The sogdian inscriptions of Kultobe // *Shygys*. Almaty, 2006.

Stronach D. Excavations at Pasargadae: Third preliminare report // *Iran*, Vol. III, 1965.

Stronach D. A fourth season of excavations of Tappeh Nushi Jan // *Proceedinds of the III annual symposium on archaeological research in Iran*. Teheran, 1975.

Stronach D. On the Evolution of the Early Iranian Fire Temple // *Acta Iranica*. (Papers in Honour of M. Boyce.) Vol. XXV, series 2. V. II. Leiden, 1985.

Syirinov T. Central Asia in second millennium B.C. and Proto-Zoroastrianism // Collection of materials UNESCO international forum «Culture and religion in Central Asia» (Kyrgyzstan, September, 1999). UNESCO, 2001, National Commission of the Kyrgyz Republic for UNESCO, 2001.

Tashbaeva K., Khujanazarov M., Ranov V., Samashev Z. Petroglyphs of Central Asia // International Institute for Central Asian Studies. Bishkek, 2001.

Ternovaya G. Mithraism among the medieval townspeople of Southern Kazakhstan and Semirechye // Collection of materials UNESCO international forum «Culture and religion in Central Asia» (Kyrgyzstan, September, 1999). UNESCO, 2001, National Commission of the Kyrgyz Republic for UNESCO, 2001.

Ternovaya G.A. Medieval city Kulan in Kazakhstan on the Great silk way // Global Science and Innovation. Materials of the international scientific conference. Vol. I. December 17-18th, 2013. Chicago, USA, 2013.

Trumpelmann Leo. Sasanian graves and burial customs // *Arabie orientale Mesopotamie et Iran Meridional de l'age du fer debut de la Periode Islamique*. Ed. Recherche sur les Civilisations. Paris, 1984

Wanden Berghe L. On the Track of the Civilizations of Ancient Iran // *Memo from Iran*. Belgium, 1968.

Zaeher R.C. Zurvan. A Zoroastrian dilemma. Oxford, 1955.

Религии Центральной Азии и Азербайджана. Том II. Зороастризм и верования маздеистского круга. – Самарканд: МИЦАИ, 2017. – 308 с.

Технический редактор – И.А. Османова

Тираж – 300 экз.
ISBN 978-9943-357-32-7

МИЦАИ: Самарканд, Университетский бульвар, 19
www.unesco-iicas.org

Отпечатано в типографии Mega Basim:
Baha Is Merkezi, Haramidere, Istanbul, Turkey
www.mega.com.tr

© МИЦАИ, 2017