

АКАДЕМИЯ НАУК УЗБЕКСКОЙ ССР

Институт археологии

ИСТОРИЯ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ УЗБЕКИСТАНА

Выпуск 19

Ташкент

Издательство „Фан“ Узбекской ССР

1984

Г.И. Богомолов

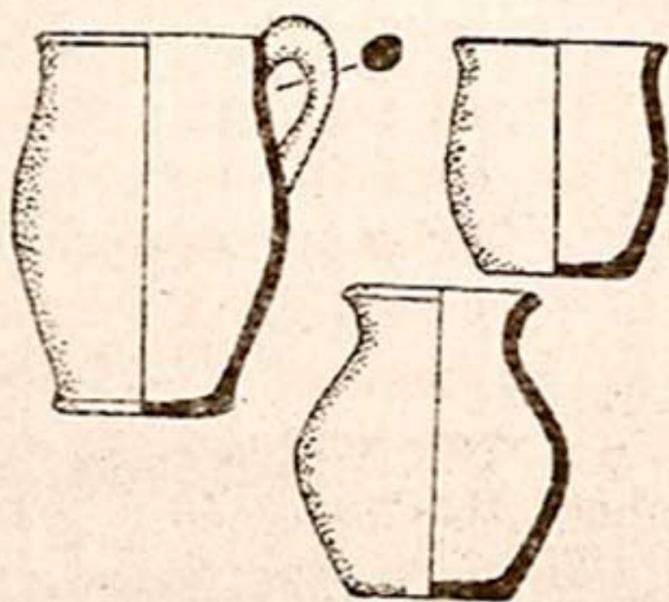
К ВОПРОСУ ОБ ОДНОМ ИЗ ДОМУСУЛЬМАНСКИХ ОБРЯДОВ
СРЕДНЕЙ АЗИИ

Накопленные в результате археологических работ материалы и факты требуют постоянного их осмысления, правильной исторической интерпретации. Для этого наиболее часто привлекают данные этнографии. Но подходить к использованию готовой этнографической модели следует крайне осторожно, особенно при попытках, например, реконструкции древних верований и магических обрядов.

В частности, это касается обряда с горшками, закопанными горлом вниз. Факты установки сосудов вверх дном известны во многих районах мира, хотя ясно, что относительно однозначное объяснение причин установки горшков вверх дном дать невозможно.

Этот обряд в древности был широко распространен на территории СССР, в том числе в Средней Азии.

В 1980 г. во время работ на территории городища Ишкурган, в райцентре Паркент, под платформой VI-VII вв. в останце естественного холма была обнаружена грунтовая яма овальной формы диаметром 40 см и глубиной чуть более 30 см. В яме располагались три сосуда, которые стояли вверх дном. Все сосуды лепные и содержали остатки какой-то пищи.



Сосуды с городища Ишкурган, которые стояли в яме вверх дном и содержали остатки какой-то пищи.

Один из кувшинов с широким горлом и округлой ручкой, слегка возвышающейся над устьем, высота 18 см, диаметр горловины 11 см. Черепок в изломе желтоватого цвета. Сосуд не ангобирован, с

внешней стороны следы затирки; сильно закопчен, возможно, первоначально использовался для подогрева воды.

Два других горшочка красновато-коричневого цвета с примесью гравия также со следами затирки и сильной закопченостью. Все эти сосуды можно отнести к первым векам до н.э. Они находят аналогии среди позднесарматского керамического материала и, вероятно, генетически связаны с раннекаунчинской керамикой, которую, по мнению М.И.Филанович, также можно отнести ко II-I вв. до н.э.

Обряд, в котором использовались эти кухонные горшки, явно архаичен. Поэтому в поисках аналогий мы обратились к находкам предшествующих периодов.

Наблюдения над археологическим материалом позволяет отметить, что обычай устанавливать сосуды вверх дном существовал в большом хронологическом диапазоне (от II тыс. до н.э. и по сер. I тыс. н.э.), но в то же время все эти сосуды можно разделить на 2 группы, первую составляют сосуды, употреблявшиеся в качестве погребальной урны (обычно только крупные). М.А.Итина связывает его с обрядом близнячества, опираясь на африканские этнографические параллели^I.

Вторая группа — горшки, которые употреблялись в качестве жертвенника. В этом обряде могли использоваться и крупные и мелкие кухонные горшки, но преимущественно последние.

Безусловно, обе группы сосудов не взаимосвязаны и должны рассматриваться как атрибуты различных обрядов, в связи с чем на сосудах с захоронениями устанавливатьея не будем, так как это тема отдельного исследования. Находки второй группы сосудов были сделаны в Хорезме в зоне северной и южной Акчадарьинской и Присарыкамьшской дельт (исследователи относят их ко второй половине II тыс. — первой половине I тыс. до н.э.). Так, на стоянке Камышлы I найден крупный сосуд (начала II тыс. до н.э.).

^I По мнению М.А.Итиной, горшок ставили горлом вниз, чтобы задержать душу умершего, оградить от живущих, не дать ей проникнуть в их среду. См.: И т и н а М.А. Реконструкция некоторых первобытных обрядов методом аналогий. Этнография и археология Средней Азии. — М., 1980, с.17.

закопанный на берегу русла горлом вниз², еще один — на стоянке Антка 2 (последняя четверть II тыс. до н.э.)³. Небольшие горшки высотой 15–18 см были закопаны аналогичным образом на поселениях амирабадской культуры Кават 2 и Уйкала⁴.

Этим перечень находок не заканчивается, подобный случай зафиксирован на городище Калалы-Гыр 2 (Присарыкамьшская дельта), IX в. до н.э.⁵ Известны и отдельные находки отрядами Хорезмской экспедиции горшков, установленных вверх дном⁶, на берегу рек. Отсутствие подобных находок в других районах Средней Азии, по-видимому, можно объяснить лучшей сохранностью памятников Хорезма и пока большей изученностью региона.

Попытаемся выделить то общее, что объединяет все находки. Это прежде всего их несомненная связь с водной стихией, так как почти все они найдены либо отдельно, либо на поселениях, но на берегу реки или сая. Второе — сам, инвентарь, использовавшийся в ритуальном действии, имел прежде всего кухонно-бытовое назначение. Не является ли это прямым указанием на наличие связи между горшком и очагом, между обрядом и культом предков? Более того, вполне возможна еще одна линия: очаг и горшок как предметы, связанные с женским трудом, не отражали ли почитание женского божества — хозяйки домашнего очага, а в конечном счете женского божества — плодородия?

*all are
Halls?* К сожалению, к настоящему времени пережитки домусульманских верований, связанных с идеей плодородия, дают пеструю картину, по которой можно судить об элементах представлений и обрядов, находящих выражение и в производственно-хозяйственной деятельности, и в области интимных отношений семьи.

² Кн.: Низовья Амударьи, Сарыкамьш, Узбой. История формирования и заселения. — М., 1960, с. 84, рис. 41.

³ И т и н а М.А. Новые стоянки Тазабагьябской культуры (работы 1956 г.). МХЭ, 1959, вып. I, с. 61, рис. 7.

⁴ Я г о д и н В.Н. Поселение амирабадской культуры Кават 2. МХЭ, 1963, вып. 6, с. 138.

⁵ Я г о д и н В.Н. Там же, с. 138.

⁶ И т и н а М.А. Реконструкция некоторых первобытных обрядов методом аналогий, с. 16.

Попробуем снять первый пласт в феномене с горшками, который представляет собой, на наш взгляд, приношение духам — предкам, игравших важную роль в религиозном прошлом народов Кавказа, Поволжья, Средней Азии и Сибири и базировавшихся на вере в то, что духи умерших предков могут во всем покровительствовать живым со-родичам, но требуют почитаний и жертвоприношений.

Фраваши Авесты, арвахи современных народов Средней Азии, священны и способны на действия как живой человек. Так, Чокан Валиханов отмечал, что казахи обращаются к ним в трудную минуту и всякую удачу приписывают покровительству арвахов⁷.

Этнографы — религиоведы, наблюдая культ предков или его следы (пережитки) среди многих народов мира, считают его стадильным явлением, древнейшей формой представления о созидающей божественной силе⁸.

В свою очередь, он тесно переплетается с культом почитания огня. Например, многие народы Средней Азии еще сохранили представление, что именно домашний очаг — место обитания духов — предков. Лишиться их покровительства означало разрушить семью. В связи с этим запрещалось чем-нибудь гасить огонь в очаге: он должен был угаснуть сам.

Согласно традиционным представлениям, которые сохранялись до недавнего времени, духи умерших родных посещают свой дом (или дом своих близких) в течение 30 лет после смерти. Так, в Хиве считалось, что посещение духов умерших происходит накануне больших мусульманских праздников⁹. Духов надо подкормить. Проводилась генеральная уборка, открывались ворота и двери, дабы духи могли беспрепятственно пройти в дом, жарили в масле богурсак, который считается основной пищей духов (вернее исходящий от него запах жареного). В данном случае это отражение более поздней-

⁷ В а л и х а н о в Ч.Ч. Статьи, переписка. — Алма-Ата, 1947, с.18.

⁸ Ш у л е м б а е в К.Ш. Маги, боги и действительность. — Алма-Ата, 1975, с.38.

⁹ С н е с а р е в Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. — М., 1969, с.117, 185-186. Об этом же говорит Муродов О. в одном из разделов своей книги: Древние образцы мифологии у таджиков долины Зеравшана. — Душанбе, 1979.

го понятия. Само же понятие "кормления" относится к более раннему времени, когда часть пищи оставляли на могиле, чтобы ее склевали птицы, которые олицетворяли души умерших.

В этой связи хотелось бы отметить зафиксированный среди киргизов орнаментальный мотив под названием "Умай", имевшей вид птицы или ее крыльев и воспринимавшейся как ее изображение.

В то же время ряд исследователей видят в образе Умай — женское божество, покровительницу очага, хранительницу потомства, покровительницу детей¹⁰, т.е. налицо культ обожествленного женского предка (Богини-прародительницы, которую символизировали птицы).

Возможно, что рассматриваемый нами обряд — это отголосок обряда кормления. А так как духи предков обитают в очаге, то символом его (или символом, направленным к ним) являются горшки, в которых готовили пищу на этом очаге, т.е. они говорили, откуда и кому сделано приношение. Хотелось бы отметить еще одну деталь — ведь мир духов ирреален. Значит, и достигнуть его можно ирреальным путем (шесобом).

Для этого горшки укладывались в ямку вверх дном. Там, где перевернутой — это потусторонний, спрятанный в земле мир предков. Можно было бы сослаться на интересное наблюдение Б.А.Рыбакова, который указывал на распространение среди фатьяновцев изображения "подземного солнца" на днищах ритуальных и погребальных сосудов, предназначенных сопровождать умершего в подземный мир мертвых¹¹, т.е. если перевернуть этот горшок вверх дном, солнце будет наверху (в зените подземного мира), а сосуд и его содержимое окажутся в подземном мире предков.

Кроме того, известно другое суждение: перевернутая или разбитая чаша — это символ смерти (перехода сородича в другой мир).

Но ответив на вопрос, кому делали приношение, мы не ответили на другой, почему, с какой целью оно делалось.

¹⁰ А р с л а н о в а Ф.Х. Культурные предметы из женских захоронений Прииртышья. Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. — Томск, 1981, с.234.

¹¹ Р ы б а к о в Б.А. Язычество древних славян. — М., 1981, с. 234.

Интересную параллель можно провести с наблюдениями Абу Райхана Беруни празднования персами дней Фервердаджана. В конце месяца Абан-Мах (февраль) и в течение пяти дней, следовавших за ним и дополняющих год (андаргах), когда "души умерших посещают своих жен, детей и близких и участвуют в их делах", люди "ставили кушанья в наусы мертвецов, а напитки — на крыши домов"¹². Конец Фервердаджана знаменовал приход весны, и тогда "время было подобно мертвецу воскресающему, а люди поклонялись солнцу и веселились"¹³.

Схожие представления сохранились у современных зороастрийцев Йезда и Кермана. Последние за несколько дней до начала шестого гаханбара наполняли керамические сосуды пшеницей, чечевицей, ячменем и ставили их в теплое место. (Позже туда наливалась вода, смешанная с золой). Потом проросшие семена с сосудами переносились в нишу в доме, где происходило богослужение в честь умерших предков. Вечером в последний день праздника каждый зороастриец зажигал огонь в честь фравашей. Тут же выставлялись керамические сосуды с водой, цветами, веточками тамариска и других растений, ставилась лорка — особая ритуальная пища и питье. Все это означало поминание душ умерших предков¹⁴.

Известные хроники "Бейши" и "Суйшю" дают описание обряда, практиковавшегося в государстве Ши (Ташкентский оазис) в IV-VII вв. Это был обряд поклонения останкам умерших, церемония которого проходила весной и осенью (здесь явно прослеживается связь с земледельческим культом)¹⁵.

¹² Абу Рейхан Беруни. Памятники минувших поколений. (Аль-Асар аль Бакия). Избранные произведения, т. I, — Ташкент, 1957, с. 236.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Д о р о ш е н к о Е.А. Зороастрийцы в Иране. — М., 1982, с. 70-71. Лорка — ритуальная еда, состоящая из семи сортов орехов и фруктов, в том числе миндаля, инжира, винограда и гранатов.

¹⁵ Б и ч у р и н Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. II. — М.-Л., 1960, с. 282.

Сравним эти наблюдения с культом фравашей Авесты: "...у каждого человека есть свои фравашы. Они появляются большими армиями в ночь перед Новым годом вблизи своего дома". "Кто восславит нас?", "Кто совершит нам жертву?" "И того, кто приносит им жертву с едой и одеждой в руках и молитвой ... того фравашы ... благословляют: да будет в этом доме обилие скота и множество людей"¹⁶. Эти жертвоприношения должны были умиловать хтонические силы, дабы обеспечить плодородие. Связаны они и с теми представлениями, что умершие в эти дни нуждаются в поддержке живых, но они в свою очередь могли им гарантировать помощь хтонических божеств¹⁷.

Последнее указывает на то, что культ фравашей мог быть связан с почитанием умирающего и воскресающего божества растительности.

С.П. Толстов предполагал, что таким культом мог быть культ Сиявуша, где каким-то сложным образом переплетается традиция осмысления умерших в виде местных хтонических божеств: с одной стороны это фравашы, с другой — они сливались с образом Сиявуша¹⁸. Подтверждает эту мысль одно любопытное этнографическое наблюдение. Так, каракалпаки считают, что кости людей, как и зерна, в нужное время вырастают из земли, как побеги молодой травы¹⁹, т.е. люди, умирая, сливаются с природой, но в будущем они должны обязательно воскреснуть, как и божество природы. Приобщаясь таким образом к божеству, они могли повлиять на прирост скота, дать обильный урожай. Но, чтобы заручиться их поддержкой, их надо было умиловать. Для этого и делалось это жертвоприношение. Древние жители обращались за помощью к хтоническим божествам через посредство предков (фравашей), чтобы первые способствовали обильному урожаю. А так как залогом урожая была вода, то хтоническое божество должно одновременно олицетворять и бо-

¹⁶ СВЭ. т. XXIII, р. 192, 198.

¹⁷ Рапорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма. ТХАЭЭ, т. VI. — М., 1971, с. 115.

¹⁸ Толстов С.П. Древний Хорезм. — М., 1918, с. 202–205.

¹⁹ Ягодин В.Н., Ходжаев Т.К. Некрополь древнего Миздакхана. — Ташкент, 1970, с. 142.

жество плодородия, и божество воды. Таким божеством была, например, богиня зороастрийского пантеона — Анахита, которая часто изображалась с цветком или гранатом, чье обилие зерен считалось священным символом плодovitости. В то же время именно Анахита изображалась в носовой части баркасов, которые плавали в Хорезм по Амударье, как божество водной стихии.

Кроме того, как богиня плодородия она, видимо, была связана с загробным миром. Любопытная параллель обнаруживается в греческой мифологии, где Персефона была одновременно и царицей загробного царства и богиней плодородия; славянская Макошь была одновременно богиней плодородия, воды, покровительницей женских работ и девичьей судьбы²⁰.

Возможно, именно эта связь лежит в основе женских фигур, помещаемых на оссуариях, которые могли представлять собой Анахиту, тем более что под фигурами иногда изображался плод граната, символ плодородия Анахиты, и, кроме того, видимо, символ будущего возрождения. Возможно, находки этих горшков на берегу водоемов не случайность, напротив, они указывают на их принадлежность к женскому культу богини плодородия и водной стихии.

В аграрных культах, получивших широкое распространение у многих народов Кавказа, Поволжья, Средней Азии, и в обрядах, связанных с ними, отчетливо сохранились следы почитания матери-земли (Великой богини). Совершались они всеми жителями деревни в определенных местах: в лесу, роше, овраге.

На наш взгляд, это важное звено в генетической линии развития образа Великой Богини (Богини-матери), умирающей и воскресающей природы. Ведь образ Анахиты (или другой Великой богини) древнего Востока ассоциируется с водной стихией. Именно вода играла важнейшую роль в хозяйстве народов Средней Азии; от того, хватит ее или нет, зависело увядание или возрождение растительности. Примером тесной связи умирающих и воскресающих божеств с водной стихией являются многочисленные верования и мифы народов Востока²¹, в частности культ самаркандского Шахи-Зинда ("Жи-

²⁰Р и б а к о в Б.А. Язычество древних славян, с.300-302.

²¹Ф р е з е р Д. Золотая ветвь, вып. III. — М., 1928, с.40, 78.

вой царь"), который, согласно легендам, уходит в воду колодца, в связи с чем находившийся вблизи арык Оби-Мангад становится объектом почитания²².

Этнографы давно обратили внимание на тот факт, что у некоторых народов мира, которые не достигли развитой стадии олицетворения божеств (когда еще не разработан пантеон божеств), функции покровителей плодородия и успеха во всех делах выполняли души предков²³.

Это наталкивает на мысль, что в нашем случае мы тоже сталкиваемся с элементами культа плодородия через посредство предков, когда души-предки должны были испросить удачу в делах и обильный урожай у хтонических божеств (или же сами осмысливались как хтонические божества). Для того чтобы умиловать их, была приготовлена какая-то ритуальная пища. Вполне вероятно, что это было кушанье типа "сумаляк", каша из семи разных сортов зерна, варка которого — пережиток обряда почитания умирающего и воскресающего божества растительности (плодородия) у современных народов Средней Азии. Обычай варки сумаляка тесно связан с Наврузом и являлся чисто женским обрядом, призванным ирреальным путем увеличить урожай. Основная цель обряда — достижение плодородия и благополучия. Участники обряда приобщались к сакральной плодотворной силе, заложенной в сумаляке, путем его поедания.

В заключение подведем некоторые итоги.

I. Обряд с кухонными крупными и мелкими бытовыми горшками, поставленными горлом вниз, связан, на наш взгляд, с культом почитания хтонических божеств. Содержимое их — это жертвоприношение, просьба обильного урожая и удачи в делах. Но так как вполне вероятно, что на ранних стадиях божество плодородия еще не персонафицировалось, то его олицетворяли души-покровители, души-предков. Символом духов-предков выступает домашний очаг и кухонная утварь, что, видимо, свидетельствует о выделении первоначально женских духов-предков, замененных позже общей (более абстрактной) богиней домашнего очага, плодородия, богатства, благодати — Матерью-прародительницей.

²² Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований, с. 185-186.

²³ Шаравская В.Н. Старые и новые религии Тропической и Южной Африки. — М., 1964, с. 84-85.

В дальнейшем этот обряд становится объектом чисто женского культа и находит некоторые параллели среди ритуальных обрядов плодородия, справлявшихся среди женского населения Средней Азии.

2. Ритуальное кушанье (сумалак или какое-нибудь другое) должно было умиловить арвахов (духи предков). Но мир, в котором они проживают, ирреален, а значит, и жертвоприношение должно было попасть туда ирреальным путем. Именно для этого горшки переворачивали.

3. Вполне вероятно, что находки II-I тыс. до н.э. в Хорезме свидетельствуют о развитии и бытовании этого обряда, который, видимо, слагался в зоне контакта оседло-земледельческих и кочевых культур. А фиксация аналогичных находок в Паркенте и датировка их первыми веками до нашей эры говорит о том, что перед нами не сам обряд в чистом виде, а его последние отголоски, которые к нашему времени стерлись или ассимилировались другими схожими ритуальными действиями.

АКАДЕМИЯ НАУК УЗБЕКСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

ИСТОРИЯ
МАТЕРИАЛЬНОЙ
КУЛЬТУРЫ
УЗБЕКИСТАНА

ВЫПУСК 22.

Ответственный редактор
академик АН УзССР *А. А. Аскар*

ТАШКЕНТ, ИЗДАТЕЛЬСТВО «ФАН» УЗБЕКСКОЙ ССР, 1988.

(с возможным удревнением), видимо, позволит пересмотреть вопросы датировки и происхождения этого типа погребения.

Как известно, с середины I тыс. до н. э. в Средней Азии отмечаются пришлые кочевнические племена из Приаралья, близкие к ранним кочевникам северных областей: сакам и усунам. В Самаркандском Согде эта волна археологически прослеживается в III—II вв. до н. э., что, в частности, подтверждается материалами Сирлибайтепе, а антропологический тип черепа взрослого мужчины из погребения I близок также к типам приаральских племен: гиперморфный тип с преднамеренной лобно-затылочной деформацией³⁶.

Г. И. БОГОМОЛОВ

ОТРАЖЕНИЕ НЕКОТОРЫХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ В РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОЙ АРХИТЕКТУРЕ ЧАЧА И СОГДА

В раннесредневековых жилых комплексах Чача и Согда все чаще выделяются культовые помещения квадратной, реже прямоугольной формы, с трехсторонней суфой, особым тамбурным устройством входа и алтарем, расположенным либо в центре помещения, либо у одной из его стен. В. Л. Воронина определила их как домашние святилища (молельни) богатых жилищ, связанные с парадным залом, а там, где последний не был предусмотрен, помещавшиеся среди жилых помещений¹.

Со времени обнаружения первых помещений количество их значительно увеличилось, расширились географические рамки их бытования, включающие почти всю Среднюю Азию. Однако культовое назначение и семантическая нагрузка этих помещений во многом остается неясной.

Культовые помещения в обоих регионах имеют схожую планировку, но разные формы алтарей, среди которых можно выделить четыре типа: подковообразный, прямоугольный, арочная ниша, фланкированная парой миниатюрных колонок, и прямоугольный постамент с нишками в торце. Причем в Согде встречаются все перечисленные типы, тогда как для района Чача пока известны лишь два первых. В хронологическом порядке алтари подковообразной формы относятся к V—VII вв., а прямоугольной — VII—VIII вв. При суммировании данных о культовых помещениях Согда и Чача наметилась еще одна закономерность — это расположение культовых комнаток около глухих стен или среди нежилых помещений. К примеру, культовая комната на цитадели (Канка) почти задвинута в ее северный угол и окружена с трех сторон

³⁶ Определение Т. К. Ходжайова. См. также: Ходжайов Т. К. К антропологии кочевого населения античного Зарафшана // ОНУ. 1983. № 11. С. 38—39.

¹ Воронина В. Л. Архитектура древнего Пенджикента (результаты раскопок 1954—1959 гг.) // МИА. Вып. 124. М.—Л., 1964. С. 71.

нежилыми помещениями. Точно так же культовое помещение на Актепа (Ташкент) было определено в северо-западном углу замка². В Пенджикенте, как считают его исследователи, помещения такого рода обычно находились на втором этаже или рядом с интимными покоем³. Возможно, объясняется это подражанием некоторым традициям храмовой архитектуры, где обход вокруг святилища возвращает нас к сакральному значению круга и круговых движений в различных ритуалах.

В. А. Нильсен считает, что типичная планировка зороастрийский храмов требует наличия глухого коридора, обводящего святилище, и необходимого для предотвращения проникновения в него прямого солнечного света⁴. Однако сооружалось все это не только для того, чтобы создать интимный (ритуальный) полумрак, преградив туда доступ солнечных лучей, так как многие зороастрийские ритуалы, наоборот, требуют открытого возвышенного пространства. Скорее всего комнаты располагались отдельно и были как бы спрятаны с целью оградить святыню от проникновения туда злых духов или даже случайного взгляда непосвященного. Этой же цели служили, видимо, и тонкие перегородки у входа, образующие своеобразный тамбур. В связи с этим хотелось бы отметить, что в индоарийских космологиях круг равнозначен квадрату. В Ригведе, например, круг Земли зовется «четыреконечный», а Небо в Авесте имеет эпитет «сæагигоша», оно и круглое и квадратное⁵. По-видимому, это совпадение не случайно, так как большинство культовых комнаток близко к квадрату (или часть помещения, отсеченная тамбуром, образует квадрат). Как считает Л. Гуревич, это результат традиции, основанной на возведении помещения в 10 локтей, отсюда и вариации размеров от 4,6 до 5,5 м⁶. То есть квадратный план помещения отражал представления о квадрате как микросхеме космоса и воспринимался как магический центр дома, больше того — Вселенной. Космографическая структура учитывалась (или подразумевалась) при организации любого сакрализованного предмета — от культового сосуда, курительницы до планировки культовых комплексов, храмов и т. д.⁷

Своеобразным ключом в расшифровке семантической нагрузки служит подковообразная форма алтаря. Подобные алтари получа-

² Филанович М. И. Ташкент. Зарождение и развитие города и городской культуры. Ташкент, 1983. С. 109.

³ Беленицкий А. М., Бентович И. Б., Большаков О. Г. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973. С. 25.

⁴ Нильсен В. А. Кызыл-Кыр (Результаты раскопок 1955 г.)//ИМКУ. Вып. 1. Ташкент, 1959. С. 66—67.

⁵ Акишев А. Искусство и мифология саков. Алма-Ата: Наука, 1984. С. 19—20.

⁶ Гуревич Л. Л. К интерпретации пенджикентских «капелл»//Культовые взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье/Тезисы докладов конференции. М., 1981. С. 46.

⁷ Акишев А. Искусство и мифология саков. С. 19—20.

ют распространение с V в. н. э. во многих районах Средней Азии. Характеризует ли это всплеск каких-то архаических представлений — пока судить трудно, но в то же время своеобразная форма (алтарей первого типа) как нельзя лучше указывает на несомненную ее связь с культом богини домашнего очага и шире — с культом великой богини-матери, который в маздеизме достаточно тесно соприкасался с огнем.

Любопытен в этой связи вывод, сделанный некоторыми исследователями о том, что еще в X в. некоторые очаги в Хорезме имели антропоморфную форму и отражали традицию изображения божеств, связанных с огнем (Митра, Агни)⁸. Для нас это положение важно тем, что распространение подковообразных алтарей с V в. не представляется чем-то уникальным, а также отражает архаическую и устойчивую тенденцию в передаче образа очага-огня с антропоморфными признаками, в дальнейшем, видимо, эволюционировавшего в подковообразные переносные очаги X—XI вв. Больше того, Ю. А. Рапопорт, О. А. Вишневская предполагают, что джигербентский подиум есть своеобразный идол «хозяйки очага», «матери огня», где очертания и орнаментация из ромбов, являющихся символом женского начала, подчеркивают этот образ⁹.

Близкие аналоги обнаруживает материал Южного Казахстана и северо-запада Ташкентской области, где есть подиумы, напоминающие джигербентский, есть иной формы, но с изображением архитектурных деталей, стилизованных растений и... женской груди¹⁰. Видимо, как и джигербентский подиум, они являются отражением или более поздним вариантом согдийских и чачских подковообразных алтарей. Специфическая форма алтаря объясняется представлениями, связанными с культом Гестии — Весты. Кстати, именно с ней отождествлял Геродот великую скифскую богиню Табити.

В античном мире Гестия — Веста считалась воплощением жертвенного огня, или вообще жертвоприношения, отсюда ее очаг воспринимался и как жертвенник, посвященный ей самой, и как жертвенник всех богов одновременно. То есть богиня выполняла функцию посредника между миром людей и богов. Видимо, поэтому семейный очаг, являющийся одновременно жертвенником Гестии, мыслился как магический центр дома¹¹. Однако понятие середины пока разработано еще недостаточно, хотя известно, что

⁸ Вишневская О. А., Рапопорт Ю. А. Следы почитания огня в средневековом хорезмийском городе // Этнография и археология Средней Азии. М., 1979. С. 105—110.

⁹ Там же. С. 109.

¹⁰ Байпаков К. М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. Алма-Ата, 1986. С. 108—109. Рис. 36.

¹¹ Рабинович Е. Г. «Золотая середина». К генезису одного из понятий античной культуры // ВДИ. 1976. № 3. С. 95.

оно играло важную роль в различных областях науки, искусства, архитектуры и философии в пору античности и средневековья¹².

У греков домашний алтарь, согласно космографической геометрии, связывался с центром полиса и больше того — Вселенной, играл организующую роль, так как за пределами каждого из этих центров начинается область неизвестного — хаос¹³. Впрочем важное значение придавалось в идеологии древних понятиям и хаос, и порядок, противопоставление одного другому являлось лейтмотивом в Ведах и Авесте и носило программный характер.

В качестве определения наилучшего порядка у индоиранцев существовало понятие «риты» или «арты», которое ассоциировалось с сотворением, приданием хаосу формы, превращением его в Космос¹⁴. В то же время, отражая идею передачи гармонии, творимой из хаоса, оно определяло порядок в пространстве и в связи с этим ассоциировалось с солнцем, огнем, жаром, с движением солнечной колесницы. Поэтому солнце и огонь соотносились индоиранцами со всеми тремя сферами и воплощались во взаимосвязанные образы¹⁵.

Как уже отмечалось, форма алтаря в нашем случае намекает на женский образ, но в то же время само сооружение связано с огнем, где огонь, видимо, воспринимался как один из вариантов мирового дерева, как ось, связующая все три мира. Сам образ мирового дерева играл важную и универсальную роль в идеологии древних обществ, так он определяет организацию вселенского пространства, элементы которого можно членить по вертикали (низ — середина — верх), и по горизонтали. Мировое древо было призвано ввести в хаотический мир порядок и организацию. И в этом смысле арта и мировое древо тождественны, но не равнозначны. Зато образ мирового древа, согласно реконструкции религиоведов, соотносится с образом великой женской богини, покровительствовавшей растительным и животным формам жизни¹⁶. Вот почему жертвенник Гестии или огонь на нем выступают как дублирующий элемент. То есть огонь, как ось мира, проходя через его центр, соединяет все зоны мифологической вселенной и выполняет тем самым посредническую функцию.

Любопытно, что в греческой мифологии таким богом-посредником выступает Гермес, наделяемый той же функцией мировой оси, но соотносимой не с деревом, а с жертвенным пламенем¹⁷. И так

¹² Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

¹³ Рабинович Е. Г. «Золотая середина». К генезису одного из понятий античной культуры. С. 95.

¹⁴ Акишев А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. С. 16.

¹⁵ Там же. С. 18.

¹⁶ Топоров В. Н. О Брахмане. К истокам концепции//Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 35—39; Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов от «ashra» — «конь»//Там же. С. 75—138.

¹⁷ Рабинович Е. Г. «Золотая середина». С. 104.

идея непосредственного сообщения с небесами в плане макрокосмоса воспринималась в виде Оси (дерева, горы), тогда как в микрокосмосе она обозначается центральным столбом (или верхним отверстием шатра, в котором эту роль играл дым). Важней вывод — всякое человеческое жилище проецируется в Центр Мира и любой жертвенник, дым делают возможным прорыв уровня а следовательно, восхождение на Небо¹⁸.

В этой связи отметим некую закономерность, описанную В. Л. Ворониной при изучении капелл Пенджикента — возвышение уровня пола культовой комнаты сравнительно с полом зала и коридора. Возможно, это связано с удалением дыма, который, при расположении помещений на одном уровне, мог проникнуть в зал¹⁹. Но исходя из всего вышеизложенного видно, что контекст этого явления лежит не в практической сфере, а глубже — в космографических представлениях древнего общества, где «квадрат» культового помещения воспринимался (мыслился) как магический центр, сакральная зона, а подковообразный (позже прямоугольный) алтарь и огонь выступали как дублирующие элементы — в качестве оси, соединяющей различные зоны мифологической вселенной. Теперь становится понятным, почему над этими комнатками не было верхних этажей, либо сами они располагались на втором этаже²⁰.

Последнее еще раз подтверждает, что алтарь и пламя заменяющие в данном случае мировое дерево, безусловно имели контекст — жертвоприношение в центре мира, служившее связью миров при условии соблюдения сакральной чистоты (вспомним меры предосторожности, принятые древними строителями по отношению к культовым комнатам)²¹. Все это возвращает нас к представлениям о Гестин-жертвеннике и Гермесе, который в данном контексте выступает как жертвенное пламя, где сакральная чистота есть свойство предметов, локализованных в центре мира, который воспринимался как источник и средоточие мирового порядка, как сакральное место акта творения прошлого и будущего.

¹⁸ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 150—151.

¹⁹ Воронина В. Л. Архитектура древнего Пенджикента (результаты раскопок 1954—1959 гг.). С. 68—71.

²⁰ Распопова В. И. Помещение с очагом-алтарем в древнем Пенджикенте//Культовые взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье/Тезисы докладов конференции. С. 132—133.

²¹ Наряду с этим Герд Гропп указывал на контраст огня в адурнине (огня побед) и огня в культовом помещении (даре мехр), объединение этих огней в одном сооружении правомерно, так как огонь царя и жертвенный культ находятся во взаимоотношениях. Он (царский огонь) защищает своей силой культовое место, что позволяет жертвующим под защитой этой силы вступить в контакт с богом во время жертвоприношения. С другой стороны, жертва своей очищающей силой дает божественное благословение общине и ее властителю — царскому огню.— См.: Gроpp G. Die Funktion der Feuer tempels der Zoroastrier Archäologische Mitteilungen aus Iran, nF, 1969. Bd. 2. Berlin. S. 173.

Отметим еще одну любопытную параллель — в центре многих раннебуддийских ступ устанавливался столб (или деревянная колонна), поверх последней крепился более тонкий столб, который выходил на вершину купола ступы и венчался зонтиками.

Джон Ирвин предложил рассматривать этот столб как космическую ось, а всю ступу — как микросхему вселенной, где столб играл роль древа жизни, а деревянные зонтики, венчавшие его на куполе, символизировали священную крону²². Важно и другое: рядом со столбом или под ним находился кубический камень, или харлика, который понимался как алтарь и ассоциировался в буддийском контексте с вапрасана («драгоценное место»), на котором сидит будущий будда для того, чтобы достигнуть просветления. То есть столб — это мировое древо, а кубический алтарь — место будущего акта творения.

Как уже отмечалось, мировое древо, связанное, кроме того, с идеей вселенской справедливости (порядка), в свою очередь соотносилось с Аполлоном-Гермесом, законодателем и прорицателем, поскольку классическая космология ставит в гармонирующий центр мира прежде всего Аполлона, бога космического порядка, надзирающего за гармонией и у людей и у богов²³. А это влечет к любопытной иранской параллели Аполлона — Митре, также солнценосному божеству, который выступает как объединитель людей в социальную структуру, как божество порядка и закона (даже судья в подземном мире). Больше того, зажжение жертвенного огня на лонообразном (или «грушевидном») алтаре, возможно, следует рассматривать как соединение супружеской пары²⁴. Не исключено, что такую пару могли составлять Анахита и Митра.

Р. М. Гиршман пишет о том, что персы, еще не возводя специальных храмов, уже знали культ Анахиты и Митры. Это заявление основывается на вскрытом им же совместном храме Митры и Анахиты с двумя алтарями в Масжид-и-Сулейман и Бард-е-Нешанде (Иран)²⁵. Кроме того, оба этих хтонических божества имели ярко выраженную связь с миром умерших, и значит с культом предков.

Канкинский материал и данные Мингурюка показывают, что на суфе напротив алтаря (ее для этого даже специально выделяли) что-то устанавливали. Скорее всего интронизировались изображения каких-нибудь божеств (терракотовые и деревянные иконки), для которых воскурляли благовония и зажигали огонь. Не исключено, что на центральной суфе под импровизированным бал-

²² Irwin J. The Stupa and Cosmic Axis. South Asian archaeology. 1977, vol. 2, Maples, 1979, p. 40.

²³ Рабинович Е. Г. «Золотая середина». С. 104.

²⁴ Вишневская О. А., Рапопорт Ю. А. Следы почитания огня. С. 110.

²⁵ Гиршман Р. М. Религия Ирана от VIII в. до н. э. до периода ислама//Культура Востока (Древность и раннее средневековье). Л., 1978. С. 70—71.

дахином устанавливался оссуарий в день поминовения усопших. Подобно тому обычаю, который описывают китайские информаторы: почитание предков правителя в области Ши²⁶. Достоверно не известно, какие обряды совершались над оссуариями. Хотя какой-то промежуток времени они, видимо, находились в доме. С этим и связано одно из функциональных назначений помещения, а также дальнейшая эволюция алтарей, получившая выражение в развитии алтарных ниш, с которыми В. А. Воронина связывала происхождение михрабов. Видимо, с VIII в. в Согде появляются пристенные алтари, на фасадной стороне которых делали несколько нишек, с архивольтом, обмазанным ганчем или белой краской²⁷. Возможно, нишки воспринимались как временное вместилище, жилище душ умерших предков.

Еще недавно в Хорезме схожий магико-анимистический прием входил в обряд паломничества, когда паломник рядом с мазаром почитаемого святого складывал из нескольких кирпичей так называемый «арвох уй», то есть дом предков, своеобразное подобие могильного сооружения. Считалось, что в таком «доме» рядом со святым поселится дух деда или отца, или даже дух самого паломника после смерти²⁸.

Л. Л. Гуревич и М. И. Филанович предлагают видеть в этих культовых помещениях храм огня, где сама алтарная комната принимается за камеру для огня («адурриан»), «святилище неугасимого огня, укрытое от дневного света и огражденное не только физически, но и символически шатровым внутренним перекрытием из жердей»²⁹.

Однако относительно небольшая прокаленность алтаря говорит о том, что огонь был слабым и хотя горел здесь длительное время, но не постоянно. Кроме того, в таком случае едва ли не каждое домовладение имело свой храм огня, что противоречит нормам зороастризма, зафиксированным этнографическими наблюдениями, согласно которым верующие совершали две обязательные церемонии: афригин — благословение или молитвы и бадж — богослужение, связанное с пожертвованиями или дарами членов общины. А проводились они, как отмечает Е. А. Дорошенко, в храмах — святилищах огня и у домашнего алтаря в семье³⁰. Следовательно, культовые праздники сопровождалась осо-

²⁶ Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена. Т. II. М.—Л., 1950. С. 272—273.

²⁷ Ахунбабаев Х. Домашние храмы раннесредневекового Самарканда. Городская среда и культура Бактрии-Тохаристана и Согды/Тезисы докладов советско-французского симпозиума. Ташкент, 1986. С. 17—18.

²⁸ Снесарев Г. П. Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 36.

²⁹ Гуревич Л. Л. К интерпретации пенджикентских «капелл»//Культурные взаимосвязи народов Средней Азии и Кавказа с окружающим миром в древности и средневековье/Тезисы докладов конференции. С. 46; Филанович М. И. Ташкент. Зарождение и развитие. С. 109.

³⁰ Дорошенко Е. А. Зороастрийцы в Иране. М., 1982.

быми церемониями и у домашних алтарей. В связи с этим культовые помещения с алтарями, видимо, ближе всего стоят к так называемым *Atash dadgah* или «огню очага» значительного лица зороастрийской общины, который после смерти почитался в маленьком храме огня и к нему совершались паломничества³¹. Как считает М. Бойс, по крайней мере с IV в. н. э. в домашних часовнях или деревенских святилищах возжигали «Маленький огонь» — Адуруг. Причем такой огонь, заменивший изваяния, мог быть разложен от углей домашнего очага. А присматривать за ним мог любой мирянин, находившийся в состоянии ритуальной чистоты. Полностью такой огонь назывался Адуругипад-дадгах, то есть «Огонек на законном месте»³².

А. Э. БЕРДИМУРАДОВ, М. Х. ПАРДАЕВ

ЗАМОК КИНГИРТЕПА

В 1978 г. Джизакский отряд Института археологии АН УзССР (под руководством Э. Б. Кадырова) провел работы по археологической разведке и раскопкам памятников Джизакской области. Главное внимание было уделено местности вдоль реки Санзар, являющейся основным источником водоснабжения данного оазиса. Археологические исследования показали, что эта территория действительно была густо заселена в древности. Выяснено, что основными местами сосредоточения археологических памятников являются предгорные саи, долины р. Санзар, Зааминсу и Қарасу. Встреченные археологические памятники были нанесены на карту, обмеряны, описаны, составлены их планы. На одном из памятников — замке Кингиртепа — проведены раскопочные работы.

Кингиртепа располагается на северной окраине кишлака Обиз, на правом берегу р. Санзар, в Галляаральском районе Джизакской области.

Памятник стоит на естественном холме, в плане прямоугольной формы (120×100 м), ориентирован по странам света. В северо-восточной его части расположена цитадель, округлой формы, диаметром 30 м, высотой до 20 м. С севера и с юга к памятнику примыкают расплывчатой формы невысокие (до 1 м) всхолмления, занимающие площадь примерно 2 га.

На этом памятнике был собран подъемный материал, датированный ранним средневековьем. Кингиртепа является характерным памятником эпохи раннего средневековья по своей планировке и материальной культуре для Уструшаны, поэтому появилась необходимость проведения на нем раскопочных работ. Вначале на нем был заложен шурф (6×6 м), превращенный затем в раскоп, в результате чего по верхнему строительному горизонту были

³¹ Gröpp G. Die Funktion der Feuer tempels der Zoroastrier Archäologische Mitteilungen aus Iran, nF, 1969. Bd. 2, Berlin. S. 151—162.

³² Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987. С. 135.

АКАДЕМИЯ НАУК УЗБЕКСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

ИСТОРИЯ
МАТЕРИАЛЬНОЙ
КУЛЬТУРЫ
УЗБЕКИСТАНА

ВЫПУСК 21

Ответственный редактор
академик АН УзССР *А. А. Аскар*ов

ской колонки раннесредневековой керамики северного Тохаристана, ученые датируют это погребение V—VII вв. н. э.¹⁹

Кружки обнаружены и в комплексе Айсарытепе, который предварительно был датирован III—V вв. н. э.²⁰ Дальнейшее уточнение позволило передатировать его верхний строительный горизонт второй половиной VI — началом или первой половиной VII в.²¹ В комплексе имеются 8 экземпляров кружек: 6 из них — двуручные, 2 — одноручные, в пределах рассматриваемого времени первые бытуют без изменения. Дальнейшая эволюция форм и появление новых типов кружек северного Тохаристана наблюдаются в археологических комплексах второй половины VII—VIII вв. (рис. 1).

В Хосияттепе имеется 13 экземпляров кружек, относящихся к IV типам, Кулаглытепе — 9 (I и IV типы). Среди кружек I типа — в Аджинатепе²², Хосияттепе — появляются одноручные, причем на сосудах последнего городища наблюдается увеличение желобков на горловине. У двуручных кружек выделяется поддон округлой формы, у некоторых горло приобретает вытянутую форму, ручка переносится на середину тулова. Кружки из Кулаглытепе имеют цилиндро-коническую форму с отогнутым краем, из Хосияттепе — край слегка вогнут. Кружка аналогичной формы обнаружена в слоях VII в. на Гаравкале. В VII в. в северном Тохаристане появились лепные кружки²³. В пределах этого времени изготавливались также кружки усеченно-конической формы. В Хосияттепе сосуды этого типа были покрыты темно-коричневым ангобом, в Балалыктепе имели вогнутый край²⁴.

Г. И. БОГОМОЛОВ, Ю. Ф. БУРЯКОВ

КУЛЬТОВЫЕ ПОМЕЩЕНИЯ ПРИ ЖИЛЫХ ДОМАХ С ГОРОДИЩА КАНКА

В последнее время изучение культовых предметов и сооружений иронически объявляется модой, однако не следование ей движет учеными, а стремление выявить идеологические представления древнего общества, полнее охватить закономерности, от-

¹⁹ Тургунов Б. А., Пугаченкова Г. А. Дом рядового горожанина// Дальверзинтепе — кушанский город на юге Узбекистана. Ташкент, 1978. С. 65—74. Рис. 45.

²⁰ Пидаев Ш. Р. Указ. соч. С. 39.

²¹ Аннаев Т. Дж. Указ. соч. С. 8, 9.

²² Литвинский Б. Л., Зеймаль Т. И. Аджина-тепа. М., 1971. С. 25.

Рис. 2.

²³ Литвинский Б. А. Керамика из могильников западной Ферганы. М., 1973. С. 99. Табл. 43, 11.

²⁴ Автор датирует комплекс Балалыктепе VII в., так как часть керамики из него (круглодонные чаши и лепные миски, хумы с черным подтеком вдоль тулова и т. д.) имеют аналоги в комплексах VII—VIII вв.

дельные явления и этапы развития этих представлений, тем более, что идеологические воззрения в древности были теснейшим образом связаны с религиозными, которые в свою очередь влияли на явления социального, культурного и политического характера.

Настоящая статья посвящена одному из частных вопросов культового строительства на городище Канка. В Ташкентском

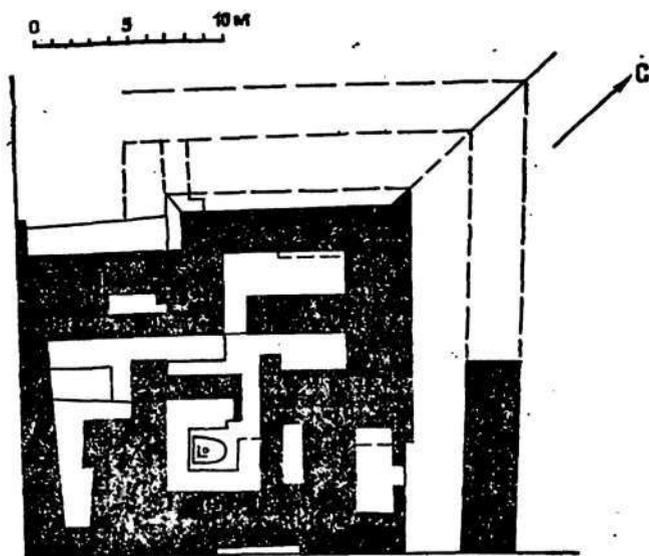


Рис. 1. Культовое помещение в цитадели Канки. План.

оазисе за последние годы при изучении жилых комплексов V—VIII вв. был обнаружен ряд небольших помещений с суфами вдоль стен и алтарем в центре. Было подмечено их сходство с домашними часовнями (капеллами) из Пенджикента. Наметилась тенденция к выделению их в обязательную принадлежность жилищ зажиточных горожан Чача раннефеодального периода. Неясным остается вопрос об их происхождении и региональной принадлежности. В Ташкентской области выделение подобных домашних алтарных комнаток археологически зафиксировано для V—VIII вв. н. э.

По форме алтарей различаются два типа этих помещений, которые, видимо, отражают два последовательных этапа в их бытовании. К первому относятся комнаты с подковообразным алтарем в центре, ко второму (более позднему) — помещения с прямоугольными алтарями. Интересно, что оба типа последовательно сменяются на городище Канка, древнем культурном центре региона¹, поэтому отправной точкой исследования послужил кан-

¹ См.: Буряков Ю. Ф. Генезис и этапы развития городской культуры Ташкентского оазиса. Ташкент, 1982. С. 40, 41.

кинский материал. Алтарная комната первого типа была вскрыта в комплексе помещений на цитадели. Она имела почти квадратную форму — $5 \times 4,85$ м, стены ее сложены из пахсы. Вдоль стен (по периметру) находились суфы шириной 1,20 м, в центре помещения — алтарь. Северная суфа имела небольшой уступ, к которому вдоль ее северного края возведена тонкая перегородка из сырца, образуя коленчатый проход-тамбур. Возможно, такая перегородка существовала и в северном конце северо-восточной стены.

Алтарь помещения имел подковообразную форму. Ближе к его южному краю была расчищена небольшая ямка овальной

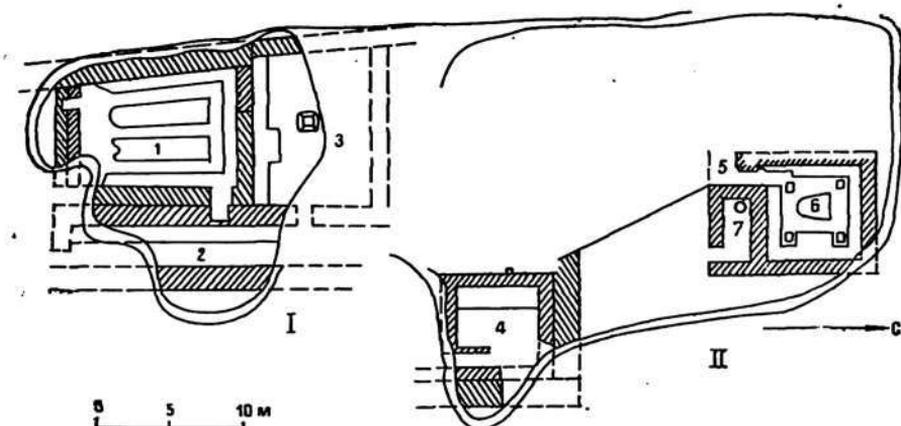


Рис. 2. Культурный комплекс из Мингурюка.

формы, окруженная с двух сторон г-образным валиком высотой 5—6 см. В функционировании помещения выявлены два этапа: первый связан с возведением суфы-эстрады у его северо-западной стены², второй характеризуется застройкой суфы-эстрады, поднятием уровня всех суф и алтаря.

Еще одно культовое помещение с алтарем первого типа вскрыто в жилом комплексе рядом с крепостной стеной Шахристана III (Р № 12). К сожалению, оно частично разрушено расположенным рядом разрезом. Помещение представляло собой небольшую комнату, по-видимому, квадратную в плане. Сохранившаяся ширина — 3,85 м. Стены сложены из пахсовых блоков, сохранились на высоту 1—1,4 м. Вдоль северной и восточной (возможно, и южной) стен были устроены суфы. Ширина суфы вдоль северной стены — 1,15 м, восточной — 0,9 м, высота обеих около 0,4 м. В центре помещения располагался алтарь подковообразной формы высотой 0,4 м и шириной 1,1 м. Книзу алтарь несколько сужался, от суф отделялся узким проходом в 0,3 м. Поверх-

² Любопытно, что в храмовом комплексе V—VI вв., расположенном восточнее цитадели у северо-западной стены, также выделяется суфа-эстрада.

ность суф и алтаря обмазана хорошо отмученной светлой глиной. Почти в центре алтаря имелась выемка диаметром 0,2 м и глубиной 12 см. Внутри ямки — красное пятно квадратной формы, возникшее вследствие обжига. Такую форму пятна скорее всего можно объяснить наличием невысокого (5—6 см) валика, который сохранился лишь с восточной стороны. Видимо, первоначально он окружал выемку со всех сторон. В последней длительное время горел несильный огонь, в результате чего поверхность прокалилась внутри ограниченного пространства и образовалось четкое квадратное пятно. Углубление было наполнено тонкой золой белого цвета. На полу найдено лишь несколько фрагментов керамики и медного бубенчика. Это указывает на то, что все предметы, хранившиеся в комнате, перенесены в другое место.

Вход в помещение шириной 0,9 м находился в северо-западном углу. Ширина «тамбура» — 1 м. Перегородка в южной части имела уступ (в «тамбур») шириной 20 см. Суфа вдоль северной стены почти на 1 м не доходила до угла, прямо на край суфы была поставлена тонкая, в полкирпича, перегородка, вытянутая параллельно западной стене. Она сохранилась на высоту чуть больше 1 м. Проход в комнату с алтарем сужен в этом месте до 60 см. Все это делалось, чтобы оградить доступ в помещение, подчеркнуть значение алтарной комнаты. Еще одним свидетельством в пользу культового назначения помещения является слой тонкого пепла, покрывавший всю поверхность пола на 5—8 см. Пепел следовало либо хоронить со сложными процедурами (обрядами), либо оставлять на месте. В таких случаях пол над пеплом, как считают некоторые исследователи, поднимался, а помещение надстраивалось³.

Видимо, с выполнением какого-то обряда связано наличие в этой комнате овальных парных углублений, обнаруженных на более широкой суфе вдоль северной стены. Длина их 10—11 см. Перед ними — ряд круглых маленьких выемок. Вполне возможно, что на суфе находилось нечто вроде трона, а в круглых углублениях крепилась арматура, поддерживавшая балдахин над сооружением.

Огонь алтаря был явно небольшим. Пепел тонкий, голубоватого цвета, образовавшийся в результате воспурения каких-то благовонных или ритуальных трав. Возможно, оно производилось не регулярно, а по особым случаям.

Помещение соединялось проходом с комнаткой прямоугольной формы (4,5×2,35 м). Выход из нее был сделан в северо-западном углу (на север), а вдоль южной стены сооружена суфа шириной 1 м.

Комплекс керамики, собранный в этом помещении, небогат и маловыразителен. Наибольший интерес представляет культовый

³ Филанович М. И. Ташкент. Зарождение и развитие города и городской культуры. Ташкент, 1983. С. 120.

сосудик, обнаруженный недалеко от прохода в помещение, — лепной кувшинчик высотой 12 см, с невысоким горлом и тремя ручками, опущенными на чуть раздутое тулово. Дно плоское, хорошо видны следы его срезки nitкой. С внешней стороны имеются пятна ложного ангоба. Горловина сосуда закрыта тонким слоем глины еще до обжига, но в этой «пробке» сделано круглое отверстие диаметром 0,6 см, расположенное не в центре, а ближе к краю горловины. Любопытно, что в заполнении сосуда вместе с землей сероватого цвета оказалась горстка зернышек мака.

Нижний строительный горизонт содержал характерный керамический комплекс, аналогичный материалам V—VI вв. на многих других объектах городища (храм, производственный комплекс в Шахристане III). Верхний комплекс помещений, датированный керамикой VI—VII вв., погиб в результате пожара. Не исключено, что он связан с политическими событиями 605—606 гг. в Чаче. Все это позволяет датировать функционирование и закладку алтарной комнаты VI в.

Культовые помещения второго типа имеют почти аналогичное устройство. Алтари ориентированы по оси север—юг, однако вполне возможно, что их ориентация была неустойчивой. Изменилась их форма — они стали прямоугольными. Неизменной осталась традиция делать выход в северо-западном углу помещения (в западном направлении). Причем на городище Канка в Шахристане III удалось зафиксировать последовательность смены культовых помещений, когда после закладки алтарного помещения VI в. рядом возвели комнату с алтарем второго типа, погибшую, как и другие помещения, в результате пожара.

Культовое помещение строительного горизонта VI—VII вв. — прямоугольной формы (5,55×4,3 м). По периметру вдоль пахсовых стен — всех, кроме западной, — были возведены широкие, высотой лишь 20 см суфы. Ширина их неодинакова — от 1,05 до 1,4 м. Характерен способ возведения суфы — на определенном расстоянии от стен строили низкую стеночку высотой в два кирпича, а образовавшееся пространство заполняли строительным мусором и фрагментами керамики. Как и в других культовых комнатах на городище Канка, выход был устроен в северо-западном углу помещения и имел сложную конструкцию. Параллельно западной стене протянули тонкую — в полкирпича — перегородку, отгораживающую тамбур, ширина которого 1 м, а длина 1,8 м. В конце тамбура на стене-перегородке сделан уступ шириной 25 см, сузивший пространство тамбура до 0,7 м. В северо-западном углу его — проход шириной в 90 см. В дверном проеме был установлен деревянный косяк, который закреплялся в стене при помощи деревянных «пробок». Дверь открывалась внутрь, для чего часть стены была подтесана. Среди древесных углей в проходе был извлечен крупный трехперый черешковый наконечник стрелы длиной 9,4 см. Характерно тупое прямоугольное основание пера.

Пол в помещении плотный, светло-серого цвета. У южной стены, ближе к юго-западному углу, возведено прямоугольное корытообразное сооружение длиной 130 см, шириной 1 м и высотой 0,4 м. Как и суфы, оно сложено из сырцового кирпича (48—50×23—24×8—9 см). Оставшаяся часть помещения, ограниченная стеной-перегородкой, приняла почти квадратную форму (4,05×3,96 м). По отношению к остальным частям комплекса эта часть помещения приподнята на 25 см. Почти в центре образовавшегося квадрата около северной суфы сделано прямоугольное возвышение высотой 6—7 см и площадью 60×70 см. Поверхность возвышения заметно прокалена, почти в центре ее вмазана небольшая кружка. Диаметр венчика — 8 см, характерен поясковалик несколько выше плечиков сосуда. Кружечка была заполнена тонкой золой и комками горелой земли розового цвета. Прокаленная поверхность, наличие ямки-сосудика, куда ссыпали золу, свидетельствуют о том, что возвышение служило центральным алтарем. Во время культовых действий на него устанавливались курильница или переносной металлический алтарь.

В 0,5 м западнее, около перегородки были расчищены остатки еще одного возвышения, наполовину срезанного более поздней могильной ямой. Во время культовой церемонии на нем, возможно, выставлялись священные сосуды или какие-нибудь другие предметы. Прямоугольное корытообразное сооружение у южной стены помещения служило, видимо, для хранения священной травы или связок ветвей, посвященных Баресману, приготовления сока из эфедры (хаомы), смешиваемого затем с молоком.

Дробное функциональное разделение различных частей помещения наблюдается и в Даре Мехр современных зороастрийцев. По свидетельству Г. Гроппа, в Даре Мехр было установлено 6 каменных плит, одна из которых, находившаяся севернее (а), служила местом одного из священников (Zot'a), рядом располагалась плита (в) с жертвенными орудиями, справа — (с) для сосуда с водой (Rundi), а в южном конце помещения — для вазы с огнем (adsht), рядом с которой были помещены еще две маленькие плиты для кусков сандалового дерева и фимиама⁴. Д. А. Дорошенко также отмечает в алтарной части культового помещения современных зороастрийцев наличие низких каменных ступей, на которых размещалась ритуальная утварь⁵.

Возвращаясь к культовому помещению VI—VII вв., следует отметить еще одну деталь: суфы и небольшой участок пола при выходе из тамбура, рядом с корытообразным сооружением, покрывались камышовыми циновками, поверх которых сохранились следы войлока (кошмы?). Остатки зерен мака найдены в циновке около корытообразного сооружения. Е. А. Дорошенко от-

⁴ G r o p p G. Die Funktion der Feuertempels der Zoroastrier Archäologische Mitteilungen aus Iran. AF. Bd. 2. Berlin, 1969. S. 156.

⁵ Д о р о ш е н к о Е. А. Зороастрийцы в Иране. М., 1982. С. 77.

мечает, что «помещение, в котором находятся молящиеся, расположено несколько в стороне от алтарной ниши с огнем, которая скрыта от верующих перегородкой. Каменный пол молитвенного зала обычно был покрыт овчиной, теперь же стелят ковер»⁶.

Основную массу находок составляет керамика. Часть ее собрана с пола, остальная получена из заполнения суф. На полу помещения были собраны фрагменты пяти кружек. Одна из них (целая) лежала рядом с корытообразным сооружением. Это сосуд почти биконической формы. Прямой венчик слегка отогнут. На плоском дне сохранились следы срезки его ниткой. Высота кружки — 9,6 см, диаметр венчика — 8 см, дна — 4,6 см. В средней придонной части тулова посажена небольшая кольцевидная ручка. Переход к плечикам отмечен невысоким горизонтальным валиком. С одной стороны сосуда сохранились следы закопченности. Близки по форме фрагменты небольшой лепной кружки. Интересен фрагментированный кубок на маленькой плоской ножке. Переход от резервуара к ножке выделен резким перегибом и невысоким валиком (ребром), еще один валик сделан под прямым венчиком. Общая высота — 7,2 см, диаметр венчика — 10 см, донца — 4,8 см. С внешней стороны и изнутри сосуд аккуратно заглажен. Здесь же были обнаружены фрагменты двух кувшинов яйцевидной формы с невысоким горлом и жаровни. Ограниченный состав находок, видимо, характерен для домашних святилищ. Так, небольшое количество керамики было получено из алтарного помещения в Гардани Хисор, в культовом помещении на Кугаиттепе⁷.

За стеной культового помещения обнаружена небольшая глиняная фигурка человека высотой 8 см с непропорционально большой головой и грубо вылепленным туловищем. Шея короткая. Лицо овальное, плоское. Нос с горбинкой, кончик его обломан. Глаза и рот нарисованы тонкой палочкой. Торс плохо проработан, руки и ноги имеют вид толстых отростков. Руки обломаны. Черепок в изломе почти черного цвета, тесто рыхлое с сильной примесью шамота и каких-то выгорающих добавок (шерсть?). Рядом найден предмет, напоминающий катушечную бобину. Фактура и цвет черепка идентичны фигурке идола. Видимо, последняя каким-то образом соединялась с «катушкой».

Небольшие примитивные керамические идолы (высотой 5 см, шириной 2,2 см) были обнаружены на городище Топраккала в Хорезме, Джигербенте⁸. Сходная фигурка найдена на Дальверзинтепе Г. А. Пугаченковой, по мнению которой, их появление

⁶ Там же.

⁷ Филанович М. И. Ташкент... С. 74—75.

⁸ Городище Топрак-кала (раскопки 1965—1975 гг.)//ТХАЭЭ. Т. 12. М.: Наука, 1981. С. 116, 117.

связано с движением степных племен⁹. Небольшие алебастровые фигурки известны в позднесарматских погребениях и погребениях кочевников. Глиняные фигурки найдены на раскопках городища Джетыясар-3, в культовом помещении усадьбы Кайрагач в юго-западной Фергане¹⁰. Л. М. Левина, проанализировав находки алебастровых идолов, пришла к выводу, что все они обнаружены в памятниках кочевого или полукочевого круга¹¹. Однако Г. А. Брыкина возражает против подобного вывода, так как большая часть этих фигурок происходит из поселений и городищ оседлого земледельческого населения¹². Об их назначении в литературе существуют два мнения, опирающихся на этнографические материалы. Во-первых, оно связывается с погребальным культом, где фигурки играли роль заменителя или спутника погребенного, во-вторых, с поминальным культом, анимистическими представлениями, верой в бессмертие души. С какими бы отправлениями культа они не были связаны, в любом случае это связь с культом предков, представление о котором дают нам этнографические данные. Характерной чертой его была убежденность в том, что умершие наблюдают за живыми родственниками и могут вмешаться в их дела, даруя благополучие и удачу или, наоборот, посылая различные беды. В Авесте упоминаются «нманья» — умершие родичи, которые и после смерти заботятся о благополучии семьи. В. А. Лившиц сопоставляет «нманья» с фравашами, могущественными духами умерших, бывшими ангелами-хранителями и одновременно душами всего сущего, и предполагает, что именно они изображались в виде идолов, которых ставили в доме и продавали на базаре Мах в Бухаре¹³. Первым, кто связал обычай продавать идолов в Бухаре с культом фравашей (в качестве амулетов), был К. А. Иностранцев¹⁴.

М. С. Андреев отмечал бытование у киргизов и ферганских таджиков фигурок из олова, свинца или серебра, одетых в красные или синие тряпки, называвшихся «кут». Они считались хранителями счастья дома, более того, предполагалось, что семья, обладавшая ими, будет иметь много скота. К их помощи прибегали в случае болезни скота. Для этого заболевших животных окропляли водой, в которую опускали фигурку. Хранился «кут» в доме, в укромном месте. Новый изготовлялся лишь в случае

⁹ Пугаченкова Г. А. Художественные сокровища Дальверзинтепе. Л.: Аврора, 1978. С. 70. Рис. 49.

¹⁰ Толстов С. П. Работы Хорезмской экспедиции в 1949—1953 гг.//ТХЭ. М., 1958. Т. 2. Рис. 114, 9, 10; Брыкина Г. А. Юго-Западная Фергана в первой половине I тыс. н. э. М.: Наука, 1982. С. 90—95. Рис. 61, 62.

¹¹ Левина Л. М. Керамика с Нижней и Средней Сырдарьи в I тыс. н. э. М.: Наука, 1971. С. 61—64. Рис. 14.

¹² Брыкина Г. А. Указ. соч. С. 112.

¹³ Лившин В. А. Общество Авесты//История таджикского народа. Т. 1. Душанбе, 1963. С. 140.

¹⁴ Иностранцев К. А. О древнеиранских погребальных обычаях и постройках//ЖМИП. 1909. Март. С. 110.

утраты старого или при переезде в новый дом. Кстати, хранительницами его были пожилые, старшие в семье женщины¹⁵.

Л. Р. Кызласов отмечает обычай класть куклу в могилу, связывая его с представлениями хакасов о тройственности природы человека, состоящей из тела, души и тени. После смерти человека тело погребалось, душа, по их мнению, переселялась в тело новорожденного. Тень же появлялась в подземном царстве, где начинала новую жизнь младенцем. Шонгот (кукла), по представлениям хакасов, являлась вместилищем тени покойного. Первоначально кукла изготовлялась маленькой, затем более крупной и через год ее хоронили в той же могиле¹⁶.

Правда, подобные фигурки могли использоваться и в качестве оберегов. В любом случае они являются убедительным аргументом в пользу существования анимистических представлений, связанных в свою очередь с культом предков.

Множество обрядов и поверий, сохранившихся от прежних религиозных воззрений народов Средней Азии, связаны с культом предков, характерной чертой которого была вера в незримое присутствие духов умерших и их помощь живым родственникам. К ним обращались, чтобы заручиться поддержкой в каком-нибудь деле: надеясь получить хороший урожай или приплод скота, им ставили еду в наусы и напитки на крыши домов в дни Ферувердаджана, как писал Абу Райхан Беруни. Да и современное население Средней Азии еще недавно для того, чтобы заручиться поддержкой духов предков, зажигало пимеки — палочки, обернутые ватой и смоченные маслом. Пимеки втыкались в очаг, при этом приговаривалось, кому они предназначены¹⁷.

Ю. А. Рапопорт, анализируя оссуарный обряд захоронения в Хорезме, выдвинул предположение, что наследники умершего, обожествляя его, хранили оссуарии с костями в течение некоторого времени в домах, где и совершали обряды поклонения¹⁸.

Любопытное наблюдение приводит Е. М. Пещерева: гончары старались заручиться помощью кукол при обжиге посуды. После обжига их прятали в доме в укромном месте. Перед каждым обжигом изготовляли новых кукол, а когда их набиралось много, хоронили на кладбище¹⁹. Возможно, в этом обряде они играли

¹⁵ Андреев М. С. Поездка летом 1928 г. в Касансайский район (Северная Фергана)//Известия общества для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Т. 1. 1929. С. 113—116.

¹⁶ Кызласов Л. Р. Таштыкская эпоха в истории Хакаско-Минусинской котловины. М., 1960. С. 101—103.

¹⁷ Брыкина Г. А. Юго-Западная Фергана в первой половине I тысячелетия н. э. М., 1982. С. 105; Рахимов М. Р. Следы древних верований в сельскохозяйственных обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза до революции//ИООН АН ТаджССР. Вып. 10, 11. 1956. С. 74.

¹⁸ Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971. С. 81.

¹⁹ Пещерева Е. М. Гончарное производство у горных таджиков. Ташкент, 1929.

роль оберегов (правда, тогда бы их не хоронили на кладбище), либо духов пиров гончаров. Последнее наиболее вероятно — ставится ясно, почему спустя некоторое время их хоронили на кладбище (вспомним шангот хакасов). Этой цели, видимо, служила и фигурка, найденная в исследуемом культовом помещении.

Обряды поклонения предкам совершались в каждом доме в специально отведенном месте, являвшемся обязательной принадлежностью дома. Г. А. Брыкина считает, что на раннесредневековой усадьбе Кайрагач обряды совершались в двух комнатах. Главный обряд вершился в святилище перед постаментом у южной стены, где были установлены большие статуи (идолы) — объект поклонения общины. В проходной комнатке перед нишей лежали маленькие идолы, олицетворявшие личных покровителей отдельных членов общины. Обряд сопровождался приношениями и воскурением трав²⁰. В культовых помещениях на городище Канка также была найдена тонкая зола от воскурения каких-то трав.

Алтари обоих типов, о которых рассказано выше, хорошо известны по памятникам Ташкентской области и других районов Средней Азии. Так, в Ташкентском оазисе алтари первого типа обнаружены на цитадели Минг-урук и замке Актепе, а культовое помещение второго типа — на Куганттепе.

Культовое помещение на городище Минг-урук датируется исследователями V—VII вв. Оно также имело квадратную форму (7×7 м), суфы по периметру. Восточная суфа имеет вид эстрады (2,5×2,15 м). В центре зала — алтарь подковообразной формы с замкнутым основанием (2,5×1,75×0,5 м), тщательно оштукатуренный, поверху обгоревший и покрытый слоем чистой золы²¹. Культовое помещение на Актепе, расположенное в северо-западном углу, возможно, относится к первому строительному периоду (V в.)²². Комната имела почти квадратную форму (5,1×5,3 м), вход отгорожен тонкой стенкой, образующей небольшой тамбур, вдоль стен — суфы. Центр помещения занят возвышенным (до уровня суф) полуовальным (подковообразным) алтарем (1,8×1,4 м), тщательно оштукатуренным, со слегка вогнутой поверхностью и углублением для огня. Как и в культовых помещениях на городище Канка, алтари на Актепе и Минг-уруке ориентированы по линии север — юг.

Исследователями уже отмечалось сходство Красного зала Варахши и культовых помещений: те же квадратная планировка, подковообразная форма алтаря в центре и его ориентация относительно суфы-эстрады. В. А. Шишкин высказывал предположение о культовом предназначении Красного зала²³.

²⁰ Брыкина Г. А. Юго-Западная Фергана... С. 110.

²¹ Зильпер Д. Г. Дворцовый комплекс городища Минг-урук в Ташкенте // История и археология Средней Азии. Ашхабад, 1978. С. 170, 171.

²² Филанович М. И. Ташкент... С. 108, 109.

²³ Шишкин В. А. Варахша. М., 1963. С. 55. Рис. 16.

К сожалению, начальные этапы генезиса культовых помещений остаются пока неясными. По мнению Д. Г. Зильпер, квадратная форма помещений восходит к архитектурной традиции памятников Хорезма и парфянской Нисы, тогда как алтарь, или «грушевидная центральная суфа», происходит от очагов-выкладок посередине зала²⁴. Непрерывная археологическая традиция не наблюдается. В то же время широкое распространение в V—VI вв. н. э. практически по всей территории Средней Азии подковообразных алтарей, их относительная устойчивость в течение нескольких веков были бы невозможны без глубоких корней, без определенной традиции. На наш взгляд, появление этих алтарей связано с первоначальным выделением культовых ниш, в которых помещались священные предметы или небольшие изображения божеств, а перед ними возжигался огонь. Традиция выделения ниши с культовыми предметами, расположенной рядом с очагом, имеет глубокие корни в древнейшей архитектуре Средней Азии и восходит еще к жилищам Джейтуна.

Возможно, эта традиция зародилась на юге. Г. А. Пугаченкова отмечает наличие в жилых комплексах специальных культовых мест, где вдоль стены возводились невысокая суфа и пристенная тумба. Зал служил домашней молельней: в нише возжигался огонь, на тумбе располагались культовые предметы, а на суфе восседали члены семьи, совершавшие обряды. В углу помещения обнаружена обуглившаяся при пожаре деревянная статуэтка бактрийской богини²⁵. Постепенно место около ниши превратилось в овальный подиум, который в свою очередь трансформировался в алтарь посередине комнаты. Наличие этой традиции подтверждают находки на Афрасиабе (Согд), Кампыртепе (Тохаристан) пристенных алтарей-ниш, датируемых первыми веками до нашей эры и первыми веками нашей эры. Из жилых помещений культовые ниши были перенесены в специальные. Изменилось оформление самих ниш. Последние фланкировались полуколонками, но, в отличие от очагов-каминов, в них не делались отверстия-дымоходы. Основание ниши выделялось пьедесталом.

В 1947 г. на Афрасиабе в остатках здания был открыт алтарь огня, датируемый первыми веками до нашей эры — первыми веками нашей эры. Он представлял собой горизонтальную площадку — суфу с вертикальной стенкой, которая справа заканчивалась двумя уступами, слева — одним. В стенке была сделана неглубокая ниша, куда вертикально вставлены, вернее, вмазаны две плиты с закругленными вершинами. Снизу перпендикулярно к ним была поставлена подковообразная плита небольшого алтаря. В месте соприкосновения с нишей в алтаре была сделана выемка (10×6 см)²⁶.

²⁴ Зильпер Д. Г. Дворцовый комплекс... С. 171.

²⁵ Пугаченкова Г. А. Бактрийский жилой дом (К вопросу об архитектурной типологии)//История и культура Средней Азии. М., 1976. С. 40.

²⁶ Кабанов С. К. Изучение стратиграфии городища Афрасиаб//СА. 1969.

Этот случай свидетельствует о первоначальном выделении подковообразных пьедесталов (подиумов), об окончательном отделении алтарей от ниш и помещении их в центре комнаты. Неизменным остались лишь связь с огнем и форма алтаря, еще долго сохранявшая абрис арки ниши.

Однако и этот процесс оказался не окончательным. После смены в VII—VIII вв. подковообразных алтарей прямоугольными, в Центральном и Южном Согде наметились два пути дальнейшего развития алтарей. Первый из них связан с трансформацией прямоугольных алтарей в VIII в., когда они пристраивались к одной из стен комнат, становились уже и выше, в них делали небольшие ниши. Последние в количестве от трех до пяти располагались в шахматном порядке. Архивольт ниш обмазывался белой краской или ганчем. Второй путь связан с прежней линией развития культовых помещений. Так, в Пенджикенте были вскрыты часовни или святилища, в которых у одной из стен (чаще всего восточной) устраивалась арочная ниша, с обеих сторон украшавшаяся декоративными колонками. Перед ней имелась невысокая площадка со следами разведения огня. Сохранилась и наметившаяся ранее закономерность — возведение суф вдоль стен, исключая стену с нишей.

Последующее развитие культового комплекса, видимо, стало невозможным из-за насаждения новой религии, хотя осколки представлений и суеверий, связанных с домусульманской религиозной традицией, сохранялись еще долгое время. Так, комнаты с большими алтарными или арочными нишами с площадкой для огня трансформировались в маленькие пристенные подковообразные очажки с подиумом, то есть пережитки старых верований вылились в традицию совершения культовых действий у богато украшенных переносных очажков, получивших широкое распространение по всем районам Средней Азии в IX—XI вв. (вышеупомянутые палочки-пимеки втыкались именно в очаг).

Итак, в Ташкентском оазисе в жилых комплексах крупных домовладений с конца IV в. стали выделять особые помещения, как правило, квадратной формы, с суфами вдоль стен и тамбурным входом. Безусловно, они имели культовое назначение. В их развитии можно выделить два этапа. Первый связан с бытованием алтарей подковообразной формы — конец IV в.—VI в. Второй характеризуется переходом на алтари прямоугольной формы, которые, видимо, появились в самом начале VII в. и бытовали до середины VIII в. Впрочем, это явление характерно в первую очередь для Чача, так как в Согде алтари делались пристенными, зачастую с большими арочными нишами.

К концу второго этапа алтари в культовых помещениях Ташкентской области были ориентированы по линии север — юг, вы-

ход из помещения чаще всего делался в северо-западном углу (в западном направлении). Перекрытие помещений, видимо, было двойным. Оно опиралось на прогон из четырех балок, которые в центре образовывали квадратное окно. Второе — внутреннее перекрытие — было шатровым, состоявшим из крупных жердей и стягивающимся к верхнему квадрату.

О назначении этих помещений можно только догадываться. На наш взгляд, в них совершались обряды, посвященные культу предков и богам-покровителям. Возможно, на центральную суфурстраду устанавливался оссуарий для совершения обрядов поклонения, а за отсутствием его — фигурка-идол, изображавшая умершего.

Г. МИРЗАЛИЕВ

ТЕРРАКОТОВЫЕ ОЧАЖКИ ЭСКИ АХСИ

Орнаментированные терракотовые очажки составляют особую группу изделий в средневековой керамической продукции Средней Азии. Они встречаются почти во всех регионах среднеазиатского Междуречья эпохи развитого средневековья. Однако труды, посвященные их изучению, довольно малочисленны¹. Имеются краткие описания и упоминания о них в некоторых работах².

Настоящая статья посвящена ферганским терракотовым очажкам, которые были обнаружены в последние годы на раскопках жилого квартала в шахристане городища Эски Ахси³. Весь комплекс состоит из 10 фрагментов (рис. 1 и 2).

Очажки Эски Ахси формовались из такого же теста, из которого изготовлялась прекрасная кухонная посуда средневековой

¹ Ремпель Л. И. Изображение «дома огня» на двух терракотовых плитках с Афрасиаба // Доклады АН ТаджССР. Вып. 9. 1953; Аминджанова М. Средневековые терракотовые «очажки» в собрании кабинета археологии САГУ // Сборник студенческих работ Среднеазиатского Государственного университета им. В. И. Ленина. Вып. 15. 1956; Пугаченкова Г. А., Ремпель Л. И. Самаркандские очажки // Из истории искусства великого города. Ташкент, 1972. С. 206—234.

² Вяткин В. Л. Афрасиаб — городище бывшего Самарканда. Ташкент, 1926. С. 52 и сл.; Массон М. Е. К вопросу о происхождении памятников древней деревянной архитектуры, открытых М. С. Андреевым в горах Самаркандской области. Ташкент, 1927. С. 26, 27; Григорьев Г. В. Тус-тупи // Искусство. 1937. № 1. С. 136. и сл.; Гайдукевич В. Ф. Работы Фархадской археологической экспедиции в Узбекистане в 1943—1944 гг. // КСИИМК. Вып. 19. 1947; Пугаченкова Г. А. Элементы согдийской архитектуры на среднеазиатских терракотах // Материалы по археологии и этнографии Узбекистана. Т. 2. Ташкент, 1950. С. 8 и сл.

³ Фигуры 2 и 3 (рис. 1) обнаружены в жилой комнате начала XI в. (раскоп № 7, помещение 2) у маленького очага овальной формы (13×17 см). Сам очаг находился на середине квадратной площадки (80×85 см), вымощенной жженым кирпичом. Фигуры 1, 4 и 5 (рис. 1) — из большой мусорной ямы (на этом же раскопе) второй половины XII в.