

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

THE LAST ENCYCLOPEDIST

The Issue in Honor of the 90-Anniversary of Boris Litvinsky

Moscow
2013

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

ПОСЛЕДНИЙ ЭНЦИКЛОПЕДИСТ

к юбилею Б.А. Литвинского

Москва
ИВ РАН
2013

УДК
ББК

Научное издание

Редакционная коллегия

Колганова Г.Ю.
Петрова А.А.
Кулланда С.В.

Последний энциклопедист: к юбилею Б.А. Литвинского. – М.: Институт востоковедения РАН, 2013. – 502 с.
ISBN 978-5-89282-565-8

Сборник посвящен памяти Б.А. Литвинского, которому в 2013 году исполнилось бы 90 лет. Учитывая широту интересов и энциклопедичность знаний Бориса Анатольевича, публикация включает статьи, охватывающие широкие хронологические (от эпохи энеолита до средневековья) и географические (Центральная Азия, Ближний и Дальний Восток) рамки. В него включены новейшие археологические исследования Южно-Таджикистанской археологической экспедиции, основателем и руководителем которой в течение многих лет был Б.А. Литвинский.

УДК
ББК

ISBN 978-5-89282-565-8

© Институт востоковедения РАН

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Чவர்ь Л.А.</i> Археолого-этнографические исследования Б.А. Литвинского	7
<i>Авилова Л.И.</i> Металлические изделия Ближнего Востока: историко-культурный контекст (энеолит – средний бронзовый век)	30
<i>Андросов В.П.</i> Трудности изучения тантр наивысшей йоги на примере начальных глав «Гухьясамаджа-тантры»	65
<i>Антонова Е.В., Колганова Г.Ю.</i> К реконструкции символики цветных минералов и цвета в культуре Древнего Востока	102
<i>Богомолов Г.И., Максудов Ф.А., Бабаджанов Б.М.</i> Бронзовое зеркало из селения Бешкуби Зааминского района....	121
<i>Бубнова М.А.</i> Экспедиция Б.А Литвинского на Восточный Памир в 1958-1959 гг.	136
<i>Виноградова Н.М., Кутимов Ю.Г., Ломбардо Дж., Тойфер М.</i> Новые исследования Южно-Таджикистанской археологической экспедиции в 2010 году (могильники эпохи бронзы Гелот и Дарнайчи)	162
<i>Ильясов Дж.Я., Каниут К., Грубер М.</i> Тахтисангинские пластины – шкатулка или поясной набор?	186
<i>Каримова Г.Р.</i> Зеркало в связи с погребальными обрядами в эпоху энеолита и бронзы (по материалам древних могильников Таджикистана)	200
<i>Лепехова Е.С.</i> Восприятие и трактовка буддийского учения государственной властью в Древней Японии (на примере японских императоров VI-VIII вв.)	222

<i>Люно Э., Бендезу-Сармиенто Х., Мустафакулов С.</i> Вахшская культура на Джаркутане (Узбекистан, бронзовый век): новое освоение?	253
<i>Мейтарчиян М.Б.</i> Агни в Индии	264
<i>Мкртычев Т.К., Трейнер У.И.</i> Нисийские ритоны: некоторые итоги многолетних исследований.....	282
<i>Немцева Н.Б.</i> Шахи-Зинда в Самарканде – взгляд из XXI века.....	305
<i>Погребова М.Н.</i> Кони в древней истории Кавказа	328
<i>Пьянков И.В.</i> Путеводитель по Великому Шелковому пути: итинерарий Мая Тициана.....	364
<i>Сарианиди В.И., Дубова Н.А.</i> Мозаика III тыс. до н.э. в Гонур Депе (Туркменистан).....	379
<i>Соловьев В.С.</i> О датировке археологических материалов раннесредневекового Тохаристана	414
<i>Шенкарь М.А.</i> Об иконографии хʻагənah и его роли в идеологии древних иранцев.....	427
<i>Яценко С.А.</i> Юэчжи на бактрийском текстиле из Монголии	452
<i>Frankfort H.-P.</i> Royal wine drinking Ceremonies from Bactria and Gandhāra: About Saka/Yuezhi and Indo-Scythian representations	467
<i>Lombardo J.</i> The Recent Finds at Gelot, Kuljab District, and their Importance for a Reconstruction of the Diffusion Pattern of the Sapalli Culture in Southern Tajikistan	481
Список сокращений.....	500

АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ Б.А. ЛИТВИНСКОГО

I. Этнографические сюжеты в творчестве Б.А. Литвинского

Научное наследие Б.А. Литвинского внушительно не только по объему, но и чрезвычайно многогранно, связано с решением множества проблем в истории культуры Центральной Азии. Однако основой его научной идентификации, конечно, была профессия археолога, причем, археолога удачливого, открывшего и исследовавшего несколько крупнейших памятников Средней Азии (в южном Таджикистане, на Памире и в Фергане). Б.А. никогда не ограничивался обычными публикациями обнаруженных материалов с первичной археологической интерпретацией, за ними всегда следовали дальнейшие поиски аналогий и их историко-культурный комментарий, извлечение новых, более глубоких смыслов из каждой найденной вещи, из всего археологического объекта в целом или из характеристики окружающей памятник этнокультурной среды. Подобные задачи, естественно, требовали привлечения данных смежных наук – востоковедения, антропологии, лингвистики, фольклористики. В этом ряду этнографические мотивы тоже не были случайными и занимали важное место во многих его статьях и монографиях.

Археолого-этнографическое изучение культуры Средней Азии – мощное направление в отечественной науке XX в., у истоков которого стоял С.П. Толстов. Долгое время оно было общепринятым и неоспоримым приемом исторического анализа. Тем удивительнее, что сам этот подход с методической стороны так и остаётся слабо разработанным, нет четких правил и ограничений, фактически каждый автор в меру своей компетенции и сообразно цели просто ищет своим археологическим материалам либо прямые подтверждения в этнографических реалиях, либо просто похожие (по его мнению) артефакты, причем, по всему миру, поскольку в глазах читателей подобранное внешнее сходство археологических и этнографических аналогов является наиболее убедительным ар-

гументом в пользу авторских выводов. Но к концу XX века среди археологов постепенно стали возникать сомнения в убедительности и даже правомочности подобных сравнений. Возможно, причиной этому послужили наблюдения над массовым использованием археолого-этнографических сопоставлений, со временем превратившихся в полуавтоматическую и обязательную процедуру с заранее известными или подразумеваемыми, часто уже вторичными выводами. Эта тема, несомненно, требует специального обсуждения, но в статье лишь предложено присмотреться, как Б.А. Литвинский сопоставлял археологические и этнографические материалы, как он использовал междисциплинарный подход, сделав его опорным приемом своих изысканий.

Б.А. Литвинский был, безусловно, человеком своего времени, разделяя с ним коллективные идеалы и заблуждения, предрассудки и стереотипы. Но некоторые своеобразные черты работы с этнографическим материалом всё же заметно отличают его от большинства коллег. Работая с Б.А. в одном секторе ИВ РАН с 1972 г., я могла непосредственно наблюдать его особое отношение к этнографии: он знал абсолютно всю дореволюционную и современную литературу по этнографии оседлых обитателей Средней Азии (вплоть до крошечных этнографических заметок в туркестанской местной прессе XIX в.). Но главным источником его знаний были личные знакомства со многими ведущими этнографами Москвы, Петербурга, Душанбе, Ташкента – О.А. Сухаревой, А.К. Писарчик, Н.Н. Ершовым и Б.Х. Кармышевой, а также с Н.А. Кисляковым, В.Г. Мошковой, Л.Ф. Моногаровой, М. Рахимовым, А.З. Розенфельд и др.; его постоянным дружелюбным вниманием пользовались и более молодые коллеги (Н. Акрамов, Н. Бабаева, А. Мардонова, О. Муродов, И. Мухиддинов, И.М. Стеблин-Каменский и др.). Со своими ровесниками и старшими товарищами Б.А. не просто дружил, он восхищался их высоким профессионализмом и конечно был в курсе новейших полевых этнографических изысканий, которые в 50-70-е годы были исключительно интенсивны и плодотворны. Постоянно вращаясь среди этнографов, консультируясь и «проговаривая» с ними особо интересующие его мельчайшие детали традиционного быта и обрядности, Б.А. старался в каждом конкретном случае вникнуть в уникальный историко-

культурный контекст бытования того или иного этнографического факта (изделия, традиционного действия, этикетного обыкновения или суеверия). Подобными сведениями он владел наравне с самими этнографами, что встречается чрезвычайно редко.

Обычно археологи обращаются к этнографическим материалам, испытывая потребность в дополнительной интерпретации своих безмолвных объектов, особенно связанных с религиозными верованиями и представлениями. Но для этого необходимо свидетельство этнокультурной связи между древними племенами и народами и современным, «традиционно-этнографическим» населением того же региона в XIX–XX вв. Сейчас это уже трюизм, установленный факт, а в 50-70-е годы в среднеазиатской археологии эта задача ещё была актуальна и требовала тщательной аргументации. Именно поэтому все усилия Литвинского поначалу направлены именно на двуединую задачу – толкования конкретных археологических памятников и доказательства генетической этнокультурной преемственности населения Туркестана с древности до наших дней (Литвинский 1972; 1972а; 1981а; 1984).

Для решения этой задачи Б.А. постоянно включал в археологическую интерпретацию заимствованные из этнографии народные объяснения того или иного обряда или атрибута, но его явно не удовлетворяло использование этнографических фактов только как иллюстрации к археолого-историческим построениям, он пытался найти, докопаться, нащупать глубинный (домусульманский) *контекст* существования занимающих его этнографических реалий и уже из него почерпнуть возможные смыслы и значения материальных остатков древних культур. Для этого им применялся другой, более трудоемкий и малодоступный многим его коллегам прием, – погружение в этнографию среднеазиатского населения XIX–XX вв. Так в статьях Литвинского постепенно стали все чаще появляться вместо простых ссылок на работы этнографов уже его собственные отдельные комментарии или заметки, а потом – целые статьи и даже части монографии, уже целиком посвященные этнографическим сюжетам; Б.А. пытался расширить понимание общеисторической картины, совершая серьезные экскурсы в этнографическую сторону (Литвинский 1958; 1972а; 1981а; 1989).

У Б.А. Литвинского есть несколько работ, в которых он выступил как исследователь-*этнограф*, но не обычный. Обращаясь к уже выстроенному в науке и общепризнанному культурно-этнографическому контексту и сообразуясь с заинтересовавшими его после археологического анализа проблемами, он легко находил в местной этнографии похожие и адекватные археологическому контексту фрагменты (обычай, обряды, верования) (Литвинский 1958; 1975; 1981а; 1982а; 1989). Личная дружба и тесные научные контакты с А.К. Писарчик, О.А. Сухаревой, Н.Н. Ершовым, Б.Х. Кармышевой и другими выдающимися этнографами-современниками позволяли Б.А. избегать естественной ограниченности и узости взгляда неспециалиста на «чужую» науку.

Продуктивного сравнения своего археологического материала с разновременными и разнородными данными других исторических источников Б.А. обычно добивался, опираясь на мнения целого ряда специалистов-востоковедов, лингвистов, филологов, фольклористов. В этих случаях казалось, что его роль сводилась лишь к выбору фактов для сопоставления и сведению в единое целое всевозможных точек зрения на спорные вопросы. Подобным приемом, компиляцией научных фактов, добытых предшественниками, широко пользуются все, но результаты получаются разные, ибо степень убедительности такого сопоставительного текста напрямую зависит от уровня эрудиции автора.

Научная эрудиция Б.А. Литвинского поражала знанием колоссальной по объему мировой научной литературы по мельчайшим вопросам очень широкого круга востоковедческих историко-культурных проблем. Она позволяла ему, во-первых, находить этнографические аналогии совершенно определенной направленности (так, рассматривая восточноиранские верования на Памире, он пришел к выводу об их архаичных индоиранских корнях и довершил это утверждение ещё и аналогиями из этнографии нуристанцев, других народов Гиндукуша, языки и культура которых, по мнению большинства востоковедов, непосредственно связаны с индоиранским миром). И, во-вторых, эрудиция Б.А. давала возможность весьма уместно продемонстрировать целый арсенал разновременных фактов (от Вед и Авесты до средневековых фольк-

лорных и поэтических памятников), подтверждающих ту или иную гипотезу (Литвинский 1972; 1975; 1981a; 1982a).

Сопоставление такой широты и в то же время скрупулезности при анализе исторических материалов, как правило, весьма впечатляло читателей сочинений Литвинского, но для нас важнее другое – Б.А. рассматривает изучаемый объект (предмет, образ или обрядовое обыкновение) с разных сторон, причем глазами *специалистов*, чьи точки зрения могут противоречить или, напротив, дополнять друг друга. Но Литвинский умел так построить своё изложение, что разные, даже противоположные толкования и мнения не мешали созданию общей, *цельной* картины, и, напротив, делали её объёмнее и проблематичнее. Таким способом вокруг каждого изучаемого им объекта или явления (будь то памирские верования, нуристанская мифология, повседневная жизнь буддийских монахов Туркестана или использование масок и гробов в похоронно-погребальной обрядности предков таджиков) буквально на наших глазах он создавал особое *семантическое поле*, к которому действительно оказывались причастны и древние индоиранцы, и современные памирцы, таджики, кафиры. Только на таком уровне «эрудированного» сопоставления становится возможен настоящий *синтез* научного знания (а не простое сравнение, которым чаще всего и ограничивается большинство этнографов и археологов). Сначала Б.А., как правило, интегрировал знание по ряду конкретных вопросов («памирские» статьи и состоят из ряда мелких замечаний), а потом из них постепенно как-то «проявлялась» вполне убедительная картина *культурной преемственности* двух столь разведенных во времени групп населения (Литвинский 1975; 1981a; 1982; 1989).

Авторы, применяющие метод археолого-этнографических сопоставлений, обычно берут сравнительные данные из описаний этнографов, то есть воспринимают факты сквозь призму публикатора. Литвинский делал то же самое, но тут же часто продолжал этнографический анализ в нужном ему направлении. Такова его ранняя статья об обычае закармливания помета в родильном обряде таджиков, где он включился в изучение актуальной тогда этнографической проблематики, но преследуя свою цель – различить ос-

новые хронологические пласты в связанных с этим обычаем традиционных представлениях и верованиях (Литвинский 1958).

Другой пример – энциклопедическая статья о нуристанской мифологии (Литвинский 1982). В ней перед автором стояла иная задача – кратко охарактеризовать систему мировоззрения *бесписьменного* народа, сохранившего в языке и культуре основные черты мировосприятия времен ещё индоиранской общности. Из многочисленных этнографических фактов, собранных по разрозненным публикациям, Б.А. попытался прежде всего наметить «этнографический фон» и уже его сопоставить с не менее фрагментированными данными письменных источников (Авесты и Вед). В отдельных случаях это помогало уяснить семантику как самих привлеченных этнографических фактов (то есть создать из них пусть пунктирный, но уже контекст), так и одновременно уловить возможные оттенки смыслов ранее не вполне понятных свидетельств в архаичных письменных текстах. В итоге в статье представлена читателям емкая, структурно (послойно) изложенная реконструкция мифологической системы нуристанцев, современных потомков древнего индоиранского населения, с которым была связана значительная часть археологических исследований Б.А.

Литвинский был мастером такого рода взаимного толкования – туманных и разрозненных этнографических фактов, которые после этого объединялись в содержательные семантические *связки* – по аналогиям с архаичными схемами и стереотипами, или наоборот – неясности древних текстов представляли в обновленном ракурсе. В каждом конкретном случае те и другие взаимные объяснения, естественно, гипотетичны и приближительны, но с накоплением примеров таких взаимных толкований убеждение в их правомочности и важности постепенно укрепляется.

В своих работах по истории культуры Туркестана Литвинский часто и довольно широко привлекал не только этнографические, но и востоковедческие (письменные) материалы. Он действовал поочередно в трех направлениях: то сопоставлял археологический материал с данными древних письменных источников, то подтверждал или разъяснял полученные выводы фактами этнографии, то, наоборот, брался за тщательное изучение собственно этнографических свидетельств в их исторической и археологической пер-

спективе. После такого многогранного анализа (и отдельных единичных фактов, и массовых или многократно повторенных тезисов, превратившихся в постулаты) становилось окончательно ясно, что содержательное ядро большинства т.н. *домусульманских* этнографических верований и обычаев памирцев, таджиков или оседлых узбеков теперь уже бесспорно восходит к древнейшему периоду их истории (некоторые, возможно, даже ко времени индоиранской общностей). И хотя из-за длительного временного разрыва и изменений вследствие инокультурного (особенно мусульманского) влияния архаичные (по происхождению) верования сохранились до наших дней лишь фрагментами и в весьма трансформированном, едва узнаваемом виде, тем не менее их тщательное сопоставление с древними аналогами даёт «густую сеть изопрагм, соединяющую современные верования и обычаи с индоиранскими...» (Литвинский 1981а, с. 116), так что у читателя места для сомнений почти не остается.

Т.о. цель, поставленная самим ходом развития науки ещё полвека назад, в работах Литвинского и его коллег была достигнута, этнокультурная преемственность между древним и современным населением на юго-востоке Средней Азии – доказана, и это означало несомненное большое и важное продвижение вперед. Но этим значение его работ не исчерпывается.

Взгляд читателя-этнографа, например, задерживается на выявленном в процессе сбора аналогий *историко-культурном ареале*, внутри которого автор выделил три пространственные зоны с разной степенью сохранности (узнаваемости, близости) древних и современных форм и смыслов «сходных» объектов – у памирцев, равнинных таджиков и, наконец, некоторых тюркоязычных народов (Там же). Возможно, в разных временных и пространственных точках (или зонах) этого ареала существовали разные формы *трансформации* каждого конкретного изучаемого археологического (или этнографического) явления; этого мы ещё не знаем, это предположение требует дальнейшего изучения. Так что работы Б.А. остаются ещё и источником для методологических наблюдений, они дают возможность поразмышлять над такими, например, вопросами – *как* может изменяться форма изделия или явления (обряда, верования) при сохранении исходной сути архаичного со-

держания? И *когда* ещё узнаваемая, но явно исторически изменившаяся форма явления уже несёт в себе принципиально новое содержание? Обращение к подобного рода вопросам, как кажется, помогает преодолевать заштампованность *междисциплинарного подхода* в том виде и понимании, в котором он пребывает сейчас в нашем научном обиходе.

Пример «ферганской» монографии Литвинского (Литвинский 1972а) тоже убеждает, что помимо ее результатов (полученных автором после обращения к этнографическим материалам), у внимательного читателя по-прежнему остаётся возможность самому сделать некоторые актуальные и существенные выводы, прямо вытекающие из текста монографии (например, о шаткости и сомнительности всё ещё распространенного пока убеждения о похоронно-поминальной обрядности как важного и неперемennого этнического признака).

* * *

Вклад Б.А. Литвинского в среднеазиатскую этнографию можно охарактеризовать как довольно разнообразный и по содержанию, и по форме: от интерпретации отдельных, разрозненных фактов до широких этногенетических выводов (например, об этнокультурном единстве населения всего Туркестана, т.е. Средней Азии и основной части Синьцзяна) (Литвинский 1984). Сочинениям Литвинского было присуще сочетание широты взгляда с неперемennым вниманием к конкретной, частной проблематике и с тщательной, подробной разработкой историко-культурного материала. Координатами его творчества всегда служили *врожденные способности* (неуёмная исследовательская энергия, любознательность, редкая целеустремленность) и благоприобретенная колоссальная *эрудиция*. В этих пределах ему удавалось успешно действовать одному там, где обычно требуются совместные усилия двух-трех специалистов. Б.А. Литвинский был одним из тех немногих ученых, кто действительно, без профанации владел «комплексным, междисциплинарным подходом». Более того он сумел превратить его в плодотворный и аргументированный *междисциплинарный анализ*, единственно способствующий синтезу исторического знания.

II. О жанровом своеобразии творчества Б.А. Литвинского

Научный текст может быть интересным с разных сторон. Для большинства читателей главное – предмет статьи, т.е. про *что* этот текст; другим важнее *как* именно автор рассматривает избранный объект; и лишь немногие задаются вопросом – для *чего* конкретный текст создавался, и, соответственно, в каком жанре написано это сочинение. Есть разные типы исследователей, одни предпочитают обстоятельные, монографического типа аналитические описания отдельных памятников, и им особенно удаётся тщательное систематическое сопоставление всего корпуса накопленных со временем данных, в том числе и противоречивых, выстраивание обобщенной картины изучаемого фрагмента историко-культурного прошлого. Другие – чаще публикуют статьи, либо теоретического плана (кратко итожащие многолетние разыскания, или, напротив, содержащие новую постановку вопроса), либо дискуссионные, сосредоточенные на самых «горячих», спорных положениях, которые опровергаются или подтверждаются новейшими фактами и соображениями. Наконец, третьи в пылу дискуссии склонны несколько «отступить в сторону», позволить себе вольные размышления в жанре эссе – *вокруг* обсуждаемой проблемы, что иногда помогает выйти из жесткой конфронтации борющихся точек зрения. Различные авторские цели и постоянно изменяющийся (по разным причинам) состав источников порождают жанровое многообразие научных текстов. Разумеется, в творчестве каждого исследователя присутствуют тексты разных жанров, но это не всегда их осознают не только читатели, но часто и сами авторы. А между тем жанровое измерение научных текстов не менее важно, чем в иных видах литературы: оно способствует более адекватному изложению и восприятию авторского замысла, снижает излишние ожидания, устраняет недопонимания и т.п.

Вообще об авторе свидетельствует многое: помимо избранной темы или проблемы (общей или частной, актуальной или «вечной»), дискуссионной или описательной) ещё и его отношение к собственным выводам (например, считает ли он, что окончательно решил проблему, или уже улавливает будущую перспективу и только старается поставить подводящие к ней вопросы; видит ли

он свои выводы масштабными, обобщающими или частными, но принципиально важным вкладом в дискуссионную ситуацию и пр.) Но особенно характеризует любого исследователя избранная им методика: отдает ли он предпочтение детально выверенным и общепринятым способам анализа или поиску новейших приемов, наконец, личным «прозрениям», интуитивным ощущениям при работе с источником. Сразу оговорюсь, всё перечисленное имеет отношение не просто к индивидуально-психологической характеристике того или иного конкретного автора, а к тем качествам и свойствам, которые присущи ему как определенному *типу* исследователя. Соответственно, у каждого автора наблюдается склонность к разным жанрам научного творчества. Если с этой точки зрения посмотреть на научное наследие Б.А. Литвинского, то можно смело назвать его разножанровым, недаром всю жизнь он занимался параллельно сразу несколькими крупными проблемами истории культуры среднеазиатского региона. Но всё же был, как кажется, у него один излюбленный прием, о котором и пойдет речь ниже. Для этого обратимся к его книгам и некоторым статьям по истории кочевых саков, которые были одной из постоянных точек его интереса, начиная с 60–70-х годов.

В 1972 г. была опубликована монография «Древние кочевники «Крыши мира»», в которой детально проанализированы археологические материалы о кочевниках Памира. Эта книга посвящена памяти А.Н. Бернштама, «первопроходца сакской тематики», согласно концепции которого саки появились на Памире в V–III вв до н.э., причем в культурном отношении они как будто более всего походили на семиреченских и алтайских саков. Литвинский своими раскопками на Памире значительно расширил и отчасти уточнил эти первоначальные сведения о древних памирцах и в плане датировки (VII–VI вв до н.э.), и культурной ориентации (Литвинский 1972, с. 5-6, 28-29). Но самое главное в этой книге – археологический анализ новых материалов был дополнен, и весьма существенно, свидетельствами историков, лингвистов, антропологов и этнографов, и тем самым автор продолжил и углубил рассмотрение проблем, поставленных ещё А.Н. Бернштамом и после него всё ещё остававшихся дискуссионными и актуальными.

В 60–70-е годы о саках разных районов Средней Азии писали многие археологи (Ю. Заднепровский, Н. Горбунова, г. Брыкина, К. Акишев, М. Итина, О. Вишневская и многие другие), но общей картины расселения этих кочевых племен и основных элементов их культуры (главным образом, похоронно-поминальной обрядности), тогда, естественно, ещё не было. Перед всеми стояли сходные задачи – выявление локальных вариантов и вытекающих из их сравнения более общих, ключевых вопросов: происхождение саков, структура «сакского» историко-культурного пространства в Туркестане, взаимодействие кочевых саков и оседлых земледельцев в разных областях Средней Азии. На этом пути было много споров и несогласий, и Б.А. активно участвовал в общем процессе.

Литвинский вообще много внимания уделял проблемам этнической истории населения Средней Азии в древности, главным образом ираноязычных народов, однако по мере надобности он обращался и к спорным проблемам происхождения и расселения индоиранцев, поскольку этот вопрос должен был прояснить роль «бронзовых» племен в формировании саков (Кузьмина 2005, с. 404). В 70-е годы он пришел к выводу, что начавшийся во второй половине II тыс. до н.э. процесс расселения некоторых кочевых степных племен, пришедших с севера региона, вокруг крупных среднеазиатских оазисов и даже частичное смешение их с оседлым населением одновременно являлось интенсивной *арианизацией* всего населения Средней Азии (Литвинский 1981). Эта идея постепенно была признана большинством исследователей, как и связанные с ней более конкретные тезисы – об индоиранской языковой принадлежности носителей срубной и андроновской культур, о доминирующем положении степных пришельцев в обществах оседлого населения Бактрии и Маргианы, куда они, возможно, принесли свой язык и важнейшие элементы кочевнической культуры (навыки металлообработки, изготовления колесниц и оружия, разведения коней, мифологические представления и обряды огненного культа и пр.), но в то же время восприняли и часть местной традиции (распространив всё это дальше на юг) (Mallory 2002, p. 13-14; Кузьмина 2005, с. 387).

Спорным был и вопрос о языке оседлых земледельцев БМАК, в то время часть ученых ещё сомневалась в их ираноязычности и,

соответственно, выступала против идеи о распространении у них зороастризма. Развернулась дискуссия (ВДИ. 1989. №1), в которой принял участие и Б.А. Литвинский, поскольку этот сюжет интересовал его в связи с сакской тематикой. В итоге положение об ираноязычности кочевых племен VIII-V вв. до н.э. (скифов, савроматов, саков) постепенно утвердилось в науке, а позднее его подтвердили и данные антропологии (Алексеев 1981; Итина, Яблонский 2001).

В этом многолетнем споре приняли участие десятки исследователей, и Литвинский с самого начала являлся сторонником точки зрения о генетической связи саков с предшествовавшими им «бронзовыми» племенами, по-видимому, считая её логически приемлемой. Однако, по мере накопления материалов утверждение о прямой преемственности бронзовых племен (гл. обр. андроновских) и саков (Кузьмина 2009, с. 98) уже не стало удовлетворять всех, поскольку вновь обнаруженные данные не всегда соответствовали этому постулату. Некоторым авторам процесс культурной преемственности между племенами бронзового века и саками уже не казался однозначно закономерным, а выглядел гораздо сложнее: если в общерегиональном масштабе эта связь воспринималась как принципиально достоверная, то на локальных уровнях культуругенеза (то есть у саков разных территориальных групп Средней Азии) иногда отмечали очевидную *прерывистость* традиции (Яблонский 2005, с. 788).

Подобные наблюдения обычно требуют дополнительных материалов и исследований. Так возникла идея привлечь к решению этих вопросов археологические материалы из соседнего Синьцзяна (Восточного Туркестана), опираясь на известную статью Б.А. с убедительным обоснованием историко-культурного единства населения всего Туркестана (Средней Азии и Восточного, или Китайского Туркестана) с древности до наших дней (что позднее подтвердили и этнографические данные) (Литвинский 1984; Чвырь 1990). Однако отечественные и китайские археологи, обследовавшие в конце XX в. памятники бронзового века в Восточном Туркестане вынуждены были констатировать отсутствие пока единой картины развития населения региона в этот период (Комиссаров 1997, с. 40), так что вопрос о культурной или генетической преем-

ственности андроновских и сакских племен там по-прежнему остается открытым.

Надо заметить, что в конце 80-90-х годов, в процессе работы над коллективной и оказавшейся многотомной монографией о Восточном Туркестане в древности и раннем средневековье Литвинский частично вернулся к сакской тематике, имея целью собрать разрозненные свидетельства об археологических раскопках начала XX в. в Синьцзяне и, опираясь на них, охарактеризовать ещё один – восточнотуркестанский – вариант сакской культуры (Литвинский, Раевский, Погребова, 1985; Восточный Туркестан в древности 1995). В процессе работы выяснилось, что сложность заключается в очень низком уровне археологических исследований в начале XX в.: был ещё в зачаточном состоянии, описания памятников в китайских публикациях оказались краткими, неравноценными и к тому же мало доступными для отечественного читателя, так что точной датировки (кроме I тыс. до н.э.) определено не было. Однако в этой ситуации Литвинский действовал присущим ему способом – в подробном очерке «Погребальные памятники Восточного Туркестана» он свел воедино все доступные тогда по литературе сведения о сакских могильниках этого региона и на этом основании предположил, что скорее всего сакские племена проникали на территорию Восточного Туркестана двумя путями – через Припамирье на юго-западе региона (Ташкурганский могильник) и с севера, через Алтай и Тяньшань к Турфану (могильник Алагоу) (Восточный Туркестан в древности, 1995). Никаких других историко-культурных сведений из приведенных данных извлечь, по-видимому, не удалось, да и сам жанр коллективной монографии предполагал основой информационно-описательную, а не дискуссионно-аналитическую задачу.

Уже после выхода в свет этой работы стали доступны новейшие, правда, по-прежнему немногочисленные, археологические материалы из Синьцзяна, которые прямо подтвердили гипотезу Литвинского о разном происхождении двух сакских групп Восточного Туркестана (ташкурганской и турфанской) (Комиссаров 1997, с. 40; Худяков, Комиссаров 2002; Кузьмина 2009, с. 87–89 и др.) и тезис об этнокультурных взаимосвязях населения обеих частей Туркестана.

Не менее запутанной и противоречивой оказалась и другая важная проблема – структура «сакского культурного пространства» в свете новейших археологических и междисциплинарных изысканий. В монографии «Древние кочевники «крыши мира»» (1972) Литвинский много внимания уделял культурным соотношениям разных сакских локальных групп. Для этого прежде всего были тщательно собраны разбросанные по многочисленным публикациям разноречивые толкования племенных сакских наименований в письменных источниках, и в итоге была создана сводная таблица точек зрения историков и лингвистов на расселение разных групп саков Средней Азии (Литвинский 1972, с. 159–161). Эти систематизированные данные позволили приблизительно определить степень их культурной близости между собой и выявить три основные группы туркестанских саков (VI–III вв до н.э.): *западную группу* (саки, массагеты в Приаралье и Прикаспии); *юго-восточных саков* (на Памире, на Алае, в Фергане, на средней Сырдарье, на юге Восточного Туркестана, а также на территории древней Бактрии и части Индии) и примыкающую к ним большую группу *семиреченских саков* (частично мигрировавших в северные области Восточного Туркестана) (Литвинский 1972, с. 174).

Этой же проблематикой параллельно и уже после публикации Литвинского занимались многие коллеги-археологи. Например, на материалах из Хорезма подтверждались и уточнялись некоторые его тезисы – о том, что расселении раннесакских племен на территории Средней Азии (с VIII–VII вв. до н.э.) было неравномерным, а сами группы – весьма пестрыми в культурном отношении (Вайнберг 1987; Неразик 1988; Яблонский 1996 и др). Одновременно казахстанские археологи подчеркивали культурную близость саков Семиречья и Приаралья, указывая на факт известного сходства их похоронно-поминальной обрядности, определявшейся, как полагали, прежде всего общесакской идеологией и религиозными верованиями (Акишев 1973; Акишевы 1983). В то же время анализ новейших материалов последних десятилетий позволяет акцентировать другое обстоятельство: устойчивое локальное своеобразие каждой сакской группы в большой степени обуславливалось разной силы влиянием соседних оседлых культур (Яблонский 1996, с. 73–74). Таким образом, система взаимоотношений разных ло-

кальных групп внутри сакского мира всё ещё не решена окончательно, хотя многие процессы уже стали более понятными и детально изученными.

В 70–80-х гг Б.А. переключается на изучение культуры северной Бактрии кон. I тыс. до н.э. – начала I тыс. н.э. В соавторстве с А.В. Седовым он публикует две монографии о результатах многолетних раскопок на юге Таджикистана – «Тепай – Шах» и «Культы и ритуалы кушанской Бактрии» (Литвинский, Седов 1983; 1984), в которых главное внимание уделено характеристике местного зороастризма, основной религии оседлого населения. Однако анализ северо-бактрийского варианта зороастризма периферийно касался и сакской тематики, поскольку считалось, что у кочевников эта религия могла появиться лишь вследствие их тесных контактов с местным оседлым населением (бактрийцами). Культурное взаимодействие кочевых саков и оседлых земледельцев на юге Средней Азии того времени – сложный и многоаспектный процесс, его изучали и продолжают изучать многие археологи, ученики и соратники Литвинского, однако сам он сосредоточился преимущественно на верованиях и обрядах саков.

У разных локальных групп сакских кочевников археологами уже давно были зафиксированы представления и культы предположительно зороастрийской ориентации, но вопрос о правомочности их интерпретации как собственно зороастрийских дискутировался. Археологические данные о религиозной принадлежности других ираноязычных кочевников также не были однозначны, факт бытования у массагетов, савроматов и части саков следов поклонения солнцу и культа коня трактовали по-разному. Среди ученых разгорелся нешуточный спор. С одной стороны, было известно, что в древнейшем письменном источнике – Бехистунской надписи Дария – прямо упомянуты саки, которые не почитали Ахура-Мазду. Но с другой стороны, у некоторых востоковедов (М.А. Дандамаева, В.А. Лившица) это утверждение вызвало серьезные сомнения (Литвинский 1972, с. 149-155). В итоге одни исследователи (К.Ф. Смирнов и его последователи) постепенно пришли к осторожному выводу о частичном содержании элементов зороастризма в мировоззрении части сакских племен, тогда как

(А.Н. Бернштам и другие) прямо утверждали бытование зороастризма у саков.

В сложившейся ситуации Б.А. Литвинский, как всегда, прежде всего тщательно собрал все когда-либо высказанные точки зрения ученых на этот счёт, не забывая упомянуть даже косвенные свидетельства в пользу бытования зороастризма у саков (туров). А затем, опираясь на приведенные мнения и материалы, напомнил о том, что не следует упускать из виду: зороастризм – явление многослойное и хронологически изменявшееся, так что данные о его проявлениях в разных местах и в разное время вполне могли не совпадать. Кроме того, им были привлечены все опубликованные к тому времени данные о *дозороастрийских* верованиях у ираноязычных народов в целом (конечно, весьма разные на огромной территории их расселения, но имевшие и некие общие черты). Среди последних были и элементы, сочетание которых обычно идентифицируют исключительно с зороастризмом (поклонение солнцу и культ коня), хотя в ряде случаев уже было зафиксировано их бытование в более раннее время. Больше того, Литвинский привел данные о культе божеств-*ахуров* у древних иранцев и предположения некоторых иранистов о том, что неясный образ самого Ахура-Мазды тоже мог возникнуть в ираноязычной среде ещё до Зороастра, тогда же могло сложиться отождествление Ахуры с солнцем, светом, истиной и т.д. Наконец, продолжая эту мысль, он напомнил, что, как было уже установлено, в роли «солнечного бога» в ареале Бактрии, Парфии и северо-западной Индии мог выступать и Митра (Литвинский 1972, с. 154–155). Таким образом, Литвинский, логически сопоставляя разные факты и точки зрения, подводил читателя к основному выводу – часть саков (в том числе и саки на Средней Сырдарье) несомненно восприняла зороастризм, но вряд ли в строго-ортодоксальном виде. Этому способствовала, с одной стороны, типологическая близость дозороастрийских верований саков постулатам самого зороастризма, а с другой стороны, чрезвычайно интенсивные контакты части сакских племенных объединений с соседним оседлым населением Бактрии, Маргианы, Хорезма, Согдианы, исповедовавшим свои, местные варианты зороастризма (Литвинский 1972, с. 155).

Последующие изыскания в Хорезме дали принципиально сходную модель взаимодействия, где специфика культуры кочевых саков Южного Приаралья просматривается, прежде всего, в сильном влиянии оседлой цивилизации юга Средней Азии, а с VI в. до н.э. в итоге бурных местных этнокультурных процессов саки фактическая сменили материальную культуру, в основном восприняв хорезмский оседлый её вариант, и отчасти перешли к полукочевому хозяйству (Яблонский 1996, с. 73).

* * *

Выше уже не раз упоминался один из ярких признаков научного метода Б.А. Литвинского – он был виртуозом междисциплинарного анализа, чрезвычайно успешно используя возможности жанра *компиляции*. Такое утверждение на первый взгляд выглядит не слишком презентабельно, поскольку в научном обиходе этот термин имеет устойчивую негативную коннотацию, поэтому необходимо пояснить, как здесь понимается этот жанр.

Если спросить, что лучше – когда материала по теме мало или очень много, то, пожалуй, многие сочтут это насмешкой, ответ кажется очевидным. Хотя все прекрасно знают, как легко «утонуть» в обилии фактов и ещё легче – в снежном коме окружающих их принципиальных интерпретаций, нюансов и толкований. Всё это мы и наблюдаем сейчас в разных видах в нашей научной повседневности. Но так, по-видимому, было всегда: если материальные предметы скапливаются в хранилищах и музеях, то мнения исследователей – в статьях и книгах на разных языках в библиотеках. Вещи сохраняются чаще, а большая часть публикаций со временем становится малодоступной, по разным причинам выходит из научного обихода. Наивно полагать, что сам этот факт свидетельствует о малой научной ценности полузабытых сочинений. Саму работу по отбору различных концепций и идей, просто догадок и гипотез неразумно доверять случаю, оттого в академических монографиях приняты обширные историографические разделы, посвященные, как правило, крупным проблемам, но эти обзоры, конечно, далеко не всеохватны. Для решения более частных вопросов уже очевидно востребован автор не просто умный и эрудированный, но ещё и с максимально свободным от предвзятостей взглядом, то есть спо-

собный воспринять движение *чужой* (а не только своей) мысли. Мне кажется, Б.А. был недалек от этого идеала.

Структура книги о Памире, которая рассматривается здесь в качестве примера, типична и для других крупных сочинений Литвинского – о Фергане, Аджине, Тахти-Сангине, Тепаи-Шах и др. Сначала дается систематизация археологического материала и содержательная характеристика изучаемой группы памятников с последующими выводами-«выходами» в историко-культурную проблематику. На следующем этапе автор уже ставит более конкретные вопросы, в данном случае – касающиеся самых ярких и типичных признаков местного сакского погребального обряда (например, ареала каменных камер или мегалитической традиции, характерных для Восточного Памира). Для выяснения этих сюжетов приводятся все доступные по литературе сведения об их разных аспектах, в частности, всевозможные предположения археологов о семантике каменных колец-оградок (соляренный культ, табу для живых, страх перед умершим и др.), а в итоге не исключается возможность контаминации всех этих объяснений. После этой информации автор, наконец, разворачивает широчайший спектр аналогий выделенным выше элементам памирской обрядности – у народов Северной Индии, Кашмира и Тибета (где, кстати, значение мегалитов около погребений также издавна дискутировалось, но единое мнение так и не сложилось).

Представленный таким образом огромный материал не был привычным обзором литературы по теме (он тогда должен был бы быть намного обширнее, замечает сам автор), это чистая *компиляция*. Литвинский как бы «выкладывает на стол» перед читателями всё, *по его мнению*, самое важное из известного ему в зарубежной и отечественной литературе о похожих памятниках. Например, кратко и наглядно представляет «мегалитическую традицию Центральной Азии» во всех её локальных проявлениях. На этом широком фоне памирские материалы уже не выглядят изолированным феноменом, а предстают частью мощной территориальной традиции погребальных сооружений, причем занимающей в ней свою нишу (Литвинский, 1972, с. 139). Здесь кстати будет отметить одну важную стилистическую особенность таких текстов Литвинского: он предпочитал в итоге своих рассуждений не утверждать, не дик-

товать свои представления на тот или иной счет, а задавать вопросы, которые направляли мысль и самого исследователя, и коллег, и читателей. Поставив какой-либо вопрос, Б.А. сразу пытался на него ответить, но ни в коем случае не представляя свой ответ окончательным и единственно возможным.

На все вопросы Литвинский любил отвечать детально, развернуто и обстоятельно, и в тех случаях, когда исходный материал это позволял, часто использовал свой излюбленный прием – рассматривал как «под лупой» какой-либо один небольшой факт – предмет из инвентаря, элемент погребального сооружения или отдельную черту обрядности (вроде обыкновения помещать в могилу прибор для добывания огня или наглазников из раковин на лицо умершего, частого изображения козла на ритуальных котлах или обычая захоронения коня) (Литвинский 1972, с. 139–149). Непременным условием анализа любой такой реалии была предварительная сводка всех существующих в литературе или у самого автора сведений о ней, вслед за которой, как правило, следовала демонстрация аналогий (например, культу огня) у населения близлежащих ареалов, то есть всех ирано-, монголо- и тюркоязычных народов со всевозможными толкованиями этих верований (Литвинский, 1972, с. 140). Именно создание такого фона позволяло Б.А. убедительно «вписывать» свой археологический материал (или анализируемый факт) в широчайший историко-культурный контекст.

Здесь самое время вернуться к определению сущности такого рода *компиляции*. Главное в ней – перечень основных фактов и идей, высказанных предшественниками. В музыке аналогичное действие называется жанром *парафраза* («фантазии на тему»). В гуманитарных науках им тоже широко пользуются, филолог М.Л. Гаспаров предложил считать пересказ особым исследовательским приёмом (в докладе «Парафразы и интертексты» на конференции в Тарту 2002 г.) со своими возможностями, функциями и целями. Конечно, можно воспринимать функцию подобных сочинений максимально примитивно, как прямолинейное, банальное повторение чужих идей (иногда даже выдавая их за свои?). Но гораздо чаще мы сталкиваемся с фрагментарными упоминаниями уже обнародованных другими людьми фактов или идей, соедине-

ние которых автором компиляции и составляет его *аналитический прием*. В такой ситуации любой пересказ (парафраз) по существу есть авторское видение научной проблемы, оно часто бывает компилятивно, учитывает все высказанные точки зрения, и интересно именно этим.

Подобные компиляции-исследования (как и любой жанр) могут быть разного качества – яркими или однообразными, краткими или развернутыми, поверхностными или углубленными, всё зависит только от цели и компетенции автора. Одно дело, когда имеется в виду простой подбор фактов-иллюстраций для заранее избранной идеи. И совсем другое – обстоятельное, тщательное и глубокое сопоставление фактов (в том числе – из смежных дисциплин) и разноречивых мнений специалистов, способствующее достижению иной цели – извлечению из всего предлагаемого конгломерата пестрых данных дополнительных историко-культурных смыслов. Ради этого автор компиляции обычно посвоему расставляет акценты, делит факты на важные и второстепенные, выстраивая из них свою иерархию, то есть ищет и формирует новый ракурс исследования проблемы, что часто плодотворно (ср. Гаспаров 1988, с. 15–28). Так что негативное представление о жанре научной компиляции как о не оригинальном, технически-вспомогательном, вторичном – явная иллюзия, и её стоит преодолеть.

Настоящим мастером этого трудного жанра научной работы был наш коллега, часто выступавший по приглашению Б.А. Литвинского в секторальном семинаре ИВ РАН, Л.А. Лелеков: его монография «Авеста в современной науке» (1992) – яркий пример блестящей и обстоятельной научной *компиляции*. Этот жанр существует давно, хотя хорошие работы (как и везде) встречаются нечасто. К нему можно отнести и некоторые работы известного теоретика археологии Л.С. Клейна, в частности, его последнюю яркую публикацию – «Время кентавров» (Клейн 2010). Сам автор называет эту свою работу *обзором*, излагающим результаты фундаментальных исследований по теме «роль миграций в происхождении индоевропейцев», а главной целью – составление у читателя достаточно полного, цельного и непротиворечивого представления о ситуации в науке вокруг избранной проблемы, причем с очень

мощным авторским видением её (Клейн 2010, с. 465, 469 и др.) И независимо от степени согласия с высказанной им концепцией можно смело утверждать, что без таких компетентных, грамотных и умелых компиляций всякие продвижения в науке затруднены.

Именно в таком же аспекте интересны и многие работы Б.А. Литвинского, в которых компилятивный элемент достаточно силен. Его вклад в изучение истории древней и раннесредневековой культуры Туркестана не ограничивается основным – глубоким анализом археологических источников. Его тексты непременно включают ещё и междисциплинарного характера обзоры разно-масштабных проблем, сделанные в жанре компиляции, уровень и качество которой всегда были надежно обеспечены его колоссальной эрудицией и здравым смыслом.

Литература

Акишев 1973 – *Акишев К.А.* Саки азиатские и скифы европейские: общее и особенное в культуре // Археологические исследования в Казахстане. Алма-Ата.

Акишевы 1983 – *Акишев К.А., Акишев А.К.* Древнее золото Казахстана. Алма-Ата.

Алексеев 1981 – *Алексеев В.П.* Антропологические аспекты индоиранской проблемы // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М.

Вайнберг 1987 – *Вайнберг Б.И.* Модели взаимодействия скотоводов и земледельцев по археологическим материалам из Хорезма и сопредельных областей Средней Азии // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций (тезисы докладов). Алма-Ата.

Восточный Туркестан 1988 – *Восточный Туркестан* в древности и раннем средневековье. Т.1. М.

Восточный Туркестан 1995 – *Восточный Туркестан* в древности и раннем средневековье. Т.3. М.

Гаспаров 1988 – *Гаспаров М.Л.* Первочтения и перечтения. К тыняновскому пониманию сукцессивности стихотворной речи // Третьи тыняновские чтения. Рига.

Итина, Яблонский 2001 – *Итина М.А., Яблонский Л.Т.* Мавзолеи Северного Тагискена. М.

Клейн 2010 – *Клейн Л.С.* Время кентавров. М.

Комиссаров 1997 – *Комиссаров С.А.* Культура бронзового века Восточного Туркестана // Гуманитарные исследования: итоги последних лет (тезисы). Новосибирск.

Кузьмина 2005 – *Кузьмина Е.Е.* К вопросу о современном состоянии проблемы происхождения индоиранцев // Центральная Азия: источники, история, культура. М.

Кузьмина 2009 – *Кузьмина Е.Е.* Предыстория Великого шелкового пути. М.

Лелеков 1992 – *Лелеков Л.А.* Авеста в современной науке. М.

Литвинский 1958 – *Литвинский Б.А.* О древности одного среднеазиатского обычая // КСИЭ, вып. XXX. М.

Литвинский 1963 – *Литвинский Б.А.* Бронзовый век // История таджикского народа. Т.1. М.

Литвинский 1972 – *Литвинский Б.А.* Древние кочевники «Крыши мира». М.

Литвинский 1972а – *Литвинский Б.А.* Курганы и курумы Западной Ферганы (Раскопки. Погребальный обряд в свете этнографии). М.

Литвинский 1975 – *Литвинский Б.А.* Памирская космология (опыт реконструкции) // СНВ. Вып. 16. М.

Литвинский 1981 – *Литвинский Б.А.* Проблемы этнической истории Средней Азии во II тыс. до н.э. // Этнические проблемы истории Центральной Азии в древности. М.

Литвинский 1981а – *Литвинский Б.А.* Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и её соседи в древности и средневековье. М.

Литвинский 1982 – *Литвинский Б.А.* Нуристанская мифология // Мифы народов мира. Т.2. М.

Литвинский 1982а – *Литвинский Б.А.* Пари // Мифы народов мира. Т.2. М.

Литвинский 1984 – *Литвинский Б.А.* Исторические судьбы Восточного Туркестана и Средней Азии (проблемы этнокультурной общности) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. М.

Литвинский 1989 – *Литвинский Б.А.* Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи // Буддизм, история и культура. М.

Литвинский, Седов 1983 – *Литвинский Б.А., Седов А.В.* Тепай-шах. Культура и связи кушанской Бактрии. М.

Литвинский, Седов 1984 – *Литвинский Б.А., Седов А.В.* Культы и ритуалы кушанской Бактрии. Погребальный обряд. М.

Литвинский, Раевский, Погребова 1985 – *Литвинский Б.А., Раевский Д.С., Погребова М.Н.* К ранней истории саков Восточного Туркестана // Народы Азии и Африки. № 5.

Неразик 1990 – *Неразик Е.Е.* Приаралье: некоторые экологические аспекты этнического развития // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. Вып.2. М.

Худяков, Комиссаров 2002 – *Худяков Ю.С., Комиссаров С.А.* Кочевая цивилизация Восточного Туркестана. Новосибирск.

Чவர்ь 1990 – *Чவர்ь Л.А.* Уйгуры Восточного Туркестана и соседние народы в конце XIX – начале XX в. М.

Яблонский 1996 – *Яблонский Л.Т.* Саки южного Приаралья (археология и антропология могильников). М.

Яблонский 2005 – *Яблонский Л.Т.* Археолого-антропологическая гипотеза к проблеме формирования культур сакского типа // Центральная Азия: источники, история, культура. М.

Яблонский 2010 – *Яблонский Л.Т.* Переход к зороастрийскому погребальному обряду у скотоводов Хорезма // Древние культуры Евразии. СПб.

Mallory 2002 – Mallory J. P. Indo-Europeans and steppe lands: the model of language shift // Proceedings of the thirteenth annual UCLA Indo-European Conference. Wash.

МЕТАЛЛИЧЕСКИЕ ИЗДЕЛИЯ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ (ЭНЕОЛИТ – СРЕДНИЙ БРОНЗОВЫЙ ВЕК)

Изучение древнего металла включает ряд проблем, таких как причины становления и ранние этапы его производства; пути поступления металлов в районы, бедные рудными месторождениями; роль металла как индикатора социальных процессов. Ближний Восток как область зарождения древнейших мировых цивилизаций играет ключевую роль для рассмотрения указанных проблем, поскольку раннее знакомство с металлом и производство сплавов на медной основе было одним из условий и отличительных черт развития древних ближневосточных цивилизаций. Ценность металла в древности была чрезвычайно высока. В древности металл был одним из наиболее ценных материалов. Он добывался со значительными затратами труда для внутреннего потребления и обмена, служил эквивалентом ценности и использовался для изготовления символически значимых предметов (Авилова 2008, 2011б). В данной работе автор рассматривает в основном идеологические стороны использования металла, обращаясь к археологическому и культурному контексту металлических находок с тем, чтобы полнее понять связь между производственным и идеологическим аспектами жизни древних обществ на разных стадиях развития.

Важнейшей особенностью использования металла на Ближнем Востоке является его глубокая древность. Для открытия самородной меди, ее плавки, а затем выплавки из руд здесь имелись две предпосылки: наличие богатых природных ресурсов и высокий уровень развития теплотехники, достигнутый в ходе изготовления известковых и гипсовых обмазок. Неслучайно ареал ранних (до середины V тыс. до н.э.) металлических находок совпадает с зоной применения обмазок (Pernicka 1995, Abb. 8, 9). Наиболее ранние находки металлических изделий, изготовленных из самородной меди, относятся на Ближнем и Среднем Востоке к неолиту (IX-VII тыс. до н.э.) (рис. 1). Это Чайюню-тепеси, Халлан Чеми,

Ашиклихююк, Джан Хасан в Анатолии, Али Кош, Тепе Сиалк в Иране, Телль Рамад в Палестине, Амуk в Сирии, Шанидар, Невали Чори, Телль Магзалия, Ярымтепе I в Ираке (Özdoğan, Özdoğan 1999; Esin 1999; Pigott 1999; Yalçın 2000). Некоторые ранние памятники дают серии медных изделий: так, в Чайоню-тепеси общее количество металлических находок VIII-VII тыс. до н.э. составляет 113, а в Ашиклихююк 45 (Yalçın 2000, S. 19). На основе древнейшей практики использования самородного металла формируется традиция производства металла из руды.

Приведу краткий обзор контекста металлических находок, зафиксированного на памятниках, начиная с эпохи неолита.

К интереснейшим открытиям последних лет относятся металлические предметы из неолитического поселения эпохи PPNB Телль Халула в Сирии (Molist et al. 2009). Они происходят исключительно из погребений, взрослых и детских. Почти все изделия представляют собой украшения, функция свинцовых сферических предметов неясна. Авторы отмечают закономерности в распределении находок: все 11 погребений с металлом (всего открыто 116 погребений) сконцентрированы в трех домах. Особого внимания заслуживает лунница из самородной меди из мужского погребения, это крупный предмет длиной 9 см (рис. 2). Авторы публикации подчеркивают, что металлические находки раннего времени из Сирии и Анатолии чаще всего представляют собой украшения, обнаруженные в погребальных комплексах (как в Ашиклихююк) или на памятниках с выраженными проявлениями ритуальных действий (Чайоню-тепеси) (Molist et al. 2009, p. 45).

Традиция ритуального применения металлических изделий продолжается и в керамическом неолите. Об этом говорит находка из хассунского поселения Ярымтепе I, где был обнаружен специально помещенный под стеной помещения 345 свинцовый браслет (Мунчаев, Мерперт 1981, с. 140, 311–312, рис. 42, 4) (рис. 1, 33). Исследователи рассматривают находку как свидетельство совершения обряда (закладную жертву) (Мунчаев, Мерперт, 1981, с. 197, прим. 10).

В халафской культуре также обнаружены следы ритуальных действий с использованием металла: в древнейшем слое поселения Ярымтепе II в толосе 67 расчищен комплекс закладных жертв: ям-

ка с микролитическими обсидиановыми орудиями, нехарактерными для данной культуры, разбитый расписной сосуд, а также уникальная для столь раннего времени медная печать-подвеска с гравированными линиями (Мунчаев, Мерперт 1981, с. 178, рис. 51, 3) (рис. 1, 34). Сооружение выделялось крупными размерами и тщательностью постройки, что дало авторам основание поставить вопрос о ее культовом характере (Мунчаев, Мерперт 1981, с. 192).

В ряде случаев прослежена концентрация специфических культурных остатков на определенном участке поселения, отмеченном присутствием выдающихся объектов (крупный толос 67 без очага и захоронения с остатками трупосожжений на Ярымтепе II, огороженный культовый участок с погребениями черепов в Телль Арпачии, «сгоревшая деревня» в Саби Абияде и др.). Можно согласиться с Т.В. Корниенко, что, начиная с раннего неолита, сакральные участки поселений «по своим функциональным характеристикам во многих отношениях представляются далекими прототипами монументальных храмовых комплексов, которые, как известно, служили не только религиозным целям, но также выполняли роль центров организации хозяйственной деятельности и управления делами общины первых городов-государств Двуречья» (Корниенко 2006, с. 131).

В энеолите мы также сталкиваемся с использованием металла в погребальном обряде: крупнейшая серия медных изделий убейдского времени происходит из некрополя Суз – 70 предметов (Авилова 2008, табл. 24), причем массивные медные предметы в форме тесел, возможно, играли роль знаков высокого социального статуса (Hole 1983). Это тем более значимо, что металлических находок в это время на Ближнем Востоке еще очень немного: в Месопотамии учтено всего 6 вещей (Авилова 2008, табл. 10).

Периоды энеолита и бронзы в Восточной и Юго-восточной Анатолии, Северной Сирии и Месопотамии отмечены развитием социально-экономической модели протогородской и раннегосударственной цивилизации ближневосточного типа. Ее важной составляющей были святилища и храмы, которые функционировали не только как культовые центры, но и как субъекты административной и хозяйственной деятельности. Неслучайно термин «храмовая экономика» используется при обсуждении месопотамских

материалов. И.М. Дьяконов подчеркивал значение внеэкономических факторов для формирования этой модели: религиозно-идеологического (в том числе необходимость накопления продуктов в общинных святилищах для жертвоприношений), а также прямого принуждения (ИДВ 1983, с. 46 и сл.). В статье, посвященной сложению храмового хозяйства в Месопотамии в свете данных археологии, Дж. Маккей указывает, что уже в раннем неолите существовали специальные общественные хранилища для складирования необходимых продуктов питания и излишков, предназначенных для обмена. Их сохранность обеспечивалась религиозными обрядами, хранилища строились на определенных участках поселения, по соседству со святилищами (Маккау 1983, р. 3).

Очевидна связь «храмовой экономики» с природными условиями аридной зоны и недостатком минеральных ресурсов: повторявшиеся засухи вызывали повышенные требования к организации труда и контролю над распределением, накоплением, хранением продуктов и различных материальных ценностей для обмена. Начиная с позднего Убейда, имеются свидетельства такого контроля со стороны элиты, фиксируются монументальные общественные постройки и святилища. На поселении Тепе Гавра (слои XVI-XV) общинные зернохранилища концентрируются на северном участке холма, а в позднеурукских слоях IX и VIII функционируют храмы развитых форм с примыкающими к ним кладовыми – помещениями малых размеров без входов (Speiser 1935, р. 31-32).

Храмы вели учет и контроль сельскохозяйственного и ремесленного производства, здесь происходило накопление и перераспределение продуктов и ценных материалов с целью обмена (Авилова 2010б). Они были центрами обучения грамоте, астрономических наблюдений, их архивы служили хранилищами разнообразных знаний, в храмах формировалась «протонаука». Судя по текстам III тыс. до н.э., важнейшее место в организации обмена также принадлежало храмам, они же были и потребителями привозных строительных и поделочных материалов. Необходимо принимать во внимание, что в бедной ресурсами Южной Месопотамии строительный и поделочный камень, металлы, дерево – все приобреталось в обмен на сельскохозяйственную продукцию. Сложная архитектура храмов – свидетельство появления и развития многих ви-

дов профессиональной и ремесленной деятельности. В связи с храмовым строительством возникает постоянная потребность в строителях, специалистах по обработке камня, дерева и металлов. В храмовых хозяйствах работают многочисленные профессиональные ремесленники: храмы предусматривают заказ изделий и получение сырья для их изготовления, производят выдачу продуктов питания. Об этом свидетельствуют не только многочисленные письменные документы, но и сосуды стандартных размеров, соответствующие норме потребления зерна одним работником – так называемые «чаши со скошенным венчиком» и «сосуды в форме цветочных горшков» (Millard 1988, p. 51).

В пору сложения древнейших государств предметы роскоши накапливались и хранились в храмовых сокровищницах. Археологически зафиксированы находки особо ценных металлических вещей с выраженной символической нагрузкой в культовых комплексах урукского и раннединастического времени (Авилова 2010a).

К наиболее ярким находкам урукской эпохи относится клад из храмово-административного комплекса в Арслантепе VIa в Восточной Анатолии (Palmieri 1981, p. 104, 109, fig. 3: 1–4). Клад найден в здании III, помещении A113 в виде двух связок предметов: 12 черенковых листовидных копий (длина от 42 до 53,7 см), 9 мечей с цельнолитой рукоятью (их длина от 46 до 62 см, из них 3 украшены серебряной инкрустацией), а также четырехспиральная бляха (рис. 3). Это наиболее ранние мечи и черенковые листовидные копыя, известные на Ближнем Востоке. Копья не отличаются какими-либо специфическими особенностями, тогда как мечи-кинжалы, несмотря на крупные размеры и развитую форму, непригодны для использования в качестве боевого оружия: их лезвия хорошо заточены, но плоская рукоять (равная по толщине лезвию) делает их неудобными для боя. Вместе с тем по своим внешним характеристикам оружие вполне соответствует церемониальному назначению.

К эпохе ранней бронзы относится и комплекс из святилища в Бейджесултане XVII, включавший 5 бронзовых ножей (Lloyd, Mellaart 1963, fig. 9, 1–4, 6) (рис. 4, 7–10). Два ножа имеют длину 15,7 и 12,9 см, остальные миниатюрных размеров – от 4,3 до 7,6 см.

Несмотря на свой скромный облик, находки важны, т.к. металлические вещи в это время еще редки, тем более многозначительно их нахождение в постройке культового назначения.

Один из ранних и хорошо сохранившихся культово-административных комплексов позднеурукской эпохи – храм Священного глаза в Телль Браке второй половины IV тыс. до н.э. с примыкающими кладовыми и мастерскими (Mallowan 1947, p. 93–94, tabl. 3; 4; 48.4). Интерьер храма включал алтарь, украшенный фризом из камня с окантовкой из массивного листового золота (2 мм толщиной, шириной 2 см и на 2 см заглубленной в стену). Окантовка крепилась к деревянной раме 42 гвоздями с серебряными стержнями и золотыми шляпками (рис. 4, 1, б).

Судя по фрагментированным находкам из Урука, подобные алтари существовали и в Южной Месопотамии (Heinrich 1936, S. 47, Tab. 34b, f, h; 35a). Есть такие находки и в архаическом зиккурате Ура (Woolley 1956, p. 181).

Интереснейший комплекс металлических изделий урукского времени найден вне границ великой земледельческой цивилизации Сиро-Месопотамии. Это знаменитый клад Нахаль Мишмар, состоящий в основном из парадного оружия и вещей с выраженными культовыми функциями. В него входят 406 (!) металлических предметов: 251 булава, 115 наверший («скипетров») разнообразных форм, 10 диадем («корон»), 19 тесел, 6 втульчатых топоров необычных форм, 5 сосудов (рис. 4, 2–5, 11, 13, 14). По-видимому, клад представляет собой спрятанные храмовые сокровища, связанные с культовым комплексом Эйн Геди. На это указывает специфический набор категорий вещей, а также то, что клад очевидно является комплексом длительного накопления: в нем сосуществуют простые по форме плоские тесла с предметами очень сложных, даже вычурных форм (Bag-Adon 1980). В сложении уникального комплекса, несомненно, сыграло важную роль географическое положение Гхассульской культуры, а именно близость богатейших источников меди в Вади Фейнан (Hauptmann et al. 1992) и Вади Тимна (Rothenberg 1962).

На одновременность вещей указывает и анализ их морфологии и химического состава металла. По-видимому, безусловно ранними можно считать лишь 14 тесел, отлитых из «чи-

стой» меди в открытых формах, а также грушевидные булавы (Shalev 1991; Tadmor et al. 1995, p. 119–122). Культовые предметы (навершия, штандарты, «короны») отлиты по сложной технологии восковой модели из высоколегированных сплавов меди с мышьяком и сурьмой, по-видимому, они представляют собой более поздние изделия середины III тыс. до н.э. Приведу аргументы в пользу относительно поздней датировки отдельных изделий. Это, прежде всего, цилиндрические булавы с вертикальными рядами шипов или округлых шишечек (Tadmor et al. 1995, p. 115, figs. 9–10). Такие изделия известны в Сузах IV, в Царском могильнике Ура, а также среди случайных находок из Луристана и Бактрии (Tallon 1987, p. 130–131, fig. 12). Ф. Таллон датирует их в рамках раннединастического III – аккадского периодов, т.е. эпохой средней бронзы.

Из храмовых комплексов урукского времени известны произведения мелкой пластики, изготовленные с применением драгоценных металлов. Характерным приемом было изготовление составных зооморфных статуэток с деталями из золота. Так, комплекс храмовой утвари из Урука (Sammelfund) включал лист золотой фольги для покрытия какого-то предмета, золотой носик сосуда, серебряный кувшин и части статуэток животных, в частности, рога из листового золота, наложенного на основу из другого материала (Heinrich 1936, S. 40, Tab. 30d, 35d, 29). В комплекс входят две медно-бронзовые булавки с навершиями в виде лежащих телят, фигурка льва (Heinrich 1936, Tab. 17a, b; 13a), две лазуритовые цилиндрические печати. На храмовом участке Эанна, слой III, обнаружены части (ноги, уши) составных статуэток из меди/бронзы, серебра и золота, фигурка козла из золотой фольги, имеющая основу из битума (Moogey 1982, p. 21).

Свидетельством появления монументальных антропоморфных изображений в культовых комплексах позднеурукского периода является каменная голова статуи из Телль Брака высотой 17,8 см. Статуя была составной, поскольку на тыльной стороне головы имеется желобчатое углубление для крепления к основе (рис. 4, 12). Уникальное описание «портретной» памятной статуи героя Энкиду с перечнем используемых материалов и ремесленных про-

фессий полностью соответствует технологическому принципу изготовления археологически известных составных изображений:

«... Гильгамеш по стране созывает кличем
Ваятелей, медников, кузнецов, камнерезов.
Друг мой, сделаю кумир твой,
Какого никто не делал другу:
Друга рост и облик в нем будет явлен,
Подножье из камня, власы из лазури,

Лицо из алебастра, из золота – тело» (Эпос о Гильгамеше 2006, с. 55).

В позднеурукское время фиксируется и традиция помещения символически значимых металлических изделий в погребения. Выразительна миниатюрная головка волка из некрополя Тепе Гавры (погр. 114, слой X) из листового металла (электра), очень тонкой работы (Tobler 1950, p. 92, Pl. LIX B; CVIII, 65). Судя по цилиндрической втулке, это часть составной статуэтки или навершие. В погребениях много золотых украшений: бус, розеток от головных уборов, подвесок. Многие вещи изготовлены из фольги, наложенной на основу из битума. Эта техника позже получает широкое распространение в Южной Месопотамии, в частности, в Царском некрополе Ура. В целом некрополь Гавры выглядит как аристократический и напоминает позднейшие элитарные комплексы Ура. Скорее всего, это связано с выгодным географическим положением Гавры, лежащей на путях обмена с горными областями Северо-западного Ирана и Восточной Анатолии. Использование металлических изделий в качестве погребального инвентаря предполагает важную роль металла в этот период как знака высокого общественного статуса. К богатым комплексам относится курганный могильник Си Гирдан, расположенный к западу от оз. Урмия. Это памятник майкопского типа с многочисленными украшениями, найдено свыше 600 золотых бусин, серебряные ленты, фрагменты серебряного сосуда (Трифонов 2000). О развитых обменных отношениях позднеурукской эпохи свидетельствует и пещерный погребальный комплекс Нахаль Кана в Палестине с 8 золотыми слитками (Gopher et al. 1990).

Позже, в раннединастическую эпоху металл широко применяется в культовой антропоморфной и зооморфной пластике. К этому времени относится клад из 6 бронзовых статуэток (по 3 мужских и женских) из Телль Джудейде (Амук G) с характерными деталями: шлемы, пояса и оружие у мужчин, украшения и детали прически – у женщин (рис. 4, 19–21). В Анатолии к той же традиции принадлежат антропо- и зооморфные статуэтки с дополнительными деталями: высокохудожественная женская статуэтка из Хорозтепе с золотыми лентами и ножными браслетами (рис. 4, 18), зооморфные фигурки из Хорозтепе и Аладжи, также выполненные с применением золотых накладок (рис. 4, 22, 23). Большую группу статуэток, связанных с месопотамскими храмовыми комплексами, представляют закладные конусы, выполненные в виде человеческой фигуры (рис. 4, 17). В антропоморфной пластике Месопотамии эпохи РД III распространен традиционный прием создания составных изображений, в частности, покрытие золотой фольгой. Так, гипсовая статуэтка из Ниппура имеет накладку из листового золота на лице; этот прием повторяется и в более позднее время (Amiet 1977, Pl. 3b, 433, 434). Эта шумерская по происхождению технология живет очень долго: знаменитая статуэтка «бога с золотой рукой» из Суз рубежа III и II тыс. до н.э. изображает стоящую фигуру в рогатой тиаре и длинном одеянии (рис. 4, 15). Статуэтка первоначально была вся покрыта золотой фольгой, которая сохранилась на левой руке (Tallon 1987, № 1337). К позднебронзовому веку (средне-эламский период, ок. XIV в. до н.э.) относится роскошная золотая статуя из Акрополя Суз высотой 75 см (!) (рис. 4, 16). Она найдена де Морганом в составе клада драгоценных вещей возле зиккурата храма Иншушинака. Изображена мужская фигура с диадемой на голове, в длинном орнаментированном одеянии с бахромой. Судя по всему, это изображение местного царя (Moorey 1994, p. 225). Несмотря на позднюю дату, находка дает понятие о роскоши интерьеров ближневосточных храмов. В этой связи упомяну имеющиеся в Библии детальные описания металлических принадлежностей Скинии завета времен Моисея (Исх. 27), а также утвари более позднего Соломонова храма, в том числе два медных столба, медное «море» – огромный сосуд для омовений жрецов (Исх. 30, 18; 3 Цар. 7, 15), золотые сосуды (Исх. 36, 34, 38; 3 Цар. 7,

48-50), 200 больших щитов и 300 малых из кованого золота (3 Цар. 10, 16, 17). Хотя эти сведения также относятся к эпохе поздней бронзы и даже железного века, тем не менее, они позволяют представить количество и разнообразие храмовых ценностей. О практике изготовления составных изображений в эпоху железа также свидетельствует текст Библии с описанием языческого идола – истукана из сна Навуходоносора: «... Огромный был этот истукан, в чрезвычайном блеске стоял он пред тобою, и страшен был вид его. У этого истукана голова была из чистого золота, грудь его и руки его – из серебра, чрево его и бедра его были медные, голени его железные, ноги его частью железные, частью глиняные» (Дан. 2, 31-33).

В эпоху РД III продолжается урукская традиция изготовления составных зооморфных статуэток с применением драгоценного металла: из храма в Эль-Убейде известны рога из листового золота на основе (Moorey 1994, p. 224). Рога животных использовались для украшения храмов, о чем свидетельствуют изображения храмов на цилиндрических печатях, упоминаются рога и в Эпосе о Гильгамеше:

«... Гильгамеш позвал мастеров всех ремесел,

Толщину рогов мастера хвалили.

Тридцать мин лазури – их отливка,

Толщиною в два пальца их оправка,

Шесть мер елея, что вошло в оба рога,

Подарил для помазанья своего бога Лугальбанды...» (Эпос о Гильгамеше 2006, с. 44).

В эпоху РД III храмы украшали также монументальными статуями и панно из ценных материалов с зооморфными изображениями. Об этом свидетельствует уникальная коллекция находок из Эль-Убейда. При раскопках храма богини Нинхурсаг найдены два панно из листовой меди на деревянной основе. Одно длиной 69,9 см представляет сцены из жизни храмового хозяйства: дойку коров и приготовление масла. На втором панно длиной 2,59 м изображена геральдическая композиция из двух фигур оленей и хищной птицы орла с распростертыми крыльями и львиной головой. В некоторых изображениях этого персонажа можно видеть

сходство с летучей мышью. Детальный анализ этого сложного образа приводится в книге В.К. Афанасьевой; автор сопоставляет его с Анзудом – богом-покровителем Лагаша и персонажем мифологических текстов, наделенным противоречивыми чертами носителя царской власти, стража жизни и смерти и носителя зла (Афанасьева 2007, с. 50, 370-373). В комплекс металлических украшений храма входили 4 статуи быков (высота одной 60,96 см). Двери храма охраняли статуи львов: найдена голова льва из листовой меди высотой 20 см. Фигуры львов-стражей храмового пространства встречаются позже – эпохой 3-й династии Ура датируются парные протомы львов из Мари (Авилова 2010б).

К концу III тыс. до н.э. относятся массовые находки металлических предметов из храмов Библа эпохи расцвета (слои VII и VIII). Этим временем датируются богатые комплексы «сирийского храма» и «храма обелисков» с многочисленными кладами (Dunand 1939; 1958). Необычайно большое число находок, явно связанных с религиозным культом, объясняется тем, что мы имеем дело с полностью раскопанной серией построек религиозного назначения, последовательно функционировавших на специально отведенной площадке. Характер культа был, видимо, заимствован из Египта; он был развитым, стабильным во времени и включал обряды, связанные с использованием реалистических изображений человека и животных. В храмах существовали и сокровищницы для хранения ценных изделий из бронзы и драгоценных металлов.

Подавляющее большинство статуэток найдено в Библе на территории храмов в больших сосудах вместе с другими предметами – оружием, украшениями. Количество статуэток в одном кладе может достигать до 250. Это в основном литые фигурки около 15 см высотой, представляющие стоящего мужчину (часто половые признаки отсутствуют, и пол определяется по аналогии с подобными статуэтками), одна рука опущена, другая вытянута вперед и вверх. У тщательно изготовленных экземпляров в вытянутой руке имеется оружие – копьё или топор. Обычно показан высокий конический головной убор, напоминающий корону Южного Египта, а также одежда в виде набедренной повязки, также египетского типа. Кроме объемных литых, довольно часты плоские фигурки, небрежно вырезанные из листа металла (рис. 4, 24, 25). Распро-

странение таких фигурок в период расцвета связей Библа с Египтом, существования в городе мощной египетской торговой фактории и широкого распространения египетских култов вполне логично. Зооморфные статуэтки не столь многочисленны, почти все они представляют собой изображения четвероногих (бык), есть несколько фигурок птиц.

Интереснейший комплекс храмовых сокровищ из Библа времени 12 династии состоит из 11 золотых топоров и одного серебряного (типа *fenstrated axe*), многие из которых украшены изображениями животных, в основном сцен охоты, и имеют на рукоятках обкладки с геометрическим орнаментом. Там же найден золотой кинжал с орнаментированными накладками ножен (Dunand 1958, Pl. CXVIII-CXXI) (рис. 4, 26-29).

В III тыс. до н.э. круг памятников, содержащих особо ценные и символически значимые металлические находки, расширяется за счет царских некрополей Месопотамии и Анатолии (Ур, Аладжакюк, Хорозтепе, Караташ), а также кладов (Троя II, Эскияпар). В царских погребениях встречаются непригодные для практического использования реплики орудий труда, изготовленные из драгоценных металлов. В Царском некрополе Ура в погр. 580 был обнаружен набор плотницких инструментов: золотое втульчатое тесло, два золотых долота и одно бронзовое, а также бронзовая пила (Woolley 1934, Pl. 165, 229). В могиле царицы Пуаби (погр. 800) также представлен набор плотницких инструментов: несколько бронзовых пил и одна золотая, пять золотых долот, бронзовые сверло и втульчатое тесло (Woolley 1934, Pl. 158 b) (рис. 5, 1-4). В захоронении царя Мескаламдуга (погр. 755) также найдена бронзовая пила.

Сочетание драгоценных царских регалий с плотницким инструментарием имеет место и в Анатолии. Так, в составе богатейшего клада А из Трои II наряду с золотыми диадемами, драгоценными украшениями, сосудами и пр. находились обычные бронзовые тесла и пилы (Schmidt 1902, № 6157). Фиксируется и связь обычных бронзовых плотницких орудий с культовыми комплексами. Так, на храмовом участке раннединастического городского поселения Телль Хазна I в Северо-восточной Сирии, обнаружен клад бронзовых плотницких орудий (Мунчаев 2005, с. 15). В его

состав входили два тесла разных типов, долото с желобчатым рабочим краем, орудие типа стамески, а также черенковая пила (рис. 5, 5-8). Таким образом, драгоценные реплики плотницких инструментов стоят в одном семантическом ряду с находками ценных и символически значимых предметов из храмовых комплексов.

Известны реплики орудий труда, применявшихся в других производствах. Из элитарных комплексов бронзового века Анатолии (середина – вторая половина III тыс. до н.э.) происходят стержни 10-15 см длиной с надетыми на них дисками. Вещи изготовлены из металлов, в том числе драгоценных. Авторы раскопок определяют их как веретена с пряслицами. Среди этих комплексов три царских гробницы в Аладжахююк. В погребении L серебряное веретено имело верхнюю часть, обтянутую золотой фольгой (Koşay 1951, p. 169, Pl. 197, fig. 1) (рис. 5, 9); в погребении H найдено веретено из бронзы (Ibid, p. 169, Pl. 136); в погребении A bis также найдено бронзовое веретено (Koşay, 1944, p. 178, fig. 21). Два веретена происходят из разграбленного царского некрополя Хорозтепе. Одно изготовлено из электра, его верхняя часть покрыта золотой фольгой (Özgüç, Akok 1958, Pl. 8, 2) (рис. 5, 11). Второе веретено бронзовое (Ibid, Pl. 8, 3) (рис. 5, 10). Известны и отдельные металлические диски-пряслица (Ibid, Pl. 7, 6) (рис. 5, 15).

Некоторые погребения, из которых происходят веретена, идентифицируются как женские по набору инвентаря. Так, гробница H содержала две женские статуэтки, золотой гребень и несколько так называемых «кастаньет» – металлических дисков с полыми вертикальными ручками, обычно находимых парами (их считают ударными музыкальными инструментами типа тарелок). Известны золотые (гробница K) и серебряные (гробница H) экземпляры (Koşay 1951, Pl. CXXXVI, CLXXXV). Из Хорозтепе также происходят музыкальные инструменты – «кастаньеты» (рис. 5, 14) и «систры». Последние представляют собой конструкцию в виде рамы с поперечными стержнями, на которые надеты подвижные пластины или диски, звенящие при встряхивании (рис. 5, 13, 16).

«Кастаньетам» из царских могил Анатолии чрезвычайно близка специфическая группа находок из храмовых сокровищ Библа – «диски» по терминологии автора раскопок, изготовленные из зо-

лота и серебра (6 и 12 соответственно). Они также имеют полую вертикальную рукоять, но отличаются наличием двух дополнительных отверстий. Некоторые диски украшены филигранным или гравированным орнаментом (Dunand 1958, Pl. CXXII) (рис. 5, 17, 18, 20). Длительное бытование этой редкой формы изделий в удаленных друг от друга регионах и применение драгоценных металлов для их изготовления указывает на их важную роль в обрядовых практиках.

Находки веретен также связаны с явлением изготовления реплик орудий труда из ценных материалов – бронзы и драгоценных металлов, – как в случае с плотницкими инструментами. (В быту веретена делали из дерева.) Реконструируется своеобразный «женский» аналог «мужского» набора символически насыщенных предметов, знаков высокого социального статуса, принадлежностей культа, куда помимо веретен могли входить и металлические музыкальные инструменты. О важности музыкальных инструментов в культовых действиях, производившихся элитой месопотамского общества эпохи РД III, свидетельствуют лиры из Царского некрополя Ура, в том числе гробницы царицы/жрицы Пуаби (рис. 5, 19).

Специфический набор металлических изделий из элитарных погребений эпохи бронзы указывает на комплекс представлений, объединяющих понятие власти, духовного лидерства с определенными видами производственной деятельности, в данном случае – строительством (плотницким ремеслом) и прядением. Изготовление орудий труда, непригодных для практического применения, предполагает обрядовое участие его владельцев в каких-то работах. Анализ контекста комплексов, содержавших реплики плотницких инструментов, изготовленных из драгоценных металлов, привлечение древних письменных источников и изобразительных материалов позволяют утверждать, что, начиная с раннединастического периода в Месопотамии и культурно связанной с ней Анатолии строительная деятельность осмыслялась как важнейшая функция обожаемого правителя (царя-жреца по терминологии П. Амье) по поддержанию жизни городской общины и миропорядка в целом. Плотницкие инструменты служили атрибутами божеств и царей. Так, солнечный бог Шамаш изображался с пилой; известно изображение Урнамму, царя 3-ей династии Ура (XXI в. до н.э.) в

роли строителя: он несет набор строительных инструментов – топор, корзину для переноски кирпича, измерительный циркуль, черпак для строительного раствора, мастерок-кельму (рис. 5, 12) (Авилова 2011а). Веретено также находится в этом ряду символически значимых предметов: как орудие труда оно включалось в круг повседневных женских занятий, оно могло осмысляться и в иных, сакрализованных аспектах, связанных с продолжением рода и магическими лечебными практиками (Авилова 2010а). Памятники литературы свидетельствуют, что царица могла заниматься прядением (Одиссея IV, 130-135), а царь быть искусным плотником, подобно Одиссею (см. эпизоды с постройкой плота и изготовлением кровати (Одиссея V, 244-255; XXIII, 190-198)).

Контекст комплексов, содержащих парадное оружие и знаки власти, в том числе изготовленные с применением драгоценных металлов и предназначенные для использования в религиозных церемониях, указывает на то, что подобные предметы играли роль символов власти правителя-жреца. Образование ранних городов-государств в Месопотамии IV тыс. до н.э. неслучайно совпадает с формированием представлений об антропоморфном божестве – покровителе общины и олицетворении производящих сил природы. Соединение этих идей проявлялось в слиянии представлений о власти военного вождя (в раннединастический период – царя) с функциями верховного жреца.

Лидер месопотамского города-государства рубежа IV–III тыс. и первой половины III тыс. до н.э. обозначается термином «вождь-жрец» в соответствии с его основными общественными функциями. Он контролировал сбор сельскохозяйственных продуктов, предназначавшихся для поддержания культа богов, строительство храмов, нес ответственность за функционирование ирригационных систем, обеспечивавших изобилие сельскохозяйственной продукции и накопление ресурсов для обмена, участвовал в организации ремесленной деятельности, также во многом концентрировавшейся вокруг храма. Драгоценные реплики определенных категорий орудий труда, как и использование обычных орудий в культовых церемониях, визуализировали иерархическую структуру общества, закрепляли ее в сознании людей. Все это углубляло дифференциацию общины, способствовало идеологическому обоснованию вла-

сти вождя как божественного установления, направленного на процветание общины (Антонова 1998а, с. 142, сл.; Авилова 2011б, с. 211-213).

Для понимания места рассматриваемых металлических находок в культуре общества важно, что многие вещи происходят из погребений. Почему эта связь так устойчива? Попытаемся ответить на этот вопрос.

Погребальные памятники представляются наиболее информативными для реконструкции древних верований, поскольку другие обряды зачастую не оставляют материальных свидетельств, либо они весьма ограничены, тогда как погребения дают сведения о религиозных представлениях и социальной структуре общества. Несомненно, погребальный обряд не является зеркальным отражением социально-имущественных отношений: многие его моменты не отражаются в археологическом материале. Так, из этнологии известно, что высокое социальное положение умершего находило выражение не столько в обильном инвентаре, сколько в многолюдных тризнах и пышных надгробных сооружениях. То же касается и идеологических воззрений древности: очень многое мы вынуждены реконструировать, привлекая данные изобразительных материалов, письменных источников (в том числе позднейшего времени), применяя сравнительно-исторический метод и метод исторической ретроспекции, устанавливая связи между верованиями и древними нормативными системами (Фюстель де Куланж 1903). Приведенные выше археологические находки, рассматриваемые в контексте религиозных представлений древнего населения, позволяют предпринять попытку реконструкции некоторых аспектов религиозно-мифологических взглядов населения Ближнего Востока в эпоху бронзы (IV-III тыс. до н.э.).

На наш взгляд, при трактовке символически значимых предметов следует обратиться к религиозно-мифологическим представлениям древнего населения, в частности, к явлению переплетения культа мертвых и культа плодородия, которое прослеживается с неолита, о чем писал, в частности, М. Элиаде (Элиаде 2008, с. 69).

Начиная с древнейших времен, люди не считали смерть концом существования: она воспринималась не как уничтожение жизни, а как перемена способа бытия, продолжение существования в ином месте и

ином качестве. Выразительные указания на восприятие смерти как перехода в иную форму бытия присутствуют в древних текстах. Цицерон писал: «Верят, что мертвые продолжают жить под землей» (*Tusculan Disputations I*, 16). Эти взгляды сохранились и при распространении обряда кремации, разрушавшего тело.

При невозможности захоронить тело считали необходимым провести погребальный обряд с сооружением кенотафа для духа умершего. Вергилий описывает такое погребение словами: «Мы погребаем душу в могиле» (*Энеида III*, 67). Таким образом, даже при отсутствии останков соблюдение обрядов должно было обеспечить загробное существование человека. Вера в продолжение существования после смерти логично вела к тому, что в могилу помещали все необходимое. «Усопшие питаются от приношений, помещаемых нами на их могилах; так что мертвец, которому нет приношений, осужден на вечный голод» (Лукиан, *О плаче*, 9). При описании похорон Патрокла приводится перечень погребальных даров – это сосуды, кони, собаки, 12 троянских юношей (*Илиада XXIII*, 165-176). При погребении Цезаря на погребальный костер были возложены одежды, оружие, утварь (Светоний, *Цезарь*, 84; Тацит, *Анналы*, III, 3). На могилу возливали вино, ставили пищу, чтобы усопший не испытывал голода и жажды (Эсхил, *Электра*; Еврипид, *Ифигения в Тавриде*, 157-163).

Погребенный не просто пассивно ожидает приношений, он требует того, что ему принадлежит по обычаю: после взятия Трои греки увозят пленниц, и похороненный Ахилл требует Поликсену в качестве своей доли (Еврипид, *Гекуба*, 40-41, 107-113).

Эти воззрения относятся к кругу общечеловеческих идей, о чем свидетельствует эпизод из китайского средневекового исторического романа «Троецарствие». Когда узурпатору Цао Цао вручают отрубленную голову героя Гуань Юя, полководец Сыма И советует похоронить ее: «Прикажите вырезать из ароматного дерева тело и приставьте к нему отрубленную голову. Затем похороните Гуань Юя со всеми почестями и церемониями, положенными при погребении полководца... Цао Цао (...) велел привести гонца, который вручил ему ящик с головой Гуань Юя. Цао Цао заглянул внутрь: лицо Гуань Юя было словно живое. «Как вы чувствуете себя, Гуань Юй?» – спросил Цао Цао и улыбнулся. Вдруг рот Гу-

ань Юя приоткрылся, усы дрогнули, брови нахмурились. «Поистине, Гуань Юй – это дух небесный!» – вскричал Цао Цао..., устрасился и приказал принести душе погибшего жертвоприношения с закланием животных и возлиянием вина. Вырезанное из ароматного дерева тело вместе с головой Гуань Юя было торжественно погребено за южными воротами Лояна. На похоронах присутствовали высшие и низшие чиновники. Цао Цао лично совершил жертвоприношения и посмертно присвоил Гуань Юю титул Цзинчжоуского вана» (Лю Гуаньчжун 1984, с. 497). Эпизод отражает и страх перед погибшим, и почтение к мертвому грозному противнику, и веру в «живого мертвеца», которого следует умиловать всеми возможными способами (прежде всего совершением полного погребального обряда), чтобы избежать его мести.

Из мифологии многих древних и примитивных народов известно, что при несоблюдении погребальных ритуалов лишенная жилища и приношений душа могла возвращаться на землю в качестве злого духа, способного насыпать всяческие бедствия – болезни, неурожай, падеж скота и пр. (Тэйлор 1939; Фрэзер 1980). Подобные представления удержались вплоть до начала XX в. и зафиксированы этнографией (см. материалы о «заложных покойниках», Зеленин, 1995). И наоборот, характерной чертой древних языческих религий являлась вера в то, что при условии соблюдения погребальных обрядов умерший превращался в покровителя, подателя благ, божество, умножавшее благополучие и плодородие. В соответствии с этим основной целью культа мертвых было обеспечение благополучия живых (семьи, потомков, и шире – общины, города, государства).

Явление переплетения культа мертвых и культа плодородия стоит в тесной связи с таким древнейшим общечеловеческим явлением, как обожествление предков. В интересующем нас регионе оно фиксируется в шумеро-вавилонской письменной традиции: умерший отец героя Гильгамеша правитель Урука Лугальбанда последовательно именуется богом (Эпос о Гильгамеше 2006, с. 44). Традиция обожествления предков отражена и в литературе античности. У Еврипида Альцеста при виде гробницы восклицает: «Ты, ставший под землей богом, будь ко мне милостив!» (Еврипид, Альцеста,

1004). О том же говорит Цицерон: «Это люди, покинувшие жизнь; считайте их за существа божественные» (Цицерон, О законах, II, 9).

Культ погребенных предков, вождей и героев происходил из того, что им при жизни приписывалась особая духовная сила – «мана», или, по средневековой терминологии, «удача», которая должна приносить процветание племени или стране (Фрэзер 1980, с. 231-234). Этими сверхъестественными возможностями во многом было обусловлено совмещение в лице вождя или царя двух функций – собственно царской и жреческой (Там же, с. 18-20), характерное как для первобытных обществ, так и для раннеклассовых. Соответственно, и после смерти дух вождя обладает большим могуществом по сравнению с прочими и может оказать помощь живым соплеменникам. Помощь касается прежде всего урожая, плодородия, изобилия (Тэйлор 1939, с. 67). Эти идеи чрезвычайно живучи. Поклонение умершим с целью получения благ сохранялось в период средневековья: люди «...насыпали большой курган и сделали в нем дверь и три окна. А когда Фрейр умер, они тайно перенесли его в курган и сказали шведам, что он жив, и сохраняли его там три года. Все подати они ссыпали в курган, в одно окно – золото, в другое – серебро, в третье – медные деньги. И благоденствие и мир сохранялись» (Стурлусон Снорри 1981, с. 16).

Возможно, что в связи с этими взглядами следует поставить обычай расчленения, известный в ряде земледельческих (и не только) культур. Целью его было умножение числа погребений одного и того же могущественного лица. Так, в каждом египетском номе была захоронена и почиталась часть тела Осириса (Фрэзер 1980, с. 405-406). Тело мифического конунга исландских саг Хальвдана Черного было расчленено и похоронено в четырех частях Норвегии: люди «считали, что это обеспечило бы им урожайные годы» (Стурлусон Снорри 1981, с. 42).

Древнейшие систематизированные сведения о связи культа мертвых с культом плодородия имеются в мифологии земледельческой цивилизации Египта. Осирис – бог производящих сил природы, его культ связан с распространением земледелия. Тексты пирамид, Книга мертвых называют Осириса зерном, виноградной лозой. Его культ связан с распространением земледелия. Это бог умирающей и возрождающейся растительности: сев отождеств-

лялся с похоронами Осириса, всходы – с нахождением Исидой убитого Осириса и его возрождением в качестве царя загробного мира, жатва – с умерщвлением. Так, к празднику Осириса жрецы изготовляли из глины с примесью зерен «мумию» Осириса, поливая ее водой до появления всходов, что символизировало возрождение бога (рис. 6, 3). Миф об убиении Осириса Сетом и его последующем воскресении отражает связь идей плодородия с культом мертвых. Уже начиная с Древнего царства фараон мыслился оживающим после смерти, подобно Осирису, и отождествлялся с ним: в текстах умерший фараон именуется Осирисом (позже это явление распространилось на всех умерших).

Представление об Осирисе как боге плодородия было перенесено и на фараона. В египетском культе фараон мыслился как бог – покровитель страны. Он считался магическим средоточием ее плодородия и участвовал во всех обрядах, связанных с земледельческим культом: он начинал пахоту, так, на булаве додинастической эпохи фараон изображен с мотыгой (рис. 6, 1). Он же срезал первый сноп на празднике жатвы (рис. 6, 2). Подобные идеи бытовали и у представителей другой земледельческой цивилизации – шумеров. Бог мудрости Энки при установлении мироздания определяет роль плуга и ярма и сам проводит борозды на полях:

«Он направил плуг и ярмо,
Великий властитель Энки ...
Провел священные борозды,
Заставил зерно произрастать на вечном поле» (Крамер 1965, с. 120).

В том же качестве гаранта плодородия полей выступает и царь шумерского города-государства, играющий роль пахаря при проведении сезонного земледельческого праздника. Об этом свидетельствует текст «Спор между мотыгой и плугом»:

«Когда мой праздник празднуют в поле
В месяце Шунумун,
Царь (сам) режет быков для меня,
Убивает несчетное множество овец для меня,
Разливает вино в сосуды ...
Царь держит меня за рукоятку,

Запрягает моих быков в ярмо,
Вся знать идет рядом со мной ...» (Там же, с. 96).

Сцены пахоты имеются на цилиндрических печатях (рис. 6, 5, 6); причем в виде пахаря представлено лицо высокого социального ранга, лидер городской общины, идентифицируемый по характерной длинной одежде, или божество в рогатой тиаре (Антонова 1998б). Идеи, связанные с плодородием полей (растительности), имеют зримое выражение и в роскошном головном уборе из цветов и листьев царицы/жрицы Пуаби (рис. 6, 4).

Представления об ответственности правителя (царя-жреца, верховной жрицы) за плодородие растительного и животного мира характерны для земледельческих цивилизаций: точно такой же обряд первой пахоты ежегодно выполнял китайский император, проводя плугом первую борозду (рис. 7). Пахотой занимался и Ромул при основании Рима, но цель ее была иная – борозда, проведенная плугом, обозначила линию строительства городской оборонительной стены: «Вложив в плуг медный сошник и запрягши вместе быка и корову, основатель сам пропахал глубокую борозду по намеченной черте ... Этой линией определяют очертания стены ... Поэтому вся стена считается священной ...» (Плутарх, Ромул, 11). Здесь царь – основатель города выступает как жрец и строитель. «...Эта церемония ежегодно возобновлялась в памяти народа годичными праздниками, называвшимися днем рождения Рима (*dies natalis urbis*)» (Фюстель де Куланж 1903, с. 112-113). Царское достоинство Одиссея совмещается с повседневным занятием пахотой (МНМ 1992, с. 243).

Существовало прочное убеждение, что судьба души, ее посмертное существование зависит не только от жертв, но и от совершения должных обрядов. Лишенная жилища и приношений бесприютная душа становилась злобным духом, способным насыщать бедствия. Посмертная судьба человека зависит и от обстоятельств смерти. Лучше участь тех, кто погиб в бою, а также тех, по которым были совершены погребальные обряды, как это явствует из беседы Гильгамеша с Энкиду о подземном царстве. Характерно, что весь эпизод окрашен безнадежным пессимизмом. Привожу цитату по стихотворному переводу Н. Гумилева, принимая во внимание его высокие поэтические достоинства:

«– Того, кто умер смертью железа, ты видел? – Видел!
Он лежит на постели, пьет прозрачную воду.
– А того, кто убит в бою, ты видел? – Видел!
Мать и отец его голову держат, жена над ним наклонилась.
– А того, чье тело брошено в поле, ты видел? – Видел!
Его тело не находит в земле покоя.
– А того, о чьем духе никто не печется, ты видел? – Видел!

Остатки в горшках и объедки с улицы ест он» (Гумилев 1990, с. 434). Поэт достаточно точно следует тексту оригинала, что видно из сравнения с переводом И.М. Дьяконова (Эпос о Гильгамеше 2006, с. 86-87).

О том же повествует Гомер в XI песни «Одиссеи», когда Одиссей вызывает души умерших. С писком, как птицы, с чудовищным криком слетаются души умерших, чтобы напиться жертвенной крови овцы и барана – таким путем они могут обрести память о прошлом и предсказать будущее. Одиссею являются души погибших героев. С одной стороны, мир Аида является продолжением земного мира: Ахилл здесь продолжает царствовать, так же как и царь Минос продолжает судить, «скипетр держа золотой» (Одиссея XI, 569). Однако при этом Гомер именует умерших «бессильными» (Одиссея XI, 29, 49).

Характерно, что это определение применяется к библейским персонажам, известным как рефаимы (Ис. 14, 10). Слово «рефаим» имеет два значения – «сильный, могучий, великан», а также прямо противоположное – «слабый, бессильный» (Тантлевский 2007, с. 404-405). Однако, если рассматривать термин в контексте литературных памятников, противоречие становится объяснимым. Библейские тексты характеризуют рефаимов различным образом. Во-первых, они – народ древних великанов, живших в Ханаане (Втор. 2, 10-21). Во времена Исхода их почти не осталось на земле; упоминается Ог, царь Васанский, и его железный одр, длина его девять локтей и ширина – четыре (Втор. 3, 11). Во времена Давида еще жили потомки рефаимов – гиганты с шестью пальцами на руках и ногах, к которым принадлежал Голиаф (2 Цар. 21, 16-22). Позже их стали отождествлять с обитателями подземного царства, ада, мертвыми царями погибших царств (Ис. 14, 9-10; 26, 14). Оби-

тают они и в подводном мире: рефаимы «трепещут под водами бездны» (Иов 26, 5). В наказание за грехи Бог истребил их и заточил в бездне: они были могучими царями идолопоклонников, но после смерти стали бессильны. Подобные взгляды бытуют и в античной литературе: из слов Ахиллеса встает мрачный образ призрачного царства, сходный с тем, который мы находим в произведениях шумеро-вавилонской литературы:

«Не утешай меня в том, что я мертв, Одиссей благородный!

Я б на земле предпочел батраком за ничтожную плату

У бедняка, мужика безнадельного, вечно работать,

Нежели быть здесь царем мертвецов, простившихся с жизнью»
(Одиссея XI, 488-491; цитаты даны по переводу В. Вересаева).

Душа умершего, лишенного погребения, не находит себе покоя в загробном мире, она лишена жилища и скитается в виде призрака. Поэтому самым ужасным наказанием в древности было лишение погребения: «В то время, говорит Господь, выбросят кости царей Иуды, и кости князей его, и кости священников, и кости пророков, и кости жителей Иерусалима – из гробов их; и раскидают их пред солнцем и луною и пред всем воинством небесным, которых они любили и которым служили и вслед которых ходили, которых искали и которым поклонялись; не уберут их и не похоронят: они будут навозом на земле (Иер. 8, 1-2). Этот мотив присутствует и в античной трагедии (Эсхил, Семеро против Фив, 1013; Софокл, Антигона, 198). Характерен рассказ Светония о том, что похороненный без соблюдения обрядов Калигула появлялся в виде призрака, пока не были совершены вторичные похороны с соблюдением всех обрядов (Светоний, Калигула, 59). Соблюдение погребальных ритуалов было важно не только в судьбе отдельной личности, оно играло значительную роль в общественной жизни. Так, афинские стратеги во время Пелопоннесской войны были осуждены на казнь после победы в морском сражении 406 г. до н.э. за то, что не собрали тела погибших воинов для захоронения; они спасли Афины, но погубили тысячи душ (Ксенофонт, Элленика, I, 7).

Заключение. Тема производства и применения металла важна не только для изучения эволюции экономического и социального строя Ближнего Востока, она дает возможность реконструировать

ряд важных черт в культуре и идеологии древневосточного общества. В энеолите и бронзовом веке на Ближнем Востоке возникает новая отрасль экономики – производство и обработка металла, в это же время происходит переход от эгалитарного общества к ранговым структурам. Как маркер социального статуса он был чрезвычайно значимым инструментом сложения иерархических общественных структур, начиная со знакомства с самородной медью и вплоть до конца среднебронзового века.

Рассматривая археологический контекст символически значимых металлических изделий, можно прийти к выводу о том, что на протяжении очень длительного периода, начиная с появления первых изделий из металла прослеживается их связь с определенными типами памятников. В неолите древнейшие металлические вещи встречаются либо в погребениях, либо на поселениях с выраженными следами культовых действий. Традиция использования металла в погребальном культе продолжается в энеолите (Сузы).

На основании анализа археологических материалов раннего и среднего бронзового века, привлечения изобразительных и письменных источников выявляется связь металлопроизводства с процессами урбанизации и формирования первых государств. Образование ранних городов-государств в Месопотамии IV тыс. до н.э. совпадает с формированием образа антропоморфного божества – покровителя общины и олицетворения производящих сил природы. Соединение этих идей проявлялось в слиянии представлений о власти военного вождя (в раннединастический период – царя) с функциями верховного жреца, что можно проследить по находкам их погребений и храмов. Из погребальных комплексов (Тепе Гавра, Си Гирдан) происходят многочисленные находки изделий из драгоценных металлов. Широко применяется в это время металл и для оформления храмовых интерьеров, изготовления антропо- и зооморфной скульптуры, символического оружия (Телль Брак, Арслантепе, Нахаль Мишмар).

Развитие ближневосточной металлургии в эпоху ранней бронзы тесно связано с новыми социальными потребностями и организационными возможностями сложных общественных структур с централизованной экономикой и политической властью. На это указывает уникальный комплекс Нахаль Мишмар с его коронами,

скипетрами и парадным оружием. Возможно, что этот факт следует связывать с тем, что именно в Палестине в докерамическом неолите возникли первые поселения городского типа, таким образом регион дал миру новую модель экономики, культуры, социального развития. Но в период ранней бронзы Восточное Средиземноморье опередили другие регионы Ближнего Востока: в Месопотамии, Северной Сирии, Восточной Анатолии, а также в Египте модель города-государства сменилась моделью раннего государства, состоявшего из системы городских центров со сложной административной и политической структурой, в которой важнейшую роль играли храмы.

Наступление эпохи средней бронзы ознаменовано резким ростом производства металлов (Авилова, 2008; 2011б). Основная масса ценных и символически насыщенных металлических изделий связана с теми же категориями памятников – погребениями и храмами. Из храмов происходят образцы монументально-декоративной скульптуры (Эль-Убейд). Однако Палестина в развитую эпоху городской цивилизации ближневосточного типа оказалась оттесненной на периферию культурного мейнстрима: храмовые комплексы Библа относятся в основном ко времени правления 11-12 династий в Египте, т.е. к самому концу III – началу II тыс. до н.э. Расцвет храмовых сокровищниц в Финикии запаздывает по отношению к аналогичному процессу в Сиро-Месопотамии на тысячу лет.

Появляется и новый тип памятников, содержащих особо ценные и значимые предметы – клады (Троя, Эскияпар). Огромные серии металлических вещей, в том числе драгоценных регалий дают царские некрополи (Ур, Аладжахююк, Хорозтепе). Переплетение культа плодородия и культа мертвых тесно связано с древнейшим общечеловеческим явлением – обожествлением предков. Помещение ценностей в погребения элиты раскрывает социально-знаковый аспект этих находок, указывая на важнейшую функцию общественного лидера: в городах-государствах древней Месопотамии, Анатолии и Сирии он воспринимался как гарант благополучия, организатор обрядов и строительных работ (о чем говорит символика нефункциональных реплик орудий труда), и шире – как устроитель всего общественного порядка. Этот факт отражает

важную составляющую культа мертвых – обеспечение умершим предком (тем более правителем-жрецом, царственной жрицей) благополучия живых потомков, общины, государства. Некоторые исследователи полагают даже, что металлические вещи начиная с урукского периода и до конца III тыс. до н.э. следует относить к категории престижных; ситуация меняется только с конца III тыс. до н.э., когда в погребения стали чаще класть оружие и орудия труда (Potts, 1994, p. 144).

Учитывая тотальную сакрализацию экономической и общественной жизни в эпохи камня и бронзы, можно согласиться с М. Элиаде в том, что «со времен неолита вплоть до железного века история религиозных идей и верований сливается с историей цивилизации. Всякое технологическое открытие, всякая экономическая или социальная инновация «дублируются» религиозным значением или религиозной ценностью» (Элиаде 2008, с. 61). Рассмотренные в данной работе группы металлических находок и особенности контекста их нахождения позволяют предложить вывод о том, что на Ближнем Востоке в эпоху поздней первобытности, городской цивилизации и ранних государств металл активно функционировал в сакральной сфере, которая теснейшим образом взаимодействовала с производственной сферой в рамках единой идеологической системы. Более того, потребности культа во многом определяли развитие производства металла.

Литература

Авилова 2008 – *Авилова Л.И.* Металл Ближнего Востока. Модели производства в энеолите, раннем и среднем бронзовом веке. М.

Авилова 2010а – *Авилова Л.И.* Золотое веретенец // РА. № 3.

Авилова 2010б – *Авилова Л.И.* К вопросу о храмовой экономике на Ближнем Востоке в эпоху энеолита и бронзового века // Индоевропейская история в свете новых исследований. М.

Авилова 2011а – *Авилова Л.И.* О символике металлических реплик орудий труда (по материалам Ближнего Востока эпохи бронзы) // Вестник Московского государственного областного университета. Серия История и политические науки. № 1.

Авилова 2011б – *Авилова Л.И.* Металл Ближнего Востока. Социально-экономические и культурные процессы. Saarbrücken.

Антонова 1998а – *Антонова Е.В.* Месопотамия на пути к первым государствам. М.

Антонова 1998б – *Антонова Е.В.* Признаки высокого социального статуса в Месопотамии V-IV тыс. до н.э. // ВДИ. № 3.

Афанасьева 2007 – *Афанасьева В.К.* Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья. М.

Гумилев 1990 – *Гумилев Н.* Гильгамеш. Вавилонский эпос // Золотое сердце России. Сочинения. Кишинев.

Зеленин 1991 – *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография. М.

ИДВ 1983 – *История древнего Востока.* Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. I. Месопотамия / Ред. И.М. Дьяконов. М.

Корниенко 2006 – *Корниенко Т.В.* Первые храмы Месопотамии. СПб.

Краммер 1965 – *Краммер С.* История начинается в Шумере. М.

Ло Гуаньчжун 1984 – *Ло Гуаньчжун.* Троецарствие. М.

МНМ 1992 – *Мифы народов мира.* Т. 2. М.

Мунчаев 2005 – *Мунчаев Р.М.* Месопотамия, Кавказ и Циркумпонтийская металлургическая провинция // Российская археология. № 4.

Мунчаев, Мерперт 1981 – *Мунчаев Р.М., Мерперт Н.Я.* Древнейшая металлургия Месопотамии // Раннеземледельческие поселения Северной Месопотамии. М.

Стурлусон Снорри 1981 – *Стурлусон Снорри.* Круг земной. М.

Тантлевский. 2007 – *Тантлевский И.Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения первого храма. Изд. 2-е. СПб.

Трифонов 2000 – *Трифонов В.А.* Курганы майкопского типа в северо-западном Иране // Судьба ученого: К 100-летию со дня рождения Б.А. Латынина. СПб.

Тэйлор 1939 – *Тэйлор Э.* Первобытная культура. М.

Фрэзер 1980 – *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М.

Фюстель де Куланж 1903 – *Фюстель де Куланж Ф.* Древняя гражданская община. М.

Элиаде 2008 – *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. От каменного века до элевсинских мистерий. М.

Эпос о Гильгамеше 2006 – *Эпос о Гильгамеше* («О все видавшем»). Пер. И.М. Дьяконова. СПб.

Amiet 1977 – *Amiet P.* L'Art antique du Proche-Orient. Paris.

- Bar-Adon 1980 – *Bar-Adon P.* The cave of the treasure. The finds from the caves in Nahal Mishmar. Jerusalem.
- Dunand 1939 – *Dunand M.* Fouilles de Byblos. Vol. I. 1926-1932. Paris.
- Dunand 1958 – *Dunand M.* Fouilles de Byblos. Vol. II. 1933-1938. Paris.
- Esin 1999 – *Esin U.* Copper objects from the pre-pottery Neolithic site of Aşıklı (Kizilkaya village. Province of Aksaray, Turkey) // The beginnings of metallurgy / Eds. A. Hauptmann, E. Pernicka, T. Rehren, Ü. Yalçın. Der Anschnitt. Beiheft 9. Bochum.
- Gopher et al 1990 – *Gopher A., Tsuk T., Shalev S., Gophna R.* Earliest gold artifacts in the Levant // *Current Anthropology*. Vol. 31, № 4. August-October.
- Hauptmann et al. 1992 – *Hauptmann A., Begemann F., Heitkemper E., Pernicka E., Schmitt-Strecker S.* Early copper production at Feinan, Wadi Arabah, Jordan: The composition of ores and copper // *Archaeomaterials*. Vol. 6.
- Heinrich 1936 – *Heinrich E.* Kleinfunde aus der archaischen Tempelschichten in Uruk // *Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka*. Vol. I. Leipzig.
- Hole 1983 – *Hole F.* Symbols of religion and social organization at Susa. –The hilly flanks and beyond. Essays on the prehistory of Southwestern Asia. Chicago.
- Koşay 1944 – *Koşay H.Z.* Ausgrabungen von Alaca Höyük, Vorbericht 1936 // *Türk Tarih Kurumu Yayınlarında*. Ser. V, № 2a. Istanbul.
- Koşay 1951 – *Koşay H.Z.* Les fouilles d'Alaca Hoyuk. Rapport preliminaire 1937-1939 // *Türk Tarih Kurumu Yayınlarında*. Ser. V, № 5. Istanbul.
- Lloyd, Mellaart 1963 – *Lloyd S., Mellaart J.* Beycesultan. London. Vol. 1.
- Makkay 1983 – *Makkay J.* The origins of the “Temple-Economy” as seen in the light of prehistoric evidence // *Iraq*. Vol. 45, № 1.
- Mallowan 1947 – *Mallowan M.E.L.* Excavations at Brak and Chagar Bazar // *Iraq*. Vol. IX.
- Millard 1988 – *Millard A.R.* The beveled-rim bowls: Their purpose and significance // *Iraq*. Vol. L.
- Molist et al 2009 – *Molist M., Montero-Ruiz I., Clop X., Rovira S., Guerrero E., Anfruns J.* New metallurgic finds from the pre-pottery Neolithic: Tell Halula (Euphrates Valley, Syria) // *Paleorient*. Vol. 35, 2.
- Moorey 1982 – *Moorey P.R.S.* Archaeology and pre-Achaemenid metalworking in Iran: A fifteen year retrospective // *Iran*. Vol. 20.
- Moorey 1994 – *Moorey P.R.S.* Ancient Mesopotamian materials and industries. The archaeological evidence. Oxford.

Özdoğan, Özdoğan 1999 – *Özdoğan M., Özdoğan A.* Archaeological evidence on the early metallurgy at Çayönü Tepesi // *The Beginnings of Metallurgy* / Eds. A. Hauptmann, E. Pernicka, T. Rehren, Ü. Yalçın. Der Anschnitt. Beiheft 9. Bochum.

Özgüc, Akok 1958 – *Özgüc T., Akok M.* Horoztepe. An Early Bronze Age settlement and cemetery // *Türk Tarih Kurumu Yayınlarında*. Ser. V, № 18. Istanbul.

Palmieri 1981 – *Palmieri A.* Excavations at Arslantepe (Malatya) // *Anatolian Studies*. Vol. 31.

Pernicka 1995 – *Pernicka E.* Gewinnung und Verbreitung der Metalle in prähistorischer Zeit // *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*. Vol. 37 (1).

Pigott 1999 – *Pigott V.* A heartland of metallurgy. Neolithic/Chalcolithic metallurgical origins on the Iranian Plateau. – *The beginnings of metallurgy* / Eds. A. Hauptmann, E. Pernicka, T. Rehren, Ü. Yalçın. Der Anschnitt. Beiheft 9. Bochum.

Potts 1994 – *Potts T.* Mesopotamia and the East. An archaeological and historical study of foreign relations ca. 3400-2000 BC. Oxford.

Rothenberg 1962 – *Rothenberg B.* Ancient copper industries in the Western Arabah // *Palestine Exploration Quarterly*, 94 Year, January-June.

Schmidt 1902 – *Schmidt H.* Heinrich Schliemann's Sammlungen trojanischer Altertümer. Berlin.

Shalev 1991 – *Shalev S.* Two different copper industries in the Chalcolithic culture of Israel // *Coll. Intern. Découverte du métal*. Paris.

Speiser 1935 – *Speiser E.A.* Excavations at Tepe Gawra. Vol. I. Philadelphia.

Tadmor et al. 1995 – *Tadmor M., Kedem D., Begemann F., Hauptmann A., Pernicka E., Schmitt-Strecker S.* The Nahal Mishmar hoard from the Judean desert: Technology, composition and provenance // *'Atiqot*. Vol. XXVII.

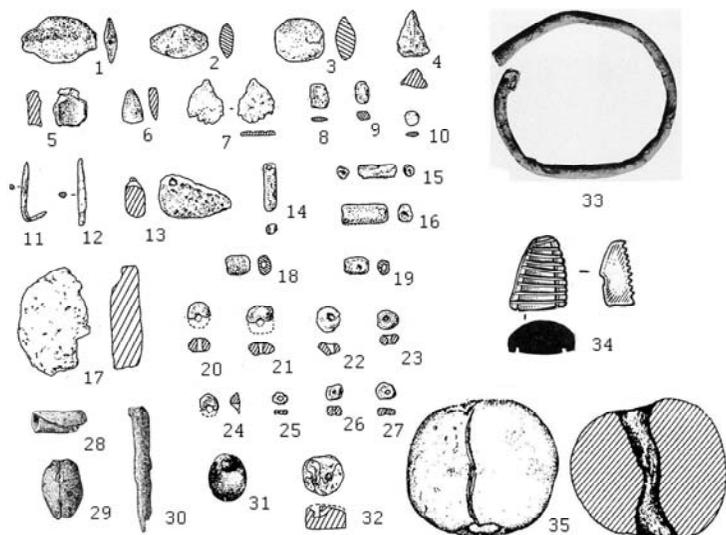
Tallon 1987 – *Tallon F.* Métallurgie susienne I. De la fondation de Suse au XVIIIe siècle avant J.-C. I-II. Paris.

Tobler 1950 – *Tobler A.J.* Excavations at Tepe Gawra. Vol. II. Philadelphia.

Woolley 1934 – *Woolley C.L.* Ur excavations. Vol. II. The royal cemetery. L.

Woolley 1956 – *Woolley C.L.* Ur excavations. The early periods. Vol. IV. London, Philadelphia.

Yalçın 2000 – *Yalçın Ü.* Anfänge der Metallverwendung in Anatolien // *Anatolian Metal I* / Ed. Ü. Yalçın. Der Anshnitt. Beiheft 13. Bochum.



*Рис. 1. Древнейшие металлические находки Ближнего Востока.
 1-27, 32 – Чайюню-тепеси; 28 – Али Кош; 29 – Тель Рамад; 30 – Тель
 Магзалия; 31 – Ашиклихююк; 33 – Ярымтепе I; 34 – Ярымтепе II; 35 –
 Джан Хасан IIв.
 32, 33 – свинец, остальное – медь.*

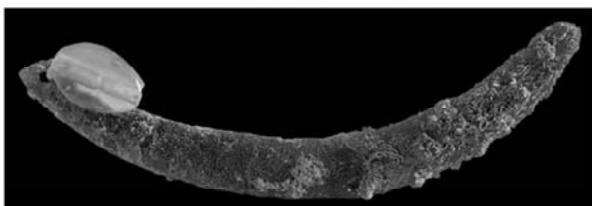
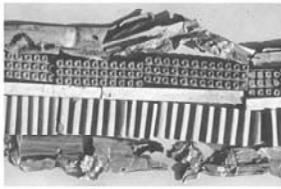


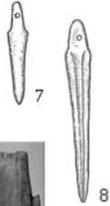
Рис. 2. Тель Халула. Медная лунница из погребения 4J-E32.



Рис. 3. Арслантепе VIА. Клад бронзовых изделий из храмово-административного комплекса (здание III, помещение А113).



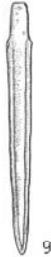
6



7



8



9



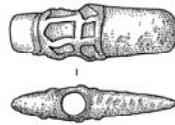
10



11



12



13



14



15



16



17



18



19



20



21



22



23



24



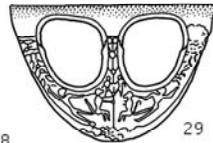
25



26



27



28

29

Рис. 4. Находки из храмовых комплексов Ближнего Востока.

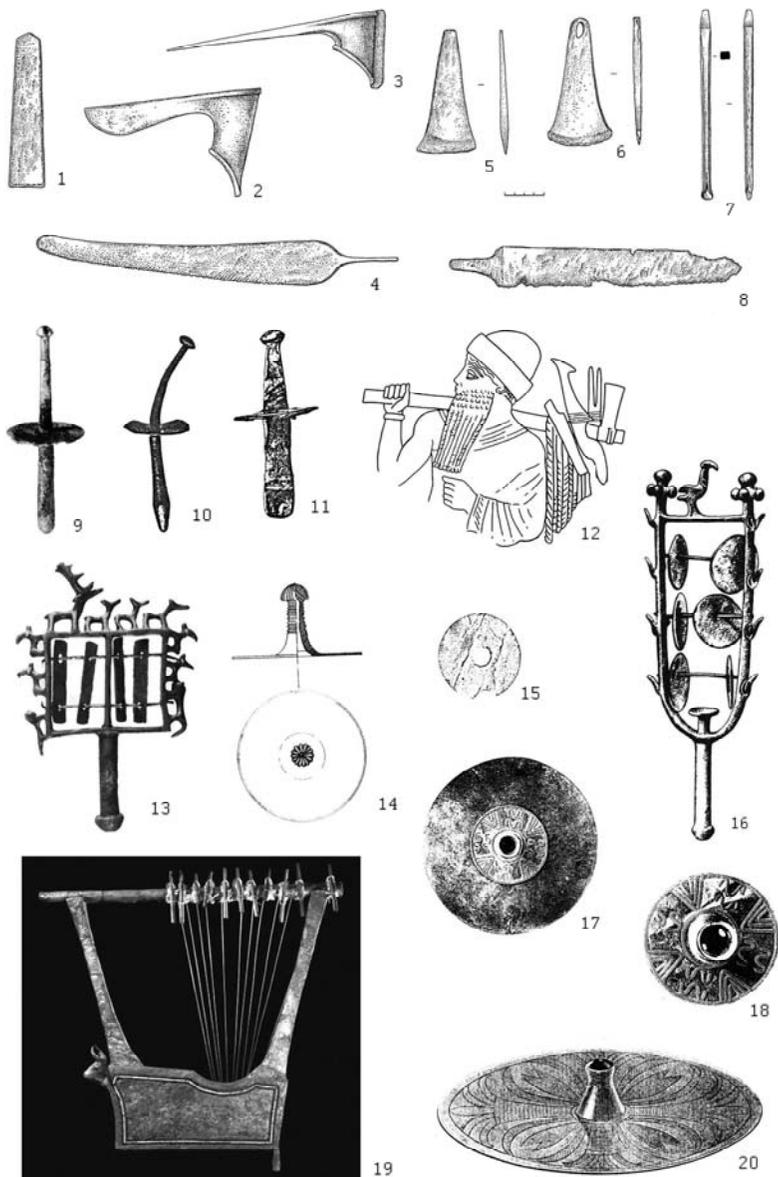
1 – Тель Брак, декоративный фриз из храма Священного глаза; 2-5, 11, 13, 14 – клад Нахаль Мишмар; 6 – Тель Брак, декоративные гвозди из фриза в храме Священного глаза; 7-10 – Бейджесултан XVII, ножи из клада в святилище; 12 – Тель Брак, голова каменной статуи из храма Священного глаза; 15 – Сузы, статуэтка «бога с золотой рукой» из храма Иншушинака; 16 – Сузы, статуя царя из клада возле зиккурата храма Иншушинака; 17 – Урук, закладной конус храма Инанны с почитательной надписью царя Урнамму; 18, 22 – Хорозтепе; 19-21 – Тель Джудейде, статуэтки из клада; 23 – Аладжасхюк, Царский некрополь; 24, 25 – Библ, статуэтки из храмовых комплексов 12 династии; 26-29 – Библ, оружие из кладов в храме обелисков.

1, 16, 26-29 – золото, 6 – серебро, золото, 2-5, 7-11, 13, 14, 17, 19-21, 24, 25 – бронза, 15, 18, 22, 23 – бронза, золото; 12 – камень.

Рис. 5. Реплики орудий труда и музыкальные инструменты из археологических комплексов Ближнего Востока.

1-4, 19 – Ур, Царский некрополь; 5-8 – Тель Хазна I, клад на храмовом участке; 9 – Аладжасхюк, гробница L; 10, 11, 13-16 – Хорозтепе; 12 – стела Урнамму, царь в виде строителя; 17, 18, 20 – Библ, «диски» из кладов в храме обелисков.

1, 3, 4, 17, 18, 20 – золото, 2, 14, 19 – серебро, 5-8, 10, 13, 15, 16 – бронза, 9 – серебро, золотая фольга, 11 – электр, золотая фольга, 12 – камень.



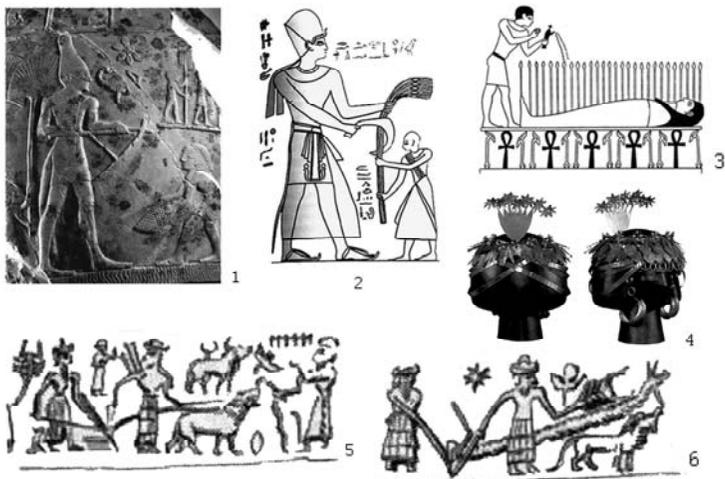


Рис. 6. Изображения, связанные с идеями плодородия.

1 – вотивная булава фараона «скорпиона», конец IV тыс. до н.э.; 2, 3 – сцены росписей фиванских гробниц; 4 – Ур, Царский некрополь, головной убор царицы Пуаби (золото); 5, 6 – цилиндрические печати аккадской эпохи.



Рис. 7. Император на празднике первой борозды в храме земли. Китайский лубок XIX в.

**ТРУДНОСТИ ИЗУЧЕНИЯ ТАНТР
НАИВЫСШЕЙ ЙОГИ
на примере начальных глав
«ГУХЬЯСАМАДЖА-ТАНТРЫ»**

Борис Анатольевич Литвинский неоднократно высказывался о том, что не только в России, но и в мировой науке чрезвычайно мало внимания уделяется исследованиям колоссальной буддийской тантрической литературы. Как говорится, «лёд тронулся», стали выходить в свет издания текстов, ранних комментариев, публикуются аналитические наработки. К сожалению, российские учёные здесь в последних рядах, но тем не менее уже можно отметить редкие статьи А.А. Терентьева, книги А.М. Стрелкова и другие спорадические опыты.

Трудности изучения объяснимы многими факторами. Во-первых, тексты *Анuttара-йога-тантры* (или тантр Наивысшей йогии – так называются три внутренние системы тантризма, целью совершенствования в которых является осуществление Абсолюта, недвойственности, состояния Изначального Будды) составлены символическим языком, а порою даже зашифрованным кодом. Во-вторых, необыкновенной многозначностью терминов, имён, понятий, которые не только различаются смыслами в отдельных системах Наивысшей йогии, но и в коренном тексте одной системы (правда, таковой реально существует только в Гухьясамадже и фрагментарно в Калачакре). Причём комментаторы придерживаются ни одной традиции передачи наследия. Порою смыслы меняются от учителя к учителю, за спиной каждого из которых годы упорных практических занятий сначала с учителем, затем с учениками. Изменения в трактовках зависят, в том числе от возможностей восприятия и способностей к медитативным и другим видам деятельности конкретного ученика. В-третьих, происхождение тантр, время и процесс создания окутаны тайной, но все они считаются *Словом Будды*, т.е. произнесёнными Шакьямуни и другими буддами. Очевидно, корни тантры уходят вглубь тысячелетий, а именно: к культуре богини-матери, к магии сельской общины, свя-

занной сексуальными ритуалами. Некоторые тексты сохранились на санскрите (наиболее ранние их части датируются IV-V вв.) и в переводах на китайский язык. Наиболее полная коллекция тантр входит в тибетский *Кангьюр* (в зависимости от издания это 22-24 тома энциклопедического формата и свыше 300 текстов), а комментарии к ним – в *Тенгьюр* (86 томов и 2055 текстов).

Согласно первому редактору тибетской канонической литературы Бутону (1290- 1364): «Разные названия тантры – Ваджраяна, тайная *мантра*, Колесница плода, *питака* (корзина текстов) видьядхар. Подлинное значение этого – *ваджра* нераздельности двух: мудрости с методом плодовой мантры и метода парамит. Путь здесь проходится ею, и, поскольку она доводит до [обретения состояния] Будды, эта колесница именуется Колесницей ваджры, Ваджраяной» (в переводе А. Терентьева (Терентьев 2004)).

ВИДЬЯ-ДХАРА (санскр. *vidyā-dhara*, тиб. *rig pa 'dzin pa*, держатель видения, знания) – класс совершенных практиков тантры (в том числе небесных), которые посредством мастерского владения искусными духовными методами (*упайя-каушалья*) осознали Тело, Слово и Ум Просветлённого (Будды), воплощённые соответственно в мандалах, мантрах и в изначально чистом знании (*видья*). Такая духовная практика порождает в видья-дхарах состояние высшего блаженства.

В качестве системы каждая тантра состоит из коренного текста (*мула-*), его сокращённых вариантов (*лагху-*), комментариев и разнообразных руководств (*садхана*) по созерцательным практикам, йогическим упражнениям и т.д. В этом смысле каждая тантра должна включать в себя три неперенные составные части: основу (воззрения о мироздании и философия бытия), Путь (способы и методы обретения Просветления) и плод (описание мандалы божеств и состояния просветлённости – *буддхатва*). Тибетцы эту триаду называют «*gzhi lam 'bras bu*» (жи-лам-дре-бу). Путь практикующих ту или иную тантру пролегает через ежедневные ритуально-созерцательные практики, структура которых полно излагается в текстах садхан.

Современные западные буддологи, как правило, работают над тантрами в тесном контакте с тем или иным тибетским ламой (или группой лам) – носителем определённой традиции. Это общепри-

нятая практика со времён Джузеппе Гуччи. Но и её нельзя назвать вполне удовлетворительной с точки зрения истории культуры, т.к. в основу положены тысячелетние предания современных носителей культов, созерцательных упражнений и прочего арсенала религиозной жизни далёкой старины. Ведь за спиной создателей Ваджраяны и творцов тантрических откровений было просто окружение из мастеров Хинаяны и Махаяны, а также широкий и глубокий охват тантрическим сознанием населения, в том числе индуистскими (текстуально прослеживаемыми вглубь истории вплоть до ведических времён), джайнскими культурами и очевидно автохтонно-магическим, «материнским», мистическим дыханием тех племён, которых не допускали к отправлению высоких ритуалов в брахманизме.

На мой взгляд, воспроизводить тот образ мыслей, ту осознанность и ментальность (как исторически воссоздаваемую данность) можно и без тибетских дополнений и привнесений. Это то, что можно назвать археологией культуры. Тщательно изучив до-тантрический буддизм, нужно доискиваться до смыслов и значений определённой тантры, исходя из этого базиса и привлекая другие стороны индийской культовой действительности второй половины I тыс. Для этих целей «Гухьясамаджа-тантра»¹ представляет прекрасный образец, сохранившись во многочисленных манускриптах (самый полный список см. (Guhyasamāja Tantra 1978, p. 3) и будучи опубликованной в четырёх критических изда-

¹ Учёные-буддологи, изучавшие эту тантру в XX в., датируют её очень широко: от III до X вв. Всё дело в том, что 18-я глава является достаточно поздним текстом (*уттара-тантра*). Исследователи последних десятилетий уверены, что сохранившийся ныне текст тантры в 18 глав был зафиксирован уже в сер. VIII в. На первые 17 глав (*мула-тантра*) составил самый авторитетный комментарий Чандракирти (VII в.), а если учесть, что тантры *Ануттара-йоги* имели массив разнообразных магических и мистических устных произведений, называемых также *мула-тантра*, как правило, предшествовавших созданию оформленного по-буддийски текста, то достоверным можно назвать суждение Алекса Ваймана (самыми ранними он называет первые 15 глав), что создание «Гухьясамаджа-тантры» началось в V в., а её «источники» собирались с IV в. (Wayman 1977, p. 97-102; 1995; p. 141). Кстати, в тибетском переводе тантры издания Дерге тоже только 17 глав.

ниях, в которых учтены и приведены все разночтения (см. Литературу). Первая попытка решения такой задачи и будет приведена здесь. Однако и в данном случае нельзя обойтись без объяснения имён, терминов и прочего арсенала тантрической системы.

ГУХЬЯСАМАДЖА (санскр. *guhya-samāja*, тиб. *gsang ba 'dus pa*, Встречаемый в таинстве, тайное соитие, тайное собрание) – 1) имя главного бодхисаттвы «Гухья-самаджа-тантры», 2) позднее Гухьясамаджа становится мирным тантрическим йидамом (божеством созерцания), воплощением высшего Будды – Ваджрадхары; 3) на символическом языке Ваджраяны Гухьясамаджа обозначает единство тела, речи и ума Изначального Будды – Ади-Будды. Обычно Гухьясамаджа изображается трёхголовым и шестируким, в позе соития (*яб-юм*) со своей духовной супругой (*праджня*). Его атрибуты – ваджра и колокольчик (как у Ади-Будды и Акшобхьи), Колесо Закона (как у Вайрочаны), лотос (как у Амитабхи), драгоценность (как у Ратнасамбхавы), меч (как у Амогхасиддхи). Так, Гухьясамаджа рассматривается тождественным всему и «одним без второго», единым. Он представляет собой эманацию Будды Акшобхьи и изображается синего цвета. Из трёх его лиц – одно центральное синее и гневное, правое – белое мирное, левое – красное мирное.

«ГУХЬЯСАМАДЖА-ТАНТРА» (санскр. *guhya-samāja-tantra*, тиб. *gsang ba 'dus pa'I rgyud*, «Текст Встречаемого в таинстве, в тайном соитии, в тайном собрании», или «Тантра Гухьясамаджи») – один из самых ранних и наиболее известных текстов тантр «Алмазной колесницы» (начало создания датируется IV–V вв., иногда III в., что уже мало вероятно), в котором впервые была изложена доктрина «пяти Будд или пяти Истинносущих (*matxagata*)». Повидимому, именно в этом тексте впервые поведено о тайных культах, называемых «guhya-samāja» (букв. «тайное соитие»). В доктринальном плане речь идёт о полном постижении абсолютной истины – недвойственности, о видении Абсолюта – единого и неразделимого. «Гухьясамаджа-тантра» является коренным текстом ритуально-культовой системы Гухьясамаджа.

Сохранившиеся санскритские манускрипты тантры состоят из двух частей (*пурва-ардха* и *уттара-ардха*), но вторая из них является поздним дополнением. «Гухьясамаджа-тантра» издревле из-

вестна как текст из 18-ти глав (*аштадацца-патала*), и именно столько их в *пурва-ардхе*. Тогда как *уттара-ардха* преимущественно состоит из авторской работы Анангаваджры (конец VII в.) «*Праджня-упайя-винишчайя-сиддхи*». Поэтому только первая часть рассматривается и публикуется в качестве «Гухьясамаджа-тантры» (*Guhyasamāja Tantra* 1931, VI). Но и в ней 18-я глава традиционно рассматривается как «*Уттара-мантра*», т.е. более поздняя (*Guhyasamāja Tantra* 1978, XXIV- XXVIII).

Согласно известному тибетскому мыслителю Кедруб Дже (1385–1438), ученику Цонкапы: «Гухьясамаджа-тантра» – «основная Отцовская тантра... Объясняется это тем, что другие отцовские тантры не могут сравниться с Гухьясамаджа-тантрой в подробности изложения стадии построения и развития (*утпатти-крама*), стадии свершения и слияния (*нишпанна-крама*) и ряда ритуальных действий (тиб. *lag thogs*)» (Lessing, Wayman 1978, p. 267).

Легенда о происхождении «Гухьясамаджа-тантры» говорит, что Индрабодхи, царь мифической западной страны Уддияны, в поисках подходящей доктрины для себя и своего народа обратился к Будде Шакьямуни с просьбой прибыть и дать поучения. Будда принял приглашение, и во дворце Индрабодхи состоялся торжественный ужин, завершившийся духовной беседой. Царь затем выразил желание стать учеником Просветлённого, но отказался принимать монашество и попросил дать ему такой метод освобождения, чтобы он при этом не оставлял ни дел государственных, ни семейных. Тогда Будда превратился в *йидама* Гухьясамаджу в союзе с супругой, сидящего в центре мандалы 32 йидамов, и дал царю посвящение в эту тантру. Царь же, будучи человеком необычайных способностей, мгновенно обрёл полное постижение сокровенного смысла.

Поэтому в этой тантрической системе понятие «*мула-мантра*» имеет смысл «Слова Просветлённого», т.е. сакральным источником 17-ти глав является Будда в облике Гухьясамаджи. Отцовская «Гухьясамаджа-тантра» относится к классу *аннутара-йоги* и является одной из важнейших как в школах *ньингма* и *карма-кагью*, так и в других тибетских школах. В остальных четырёх системах Наивысшей йоги «*мула-мантра*» имеет тот же буддийский смысл, но эти мифические тексты колоссальных объёмов не сохранились,

и учёные объясняют это тем, что «мула-» является неким массивом собранных на местных диалектах автохтонно-магических устных произведений, из которых мастера буддизма создавали тантрические тексты на санскрите по определённому образцу, придавая им авторство других «обликов Будды»: Хеваджры, Чакрасамвары, Ямантаки и Калачакры.

Вероятнее всего система Гухьясамаджа-тантры, в которой подразделялись коренной текст (*мула-*) и последующие тексты (*уттара-*) Слова Просветлённого, сложилась раньше других систем Наивысшей йогии и послужила методологическим образцом для остальных систем. В них тоже считалось сакрально обязательным наличие *мула-тантры*, хотя реально такие тексты не были созданы, но традиционно им приписывалось от 500 тысяч (Хеваджра-тантра) до 12 тысяч (Калачакра-тантра) строф. Но здесь дошедшие до нас варианты коренных текстов назывались «краткими» (*лагху-тантра*) и «разъясняющими» (*акхьята-тантра*). В то время как *Уттара-тантрой* считались уже комментарии к ним, зачастую приписываемые мифическим персонажам, или просто более поздние тексты Будды (Shatsahasrika-hevajra-tika 2004, p. 336-347).

В новом буддийском исповедании по-прежнему центральными в мифологии, культе, сотериологии и прочих аспектах религии оставались образ Будды и идея природы Будды. В связи с ваджраянской созерцательной практикой здесь особое развитие получило учение о дхьяни-буддах (они же – *татхагаты*, или Истинносущие). В «Гухьясамаджа-тантре» их называется пять: Акшобхья, Вайрочана, Ратнасамбхава, Амитабха и Амогхасиддхи. Первые четыре уже фигурировали в махаянских сутрах, трактатах Нагарджуны (II-III вв.) и других мыслителей. Будда Амогхасиддхи в этой тантре упоминается вообще впервые, как обладатель «все исполняющей Мудрости». Каждый из названных Будд «проявляется» в одной из сторон света («чистой земле») и имеет соответствующего земного Будду, бодхисаттву, праджню, окружение из мифических существ, а также цвет и элемент (воздух, пространство, огонь, вода или земля).

Первые индийские комментарии к тексту тантры появились в VII в. Это прежде всего труд Чандракирти «Прадипа-уддхотана-

нама-тика» («Голкование, называемое “Вспышка светильника”»), к сожалению, до сих пор неопубликованное, и поэтому здесь оно используется в передаче других исследователей), единственный из сохранившихся на санскрите. Скорее всего, его учитель тантрик Нагарджуна¹ является создателем одной из двух традиций истолкования «Гухьясамаджи», а именно «благородной» (*арья*), а его два труда («Пиндикрита-садхана» и «Панча-крама») соответственно двумя стадиями практики этой тантры. Первая – построения и развития (*утпатти-крама*), а вторая – свершения и слияния (*сампана-крама*) (Panca-krama 1896).

Ещё одна традиция истолкования «Гухьясамаджи», называемая «Руководство (луч) истинного знания» (*джняна-пада*, тиб. *ye-shes shabs lugs*), была основана Буддхашриджняной (по-видимому, конец VII – начало VIII вв.). В ней применялись другие тексты, обучающие практике созерцания, они сохранились в тибетских переводах (*Guhyasamāja Tantra* 1978, XXI-XXII). Нужно отметить, что в тибетском Тенгьюре комментарии и прочие произведения, относящиеся к циклу данной тантры и созданные в Индии, занимают, пожалуй, наибольший объём среди других циклов тантр Наивысшей йоги. Это в общей сложности 53 труда 39 авторов (список см. (*Guhyasamāja Tantra* 1931, XXX-XXXII).

Помимо этих двух традиций, согласно комментарию Чандракирти, существует, по меньшей мере, четыре способа интерпретации (и перевода) при передаче «Гухьясамаджа-тантры»:

- 1) Буквальное значение (*akṣara-artha*).
- 2) Значение, разделяемое и другими (нетантрическими) направлениями буддизма или учениями «начальных» тантр (*крийя-, чарья-, йога-*) – (*samasta-aṅga-artha*).
- 3) Значение тайное или полное смысла (*garbhi-artha*).
- 4) Значение высшего смысла (*kolika-artha*) (Wayman 1970, p. 40-41).

Позднее (с VIII в.) трудами комментаторов была выработана самостоятельная традиция данной тантры, в которой систематиза-

¹ Б. Бхаттачарья датирует его серединой VII в. (*Guhyasamāja Tantra* 1931, XXVI, XXX, XXXII). Кратко о творчестве Нагарджуны-тантрика см.: Андросов 2006, с. 114-117.

ция доктрины «пяти будд» приняла следующую форму (в тантрах других систем несколько иные соответствия). Нужно только не забывать, что перед нами мандала созерцания, которая имеет и свою иконографию. Поэтому многие соответствия имеют и изобразительное воплощение не только в цветах и формах, но и в образах определённых божеств, отождествляемых с тем или иным соответствием. Обычно в буддологической литературе в такого рода таблицах по «Гухьясамадже» Будда Акшобхья занимает первую колонку, хотя его место в центре мандалы. Здесь в таблице он и его соответствия размещены в центральной колонке (из переводов даётся только одно значение термина¹):

Будды – Buddhas (Просветлённые)	<i>Vairocana</i> Солнечный	<i>Amitābha</i> Безгранич- ный свет	<i>Akṣobhya</i> Неколеби- мый	<i>Ratna-sambhava</i> Источник драгоценностей	<i>Amoghasiddhi</i> Безошибочно достигший цели
Эпитеты	<i>Vajrakāya</i> Тело Алмаза	<i>Amitāyus</i> Жизнь без предела <i>Vajravāk</i> Речь Алмаза <i>Vajra- dharma</i> Закон Алмаза	<i>Vajracitta</i> Ум Алмаза	<i>Ratnaketu</i> Лучащийся драгоценно- стями <i>Ratnaśri</i> Прекрасная драгоценность	
Алмазные богини мудрости (Ваджрайогини)	<i>Locanā</i> Сияющая	<i>Pāṇḍara- vāsini</i> Облачённая в светлое	<i>Dhātvi-īśvari</i> Повели- тельница первостих ²	<i>Māmaki</i> Божественная мать	<i>Samaya Tārā</i> Спасительница обетов

¹ В нижеследующем переводе глав «Гухьясамаджи» встретятся ряды соответствий. Более пространные разъяснения имён и некоторых терминов см.: Андросов 2011. См. также: Wayman 1977, p. 132.

² В «Хеваджра-тантре» её место занимает *Мамаки*, см.: Nevajra-tantra-1 1959, p. 128.

Семейства (Кула) по «Гухьясамад- же» и более поздние семьи ¹	<i>moha</i> Мрак сознания <i>Tathāgata</i> Истинно- сущий	<i>rāga</i> Страсть <i>Padma</i> Лотос	<i>dveṣa</i> Злость <i>Vajra</i> Алмаз	<i>ratna-maṇi</i> Драгоценность, исполняющая желания <i>Ratna</i> Драгоценность	<i>samaya</i> Связь С обетом <i>Karma</i> Деятельность
Алмазные свойства будд	<i>kāya</i> Тело	<i>vāk</i> Речь	<i>citta</i> Ум	<i>gūṇa</i> Качество	<i>karman</i> Деяние
Алмазные группы дхармо-частиц (скандха)	<i>rūpa</i> Цвет и форма	<i>saññā</i> Представ- ление	<i>viññāna</i> Сознание	<i>vedana</i> Ощущение	<i>saṃskāra</i> Влияние прежних деяний
Омрачения – яды сознания (клеща)	<i>moha</i> Духовная слепота	<i>rāga</i> Страсть	<i>dveṣa</i> Ненависть	<i>māna</i> Гордыня <i>krodha</i> Злоба	<i>irṣyā</i> Зависть
Алмазные стихии (дхату)	<i>pṛthvī</i> Земля	<i>tejas</i> Огонь	<i>ākāśa</i> Простран- ство	<i>āpa</i> Вода	<i>vāyu</i> Воздух
Алмазные органы (айятана)	<i>cakṣu</i> Зрение	<i>jihvā</i> Вкус	<i>śrotra</i> Слух	<i>ghrāṇa</i> Обоняние	<i>kāya</i> Осязание
Цвета созерцания (рупа-вишайя)	<i>avadāta</i> Белый	<i>lohita</i> Красный	<i>nila</i> Синий	<i>pīta</i> Жёлтый	<i>harita</i> Зелёный
Символ (мудра)	<i>cakra</i> Колесо	<i>padma</i> Лотос	<i>vajra</i> Ваджра	<i>ratna</i> Драгоценность	<i>viśva-vajra</i> Двойная ваджра, или <i>khaḍga</i> (Меч)
Знание (джняна)	<i>ādarśa</i> Подобное зеркалу	<i>praty- vekśana</i> Различаю- щее Проница- тельное	<i>suviśuddha- dharma- dhātu</i> Совершен- но чистое	<i>samatā</i> Равно относящееся ко всему	<i>krtya- anuṣṭhāna</i> Деятельное
Центр (чакра)	<i>sahasrāra</i> Голова	<i>anāhata</i> Сердце	<i>viśuddha</i> Горло	<i>maṇipura</i> Пупок	<i>mūlādhāra</i> Основание позвоночника (гухья-чакра)

¹ Разъяснения относительно того, как от первых семей «Гухьясамаджи» образовались более поздние семьи см.: Snellgrove 1987, p.189-198.

Франческа Фремантле полагает, что в соответствиях «Алмазные стихии» Вайрочана соответствует «воде», а Ратнасамбхава – «земле» (Guhyasamāja Tantra 1971, p. 24-25). По-видимому, это описка, поскольку в примечаниях к переводу (глава 1, № 3) приводится вариант из вышеприведённой таблицы (Там же: 141). Такие и более сложные таблицы-списки терминов (*матрика*) предназначались в помощь мастерам и ученикам для точного воспроизведения ритуалов и практик созерцания, используемых в данной школе тантры. В других тантрических системах приводятся иные списки терминов, соответствующие иным созерцательным практикам.¹

Следует пояснить также некоторые сложнейшие технические термины и понятия, которые вошли в буддийский тантрический обиход, начиная с текста «Гухьясамаджи». Нередко их значение трудно уловить даже из контекста, а перевести на русский язык не всегда помогают и комментарии, а их заведомо тайный смысл и символику соответствий, по-видимому, нужно прозревать интуитивно или изучать со знатоками именно данной тантры. К наиболее трудным можно отнести термины «*ваджра*», «*самаяя*» и «*сахаджа*», которые являются ключевыми во всех циклах текстов и практик Ануттара-йога-тантры.

ВАДЖРА (санскр. *vajra*, тиб. *rdo rje*, молния, громовник или перун, как палица бога Индры, алмаз) – символ мгновенного, как вспышка молнии, Просветления (*Бодхи*). Термин также передаёт значение нерушимости Закона (*Дхарма*) Будды, прочного, как алмаз. Изображается и изготавливается (как ритуальный предмет) в виде двустороннего пучка из пяти молний, исходящих из единой круглой сферы (символ Просветления), и является атрибутом будд и бодхисаттв Махаяны. Особое развитие эта символика получила в мифологии и ритуалах Ваджраяны, многие персонажи которой – «носители или держатели» Ваджры, а некоторые даже двойной Ваджры, которая знаменует обретение *Абсолюта* и прекращение всех действий. Ваджра изображается в виде четырёх пучков молний из одного шара (или молнии, пронзающей четыре стороны

¹ См., например, различные таблицы соответствий по «Хеваджра-тантре»: Nevajra-tantra-1 1959, p. 126-129; Тому Augustine 2008, p. 234-240; и по Кэдрубу (Lessing, Wayman 1978, p. 34, 221, 230-232, 294) или в русском переводе (*Кедруб Дже* 2000, с. 192, 217, 220-221, 232).

света). В середине этой фигуры имеется ещё единая ось, нередко трактуемая как пятая молния.

Форма Ваджры имеет множество толкований. Согласно одному из распространённых, пять молний одной стороны – это пять ядов сознания, или его омрачений: похоть, ярость, гордыня, невежество, ложные взгляды. Молнии же другой стороны суть *пять знаний* мудрого буддиста, которые очищают ум. Кроме того, Ваджра *в* – это ещё и название одного из семейств *пяти будд*, или Истинносущих (см. выше Таблицу). Семейство Ваджры связано с синим *Акишобхей*, который обладает нерушимой чистотой и непоколебимостью и пребывает в восточном направлении пространства *мандалы*. Но в системе Гухьясамаджи – он в центре мандалы.

В обыденном мире, а также в ритуалах, в паре с *колокольчиком*, Ваджра обозначает мужскую духовность, состоящую в действенном *сострадании* (*каруна*) и мастерском применении искусных средств (*упайя*) на Пути освобождения, а также в умении научить Закону и оказать духовную помощь другим существам. Но в абсолютной интерпретации Ваджра является символом неразрывного единства мудрости (*праджня*) и сострадания. В тибето-могольском буддизме упор в осмыслении термина делается на алмаз, дордже (*rho rje*), т.е. не на молниеносное Просветление, а на неуничтожимый Закон, ибо в Ваджраяне Ваджра – это символ неразрушимости, чистоты и превосходства тантрического Учения (Ваджра-дхарма) над другими направлениями буддизма. Ваджра является атрибутом различных божеств четырёх классов тантр, а также ритуальным предметом, используемым в тантрической практике.

Согласно Далай-ламе XIV, «Ваджра – это лучший из всех камней – алмаз. Существуют внешние символические Ваджры – как, например, ритуальные Ваджры и колокольчик; есть Ваджры – символические значения. Что касается последних, то Ваджра общий для всех четырёх классов тантр, – это нераздельность метода и мудрости. Метод состоит в созерцании обширного – тела божества в соединении с альтруистической устремлённостью к высшему Пробуждению – *бодхи-читтой*. Мудрость – это познание таковой явлений, то есть видение их такими, как они есть. Также, что характерно только для *Ануттара-йога-тантры*, Ваджра – это не-

раздельность в одном существе метода – великого блаженства и мудрости – постижения пустоты» (Цонкапа 2011, XVI-XVII).

В нижеследующем переводе термин будет переводиться «Алмаз», «алмазный (-ая, -ое) или оставлен без перевода, т.к. в значениях русского слова отражаются далеко не все значения санскритского.

САМАЙЯ (санскр. *samaya*, тиб. *dam tshig*, встреча, взаимное согласие, соглашение, обычай) – 1) обеты, связывающие тантрического йогина с его практикой, учителями и другими учениками. Этими обетами сопровождается любое посвящение, предваряется любое занятие тантрой. Каждый класс тантры имеет собственные процедуры *samaya*. В число *samaya* входят обеты выполнять практику регулярно; в периоды между медитациями видеть мир как совершенную Чистую страну Будды; хранить в тайне определённые аспекты практики, такие как имя йидама, его мантру, подробности внешнего облика, содержание получаемого опыта и др.; 2) связь, или отношение ученика Алмазной колесницы к учителю и ваджрным братьям и сестрам. Под ваджрными братьями и сестрами обычно имеются в виду ученики того же гуру или буддисты, принявшие те же посвящения. Сохранять *samaya* в чистоте – значит относиться к этим людям с доверием и почтением; 3) этим же термином обозначается единство Тела, Слова и Ума Будды.

Согласно Дэвиду Снеллгрову, «основное значение *samayi* “совместное появление”, в буквальном смысле “согласованность, пересечение в одной точке”. В тантрической практике термин относится к “согласованию” абсолютного бытия и феноменальных форм, посредством чего практикующий может получить опыт, благодаря его собственной природе иначе у него бы не было никаких средств для такого преодоления себя. Мандала и различные формы божеств означают как раз такой вид. В этом смысле мы можем перевести “*samaya*” как “conventional form”, памятуя, что “con-vention” также буквально значит “coming together”. “*Samaya*” относится также к видам ритуальной пищи. Значение то же самое, но, видимо, удобнее в этих контекстах переводить “тайный, символический, sacrament”. “*Samaya*” всегда является внешним знаком внутренне сокрытой силы. Тибетский термин *dam-tshig* означает прежде всего “обет, обязательство”, что точно отражает

функцию “тайный, символический, sacrament” (Невајра-tantra-1 1959, p. 137-138).

Согласно Франческе Фремантле, «особое значение *самайи* в контексте «Гухьясамаджа-тантры» хорошо выражено по-тибетски. Оно значит священное слово, обет, закон, распоряжение. Оно определяется как “путь, который нельзя нарушить”, и “слово Ваджрадхары, которым даже мысленно нельзя пренебречь”. В этом смысле я перевожу термин как “священный закон”. Термин также означает действенную практику этого закона, “медитацию на стадии творения”, тогда “Самайя-существо” (*самайя-саттва*) – это визуализация формы божества, пока медитирующий всё ещё пребывает на этой двойственной фазе. Наконец, “*самайя*” остаётся без перевода, если это персонификация священного закона и священного действия божеств самих по себе. Ваджрадхара является наивысшей *самайя*, но термин применим ко всему классу божественных существ и может относиться также и к йогину, и к объекту (*садхья*) его ритуальной практики. В санскритском слове подразумеваются смыслы “союза” и “поглощения”, подобно йоге, которых нет в тибетском, но которые часто отмечаются в “Прадипа-уддъютана-нама-тике”. Термин содержит также специальное значение в связи с семейством “*самайя*” Амогхасиддхи. Например, в имени его духовной супруги *Самайя-Тара*, и здесь термин не носит никакого более общего смысла (Guhyasamāja Tantra 1971, p. 22-23).

В нижеследующем переводе термин передаётся по-русски «обет», «связь», «союз», а также иногда «Самайя». Однако не следует забывать, что не менее важны термины, производные от «*самайя*», но они лучше представлены в цикле «*Хеваджра-тантры*»:

САМАЙЯ-САТТВА (санскр. *samaya-sattva*, тиб. *dam tshig sems dpa'*, существо таинства, существо тайного символа) – одно из сложнейших понятий тантризма. В самом начале «*Хеваджра-тантры*» (I, I, 2-5) термин разъясняется как одна из характеристик главного персонажа тантры: «...проявление Хеваджры суть сердца Ваджрасаттвы (Алмазосущего), Махасаттвы (Великосущего) и Самайясаттвы (Таинственно сущего)... Чем является Самайясаттва?.. Он величается Сущим таинства обета (*Самайясаттва*), ибо пребывает в состоянии творения [явлений во исполнение] непрерывного таинства обета».

Комментатор Кришначарья («Йога-ратна-мала») поясняет: «*Непрерывного*» и т.д. Благодаря йоге [созерцания] сверкающего облика, а также в силу соединения (*саманта*) достигается таинство обета [*самая* непрерывного творения]. «*Таинство обета*» достигается в процессе [созерцания] трёх сфер Вселенной (*три-дхату*) посредством различных искусных средств (*упайя*), которым обучаются ради достижения цели. Здесь «*Сущий таинства обета*» [пребывает] в состоянии непрерывающегося «*творения*» – это бесконечное многообразие Просветлённых в качестве Тела воплощения (*нирманакайя*) и Оно звучно называется *Самайясаттва*».

Комментатор Ратнакарашанти («Мукта-авали») дал такое толкование: «Здесь под словом “*samaaya*” (букв. *Таинство обета, встречи*) образно понимается великая таинственная встреча... Благодаря йоге [созерцания] сверкающего облика, а также в силу соединения (*саманта*) обретается таинство встречи [*самая* непрерывного творения], и в том месте прибегают ко всем руководствам (*винайя*) и ко всем искусным средствам. Благодаря тому, что там присутствуют все облики (Будд, божеств и прочих), эта таинственная встреча является великой таинственной встречей. Благодаря великому таинству существо называется Великосущим таинства обета (*Махасамайясаттва*)». (Все тексты в моём переводе с санскрита, см. также (Willemen 2004, p. 34-35)).

Ученик Буддхагухьи Ваджрапада в «Тантра-артха-аватара-вьякхьяне» объясняет *Самайясаттва* как «... того, кто объединяется с образом божества благодаря силе неимоверного стремления к объединению, непоколебимого применения и созерцания (*самадхи*) этого единственного объекта...». По мнению переводчиков, *Самайясаттва* – «это йогин, отождествивший себя с божеством, которое он вызвал или вообразил... Согласно «Аgrimченмо» (тиб. *sngags rim chen mo*, текст Цонкапы), “*Самайясаттва* – это тело божества, наделённое ликом и руками, истинное проявление собственного ума, преображённого обычного эго” (Lessing, Wayman 1978, p. 162-164, 234-235; Кедруб 2000, с. 91, 207-208 и 222).

Ещё сложнее постичь ускользящие значения и смыслы термина *сахаджа*.

САХАДЖА (санскр. *sahaja*, тиб. *lhan skyes*, природный, врождённый, вместе рождённый, единосущностный) – тантрический термин, обозначающий врождённое единство мудрости и блаженства, которое представляется культовой парой «два в одном» (тиб. *яб-юм*), т.е. в созерцаемом изображении соития женских и мужских сакральных персонажей. Кроме того, этот термин означает врождённое наличие у всех существ Просветления и чистоты, временно скрытых под пеленой омрачений. Нередко употребляемый термин «*сахаджа-яна*», понимаемый как ветвь Ваджраяны, предназначенной для совершенных адептов (*сиддха*), является одним из эпитетов Ануттара-йога-тантры.

Из тантрических текстов об этом термине (хотя и не очень ясно) сказано в «Хеваджра-тантре» (I, 10, 37-43) в контексте обсуждения пяти первоэлементов (*махабхаутика-скандха*)¹. Структурно описанные ниже составляющие полового акта, порождающие элементы природы, напоминают «Гимн Пуруше» из «Ригведы» (X, 90), в котором из частей тела первочеловека происходят четыре варны арийского общества, а также ряд сюжетов «причинных соответствий» из упанишад.

37 – «Ваджрагарбха спросил: “О, Благодатный, что представляет собой группа великих элементов?”

Благодатный ответил:

38 – “Связью (*йога*) мужского и женского начал

Соблюдающий обет (*вратин*) совершает соитие,

Тогда благодаря свойству (*дхарма*) твёрдости

От касания порождается земля (*притхиви*).

39 – И именно от такого проявления как вытекание семени (*бодхи-читта*)

Возникает природа (*дхату*) воды.

Огонь порождается от трения (при толчках, фрикциях),

Воздух является как следствие ласк.

40 – Природа пространства есть само наслаждение (*саукхья*),

Которому способствует пятёрка (элементов),

Поэтому наслаждение не называется подлинным (*маттва*) блаженством (*сукха*),

¹ См. тексты и перевод «Дхарма-санграха» (39-40) (Андросов 2000, с. 505).

Ибо состоит их великих элементов.

41 – Если возникает единосущее (*сахаджа*)¹,

То это происходит в том, что порождается совместно и самопроизвольно (*саха-джати*).

Единосущее считается самосущим (*свабхава*),

Единственно сокровенным (*эка-самвара*) всего проявленного (*сарва-акара*).

42 – Йогин должен являть собой сострадание (*крипа*) и искусный метод (*упайя*),

Йогиня (*мудра*) не связана причинами и условиями (*хету*).

Нераздельность пустотности и сострадания

Называется просветлённым умом (*бодхи-читта*).

43 – Нет ни бормотания речений (*мантра-джана*),

Ни самоограничения (*тапас*), ни жертвоприношения (*хома*),

Нет ни мандалы, и ни одной из её частей.

Так нужно бормотать речения,

Так блюсти самоограничение, так приносить жертву,

Так взирать на мандалу и её часть.

Вот она – сжатая форма

Таинства сознания (*читта-самаджа*)².

Термин *сахаджа* используется ещё в одном контексте (классификация видов радости – *ананда*) этой же главы «Хеваджры»:

13 – «Первая есть просто радость,

Вторая считается высшей радостью,

Третья называется радостью прекращения,

И четвёртой учат как радости единосущего (*сахаджа*).³

¹ Согласно комментарию «Мукта-авали», «*сахаджа* порождается именно сейчас, совместно и один за другим мгновениями сознания, как и пространство» (Mukta-avali 2001, p. 126).

² В «Йога-ратна-мале» (см. след. примеч.) сказано, что важнейший тантрический термин «*самаджа*» означает «объединение в единую сущность (*эка-раса*) всех дхармо-частиц потока сознания» (Yoga-ratna-mala 2006, p. 99).

³ Кришначарья в своём комментарии («Йога-ратна-мала») на тантру не столько пояснил, сколько окончательно запутал. По его словам, речь идёт о четвёртом посвящении (*абхишека*), «единосущем» в силу того, что воспринимается как природа (*дхату*) «неустойчивой нирваны» (*анпра-тиштхита-нирвана*) (Yoga-ratna-mala 2006, c. 91).

**15 – Первая радость есть красота мироздания (джагад-рупа),
Высшая радость также – мироздание,
И радость прекращения – мироздание,
И только единосущее не относится к этим трём».**

В настоящем переводе с санскрита на русский язык использованы все четыре критических издания текста. В комментариях указаны только существенные и содержательные разночтения, толкования Чандракирти (VII в.), других буддийских мыслителей и современных учёных, а также примечания, заметки, рассуждения автора перевода.

**«ТАНТРА ГУХЬЯСАМАДЖИ»¹
или «ТАТХАГАТА-ГУХЬЯКА»
комментируемый перевод**

[Посвящение] **ОМ Слава прекрасному Ваджрасаттве.**

**ГЛАВА ПЕРВАЯ
ОСНОВА МАНДАЛЫ СОЗЕРЦАНИЯ
ВСЕХ ИСТИННОСУЩИХ**

1. Так Я слышал, что однажды Благодатный² пребывал в лонах алмазных йогинь (Ваджрайогини)¹, кои суть тело, речь и ум всех

¹ – В тибетском переводе (издание Дерге) название более пространное: «СВЯЩЕННЫЙ ЦАРЬ ВЕЛИКОЙ КАЛЬПЫ по имени ГУХЬЯСАМАДЖА – ТАЙНА ТЕЛА, РЕЧИ И УМА ВСЕХ ИСТИННОСУЩИХ» (Guhyasamāja Tantra 1978, p. 4, n.1).

²Благодатный (санскр. *Bhagavant*, тиб. *bcom ldan 'das*, благодатный, счастливый, прекрасный) – эпитет и форма обращения к Будде, одно из его имён, как «излучающего и одаривающего благом». В *Ваджраяне* так же называют мирных йидамов мужского облика. Бхагаван (на русский язык иногда не переводят) – один из эпитетов не только Будды *Шакьямуни*, также обращаются и к индуистским богам, прежде всего к Вишну и Кришне. По-русски наиболее точная передача смысла эпитета Бхагаван в буддийских текстах – это *Благодатный*. Это слово со значениями «приносящий радость», «полный благ», «исполненный благодати» наиболее

Истинносущих.² Его сопровождали великие существа Просветления (*бодхисаттва-махасаттва*),¹ которых совершенно нельзя

близко отвечает смыслу палийско-санскритского термина и буддийской культуре.

¹ Д. Снеллгров в этом фрагменте использует такой перевод «in the vaginas of the Vajra-maidens» (Snellgrove 1987, p. 206).

² Согласно «Прадипа-уддъотана-тике» Чандракирти, «Он Благодатный, потому что одарён благодатью (*bhāgya-saṃpannatvād*) и потому что Он превзошёл всю неприязнь без остатка (*aśeṣa-vipakṣa-bhañjanāc ca*); Истинносущие (*Татхагаты*) суть те, кто достиг *таковости* (*татхата, истинно сущее – один из терминов Махаяны для обозначения абсолютной реальности, синоним Просветления – В.П.А.*). Их тело, речь и ум есть Махаваджрадхара, чья духовная супруга – Мудрость (*Праджня*), которая и есть лоно (*bhaga, yoṣidbhaga*), ибо расщепляет яды сознания (*kleśa-bhañjanāt*). Далее Чандракирти разъясняет, что «благодать» означает шесть или восемь отличительных свойств Просветления, Истинносущие (*Татхагаты*) представляют пять групп дхармо-частиц (*скандха*), лоно есть абсолютная истина (*paramārtha-satya*) и пустотность (*śūnyatā*). Значение всех тантр целиком содержится в этом высказывании или даже в одном единственном слове *evam* (см.: Guhyasamāja Tantra 1971: 141). Относительно множественного числа Ваджрайогинь и их лона (*yoṣidbhageṣu – Loc. Pl.*), нужно признать, что все переводчики (включая тибетских по Пекинскому и Лхасскому изданиям) предпочитают передавать *bhaga* единственным числом. Поскольку эта фраза является вступительной в большинстве тантр, то и их переводчики следуют тому же правилу. Но если вдуматься в догматику Ваджраяны, то по определению Будда пребывает везде, и почему бы ему не быть во всех лонах своих духовных супругов? К примеру, Кришна улаживает одновременно всех своих пастушек (*гопу*). Ведь речь идёт о духовном акте «пребывания в лотосе», а не о телесном соитии Истинносущего.

Но вся эта фраза целиком символична (как каждым словом, так и каждым слогом) и является зачином всех тантр наивысшей йоги, называемых «отцовскими» или «тантрами искусного способа, средства, метода» (*упайя-мантра*). Тантры, называемые «материнскими» (*йогини-мантра*) или «тантрами мудрости (*праджня-мантра*), имеют другой зачин: «Он (Благодатный) пребывал в высшем блаженстве природы всего» (Shatsahasrika-hevajra-tika 2004, p. 349).

В связи с названной работой следует заметить, что её автор, Малати Шендге в переводе сохранил множественное число для «лона алмазных йогинь», правда, он его не переводит (*bhagas*). Однако множественность

описать, но их количество можно сравнить с мельчайшими частичками, из которых состоит гора Сумеру во всех странах будд (*буддха-киетра*). Так по именам великие существа Просветления суть Самайяваджра, Кайяваджра, Вагваджра, Читтаваджра, Самадхиваджра, Джапаваджра, Притхививаджра, Апваджра, Теджоваджра, Вайюваджра, Акашваджра, Рупаваджра, Щабдаваджра, Гандхаваджра, Расаваджра, Спаршаваджра, Дхармадхатуваджра.²

Они великие существа Просветления (*бодхисаттва-махасаттва*), которых совершенно нельзя описать, но их количество можно сравнить с мельчайшими частичками, из которых состоит гора Сумеру во всех странах будд – обращены лицом к перечисляемым ниже Истинносущим (*матхагата*), пребывающим в

истолковывается (в примечаниях) совсем иначе: «Слово *bhaga* (чаще всего интерпретируется неправильно) объясняется так. В *nāḍīyoga* говорится, что дыхание проходит сквозь психические центры в теле, в верхней части которого это пупок, сердце, горло, лоб и макушка. Согласно комментатору, *bhaga* может быть коллективным названием, данным трём центрам нижней части тела, т.е. пупку, *guhya* и *vajramāṇi* (*vajramāṇi* может относиться к центру ниже пупка, в котором 72000 *nāḍīs*). Таким образом, интерпретация слова *bhaga* как “блаженство”, данная Снеллгровом (Hevajra-tantra-1 1959, p. 47), искусственна и ничего не значит» (Shatsahasrika-hevajra-tika 2004, p. 163, 294).

¹Чандракирти полагает, что среди них находились и такие славные бодхисаттвы, как Сарваниваранавишкамбхин, Кшитигарбха, Локешвара, Ваджрапани, Акашагарбха, Майтрея, Лочана, Мамаки, Пандаравасини, Самайятара, Манджушри, Рупавишая, Щабдавишая, Гандхавишая, Расавишая, Спаршавишая и Самантабхадра (Guhyasamāja Tantra 1971, p. 141).

²Данное перечисление можно рассматривать, как введение в состав терминологии Алмазной колесницы специальных терминов других направлений буддизма, поэтому все они названы «алмазными» (*ваджра*). Открывает список ключевой термины Ваджраяны — САМАЙЯ (см. выше Введение к переводу). Остальные термины приводятся *матриками*, известными со времён раннего буддизма – 1) тело, речь, ум, 2) созерцание и бормотание мантр, 3) земля, вода, огонь, воздух, пространство, 4) цветочная форма, звук, запах, вкус, осязание и умственные объекты.

По-видимому, предназначение этого списка – показать преемственность Ваджраяны от Хиняны и Махаяны или от Шравакаяны и Бодхисаттваыны.

пространствах [этих стран]: Акшобхьяваджра, Вайрочанаваджра, Ратнакетуваджра, Амитабхаваджра, Амогхаваджра.¹

Таким образом, [йогин находится] пред ликом перечисляемых ниже Истинносущих (*matxagata*), пребывающих во всех пространствах [этих стран]. Так именно. И он (созерцающий) видим всеми Истинносущими, пребывающими в пространствах [этих стран], наполненных полностью словно семенами сезама.

Затем Благодатный Истинносущий Махавайрочана приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхим самапанна*), известному как «Алмаз великой любви (*raga*) ко всем Истинносущим»². К этому (созерцанию) он призвал приступить всех названных Истинносущих, уже пребывающих в его собственных алмазных теле, речи, уме. И тогда все эти Истинносущие, чтобы доставить радость Благодатному – главе всех Истинносущих, который является Алмазом тела, речи и ума, сотворив из своих ликов облики женщин, которые вышли из тела Благодатного Махавайрочаны. Пред ним предстали: некто обликом Буддхалочаны, некто обликом Мамаки, некто обликом Пандаравасини и некто обликом Самайятары, а также некто воплощающий сущность цвета и формы (*рупа*), некто воплощающий сущность звука, некто воплощающий сущность запаха, некто воплощающий сущность вкуса, некто воплощающий сущность касания.

Затем Истинносущий Акшобхья, пребывающий в лонах алмазных йогинь (Ваджрайогини), кои суть тело, речь и ум всех Истинносущих, приступил к созерцанию незапятнанной четырёхсторонней мандалы Махасамайи³.

¹Данная пятёрка имён считается самым ранним перечислением пяти будд созерцания (*дхьяни-будда*) и первым тантрическим (алмазным – *ваджра*) примером структурирования (*мандала*) как медитативной деятельности, так и теоретического осмысления высших будд Тела блаженства (*самбхога-кайя*) в буддийском наследии.

² Д. Снеллгров в этом фрагменте использует такой перевод «Great Passion-Method of All Buddhas» (Snellgrove 1987, p. 206).

³ В принципе возможен и другой перевод: «... Акшобхья приступил к созерцанию незапятнанной четырёхсторонней мандалы Махасамайи, пребывающей в лонах алмазных йогинь, кои суть тело, речь и ум всех Истинносущих».

1

**Это то, что по своей природе кристально чисто,¹
И со всех сторон имеет отличающуюся форму,
Окружено облаками просветлённых
И густым роем горящих искр;
Мандалой кристально чистой (луной) и прочее
Соединяются с градом всех Истинносущих.**

Затем Благодатный – глава всех Истинносущих, который является Алмазом тела, речи и ума – занял место в центре великой мандалы всех Истинносущих. И тогда Истинносущие Акшобхья, Ратнакету, Амитаюс, Амогхасиддхи, Вайрочана пребывали в сердце Истинносущего Бодхичиттаваджры.

Затем Благодатный Истинносущий Бодхичиттаваджра² приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхим самапанна*), известному как «Алмаз превосходства (*абхибхавана*) над всеми Истинносущими». Непосредственно за сосредоточением главы всех Истинносущих природа целого пространства (*акаша-дхату*) преобразилась, представ твёрдой как Алмаз всех Истинносущих. И тогда благодаря тому состоянию Ваджрасаттвы все существа, пребывающие в природе целого пространства, обрели счастье и радость всех Истинносущих.

Затем Благодатный Истинносущий Бодхичиттаваджра приступил к сосредоточенному созерцанию, известному как «Ваджра происхождения обета (*самаяя*) Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих» и проявился в образе (*мурти*) человека высшего интуитивного знания (*маха-видья-пуруша*)³, представ пред всеми Ис-

¹ «"Формы божеств смотрят словно помещённые в кристалл", мандала наполняется всеми проявлениями пяти Истинносущих, "горящие искры" суть яростные божества, "луна и прочее" означает мандалы, создаваемые в качестве сидений будд созерцания (букв. "яркая мандала и прочее")» (Guhyasamāja Tantra 1971, p. 141-142).

² Д. Снеллгров в переводе пассажа называет этого Будду «*Vajra Thought of Enlightenment*» (Snellgrove 1987, p. 132-133, 207).

³ Согласно Ф. Фремантле, «Хотя обычно мантра женского божества *Vidyā* интерпретируется здесь, как и в главе 2, в качестве мантры тела, речи и ума: *Om, aḥ, huṃ*, но здесь термин "*vidyā-puruṣa*" объясняется и в

тинносущими и существами. Именно так он предстал непосредственно – Благодатный Истинносущий Бодхичиттаваджра, видимый в образе трёхликого всеми Истинносущими.

Затем все Истинносущие во главе с Акшобхьей вышли из сердца Благодатного Вайрочаны и возвестили такое речение:

2

О, именно у всех Просветлённых происходит

Осуществление воли к Просветлению (*бодхи-читта-правартана*),

Любой из всех Истинносущих есть тайна (*сукхья*),

Он чист и непостижим разумом.

Затем все Благодатные Истинносущие вновь собрались на встречу, дабы почтить Благодатного Бодхичиттаваджру облаками драгоценностей, составляющих сущность обета (*самая-тамтва*), трепещущих от благоговения (*пуджа*) всех Истинносущих. Склонившись они произнесли:

3

О, Благодатный, ты возглашай высшую реальность (*тамтва*),

Свойственную совокупности сущностей Ваджры (нектаров – *ваджра-сара*),

И которой таинственно обладают все Истинносущие,

И которая таинственно порождается ими, как вместе рождённая (*самаджа*).

Затем Благодатный Истинносущий Бодхичиттаваджра сказал так всем Истинносущим: «Верно, верно, о, Благодатные все Истинносущие, ведь такое сомнение возникает не только у всех Истинносущих, но и у других существ, стремящихся к Просветлению (*бодхи-самтва*)». От этого все Благодатные Истинносущие преисполнились чудо-тайной. Из всех Благодатных Истинносущих, уда-

“Прадипа-уддъотана-тике” Чандракирти, и в “Уттара-тантре”, как союз абсолютной истины (*vidyā paramārtha-satyam*) и относительной истины (*puruṣaḥ saṁvṛti-satyam*), который предполагает, что божество должно быть визуализировано в соитии с его женской стороной. Впрочем “Прадипа-уддъотана-тика” невысказывается в этом случае буквально так, а в этой главе “Уттара-тантры” богиня проявляется отдельно” (Guhyasamāja Tantra 1971, p. 142).

ливших сомнения, Благодатный – господин всех Истинносущих – вопрошал: «Может ли Благодатный объявить о тайне тела, речи и ума всех Истинносущих, которую он не вправе сообщать даже на собрании всех Истинносущих, обладающих такими же свойствами (*гуна*)? Тогда Благодатный словами о том, как создаётся алмазный обет (*ваджра-самая*) всех Истинносущих, установил бы правило для всех Истинносущих относительно того, как воспринимать (переживать) счастье и радость (*сукха-сауманасья*) у всех Истинносущих, ибо все Истинносущие ярко сияют причиной и следствием обрётённого истинного и высшего знания (*джняна-абхиджня*)».

Затем Благодатный Истинносущий, Алмаз тела, речи и ума всех Истинносущих, изучив наставления всех Истинносущих, приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз – светильник знания», и благодаря собственному Алмазу тела, речи и ума вышел из него и обратился к сердцу и высшей сущности семейства злости (*двеша-кула*): «Ваджра-дхрик» (Держащий Ваджру). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, и в наивысших состояниях соития (*самйога*) Акшобхьи и великой йогини (*махамудра*) будь-то чёрного, белого или красного цветов, занял место в [центре] алмазного тела, речи и ума всех Истинносущих – Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Ваджра происхождения обета (*самая*) всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к сердцу и высшей сущности семейства мрака сознания (*моха-кула*): «Джина-джик» (Побеждающий Победитель). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, и в наивысших состояниях соития (*самйога*) Вайрочаны и великой йогини (*махамудра*) будь-то белого, чёрного или красного цветов, занял место на востоке Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «алмазная слава рождения драгоценности всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к сердцу и высшей сущности семейства

жемчужины, исполняющей желания (*чинта-мани*): «Ратна-дхрик» (Держащий драгоценность). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, и в наивысших состояниях соития (*самйога*) Ратнакету и великой йогини (*махамудра*) будь-то жёлтого, белого или чёрного цветов, занял место на юге Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз происхождения великой страсти всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к сердцу и высшей сущности семейства Алмаза страсти (*ваджра-рага-кула*): «Аролик»¹. Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, и в наивысших состояниях соития (*самйога*) Локешвары², великого владыки знания, и великой йогини (*махамудра*) будь-то красного, белого и чёрного цветов, занял место на западе Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз происхождения непогрешимого союза всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к сердцу и высшей сущности семейства крюка связи (*самайя-каршана-кула*): «Праджня-дхрик» (Несущий мудрость). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, и в наивысших состояниях соития Амогхаваджры и великой йогини (*махамудра*) будь-то зелёного, белого и чёрного цветов, занял место на севере Алмаза тела, речи и ума всех Истинносущих.

4

Злость, мрак сознания и страсть, Жемчужина, исполняющая желания, и Самайя –

¹ Такахаси Эйди (Takahashi 1981, p. 137) предположил, что это непонятное слово может значить “sip the genital”.

² Локешвара (он же Авалокитешвара) является великим просветлённым существом (*маха-бодхи-саттва*), представляющим здесь Будду Амитабху.

Вот именно те пять семейств

Для стремящихся осуществить желания и освобождение.¹

Затем² Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Самайя, которую предпочитает держатель ваджры (*Ваджрадхара*) всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к лучшей из нецеломудренных женщин-йогинь всех держателей алмаза (*Ваджрадхара*): «Дवेशа-рати» (Злость и наслаждение). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], принял образ женщины и занял место в восточном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз, который предпочитаем всеми Истинносущими», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к лучшей из нецеломудренных женщин-йогинь всех держателей алмаза: «Моха-рати» (Мрак сознания и наслаждение). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], принял образ женщины-йогини и занял место в южном углу.³

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз, который предпочитают все

¹ Согласно Чандракирти, «Семейства суть природа пяти групп дхармо-частиц (*скандха*); “освобождение” есть “великое блаженство” (*махасукха*), а “желание” есть “желание освобождения”» (*Guhyasamāja Tantra* 1971, p. 142).

² Далее Тантра представляет четырёх богинь – духовных супруг четырёх будд мандалы: Мамаки – супруга Акшобхьи, Лочана – супруга Вайрочаны, Пандаравасини – супруга Амитабхи и Тара – супруга Амогхасиддхи. О них см. также ДС, IV (Андросов 2000, с. 474-476). Правда, Б.Бхаттачарья предполагал на диаграмме и вставил дополнительный пассаж в текст Тантры пятую супругу (*иршья-рати*), см. (*Guhyasamāja Tantra* 1931, p. 7-8), но другие исследователи отринули это мнение, в том числе Дж. Туччи, см. (*Guhyasamāja Tantra* 1971, p. 142).

³ Б. Бхаттачарья полагает, что далее пропущен аналогичный абзац с обращением «Иршья-рати» (Ревность и наслаждение) (*Guhyasamāja Tantra* 1931, p. 8), что не принято другими издателями.

Истинносущие, испытывающие страсть (*дхара-рага*)), вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к лучшей из нецеломудренных женщин-йогинь среди всех, носящих страсть: «Рага-рати» (Страсть и наслаждение). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], принял образ женщины-йогини и занял место в западном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Ваджра несоответствия (*висамвада*) телу, речи и уму всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к лучшей из нецеломудренных женщин-йогинь носительниц мудрости (*праджня-дхара*) всех Истинносущих: «Ваджра-рати» (Алмаз и наслаждение). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], принял образ женщины-йогини, и занял место в северном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Ваджра Вайрочаны», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к Воплощению великого гнева по имени Высшая власть на мандале всех Истинносущих: «Яма-анта-крит» (Сотворивший предел Смерти). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], приняв образ Ужаса¹ (*сантрасана*) всех Истинносущих, и занял место в восточном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз наивысшего Просветления (*абхисамбодхи*) всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к Воплощению великого гнева по имени Высшая власть на мандале всех Истинносущих: «Праджня-анта-крит» (Сотворивший предел Мудрости). Когда он это

¹ Согласно Чандракирти, этот «Ужасный» является стражем мандалы четырёх направлений и отождествляется с Ямантакой – воплощением Вайрочаны, также как Апараджита – воплощение Ратнасамбхавы, Хайягрива – Амитабхи, а Амритакундали – Амогхасиддхи (Guhyasamāja Tantra 1971, p. 143).

произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], приняв образ Ужаса (*сантрасана*) пред обетом Алмаза (*ваджра-самая*), и занял место в южном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «создатель драгоценности Учения всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к Воплощению великого гнева по имени Высшая власть на мандале Носителя страсти (*рага-дхара*) всех Истинносущих: «Падма-анта-крит» (Сотворивший предел Лотоса). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], приняв образ Речи всех Истинносущих, и занял место в западном углу.

Затем Благодатный приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз тела, речи и ума всех Истинносущих», вышел из собственных алмазных тела, речи и ума и обратился к Воплощению великого гнева по имени Высшая власть на мандале тела, речи и ума всех Истинносущих: «Вигхна-анта-крит» (Сотворивший предел препятствию). Когда он это произнёс, то сам Благодатный, будучи воплощением знания (*видья-пуруша*) тела, речи и ума всех Истинносущих, вышел из [своего тела], приняв образ тела, речи и ума всех Истинносущих, и занял место в северном углу.

Таковы существа связи (*самая-саттва*) мандалы, радующиеся телу, речи и уму всех Истинносущих.

[Концовка] Такова первая глава – глава об основе мандалы созерцания всех Истинносущих, содержащаяся в царственной тантре великого таинства Гухьясамаджи, что является тайным и сверхтайным великолепием тела, речи и ума всех Истинносущих.

ГЛАВА ВТОРАЯ ПРОСВЕТЛЁННЫЙ УМ (*бодхи-читта*)

Затем, совершив обрядовое почитание (*нуджа*) Благодатного – Главу тела, речи и ума всех Истинносущих, все Истинносущие склонились ниц и попросили:

1

**Возвести, о Благодатный, сущность,
Обладающую высшим телом, речью и умом,
Тайной всех Истинносущих,
Наивысшим просветлённым умом (бодхи-читтам анутта-
рам).**

Затем Благодатный Истинносущий, будучи Алмазом тела, речи и ума всех Истинносущих, понял просьбу всех Истинносущих, а также постиг умственные раздумья всех просветлённых существ (*бодхисаттва*), сказал тем существам: «Сотворить нужно ум в форме тела, тело в форме ума, а ум как высказывание речи».

Тогда все эти великие просветлённые существа сплели воедино тела, речи и умы всех Истинносущих в форме пространства (*акаша*) и вот какое возвышенное высказывание произнесли:

2

**О, именно Самантабhadра,
Держатель Ваджры тела, речи и ума,
Воспевает это происхождение (утпада),
За то, что оно не является происхождением (анутпада).**

Затем Благодатный Истинносущий, будучи Алмазом тела, речи и ума всех Истинносущих, приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Ваджра основы (*найя*) наивысшего Просветления (*абхисамбодхи*) всех Истинносущих», и промолвил в состоянии просветлённого ума (*бодхи-читта*):

3

**Если заниматься созерцанием (бхавана) небытия (абхава),
то и увидишь
небытие,
В действительности созерцание не есть созерцание.
Если бы было бытие, то оно не было бы бытием,
Поскольку созерцание его не воспринимает.¹**

¹ Согласно Ф. Фремантле, «Возможно это наиболее важный и хорошо известный стих всей тантрической литературы. Цитирование первой пады в мало отличающихся вариациях встречается и в “Панча-краме” (Нагарджуны), и в “Секоддешике” (Надапады)» (*Guhyasamāja Tantra*

Так заявил Благодатный Истинносущий – Алмаз тела, речи и ума всех Истинносущих.

Затем Благодатный Истинносущий Вайрочанаваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз полного постижения (*абхисамая*) всех Истинносущих», и промолвил в состоянии просветлённого ума (*бодхи-читта*):

«Свободное от всех существований,
отстранённое от групп дхармо-частиц (*скандха*),
от основ сознания (*дхату*), от опор восприятия (*аятана*),
от воспринимаемого (*грахья*) и воспринимающего (*грахака*),
будучи тождественно бессамостности дхармо-частиц (*дхарма-найратмья*),

сознание само по себе (*свачитта*) изначально и не производно (*ади-анутпанна*),

оно есть существование пустотности (*шуньята-бхава*)».¹

1971, р. 143), и в «Хеваджра-тантре» (I, VIII, 44) (см.: Nevajra-tantra-2 1959, р. 30; Nevajra-tantra-1 1959, р. 77). В «Прадипа-уддботане» Чандракирти строфа разъясняется примерно так (Guhyasamāja Tantra 1971, р. 143-144): поскольку субстанции нет, постольку всё, что движется и не движется не имеет подлинной реальности; это означает бессамостность скандх и пустоту дхармо-частиц, такова абсолютная истина; медитации нет, потому что нет объекта медитации, которая, будучи процессом причинно-следственным (т.е. практики и её результата), не реальна, ибо нет такой двойственности как причина и следствие; медитация на иллюзорной форме божества, принадлежащего к относительной истине, не реальна, поскольку она исчезает в Ясном свете, т.е. в состоянии, в котором две истины не отдельные; поэтому содержимое относительной истины не является субстанцией, ибо не имеет независимого существования, а медитация на неё невозможна для того, кто встал на путь недвойственности.

¹ Б. Бхаттачарья «не разглядел» в этой фразе стихотворной строфы, а С. Багчи и другие издатели выделили её, т. к. метрика её особая (22 слога в первой строке и 23 во второй). Ф. Фремангле даже присвоила ей четвёртый номер (и это соответствует логике содержания), поэтому в её издании 12 строк, а у остальных – 11, и все они в одном размере шлоки (по 16 слогов), т.е. формально эта строфа выпадает из стилистического ряда. Она является вступительной для «Бодхи-читта-вивараны» («Разъяснения воли к Просветлению»). Этот приписываемый Нагарджуне (II-III вв.) текст издан, исследован и переведен К. Линдтнером (Lindtner

Так сказал Благодатный Истинносуший Вайрочанаваджра.

Затем Благодатный Истинносуший Акшобхьяваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «неуничтожимый алмаз всех Истинносуших», и промолвил в состоянии просветлённого ума (*бодхи-читта*):

4

Эти существования не произведены,

Они не суть дхармо-частицы и не подлинная реальность
(*дхармата*),

Эта бессамость (*найратмья*), подобная пространству,

Есть твердыня Учения (*найя*) о Просветлении.

Так сказал Благодатный Истинносуший Акшобхьяваджра.

Затем Благодатный Истинносуший Ратнакетуваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому

1982, р. 180-217), который указал ещё некоторые тексты Великой колесницы с аналогичной цитатой и выразил недоумение относительно того, какой фрагмент тантры мог оказаться в произведении основоположника Махаяны (Ibid, р. 183, примеч.). Очевидно, если это не позднейшая интерполяция, то эта строфа, в которой не содержится ничего тантрического, заимствована и Нагарджуной, и другими авторами, и создателями «Гухьясамаджи» из некой неизвестной учёным ранней махаянской сутры. Они ведь сохранились далеко не все, в том числе в китайских и тибетских переводах. «Ранняя буддийская литература была полностью поглощена неорганизованной массой текстов школ. Старая рецитация, которая никогда и не достигала уровня признания всей общиной, совершенно исчезла», а такое состояние привело, во-первых, к потере огромного числа сутр, а во-вторых, к появлению апокрифических текстов и других родов словесности (Lamotte 1983, р. 7-8). Недавно опубликованный русский перевод этой строфы, как и отсылку к несуществующим строкам «Гухьясамаджи», вряд ли можно назвать удачными (Нагарджуна 2011, с. 11, 90, примеч. 16). Критические замечания должно отнести ко всему переводу «Бодхи-читта-вивараны», но нельзя не отметить здесь же хорошие переводы двух других текстов цикла «Гухьясамаджи»: «Пиндикрита-садхана», названная «Сокращённая садхана славного Гухьясамаджи», и «Шри Гухьясамаджа махайога-тантра-утпада-крама-садхана...» (или «Ваджра-мала») (там же, с. 29-68 и 69-86 соответственно).

«Алмаз бессамостности всех Истинносущих», и промолвил в состоянии просветлённого ума (*бодхи-читта*):

5

**Все дхармо-частицы не существуют,
У них отсутствуют признаки дхарм (*дхарма-лакиана*)
Дхармо-частицам свойственна бессамостность,
Такова твердыня Учения (*найя*) о Просветлении.**

Так сказал Благодатный Истинносущий Ратнакетуваджра.

Затем Благодатный Истинносущий Амитаюрваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «алмазное сияние луча знания всех Истинносущих», и промолвил в состоянии просветлённого ума (*бодхи-читта*):

6

**Поскольку все дхармо-частицы не производились,
Постольку к ним не применимо ни существование, ни созерцательная**

практика (*бхавана*).

«Существованием» называется то,

Что есть благодаря связи с состоянием пространства.

Так сказал Благодатный Истинносущий Амитаюрваджра.

Затем Благодатный Истинносущий Амогхасиддхиваджра приступил к сосредоточенному созерцанию (*самадхи*), называемому «Алмаз могущества всех Истинносущих», и промолвил в состоянии просветлённого ума (*бодхи-читта*):

7

**Дхармо-частицы суть ярко сияющая природа (*пракрити*),
Они совершенно чистые и подобны небесному пространству (*набхас*).**

Нет ни просветления, ни непосредственного постижения (*абхисамая*) –

Таково непоколебимое правило Просветления.

Так сказал Благодатный Истинносущий Амогхасиддхиваджра.

Затем великие просветлённые существа (*бодхисаттва*) во главе с Майтреей, услышав высказывание о высшей реальности (*таттва*) дхармо-частиц, составляющую тайну тела, речи и ума всех Истинносущих, изумились, удивились и произнесли такую возвышенную песнь:

8

**О, Просветлённый, о, Учение (дхарма),
О, провозвестие (дещана) Учения,
О, значащий чистоту, значащий чистоту высшей реальности,
О, просветлённый ум, да будет благоговение пред тобою.**

9

**Будучи тождественный бессамостности дхармо-частиц,
Осуществивший Просветление Просветлённого,
Неколебимый [среди суеты мыслей] (нирвикальпа), незави-
симый [от объектов восприятия] (нираламба),
О, просветлённый ум, да будет благоговение пред тобою.**

10

**Всё исполняющий Самантабхадра,
Действующий с просветлённым умом,
Практикующий путь Просветления (бодхи-чарья), великий
Алмаз,**

О, просветлённый ум, да будет благоговение пред тобою.

11

**Чистый ум Истинносущего,
Держателя Алмаза тела, речи и ума,
Водителя к Просветлению Просветлённого,
О, просветлённый ум, да будет благоговение пред тобою.**

[Концовка] Такова вторая глава – глава о просветлённом уме, содержащаяся в царственной тантре великого таинства Гухьясамаджи, что является тайной и сверх тайной тела, речи и ума всех Истинносущих.

При чтении такого текста становится очевидным его отличие не только от сутр Хиняны, но и Махаяны. Многочисленные сосредоточенные созерцания (*самадхи*) мало напоминают опыты описания подобных практик в предшествующем буддизме. К примеру, в IV в. завершилось формирование «Амитаюр-дхьяна-сутры» (Buddhist Mahayana Text 1978, p. 159-201). В ней с вопросами к Будде Шакьямуни обращается Вайдехи – любимая спутница царя Аджаташатру. Она считает все небесные страны будд сияющими и чистыми, но надеется родиться вновь в «Чистой

стране» блаженства (*Сукхавати*) Будды Амитаюса (Амитабхи) и просит Шакьямуни научить её «так сосредотачивать ум, чтобы обрести правильное видение этой страны». Будда советует Вайдехи, во-первых, неуклонно упражняться в тройственном благодеянии, т.е. творить благие дела телом, словом и умом. Во-вторых, принять прибежище в «Трёх драгоценностях» (*Будда, Дхарма, Сангха*) и соблюдать все нравственные заповеди. И, в-третьих, устремить весь ум на достижение Просветления, изучать и запоминать сутры Великой колесницы (*Махаяны*), а также побуждать других делать то же самое.

Далее пространно и красочно излагается новая доктрина шестнадцати созерцаний (*дхьяна*), вместо древнего буддийского учения о восьми созерцаниях: четыре видения миров в цвете и форме (*рупа-дхату*) и четыре мира вне цветов и форм (*арупа-дхату*). Каждое из ряда новых созерцаний является довольно сложной практикой. Только первое кажется простым и состоит в созерцании диска солнца – чистого и неколебимого восприятия умом этого единственного объекта. Второе созерцание – это создание умом серии картин (чем-то напоминающих кино) по превращению воды в лёд, льда в лазурит, лазурита в золотую восьми-конечную *мандалу* из тысячи драгоценностей, сияющих подобно миллиарду солнц, и т.д. Успешным это созерцание будет считаться в том случае, если сознанию откроются глубокие смыслы таких идей, как страдание, несуществование, непостоянство, отсутствие самости. Со следующего созерцания и силой сосредоточения (*самадхи*) уже начинается «строительство» Чистой страны блаженства. Обучение трём последним созерцаниям знаменует Просветление и рождение в нижних регионах Сукхавати.

В «Гухьясамадже» ничего этого нет, нет обучения сосредоточению. Коренной текст преследует совершенно иные цели. Здесь особым образом общаются между собой существа самого высокого уровня духовного развития. Они могут в самадхи другого «входить» и «выходить», они даже способны в созерцании иного существа представлять в любом облике. Таким образом, ученикам мастера тантры излагается мистерия, которую невозможно ни разыграть, ни повторить, а лишь благоговейно вникать в эту жизнь Аб-

солюта, чтобы когда-то, осилив все практики и познав все тайны, обрести Просветление и стать участником описываемого действа.

Анугара-йога-тантра обещает достойнейшим достигнуть Бодхи в течение одной жизни. На вопрос «как?» отвечает не ко-ренная тантра. Это возможно только совершенно индивидуально под руководством гуру и с обще-методологической помощью тек-стов садхан (письменных руководств относительно йогических упражнений). Тантра же созидает космическое пространство Про-светлённых будд, бодхисаттв (обоих полов), и оно кардинально отличается от Чистых земель будд Махаяны (*буддха-кшетра*), прежде всего многогранностью созерцательных практик. Отлича-ются и пути достижения Просветления в Ваджраяне, на опреде-лённом уровне которых требуется полное отторжение морали как социума, так и буддийского монастыря. Но об этом будем гово-рить после чтения других глав «Гухьясамаджа-тантры».

Литература

Guhyasamāja Tantra 1931 – Guhyasamāja Tantra. Critical edition by B. Bhattacharyya.

Gaekward's Oriental Series no. 53, Baroda (reprint 1967).

Guhyasamāja Tantra 1965 – Guhyasamāja Tantra. Critical edition by S. Bagchi. Buddhist Sanskrit Texts no. 9, Darbhanga.

Guhyasamāja Tantra 1971 – A Critical Study of the Guhyasamāja Tantra by Francesca Fremantle. London. (Копия диссертации в Интернет ресурсе.)

Guhyasamāja Tantra 1978 – The Guhyasamāja Tantra. A New Critical Edition by Yukei Matsunaga. Toho Shuppan, Inc. Osaka.

Takahashi 1981 – *Eiji Takahashi*. Some Studies in Indian History. Funabashi, Chiba, Japan (pp. 135 – 226 – English translation of the Guhyasamāja Tantra).

Hevajra-tantra-1 1959 – The Hevajra Tantra. A Critical Study by D.L. Snellgrove. Pt. 1.

Introduction and Translation. London Oriental Series – Vol. 6. London.

Hevajra-tantra-2 1959 – The Hevajra Tantra. A Critical Study by D.L. Snellgrove. Pt. 2.

Sanskrit and Tibetan Texts. London Oriental Series – Vol. 6. London.

Mukta-avali 2001 – Hevajratantram with Muktāvali Pañjikā of Mahāpanditācārya

Ratnākaraśānti. Editors – Prof. Ram Shankar Tripathi, Dr. Thakur Sain Negi. CIHTS,

Bibliotheca Indo-Tibetica Series – XLVIII. Sarnath, Varanasi.

Shatsahasrika-hevajra-tika 2004 – Ratsāhasrikā-Hevajra-Tikā. A Critical Edition by Malati J.

Shendge. Pratibha Prakashan (Oriental Publishers @Booksellers), Delhi.

Yoga-ratna-mala 2006 – Hevajratantram: with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpaṇḍitācārya Kṛṣṇapāda. Editors – Prof. Ram Shankar Tripathi, Dr. Thakur Sain Negi. CIHTS, Bibliotheca Indo-Tibetica Series – 65. Sarnath, Varanasi.

Андросов 2000 – *Андросов В.П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М.

Андросов 2001 – *Андросов В.П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.

Андросов 2006 – *Андросов В.П.* Учение Нагарджуны о Срединности: исследование и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М.

Андросов 2008 – *Андросов В.П.* Буддийская классика Древней Индии. Слово будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с толкованиями. М. (Переиздание – М., 2010).

Андросов 2011 – *Андросов В.П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.

Андросов 2012 – *Андросов В.П.* «Хеваджра-тантра», I, 2 глава «Мантры» (введение, перевод тантры и комментариев, пояснения) // Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию. М. С. 502-523.

Андросов 2013 – *Андросов В.П.* «Хеваджра-тантра» и Ваджраяна // Monumentum Gregorianum. Сборник научных статей памяти академика Григория Максимовича Бонгард-Левина. М.

Андросов, Леонтьева 2009 – *Андросов В.П., Леонтьева Е.В.* Марпа и история Карма Кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика» в историческом контексте школы Кагью. М.

Далай-лама XIV 2007 – *Далай-лама XIV.* Доброта, ясность и постижение сути / Пер с англ. и примеч. В.П. Андросова. Изд. 2-е, переработанное и дополненное. М.

Кедруб Дже 2000 – *Кедруб Дже* Основы буддийской тантры / Пер. с тиб. Ф. Лессинга и А. Ваймана. Пер. с англ. Ф.Маликова. М.

Нагарджуна 2011 – *Нагарджуна*. Объяснение бодхичитты. Практика Гухьясамаджи. Пер. стиб. А. Кугявичуса под общей ред. А. Терентьева. СПб.

Стрелков 2010 – *Стрелков А.М.* Легенда о Шамбале буддийского учения Калачакра. Улан-Удэ.

Стрелков 2011 – *Стрелков А.М.* Экстракт учения Калачакра в сочинении «Шри Калачакра Лагху Тантра Раджа Хридая». Открытие двух ранних изданий тибетского перевода памятника. Улан-Удэ (на английском и русском языках с публикацией и текста и его факсимиле).

Терентьев 2004 – *Терентьев А.А.* Место Шри Чакрасамвара тантры в системе Ваджраяны // Религиозно-философское наследие Востока в гермевтической перспективе. (По материалам международной научной конференции 2001 г.) СПб.

Терентьев 2006 – *Терентьев А.А.* Классификации тантр в буддийских традициях Тибета // *Smaranam: Памяти Октябрины Фёдоровны Волковой*. М.

Цонкапа 2011 – *Чже Цонкапа*. Большое руководство к этапам пути Мантры («Наgrim Ченмо»). Т. 1. Пер. с тиб. А. Кугявичуса под общей редакцией А. Терентьева. СПб.

Buddhist Mahayana Text 1978 – *Buddhist Mahayana Text*. Tr. by E.B.Cowell, F.Max Muller, J. Takakusu. Delhi.

Csoma 1984 – *Csoma de Kőrös*. Collected Works. Ed. by J.Terjek. Vol. 1-4. Budapest.

Dashabhumika 1968 – *Honda M.* Annotated Translation of the Daśabhūmika-Sūtra // *Studies in South, East and Central Asia*. Delhi.

Farrow and Menon 2001 – *Farrow G.W. and Menon I.* The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

Gray 2007 – *Gray D.B.* The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Śrī Heruka). A Study and Annotated Translation. New York.

Kelsang Gyatso 2000 – *Geshe Kelsang Gyatso*. Essence of Vajrayana. The Highest Yoga Tantra Practice of Heruka Body Mandala. Delhi.

Lamotte 1983 – *Lamotte. E.* The Assessment of Textual Authenticity in Buddhism // *Buddhist Studies Review*. Vol. I, No. 1. London.

Lamotte 1985 – *Lamotte E.* The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism // *Buddhist Studies Review*. Vol. 2, No. 1-2. London.

Lessing, Wayman 1978 – *Lessing F.D. and Wayman A.* Introduction to the Buddhist Tantric Systems. Delhi.

Lindtner 1982 – *Lindtner Ch.* Nagarjuniana. Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen.

- Mahavyutpatti 1911 – Mahāvvyutpatti. Изд. И.П. Минаев, подготовил к печати Н.Д. Миронов. СПб.
- Panca-krama 1896 – The Pañcakrama. Ed. by L. de la Vallée Poussin. Louvain. (Tibetan.)
- Snellgrove 1987 – *Snellgrove D.L.* Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhist and Their Tibetan Successors. London.
- Tomy Augustine 2008 – *Tomy Augustine.* Yoga Tantra: Theory and Praxis. In the light of the Hevajra Tantra. A Metaphysical Perspective. Delhi.
- Wayman 1970 – *Wayman A.* Guhyasamājatantra; Reflections on the Word and its Meaning // Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan. No. XV. The Toho Gakkai (The Institute of Eastern Culture).
- Wayman 1977 – *Wayman A.* Yoga of the Guhyasamājatantra. Delhi.
- Wayman 1995 – *Wayman A.* An Historical Review of Buddhist Tantras // Dhīḥ. Journal of Rare. Buddhist Texts Reserch Project. No. 20.
- Willemen 2004 – *Willemen Ch.* The Chinese Hevajatantra (Taishō ed. XVIII 892, p. 587-601).
- The Scriptural Text of the Ritual of the Great King of the Teaching the Adamantine one with
Great Compassion and Knowledge of the Void. Buddhist Tradition Series, Vol. 50. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- Williams 1989 – *Williams P.* Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations. L.

К РЕКОНСТРУКЦИИ СИМВОЛИКИ ЦВЕТНЫХ МИНЕРАЛОВ И ЦВЕТА В КУЛЬТУРЕ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Авторам этой работы придется начать с банального признака: изучение культур древнего Востока связано с множеством трудностей. Это фрагментарность источников, как письменных, так и материальных, получаемых археологами, и в то же время их невероятное разнообразие, требующее комплексных исследований, усилий представителей разных наук. Парадоксальным образом трудности являются следствием революционных достижений в области гуманитарных наук. Число научных направлений и методик исследования растет валлообразно, и приверженцам одних все труднее понимать сторонников других. Благотворность методологического разнообразия очевидна, хотя от исследователей порой требуются большие усилия для восприятия и оценки далеких от собственных методов и результатов исследований. Определенные сложности возникают в тех случаях, когда исследователи одной эпохи или культуры специализируются на источниках различной природы, например, письменных и материальных, археологических. Нередки случаи, когда значение своих источников считается первостепенным: исследователи письменных текстов склонны игнорировать результаты интерпретаций археологов. Это – неизбежные издержки работы с разнородными историческими источниками.

Несомненно, огромную роль в исследованиях самых разных явлений культуры играет семиотика. Плодотворность семиотического подхода в отечественной науке продемонстрирована этнологами, объект внимания которых – «живые» культуры во всей их полноте. Информативность взаимодополняющих текстов и знаков позволяет выработать принципы их изучения, которые могут быть актуальны и при анализе явлений культур древности. В культуре все не случайно, ее составляющие – элементы систем. Отношения элементов внутри них определяются устойчивыми связями. В результате формируются картины мира, бесконечно разнообразные,

хотя и обладающие определенной общностью. Исследователи древних культур в отличие от этнологов оказываются в значительно более сложном положении. Имея дело с фрагментами культур, оставшихся от раннеписьменной древности, а для более ранних эпох – только с отдельными «немыми» вещами, они тем не менее, осознанно или полубессознательно, ощущают потребность в осмыслении их на более или менее широком фоне.

Способы восприятия мира людьми индустриального и постиндустриального общества существенно отличаются от тех, которыми руководствовались носители цельного, образного мифопоэтического мировосприятия. Накопленные в основном с начала XX в. данные позволили утвердиться мнению, что древние относились к создаваемым ими вещам иным образом, чем люди индустриального общества. Изготавливая даже, с нашей точки зрения, утилитарные предметы, они следовали мифическим образцам. В культурах такого типа вещи не отображали мир, а были в конечном счете самим этим миром.

«Целостность архаической культуры в сочетании с отсутствием специализированных средств, которые бы обеспечивали циркуляцию информации в обществе, явились причиной того, что каждый элемент культуры использовался гораздо полнее, точнее, с большей нагрузкой, чем в современном обществе» (Байбурин 1989, с. 70). Интерпретируя значение и назначение вещи и даже ее элемента, можем прийти «к началу начал», к самым основам образа мира. Об этом в связи с народной словесностью писал С.Ю. Неклюдов: ее элементы проникнуты «теснейшими связями самого разного типа... За какую нить клубка не потянешь – всегда доберешься до его середины» (Неклюдов 1977, с. 193).

Первоначально целью авторов настоящей статьи было исследовать на примере нескольких относительно информативных археологических и историко-культурных комплексов некоторые элементы символики цвета. Было ясно, что главными в интересующем нас регионе могут быть только источники, обнаруженные в Месопотамии, где информативные материальные свидетельства дополняются письменными. Если исключить Египет, что вынуждены сделать авторы – не египтологи, приходится признать, что только здесь обнаружены, изучены и продолжают исследоваться

самые значительные для понимания символики носителей древних культур данные. Бесписьменные культуры предоставляют данные, которые трудно интерпретировать из-за необходимости ограничиваться лишь археологическими находками. Даже такие долго существовавшие археологические культуры, как анауская и Бактрийско-маргианский археологический комплекс, располагавшиеся на юге Туркменистана и в соседних регионах, дают хотя и обильный, но все же отрывочный материал.

Дело не только в большом количестве письменных и вещественных свидетельств, обнаруженных в Месопотамии, но и в том, что сложилась традиция их интерпретации. Труды многих исследователей позволяют сейчас пытаться реконструировать символику отдельных проявлений образа мира древних обитателей этого региона. Исследования восприятия цвета, по всей видимости, облегчены обилием разнообразных сведений. Например, перспективными могут оказаться исследования символики цвета в хеттской культуре. В.Г. Ардзинба в свое время предпринимал попытки такого рода, основываясь исключительно на письменных документах. Он заметил при этом, что символику белого, красного, голубого, желтого (зеленого) и черного цветов установить не удастся, хотя и выдвинул важное предположение о ее связи с образом мирового дерева (Ардзинба 1982, с. 53-56, 211-213).

Логика нашей работы несколько изменила подходы к материалу. Оказалось, что целесообразно акцентировать внимание не на абстрактных цветах, а на их конкретных реализациях, например взаимосвязях цветов минералов и вещей определенных категорий, контекстах их обнаружения, ритуальных ситуациях. Таким образом, оказывается возможным проникнуть в глубинное значение знаков такого рода, которое «проявляется в ритуале и ритуализованных ситуациях. Это значение не вытекает из самих вещей. Его можно выявить только при обращении к внешним по отношению к данным вещам источникам» (Байбурин 1989, с. 82). Эти взаимосвязи значимы и для понимания письменных текстов, в которых как цветные характеризуются и части мифического пространства, и облик персонажей мифов, и словесные метафоры. Одни знаки и их сочетания постоянно требовали для своего понимания привлечения других. «Мифологическое мышление оперирует, как прави-

ло, конкретным и персональным, оперирует внешними вторичными и чувственными качествами предметов; объекты сближаются... по смежности в пространстве и во времени. То, что в научном анализе выступает как сходство, в мифологическом объяснении выглядит как тождество. Конкретные предметы, не теряя своей конкретности, могут становиться знаками других предметов или явлений, т.е. их символически заменять. ... мифическая мысль делает описываемые ею предметы как бы более постигаемыми (хотя полное преодоление метафоризма и символизма в рамках мифа невозможно» (Токарев, Мелетинский 1980, с. 13).

Начнем не столько с символики цвета, сколько с интерпретации наиболее простой формы выделения, символической отмеченности вещи, – нанесения округлых пятен или простых геометрических фигур. Такой прием характерен, в частности, для культур ранних земледельцев, оставивших современным исследователям такой информативный с многих точек зрения источник, как керамические сосуды. Это сохранившиеся свидетельства того, каким образом древние могли отмечать и другие свои изделия, в том числе из органических материалов, в частности столь важные вещные знаки, как одежда. В знаменитом неолитическом Чатал Хююке (VII-VI тыс. до н.э.) найдены настенные изображения людей, участвующих в ритуальных действиях. Они были облачены в одежды из пятнистых шкур, как полагают, леопардовых¹. Вообще эти пятнистые звери играли заметную роль в мифах и обрядах, на них, вырезанных из камня, восседают антропоморфные существа. Пятнистых кошачьих изображали и в глиняной пластике вместе с мифическими женскими персонажами обитатели Хаджилара (Ан-

¹ Необходимо отметить, что с т. з. ученых-этологов, именно леопард – наша инстинктивная программа страха. «Самый страшный хищник для наземных приматов и наших предков – леопард. Его окраска – желтая с черными пятнами – самая яркая для нас, наиболее приковывающая наше внимание... Наши главные естественные хищники – крупные кошачьи – кажутся нам очень красивыми совсем не случайно. Леопард – ... наша естественная смерть. Парадокс?! Она не только страшна, но и совершенно и прекрасна... Хищники из некошачьих..., не бывшие потребителями наших предков в Африке, такой популярностью не пользуются» (Дольник 2004, с. 87, 88, 220).

тонова 1990, с. 134). В Чатал Хююке помимо изображений пятнистых животных известны и условные композиции, которые интерпретируют как «карты» местности (Меесе 2006)¹.

Пятнистость, неоднородность окраски – знак особенности, отмеченности²; общеизвестна история библейского Иакова, который при помощи полосатых палочек, помещенных перед совокупляющимися козами и овцами, стимулировал их производить пестрое потомство, благодаря чему разбогател (Быт., 30, 32–43).

Пятнистость начинается как минимум с двуцветия: пятна одного цвета находятся на фоне другого. Двуцветие в то же время – это минимальное выражение многоцветия, определяемого также как пестрота. Прекрасной иллюстрацией вышесказанного служит *burgutu(m)* (прежде всего «быть двуцветным»³) – основной термин для выражения идеи пятнистости в аккадском языке, употреблявшийся при описании как объектов реального мира (окрас животных), так и артефактов (как правило, текстильные материалы и изделия). Причем цветообозначение «пятнистый» входило, судя по всему, в систему основных цветообозначений аккадского языка.⁴

Вряд ли мы ошибемся, если рассмотрим как имеющий, по видимому, общечеловеческое значение вывод Л.Г. Невской, сделанный в результате изучения балто-славянской модели мира: «Семантическая особенность пестрого, реконструируемая на основе собственно языковых фактов с существенными явлениями духовной культуры, свидетельствует о маркированности этого признака, относящего определяемый им денотат в разряд предметов, обладающих особыми свойствами...» (Невская 1992, с. 88). Таким образом определяются пятнистые животные – крупный и мелкий скот, кошка и собака; птицы (пестроокрашенные, как домашние, так и дикие), змеи, лягушки и рыбы, некоторые насекомые; харак-

¹ В указанной статье приводятся многочисленные данные об изображениях пятнистых животных из неолитических и энеолитических поселений Ближнего Востока, Восточного Средиземноморья и их аналоги.

² Показательно, что в системе цветообозначения уже для прасемитского уровня реконструируют 12 терминов пятнистости (Булах 2005, с. 256).

³ CAD 1965, p. 332.

⁴ См., например: Landsberger 1967.

теры людей, свойства человеческого зрения, сновидения, черт. Таким образом определяются изделия из тканей, писанные тексты, пестро украшенные бытовые предметы. Пестрое выступает как недифференцированный семантически эпитет, используемый в значении «красивый, прекрасный». И далее она констатирует, что пестрое оказывается осью, вокруг которой организованы присущие этой культуре представления и концепты (Там же, с. 96-97). В этой работе обращается внимание на неоднозначность свойств пестрых существ (птиц, четвероногих, представителей хтонической сферы) относительно человека – они могут обладать как положительными, так и отрицательными значениями.

Вероятно, такая текучесть – одно из проявлений восприятия мира как цельного, не разделенного жестко установленными границами. Свойства наполняющих его мифологизированных образов (а именно они предстают как релевантные в картине мира) проявляются ситуативно. Как модель выступает свойственное устному общению восприятие собеседника как «Ты», а всякое «Ты» ведет себя по-разному, проявляя в зависимости от конкретной ситуации различные стороны своего характера. Змеи, которые в разных традициях обычно воспринимаются как пестрые из-за вида их чешуи, и опасны, и полезны для людей (Антонова 2000). Они – обитатели хтонического мира, источника плодородия (хотя из него может происходить смерть). Змея – один из центральных фаллических символов, столь важных в мифологической модели мира. Только поздним образам мира, сложившимся в культурах, в значительной мере ориентированных на рационализированное миропонимание, свойственно, по крайней мере, в идеале разделение на положительное и отрицательное.

Итак, пятнистость/пестрота – признак всеобщности, завершенности, что вообще отличает образы мифопоэтического мировосприятия. В «Александрийском физиологе» II-IV вв. пятнистая пантера («всезверь») противостоит змее. Смысловые перспективы этих образов поистине бесконечны. А.Г. Юрченко пишет: «В сакральной зоологии союз (или вечная война) этих фигур воплощают тайну жизни, оборотной стороной которой является смерть». В частности, это божественный брак, в котором пантера представляет женское начало, а змея – мужское (Юрченко 2001, с. 53). В упо-

мянутом сочинении пантера характеризуется как многоцветная, сравнивается с хитомом библейского Иосифа (Там же, с. 56). Пятнистость выражает многоцветность, она – знак жизненной силы, всеобщности (Там же, с. 59-69).

Естественно, эта всеобщность многоцветия находила наиболее явное и осознаваемое выражение в культовых вещах. Так, согласно Иосифу Флавию, в Иерусалимском храме завесы делались из тканей различных цветов, символически соотносимых со стихиями. Аналогичная символика приписывалась и элементам священнических облачений, среди которых были разноцветные камни с надписями (Иосиф Флавий 1994, кн. 3, гл. 7: 5, 6, 7; и др. фрагменты).

Подобное эксплицитное восприятие пятнистости/пестроты фиксируется относительно поздними источниками, наследниками длительных традиций. Менее сформировавшиеся представления обнаруживаются в низовой, собственно народной культуре. Ее носители мало рефлексировали на этот счет, опираясь на традицию. Один из примеров – обращение с глиняными сосудами в традиционных культурах; множество данных такого рода собрано этнографами в Таджикистане. Так, в Ягнобе посуду, связанную главным образом с молочным хозяйством, покрывали пятнами. Оставлять ее гладкой считалось «нехорошо» (Пещерева 1959, с. 80). Вероятно, это «нехорошо» следует рассматривать с точки зрения образно-мифологического восприятия, как оберег от сглаза (Там же), т.е. в широких смысловых перспективах, выходящих в конечном счете на образ мира. Не исключена возможность понимания таких пятен как изображений женской груди (налепы с таким названием известны). Вообще для низовой культуры, в которой искусство и быт неразделимо переплетены, характерно восприятие условных мотивов как фигуративных: так, точки могли толковаться как изображения овец (Андреев 1928, с. 9).

Обратимся к одному из главных объектов нашего исследования, памятникам Месопотамии. Раскопки в Уре, начатые в 20-е годы XX в., явились сенсацией (см.: Вулли 1961. Этот русский перевод, как и многочисленные публикации Вулли материалов раскопок не теряют значимости). Особый интерес представляют находки в «царском» некрополе Ура. Мы обратимся лишь к некоторым из них.

Сопровождающий умерших инвентарь был велик и разнообразен. Значительное место в нем занимают предметы, изготовленные из привозных материалов (в т. ч. минералов и металлов). Это было не просто материальное богатство. Обладание ими имело цель продемонстрировать особые возможности социально выдвинутых особ, их способность приобретать труднодоступные материалы, из которых изготавливались вовлеченные в ритуальные действия предметы. Ритуалы (с участием музыкантов, человеческими жертвоприношениями, а также периодически повторявшиеся поминальные обряды) служили поддержанию сложившегося порядка (Aguz 2003, p. 239). Таким образом, не приходится сомневаться в чрезвычайной значимости материалов, использованных при изготовлении задействованных в ритуалах вещей.

Обращает на себя внимание многочисленность изделий из лазурита (Антонова 1996, с. 199, 213-214). Теперь считается общепризнанным, что этот камень происходил из Бадахшана. Копи находились почти в 3000 км к востоку от Ура (Tosi, Lamberg-Karlovsky 2003, p. 347). Лазурит – непрозрачный минерал от синего до голубовато-серого или зеленовато-серого цвета, лучшими считают камни глубокого синего цвета с золотистыми включениями – был одним из наиболее ценимых материалов в Месопотамии и на всем Востоке. Изделия из него известны и в Египте, а в Эбле в слоях третьей четверти III тыс. до н.э. найдено 22 кг необработанного лазурита (Древняя Эбла 1985, с.14). Из него делали амулеты в виде подвесок, бус, цилиндрические печати, детали фигур животных, такие сложные вещи, как «штандарт» из Ура. Лазурит считали способным защитить¹ от зла (Van Buren 1945, p. 18), изготовленные из него печати способствовали обретению власти их владельцами (Goff 1963, p. 199).

Второе место среди минералов принадлежит сердолику, а также полосатому агату. По всей вероятности, сердолик происходил с территории хараппской цивилизации. Примечательно, что

¹ Раскалывание же лазурита – негативный признак, метафора возможной гибели (например, богини Инанны при нисхождении в подземное царство: «Отец Энлиль, не дай твоей дочери погибнуть в подземном мире!.. / Прекрасный твой лазурит да не расколется гранильщик в подземном мире!..») (Афанасьева 1997, с. 140, 141).

таинственную благоприятную силу этого оранжево-красного камня стремились усилить нанесением путем травления в основном белых узоров, в том числе очкообразной формы (Aruz 2003, p. 243). Таким образом в целом однотонному минералу придавали пестроту. Эта специальная обработка и без того ценившегося за свой цвет камня, показывает, что приданием ему элементов пестроты стремились усилить приписывавшиеся сердолику свойства.

Каменные сосуды были чрезвычайно распространены в Месопотамии и соседних странах в III тыс. до н.э. В частности, в гробнице Пуаби (см. ниже) их обнаружено более 75. Большинство вырезано из кальцита, меньше – из хлорита, стеатита и других минералов, включая лазурит. Кальциту с прожилками, пестрому, явно отдавали предпочтение. Сосуды из этого просвечивающего минерала на Востоке предназначались для ритуалов (Антонова 1996, с. 214-216). Высказывалось предположение, что некоторые кальцитовые сосуды могли доставляться в Месопотамию из Восточного Ирана, Северного Афганистана или Южной Туркмении (Zettler, Horne 1998).

Таким образом, можно предполагать, что при отборе минералов для изготовления ценных вещей руководствовались не только их базовым цветом, но и дополнительными особенностями структуры – пестротой. Конечно, заказчики и мастера осознавали лишь отдельные элементы символики, которой обладали в их культуре вещи со всеми присущими им особенностями. Это осознание представляло собой лишь частный случай того, что существовало в традиции и передавалось бессознательно, как нечто привычное. Пытаясь реконструировать символику древних вещей, исследователь имеет дело с многочисленными напластованиями смыслов. Их значение проясняется благодаря анализу в синхронном и диахронном срезе. Для понимания глубинной семантики мы вынуждены привлекать максимально широкий культурный контекст (Антонова 1984, с. 33-36).¹

В раннединастическое и аккадское время на обширной территории от Месопотамии до юго-востока Ирана бытовали сосуды из темного камня, хлорита (реже – стеатита) (Антонова 1996, с. 205-

¹ Для носителей же традиции связи между культурными знаками были гораздо менее опосредованы.

208). Такие сосуды (изделия других форм редки) были обнаружены в ритуальных контекстах. Их поверхность покрывали тесно расположенными изображениями и орнаментами. Стиль этих изделий относят к «межкультурному» (Aguz 2003, p. 325 foll.). Фигуры и орнаментальные мотивы заполняли поверхность почти без промежутков. Сходство изобразительных мотивов и приемов передачи деталей заставляет предположить, что в ту пору существовали прочные связи на далекие расстояния. При этом их разнообразие указывает на отсутствие единого центра производства.

Среди фигуративных мотивов – перевитые змеи, кошачьи хищники, орлоподобные птицы, антропоморфные персонажи, быки, растения, горы, водные потоки. Живые существа, как правило, передаются в состоянии противостояния. Ощущение пестрой поверхности из-за тесного расположения фигур усиливается и тем, что часто тела животных и элементы антропоморфных фигур покрывали округлыми углублениями с белым заполнением. Таким образом, наряду с сосудами из пестрого кальцита в ритуалах применяли сосуды из темного камня, но также пестро декорированные.

Для изучения символики древних вещей особенно значимы ритуальные контексты, где сочетаются изделия разных форм и назначения. Наиболее показательный материал для целей нашего исследования происходит из хорошо сохранившейся гробницы Пуаби (Pittman 1998, p. 88 ff.). Формы найденных здесь украшений были реконструированы Л. Вулли. Остановимся на самых значительных вещах. На предполагаемой царице был головной убор, состоявший из рядов золотых тополевых и ивовых листьев, розеток из золота, лазурита, перламутра и сердоликовых бусинок, подвешенных подобно плодам. Верх убора венчал золотой «испанский гребень» с семью выступами, завершавшимися розетками. Составной частью его служили золотые кольца, ленты и серьги. Подобные, но более скромные уборы были у сопровождающих царицу дам. Верхнюю часть тела до талии покрывала «пелерина» из 50 рядов вертикально расположенных бус. Снизу ее обрамляли низки бус, расположенных горизонтально. Великолепные бусы сделаны из сердолика, лазурита, полосатого агата и золота. Х. Питтман отметила, что при движении бусы должны были производить мелодичный звон.

В этом же погребении, как полагают, на столике найдена «диадема». Это полоса из мелких лазуритовых бусин (их более 1000), на которой находились золотые растения с сердоликовыми и золотыми плодами. По их сторонам лежали фигурки быков, оленей, овец и антилоп также из золота. Между ними изображены колосья и плоды. Символическое значение композиций не вызывает сомнений. Сама «диадема» могла предназначаться как дар богам Мира мертвых (Там же, р. 92-94).

Изображения растений с плодами из сердолика напоминают пассаж из Эпоса о Гильгамеше. Во время скитаний он оказывается на краю света, возможно, на берегу Океана. Здесь находился чудесный сад. «Поспешил он, рошу из камней увидев:/ Сердолик плоды приносит, / Гроздьями увешан, на вид приятен/ Лазурит растет листовою – / Плодоносит тоже, на вид забавен» (Табл. IX, V, 47-51 (Эпос о Гильгамеше 1961, с. 61)).

Большинство композиций из цветных минералов и металлов, подобных составлявшим уборы (в первую очередь Пуаби), не были фигуративными, что конечно, затрудняет реконструкцию их символики. Другое дело – «Урский штандарт» с двусторонним изображением битвы и победного пиршества. Интерпретация таких «меморативных» композиций в какой-то мере облегчается сходством их участников с реальными объектами. Фон этого замечательного изображения – лазуритовый, детали выполнены из раковин и красного известняка. Это сочетание «синего»¹, красного и белого цветов характерно для произведений обитателей юга Месопотамии III тыс. до н.э. К фигуративным следует отнести лаконичные композиции на «диадеме», а также изображения стоящего у дерева, по-видимому, козла (пол его определить не удастся,

¹ Правильнее – лазуритового, т. к. для передачи этого цветообозначения в шумерском языке используется слово «лазурит» (^(na4)za-gin₃). Есть все основания полагать, что абстрактно (вне связи с прототипическим объектом) этот цвет не воспринимался ни в III-м, ни даже в I-м тыс. до н.э. (подробнее см.: Warburton 2008). Использование аккадским языком в качестве основных цветообозначений их шумерской системы – пример сильнейшего культурного влияния, еще ждущий своего объяснения. Попытка заострить внимание на этой проблеме уже была предпринята одним из авторов этой статьи (Колганова (в печати)).

вслед за Л. Вулли его нередко именуют «козлом-вожаком»). Его фигура составлена из лазуритовых, перламутровых и золотых элементов. Золотое дерево увенчано цветочными розетками. Но поскольку нашей главной целью является исследование символики цвета, мы не касаемся других композиций, например, панели резонатора «большой лиры» с изображениями совершающих ритуалы животных. Безусловно, следует упомянуть знаменитую голову быка с резонатора этой лиры, сделанную из золота; борода была выполнена из лазурита. Последний мотив важен, поскольку в текстах при характеристиках облика богов лазуритовая борода постоянно упоминается.

Обратимся вновь к богатым уборам, состоящим из «корон» и декора из бусинных облачений. Невозможно думать, что они служили лишь украшениями: последние в архаических и традиционных культурах всегда наделялись высоким знаковым статусом. Вещи из «царского» некрополя, очевидно, изготавливали ювелиры, хорошо знавшие особенности материалов, как минералов, так и металлов. Судя по всему, они следовали определенным правилам отбора и сочетания определенных элементов. Расположение некоторых украшений в погребальном пространстве позволяет думать, что их могли использовать как приношения умерших обитателям мира мертвых (Антонова 1990, с. 11-11; Pittman 1998, р. 88). Однако из текстов известно, что носимое при жизни считалось обладающим магической силой и защищало обладателя. В тексте «Нисхождение Инанны» в Мир мертвых упоминаются «тайные силы ее владычества», которые у нее отбирают стражи. Среди них – лазуритовое ожерелье и двойная подвеска на груди. Лишенная этих и других вещей, она теряет силу и вынуждена остаться там, куда направлялась, но став мертвой (Афанасьева 1997, с. 140-144). Комментируя данный текст, В.К. Афанасьева указывает на сходство этих предметов с найденными в «царском» некрополе (Там же, с. 393). Очевидно, не нуждается в доказательствах положение, что облик умершего, как участника всякого ритуала, должен был особым образом отмечаться. В этой связи следует подчеркнуть образы растительности в уборе Пуаби и сопровождающих ее женщин. Растительные мотивы недвусмысленно указывают на отождествление женщины с растениями, причем определенных

видов, часто встречающихся на юге Месопотамии, топодем и ивой. Уборы из минералов предполагают символические ассоциации с местами их происхождения, горами, причем отдаленными, очевидно, судя по текстам, мифологизированными (см. ниже). Соседствующие с ними изображения животных – постоянные участники композиций такого рода (минимально – трехчленных). Они передают образ мира, присущий всем традициям древности с наступлением «эпохи мирового дерева» (Топоров 1972).

Напомним, что в культурах разных народов образ мира реализуется своеобразно. Особенности его определялись природным окружением, хозяйственной жизнью, общественным устройством, историческими судьбами. Земледельческим народам присуще символическое сближение людей и растений. Если как естественное воспринимается отождествление женщины с растением, то как можно интерпретировать участвующие в воплощении ее образа минералы, камни, столь выразительно создающие многоцветность «пелерины»? Здесь следует обратиться к письменным свидетельствам.

Прежде мы уже говорили о «роще» из деревьев, родящих каменные плоды. Через нее пришлось пройти Гильгамешу. К другим примерам сближения символики растений и камней обратимся позже. Здесь же целесообразно остановиться на текстах иного рода.

В контексте нашей работы представляет интерес текст о любви Инанны и Думузи. Такого рода песнопения фигурировали в обряде священного брака, ритуала, направленного на восстановление и утверждение плодородия в мире (Афанасьева 1997, с. 131-133). В одном из них говорится о камнях, предназначенных для изготовления украшений. Однако производимые с ними действия имеют и другое значение. Призывы просверлить камень провозглашаются в процессе брачного соединения. Подобные же образы присутствуют в других ритуальных текстах, где фигурируют также образы сада, алебастрового острья, лазуритовой печати (Там же, с. 139). В таких текстах Думузи именуется быком с лазуритовой бородой.

Символическое сближение камней и растений (см., однако, критическое замечание В.К. Афанасьевой (Там же, с. 374, прим. 27)) обнаруживается и в одном из интереснейших текстов, повествующем о подвигах бога Нинурты, об устройении им мира (Там же,

с. 85-93). К сожалению, текст очень труден для понимания. Нинурта, победив вредоносного Асага, породившего камни, вступил с ним в борьбу, соорудил Гору и оросил землю. Он нарекает свою мать Нинхурсаг, госпожой Горы. Эта Гора должна взрастить ей травы и различные деревья, дать металлы и минералы, животных. Сын именуется «Нинту – госпожа-рождение». Богиня предстает как подательница всего, чем богаты горы. В результате победы Нинурта определяет судьбы камней, выступающих как мифологические персонажи, обладающие своими «характерами».

В этом тексте богиня, именуемая «хозяйкой Горы», предстает как несущая всяческое изобилие. Вероятно, для обитателей Месопотамии образ всепорождающей Горы имел не меньшее значение, чем несущее изобилие, традиционно символизируемое растениями, женское божество.

Растения систематически фигурируют вместе с Энлилем, который именуется Горой (Там же, с. 111, 118). Одно из наиболее почитаемых шумерских божеств, богиня Нисаба¹, в тексте, известном с конца III тыс. до н.э., восхваляется как порождение Могучего Утеса (Великой Горы) – бога Энлиля (Там же, с. 118, прим. 31 на с. 385). Выше речь шла о Нинхурсаг, «Госпоже лесистой горы». В гимне храму города Кеша² (одним из главных божеств которого она была) о храме говорится, что вершиною он «баран горный пестрый, подошвою – дикий олень пятнистый»³ (Там же, с. 243).

¹ В.К. Афанасьева (Там же, с. 384) считает, что первоначально Нисаба, чье имя пишется знаком *še* («зерно»), почиталась в образе тростника (отсюда и ее связь с писцовым искусством, покровительницей которого она являлась).

² Этот гимн датируется началом II тыс. до н.э.

³ В этом же тексте храм неоднократно уподобляется горе, говорится так же, что храм «словно Абзу, пестротой убранся» (Там же, с. 242). Абзу в данном случае – название чертогов Энки (одного из верховных шумерских богов, бога мировых пресных вод, владыки мудрости и хранителя человеческих судеб). В гимне шумерского царя Ишме-Дагана (середина XX в. до н.э.) Абзу – гора, создающая *ME* владычества, похожие на сияющее многоцветными нитями *пестрое* одеяние (ETCSL. Išme-Dagan D, F 3, B 7). *ME* (сути) – важнейшая шумерская религиозная категория. Сути – «средоточие внутренних сил и могущества» (Афанасьева 1997, с. 479-480). Наделенный *ME* обожествленный

Лесистые горы называются пестрыми¹, подобно пестрым горным быкам и козлам, приносимым в жертву богам² Лугальбандой, отцом Гильгамеша (Там же, с. 190-192). В контексте таких представлений минералы, порождения гор, должны были наделяться особыми силами. В полной мере это относилось к камням, отмеченным благодаря цвету, особенностям структуры, экзотическому происхождению.

Тексты и археологические находки в Месопотамии (нет сомнений, что число примеров может умножаться до бесконечности, для нас важен принцип) позволяют заключить, что с пестрокаменной горой могли отождествляться мифологические персонажи как женского, так и мужского пола. Все же женское начало с его способностью порождать, быть началом и поддержанием жизни, не могло не играть преобладающей роли. Симптоматично, что в православной традиции как «Неопалимая Купина» и «Гора Нерукосечная» почитается именно Богоматерь.

Вообще любые существа и создания человеческих рук (например, ритуальные сосуды), помещавшиеся в центр геометризованной модели мира, наделялись свойствами этого центра. Он, этот центр, – источник всего существующего. Находящийся в нем антропоморфный персонаж, будь то бог или человек, во многих

шумерский царь Липит-Иштар (вторая половина XX в. до н.э.) в одном из своих гимнов помимо прочего описывается и как праведный юноша с **пестрыми** глазами: *šul zid igi gun₃* (ETCSL. Lipit-Eštar B 7). Обладательница **пестрых** глаз и богиня Иштар в одном из старовавилонских гимнов, а в староаккадском любовном заклинании **пестрыми** глазами наделяется возлюбленная (Булах 2005, с. 211). Предлагаемый некоторыми исследователями перевод «блестящий/сияющий» вместо «пестрый» (Там же) только добавляет значимости этому цветообозначению, т. к. символическая значимость сияния/блеска для шумеро-аккадской мифологии ничуть не меньше, чем у *МЕ*. Заметим, что «из 52 реконструируемых прасемитских ЦО (цветообозначений – г.К.) 18 являются обозначениями «блеска» (Там же, с. 256). Вместе с 12 ЦО, обозначающими «пестроту» – это почти две трети всех прасемитских ЦО (факт, говорящий сам за себя).

¹ Точнее «каменными, пестроглазыми»: *hur-saḡ^{na4} igi-gun₃* (Афанасьева 2007, с. 209).

² Ану, Энлилю, Энки и Нинхурсаг.

традициях выступал как двуполое существо, андрогин (Элиаде 1998, с. 203 сл.). Представления о двуполых божествах, видимо, бытовали и у обитателей Месопотамии. Вполне возможно, подтверждением этого все же является тот факт, что имена ряда шумерских мужских божеств начинаются не с en («господин»), а с nin («госпожа») (Heimpel 2002, 155-156): Нинурта, Нингирсу, Нингишзида и т. д.¹ В.В. Емельянов, однако, считает, что «божества типа nin, т. е. женские» господствовали в шумерской религии в Протописьменный период. «Впоследствии, с появлением богов-покровителей типа en, часть этих женских божеств станет богами-слугами мужского пола, а часть сохранит свою принадлежность к женскому полу» (Емельянов 2009, с. 316). Но и допустимость внутри культурной традиции подобных метаморфоз сама по себе говорит уже о многом.

Судя по облику антропоморфных статуэток, двуполые мифологические персонажи почитались носителями анауской культуры юга Туркменистана. Очертания плоских, безусловно, мужских статуэток с их широкой, как у женских, бедренной частью (период развитой бронзы, Намазга V), позволяют полагать, что они изображали двуполое существо. Примечательно, что на их поверхности, как и на поверхности фигурок женских существ, наносили изображение «дерева» (Массон, Сарияниди 1973, с. 122 сл.).

Очевидно, признаками женского начала должны были надеяться социально выдвинутые люди. В некрополе эпохи поздней бронзы Сумбар I на юге Туркменистана в погребениях мужчин наряду с характерным для них инвентарем обнаружены присущие женским погребениям вещи. Вероятно, таким образом отмечались люди особого статуса. Средством для этого служило приобщение к противоположному полу, что известно во многих традициях (Антонова 1994). «...На уровне архаичных культур «всеобщность» может быть выражена какой угодно бинарной оппозицией: женское-мужское, видимое-невидимое, Небо-Земля, свет-темнота» (Элиаде 1998, с. 203).

¹ Нинурта – бог войны, Нингирсу – бог-покровитель общины Гирсу, Нингишзида – «Носитель трона» в подземном царстве (Афанасьева 1997, с. 478, 479).

В этой работе мы ограничились реконструкцией символики некоторых минералов, их цвета и особенностей структуры, таких, которые можно объединить под общим понятием «пестрота». Специальное внимание уделялось сочетаниям минералов и металлов в своего рода композициях, какими предстают уборы погребенных в «царском» некрополе Ура. Взаимодополняемость информации, содержащейся в материальных остатках и письменных текстах, позволяет выявить те или иные стороны значений символов. Как необходимый представляется подход к данным с позиций носителей культур, в мировосприятии которых доминировало образное мифопоэтическое начало. Для них актуальным было ощущение всеобщности, всепроницаемости связей, на которых зиждется мир. В образе мира реализовались бинарные оппозиции: целое – разъединенное, мужское – женское, полный – пустой, пестрый – монохромный, растение – камень и т.д. (дальнейшие исследования внесут в этот список и другие).

Авторы ставили целью наметить лишь общие пути исследований символики как цветных вещей, так и символики цвета вообще. Эта работа не претендует на полноту, которой заслуживает тема.

В заключение необходимо заметить, что, делая общим достоянием результаты реконструкции тех или иных сторон бытия древних вещей, почти невозможно избежать претензий о произвольности построений и навязывании материалу своих моделей. Один из аргументов – возможность создания иных реконструкций. Однако с этим приходится мириться, если мы не хотим отказаться от понимания культур древности. Конечно, любые реконструкции «...не следует понимать как слепок, как буквальное воспроизведение. Речь идет об идеальных образах и структурах, конкретизация которых возможна лишь при условии дальнейших, более детальных разысканий в этом направлении» (Байбурин 1989, с. 6).

Литература

Андреев 1928 – *Андреев М.* Орнамент горных таджиков верховьев Аму-Дарьи и киргизов Памира // Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами. Ташкент.

Антонова 1984 – *Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. Опыт реконструкции мировосприятия. М.

- Антонова 1990 – *Антонова Е.В.* Обряды и верования первобытных земледельцев Востока. М.
- Антонова 1994 – *Антонова Е.В.* Знаки престижа и один из признаков архаических лидеров (на материале могильника Сумбар I) // СА. №3.
- Антонова 1996 – *Антонова Е.В.* Контакты Месопотамии с восточными землями в IV-III тыс. до н.э. // Азия – диалог цивилизаций. Спб., 1996.
- Антонова 2000 – *Антонова Е.В.* «Змея» и «Орел» в «цивилизации Окса» // ВДИ. №2.
- Ардзинба 1982 – *Ардзинба В.Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М.
- Афанасьева 1997 – *Афанасьева В.К.* От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб.
- Афанасьева 2007 – *Афанасьева В.К.* Орел и змея в изобразительности и литературе Двуречья. М.
- Байбурин 1989 – *Байбурин А.К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л.
- Булах 2005 – *Булах М.С.* Цветообозначение семитских языков в этимологическом аспекте. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.
- Вулли 1961 – *Вулли Л.* Ур халдеев. М.
- Дольник 2004 – *Дольник В.Р.* Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. СПб.-М.
- Древняя Эбла 1985 – *Древняя Эбла* (Раскопки в Сирии) / сост. Маттиэ П., ред. Дьяконов И.М. М.
- Емельянов 2009 – *Емельянов В.В.* Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники). СПб.
- Иосиф Флавий 1994 – *Иосиф Флавий.* Иудейские Древности / Пер. Генкея г.Г. (переиздание). Минск.
- Колганова (в печати) – *Колганова г.Ю.* Цвет в контексте культуры древней Месопотамии (вербальный аспект): предварительные замечания // Текс, контекст, подтекст. Сборник статей, посвященный 80-летию М.Н. Погребовой. М.
- Массон, Сариниди 1973 – Массон В.М., Сариниди В.И. Среднеазиатская терракота эпохи бронзы. М.
- Невская 1992 – *Невская Л.Г.* Пестрое в балто-славянском: семантика и типология // Фольклор и этнографическая действительность. СПб .

Неклюдов 1977 – *Неклюдов С.Ю.* О функционально-семантической природе знаков в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. М.

Пешерева 1959 – *Пешерева Е.М.* Гончарное производство Средней Азии. М.

Токарев, Мелетинский 1980 – *Токарев С.А., Мелетинский Е.М.* Мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., с. 11-20.

Топоров 1972 – *Топоров В.Н.* К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М.

Элиаде 1998 – *Элиаде М.* Мефистофель и андрогин. Спб., 1998.

Эпос о Гильгамеше 1961 – *Эпос о Гильгамеше* («О все выдавшем») / Пер. с аккадского И.М. Дьяконова. М.-Л., 1961.

Юрченко 2001 – *Юрченко А.Г.* Александрийский физиолог. Зоологическая мистерия. Спб.

Aruz 2003 – *Aruz J.* Art of the First Cities: The Third Millennium B.C. from the Mediterranean to the Indus (Metropolitan Museum of Art Series). New York.

CAD 1965 – *CAD*. Vol. 2 (B).

Goff 1963 – *Goff B.L.* Symbols of prehistoric Mesopotamia. New Haven – London.

Heimpel 2002 – *Heimpel W.* The Lady of Girsu // Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Th. Jacobsen. Cambridge; Mass., 1998.

Landsberger 1967 – *Landsberger B.* Uber Farben im Sumerisch-Akkadischen // JCS. V. 21.

Meece 2006 – *Meece St.* A bird's eye view – of a leopard's spots. The Çatalhöyük 'map' and the development of cartographic representation in pre-history // Anatolian Studies 56.

Pittman 1998 – *Pittman H.* Jewelry // Zettler, Horne 1998, p. 87-122.

Tosi, Lamberg-Karlovsky 2003 – *Tosi M., Lamberg-Karlovsky C.C.* Pathways Across Eurasia // Aruz 2003, p. 347-355.

Van Buren 1945 – *Van Buren E.D.* Symbols of the Gods in Mesopotamian Art // Analecta Orientalia. Vol. XXIII. Rome.

Warburton 2008 – *Warburton D.A.* The Theoretical Implications of Ancient Vocabulary for Anthropological and Cognitive Theory // LingAeg 16, 213-259.

Zettler, Horne 1998 – *Zettler R.L., Horne L.* (ed.) Treasures from the Royal Tombs of Ur. Philadelphia.

БРОНЗОВОЕ ЗЕРКАЛО ИЗ СЕЛЕНИЯ БЕШКУБИ ЗААМИНСКОГО РАЙОНА

Одной из характерных черт бытовой культуры как кочевого, так и оседло-земледельческого населения Средней Азии в древности и в средневековую эпоху были металлические зеркала, различные формы которых получили повсеместное распространение. Вопросы типологии, хронологии и семантики среднеазиатских зеркал неоднократно рассматривались замечательным ученым Б.А. Литвинским, что нашло отражение в его богатом научном творчестве (Литвинский 1964, 1976, 2010). Однако типология и семантика среднеазиатских зеркал эпохи средневековья изучены значительно слабее. Настоящая статья не претендует на всеобъемлющее разрешение вопроса, призвана проанализировать лишь одну из групп средневековых зеркал. Поводом обращения к этому вопросу стала новая находка весной 2011 г. бронзового зеркала в селении Бешкуби Зааминского района Республики Узбекистан одним из жителей поселка во время земляных работ на своем участке.

Находка из Бешкуби входит в группу средневековых исламских зеркал, где небольшую подгруппу образуют зеркала с единым сюжетом в виде пары сфинксов. Однако, эти находки единичны и разбросаны по разным регионам Средней Азии. Едва ли не впервые зеркало этой группы в Среднеазиатском междуречье было найдено в Термезе в 1957 г. и приведено в публикации Г.А. Пугаченковой (Пугаченкова 1961, с. 153-155).

Типологически зеркало из Бешкуби относится к плоским дискovidным зеркалам с вертикально отогнутым бортиком на оборотной стороне и петельчатой ручкой в центре (Рис.1,1). В техническом плане зеркало было отлито в двухсторонней форме. Затем диск зеркала был подработан на наковаленке или металлической болванке, где края диска были аккуратно загнуты вертикально ударами молоточка. Затем рабочая сторона была тщательно отшлифована, и диск с обеих сторон был покрыт серебряной амальгамой.

Лицевая (или рабочая) сторона гладкая и слегка выпуклая. Ближе к краю диска имеется небольшой дефект – вмятина от удара. Обратная сторона полностью покрыта орнаментальной композицией в невысоком рельефе. Большую часть поверхности оборотной стороны занимает крупный круглый медальон с парой зеркально расположенных фантастических существ – сфинксов, обращенных друг к другу спинами. Вокруг медальона, по краю диска проходит пояс с куфической надписью, ограниченный, в свою очередь, вертикальным бортиком. В центре диска, там где между фигурами сфинксов выделяется ромбовидное пространство, мастер поместил (припаял) петельку для подвешивания. Причем первоначально она представляла собой полусферическую шишечку с просверленным сбоку отверстием. Однако по какой-то причине шишечка с двух сторон была спилена до тонкой уплощенной пластинки (петельки).

Размеры зеркала из Бешкуби: диаметр диска – 10,4 см; толщина диска – 0,3-0,4 см; высота бортика – 0,5 см; диаметр шишечки для подвешивания – 0,8 см; толщина собственно петли – 0,2 см, диаметр отверстия в ней для шнура тоже 0,2 см. Диаметр центрального медальона – 8 см. Ширина полосы надписи, обрамляющей медальон – 1 см.

Основной фокус декоративной композиции сконцентрирован на фигурах сфинксов, которые занимают ее первый план. Они переданы в геральдической позе спинами друг к другу, шагающие на задних конечностях, с поднятыми перед грудью передними лапами. Туловище передано в профиль, а голова развернута фронтально, лицом к зрителю. Оба изображения сфинксов идентичны. Как фантастические существа полиморфной природы они наделены частями разных животных. Согласно традиционной передаче образа у них львиное туловище. При всей стилизации переданы его кошачья гибкость и мощь. Лапы когтистые, с характерными для кошачьих хищников подушечками. Но вместе с тем, всю верхнюю половину одной из ног (бедро) занимает побег трилистника (Рис. 1, 1,4). Характерной чертой львиного образа является протянутая от груди до паха линия волос шерсти, переданная короткими вертикальными насечками.

Сфинксы на зеркале из Бешкуби наделены женскими головками со скуластым лицом. Глаза выведены вытянутыми миндалевидными возвышениями (зрачки не показаны). Линия небольшого носа переходит в широкие брови (в разлет). Губы рта переданы короткой горизонтальной линией. Подбородок подтреугольной формы. Волосы расчесаны на прямой пробор и локонами спускаются (обрамляют лицо) до скул (Рис.1, 1-2). Концы их закручиваются кольцами. Над прямым пробором (над макушкой головы) сфинкса изображена мелкая миндалевидная фигура вершиной вверх, то ли это украшение волос, то ли локон, то ли шапка с острой макушкой. Схожее оформление головы сфинкса на штампованном сосуде из Мерва Л.И. Ремпель считает изображением шапки-треуха (Ремпель 1987, с. 62, илл. 276). Изогнутую шею снизу охватывает валик, точно такой же валик или линия охватывает шею и некоторых других изображений сфинксов на художественных изделиях исламского времени. В нашем случае поверхность его сильно стерта, но, скорее всего, это ожерелье или гривна.

Кроме того, оба существа наделены крыльями, которые вытянуты вверх от передних лап. Они подтреугольной формы с острой верхушкой, загибающейся вперед к голове сфинкса. Поверхность крыла разделена на три неодинаковых по высоте яруса. Каждый из них состоит из рядов полуовальных линий (символизировавших перья), более крупных в нижнем ярусе и более мелких в следующем. Вдоль внешнего края крыльев протянута полоса с какими-то завитками. Возможно, она показывает линию с выступающими макушками маховых перьев.

Необычен хвост существ на зеркале из Бешкуби. Он S-образной линией опущен вниз, к лапам, и, на первый взгляд, похож на львиный, но как бы составлен из мелких шариков и завершается на конце не кисточкой, а крюкообразным жалом. Правда, по мнению Г.А. Пугаченковой, это суставчатый хвост со стилизованным растительным завитком (Пугаченкова 1961, с. 153), тогда как Л.И. Ремпель видел в нем знаки луны и солнца (Ремпель 1987, с. 62). И все же, вероятней всего, это хвост скорпиона. Тем более что в старейшей месопотамской традиции наряду с бородатыми сфинксами часто изображались птице-люди с хвостом скорпиона (Black, Green 1992, p. 65, 113, 119-120).

Совершенно не случайно в композицию с фигурами сфинксов введена растительная орнаментация, которая по сравнению с выдвинутыми в центр сфинксами занимает как бы второй план. Растительные элементы располагаются почти крестообразно. Верхний и нижний растительный элемент расположены на одной оси и как бы разделяют фигуры. Нижний растительный элемент помещен внизу между фигурами сфинксов и представляет собой псевдопальметту, чья сложная растительная композиция состоит из короткого стебля с отходящей в разные стороны парой листьев. Над ними вверх, в стороны вытянуты два усика (побега), закрученные в кольцо с маленькими листиками на конце. В нижней части, но между побегами помещена овальная шишечка (семя). В верхней части над отгибами усиков завершает композицию (объединяя обе части) вытянутый вверх лист ромбовидной формы (Рис.1,5).

Два других идентичных растительных побега располагаются на 3 и 9 часов (под брюхом сфинксов). Каждый из них представляет собой как бы ветку с двумя побегами (Рис.1,3-4). Один из них направлен к центру зеркала и завершается трилистником, другой с дулистником на конце развернут к краю зеркала.

Четвертый растительный элемент, Г.А. Пугаченкова определяет его как «веерообразная пальметта» (Пугаченкова 1961, с. 153), занимает верхнюю часть поля зеркала (на 12 часов). Его стебель выведен чуть выше соприкосновения верхушек крыльев сфинксов (Рис.1,2). Немного выше головы побеги расходятся в стороны и, изгибаясь, завершаются перед лицом сфинксов гроздью из круглых шишечек, расположенных треугольником. Причем каждая из них окружена овальной тонкой линией (листочком). В средней части стебель-отвод оплетен кольцом побега, один конец которого опускается вниз и упирается в основание миндалевидной шишечки, направленной вниз к разветвлению стебля. Другой конец проходит немного выше, повторяя линию первого, но шишечка, в которую он упирается, направлена вверх.

Надпись нанесена по периметру оборотной стороны зеркала вдоль бортика. Ее начало в верхней части круга, между двумя «ликами» симметрично расположенных сфинксов.

Почерк – куфи, по облику схожий с монетными надписями карахандской эпохи, а также с надписями некоторых медных изде-

лий той же эпохи. По палеографии надпись не позже конца XI в. По-видимому, отливочная форма имела дефекты, появившиеся от многократного использования. Либо (если форма разбивалась после первого использования) сама отливочная форма (похоже, в виде «штампа» с оригинального изделия) была выполнена неудачно.

Во всяком случае, из-за дефектов отливочной формы, большинство букв имеют грубоватые очертания. Например, буквы «*вав*» между словами, а также «*та-марбуты*» в некоторых местах обрели вид почти нечитаемых «комочков»; последнее слово в надписи тоже имеет очень грубые очертания. Хотя, очевидно, что первоначальная матрица (то есть до ее тиражирования) была исполнена профессионально.

Язык надписи арабский. В сочетании слов благопожелания их первоначальный составитель старался придерживаться норм благозвучия, прибегая иногда к рифмованной прозе (*саджа'*). Ритмические пары образованы окончаниями на звук «*у*» или *танвины*.

По содержанию надпись стандартна. Подобные благопожелательные надписи (в разных сочетаниях) часто встречаются на медных и керамических предметах времени Караханидов, Газневидов и др.

Арабский текст:

العز و البقاء و الدولة و البهأ و الرفعة و النباهة [و] الغبطة و العلاء و الملك و البقاء (?) و
القدرة و اهلاً لصاحبه ابداً

Перевод:

Могущество, долгие [лета]¹, власть, красота, возвышенность, просвещенность, радость, величие, господство, долгие [лета]², доблесть, благословения владельцу сего [зеркала] навеки.

¹ Собственно благопожелание «البقاء» буквально означает «длительность, сохранность, вечность, жизнь». В данном случае как пожелание долгих лет.

² Здесь, по-видимому, имеет место повтор. Другое чтение этой графемы пока предложить трудно.

Как видим, надпись состоит исключительно из благопожеланий. По содержанию она обычная и даже обыденная (условно «профанная»), не содержит сакральных формул. В этом смысле, если считать зеркало предметом роскоши, то появление на ней «клик» (частый мотив в изобразительном искусстве караханидской эпохи), очевидно, не воспринималось пользователями зеркала как некое противоречие сакральным предписаниям, не одобряющим изобразительное искусство.

Другим вопросом остается доступность содержания такого рода надписей покупателям соответствующих предметов. Могли ли ее прочесть свободно потенциальные владельцы (а нередко владелицы¹)? Тиражирование этих благопожеланий на большинстве предметов (посуде, одежде, предметах роскоши) заставляет думать, что многократные повторы подобных этим фраз-клише и стихотворных виршей (большинство которых, к тому же, были на слуху) позволяли достаточно легко прочесть (естественно, грамотному человеку) такого рода надписи, даже если они начертаны сложными и декоративными видами почерков. Кроме того, сами продавцы, наверняка, знали о содержании надписей и могли, естественно, воспроизвести их потенциальным покупателям.

Таким образом, зеркало из Бешкуби, несмотря на отсутствие археологического контекста, по совокупности данных может датироваться второй половиной XI в.

В настоящее время с территории Средней Азии происходит около десятка таких зеркал. Причем и в типологическом плане группа не однородна. Большая часть из них – дисковидные зеркала с ручкой-шишечкой в центре оборотной стороны. Но вместе с тем оказалось, что размещение ручки не имеет принципиального значения, т.к. встречается и другой тип, где ручка-шишечка замещена длинной ручкой, прикрепленной к краю диска зеркала. Правда еще А.Н. Бернштам предполагал, что наличие боковой ручки является отличительной чертой зеркал, продукции местных ремесленников, манера выделки которой восходит еще к усуням (Бернштам 1952,

¹ Между прочим, обращение к «адресатам» таких предметов передано в мужском роде (*ли-сахибихи*). Это, скорее всего, стандартная формула, не подразумевающая пол обладателя предмета (посуды, зеркала или иных «вещей»), где мы встречаем такой обычный «адрес»).

с. 149). Но объединяющим признаком этой группы является сюжетная композиция на оборотной стороне из пары стоящих сфинксов в сочетании с растительной орнаментацией в круглом медальоне. Причем, совершенно определенно можно утверждать, что это не просто тиражирование расхожего, близкого мотива, а композиция, совпадающая по многим мелким деталям, т.е. во всех случаях – это репликация одной и той же матрицы. Одно из таких зеркал, как уже отмечалось, происходит из Термеза (Пугаченкова 1961, с. 153) (Рис. 2,5). Пять зеркал с аналогичным сюжетом находятся в собраниях Гос. Эрмитажа. Одно из них с длинной ручкой, прикрепленной к краю диска (Рис. 2,4), поступившее из урочища Бурулдай в Семиречье, приводится Г.А. Пугаченковой (Пугаченкова, Ремпель 1965, с. 213, илл. 229). Другое зеркало с этим же изображением, но с ручкой-шишечкой в центре диска и близкое по размерам к зеркалу из Бешкуби было случайно найдено на руднике Текели в Казахстане (Байпаков 2007, с. 152-153; Байпаков, Терновая 2004, с. 122-124). Наконец, еще одно аналогичное зеркало из коллекции А.М. Камышева как будто происходит с городища Красная Речка в Киргизии (Горячева 2010, Рис. 35,1 на с. 76) (Рис. 2,3).

Впрочем, зеркала с аналогичным сюжетом известны и за пределами Средней Азии. Одно из таких зеркал из Музея исламского искусства в Берлине происходит из Сирии. Правда, оно отличается несколько более крупной формой за счет введения дополнительной полосы с растительным орнаментом типа ислими вокруг полосы с надписью (Gierlichs 1993, Kat. Nr. 54). Однако отношение этого зеркала к исходной матрице не ясно. Оно прекрасной сохранности, видны все детали, но датируется исследователями XIII в. Не исключено, что это тоже одна из попыток воспроизведения формы для отливки зеркал, только мастером была введена дополнительная полоса с растительным узором вокруг медальона и надписи, что и увеличило размеры сирийского зеркала до 15,5 см (Gierlichs 1993, p. 54).

Центр первоначального появления зеркал с этой композицией не установлен, вероятно, это был северный Хорасан или южные области Узбекистана (например, Чаганиан). В любом случае выпадение некоторых мелких деталей или огрубление линий позволяют говорить о попытках растиражировать эти привозные изделия в

местных ремесленных центрах в XI-XII вв. Популярность сюжета, видимо, отражает некоторый ренессанс X-XII вв. народных верований, восходящих к древним религиозным представлениям. Соответственно верхний растительный элемент с побегами – не просто веерообразная пальметта (по терминологии Г.А. Пугаченковой), а элемент, восходящий к старой древневосточной схеме, символизирующий крону древа жизни, под сенью которого помещены охраняющие его существа, в данном случае сфинксы. Причем сами сфинксы тоже связаны с идеей плодородия, на что указывает растительный побег, произрастающий на их теле.

Можно предположить, что мастер вкладывал в традиционную, известную с древности схему наряду с привычной трактовкой иной смысл – неотвратимость победы порядка над хаосом, где сфинксы, наделенные с одной стороны частями различных могучих (и даже зловредных для человека) существ, суммировав их свойства, символизировали магических стражей-охранителей. С другой стороны, они все же воспринимались как порождения хаоса и олицетворяли необузданные хтонические силы природы. Тогда как, расположенные в симметрии, растительные побеги символизировали порядок, чье организующее начало порождало жизнь, давало процветание и, переходя на владельца, наделяло его благодатью.

Обращение к образу сфинкса в данном случае вовсе неслучайно, это один из излюбленных образов в искусстве древней и средневековой эпохи. Сфинкс – порождение мифотворчества древних ближневосточных цивилизаций. Согласно символической традиции подобно грифону это мифическое существо, соединяя признаки человека, зверя и птицы, объединяет четыре стихии. Очевидно, что в этом плане сфинкс выступал как олицетворение неких хтонических сил природы с характерным для нее дуализмом сочетания добра и зла. Не менее широко распространено предположение, что сфинкс являлся солнечным символом, и именно по этой причине объёмные изображения сфинксов около пирамид фараонов обращены на восток. Больше того, считается, что в древнеегипетской мифологии образ сфинкса олицетворял богов Ра и Гора в качестве повелителя двух горизонтов и символизировал восход и закат солнца, и соответственно, перерождение и воскрешение (Ба-

ешко, Гордиенко, Гордиенко 2007, с. 140-141). Изображения сфинкса известны в искусстве Древней Месопотамии, Египта, Ассирии, Ионии, Ахеменидского Ирана и Древней Греции. Иконография их различна. В Египте они изображались с телом льва и мужской головой. В Ассирии и Ахеменидском Иране сфинкс наделялся бородатой головой и короной. В Греции сфинкс считался порождением Тифона и Эхидны и изображался с лицом и грудью женщины, но телом льва и крыльями птицы. Как всякое чудовище, наделенное хтонической природой, сфинкс представляет иррациональную силу, которая в равной степени может быть направлена как на разрушение, так и на созидание. В мифе об Эдипе сфинкс выступает как сила, ниспосланная богиней Герой в Фивы для наказания, как разрушитель, безжалостно убивающий людей. Сфинкс остановлен силой разума Эдипа. Предполагается, что этот эпизод греческого мифа представлял собой трансформацию более ранней версии сражения героя (Эдипа) с чудовищем Фиксом (прототипом будущего сфинкса), в результате победы над которым героем-созидателем, видимо, были обеспечены безопасность и процветание.

Позже, уже в античную эпоху, возможно, в силу широкого распространения и популярности эпизода мифа со сфинксом, требовавшего ответа на свою загадку, или переосмысления функций египетских сфинксов-охранителей гробниц, его образ стал символом тайны. Поэтому для эпохи средневековья образ сфинкса продолжал олицетворять властителя тайн и секретов и даже стал восприниматься как охранитель трансцендентного смысла.

Не менее интересным и перспективным представляется предположение, что образ сфинкса еще в шумеро-аккадское время являлся изображением низшего женского божества, точнее одного из духов-охранителей (Баешко, Гордиенко, Гордиенко 2007, с. 140). Они были у каждого человека и служили не только охранителями от различных врагов, но и подателями благой судьбы, здоровья и плодovitости. Мужским духом-хранителем был Шеду, а его женским соответствием – Ламассу, имя которой, видимо, родственно грозному женскому демону – Ламашту (Оппенхейм 1980, с. 205). Причем Ламассу могли изображать как в человеческом образе, в длинной юбке с оборками и поднятыми в мольбе к верховному

божеству руками, так и в виде полиморфного существа, сочетавшего зооморфные и антропоморфные черты. В I тыс. до н.э. эти духи-хранители обозначались общим термином «аладламм» (aladlammû) и чаще всего изображались в виде крылатого человекоголового быка или льва, чьи колоссальные фигуры сторожили входы в ассирийские дворцы и храмы и должны были нести удачу их обитателям. Известно, что женские человекоголовые колоссы назывались «apsasû» (Black, Green 1992, p. 51, 115). Любопытно, что еще А.Л. Оппенгейм полагал, что трудно переводимому термину Ламассу в качестве аналога больше всего соответствует слово «ангел» (Оппенгейм 1980, с 203). В дальнейшем в мусульманскую эпоху, видимо, именно в этом контексте они могли сохранять свое значение в народных представлениях.

Крылатые сфинксы мусульманского искусства средневековой эпохи продолжают прежнюю иконографическую традицию. Г.А. Пугаченкова и А.А. Хакимов подчеркивают плоскостное изображение сюжета, отсутствие перспективы. Для художественных предметов средневекового Мавераннахра (особенно для предметов торевтики) характерны изображения сфинксов в круглых медальонах на фоне вихрящегося растительного узора или вписанных в круглые медальоны с растительными побегами (см. подборку, приведенную А.А. Хакимовым: Хакимов 1983, с 110).

На бронзовом кувшине из Ура-Тюбе сфинкс изображен в фигурном медальоне на фоне более мелких круглых медальонов с ветвящимися растительными побегами (Мухтаров 1982, с. 24, рис. 16). На бронзовом подносе из канибадамского клада конца XII – начала XIII в. (район Ура-Тюбе) сфинкс помещен в центр девятилепестковой ложчатой розетки, символизировавшей одновременно принадлежность к растительности и солнцу (солнце – цветок). Причем этот изобразительный ряд дублирован арабской надписью с благопожеланиями по отогнутому краю бортика – «долгая слава и счастье» (Древности Таджикистана, 1985, с. 322, № 824).

К сожалению, письменные источники не дают нам точных ответов названию и функций образа сфинкса на художественных предметах исламского периода. Некоторые из исследователей предлагают видеть в нем изображение Бурака, мифического коня, вознесшего пророка Мухаммада к престолу Аллаха. Однако в сю-

жете на зеркале изображено не одно мифическое существо, а пара. В книжной традиции Бурак тоже изображался с головой человека, но с туловищем коня. Поэтому другие исследователи предлагают видеть в образе сфинкса исламского искусства некоего представителя небесной сферы, солнечной природы или, по крайней мере, связанного с солнцем (Вагг 1965, р. 23, 62-63), возможно, подразумеваемая в нем также обитателя райской сферы. Отсюда даже делается вывод, что все животные с человеческими лицами рассматриваются в исламском искусстве как священные животные мусульманского рая (Байпаков, Терновая, Горячева 2007, с. 137).

Предполагается, что подтверждением древней связи сфинкса с солярным культом могут служить композиции, где сфинкс – существо с туловищем льва, сам по себе являвшийся символом солнца, помещается в центре розетки, напоминающей диск солнца с отходящими лучами (Хакимов 1983, с. 100). Правда, при этом высказывается суждение, что в эпоху средневековья древнее культовое значение образа сфинкса перерастает в исламском искусстве просто в декор (Хакимов 1983, с. 100). На наш взгляд, это одно из самых широко распространенных заблуждений – сводить элементы и образы исламского искусства лишь к декоративности. На самом деле практически все эти элементы несли определенную смысловую нагрузку, сохраняя свою связь с народными представлениями. О скрытом символизме и живучести этих представлений можно привести много примеров. Показателен в этом плане шиитский праздник Мохаррам, в котором еще в первой половине XX в. множество элементов праздничных шествий и действий восходило к глубоко архаичным пластам народных верований (Март 1970, с. 313-366). О сакрально-магической направленности декора зеркала из Бешкапа свидетельствует вся его символика, особенно в сравнении с элементами декора ковровых изделий, которые несут в себе благопожелательное и обереговое значение. Многие из этих элементов наделяются определенным магическим содержанием, восходящим к тем же архаическим пластам народной культуры. Например, числовая символика – пара сфинксов, четыре растительных элемента зеркала – находит полное соответствие символическому значению таких элементов ковровых изделий как «гоша келле» – «пары голов», или «гоша дырناق» – «пара когтей» или

«торт гуль» – «четыре цветка» и т. д. (Бересенева 2000, с. 146). Возможно, заменителем пары сфинксов в элементах коврового декора стал элемент «гоша таус» («пара павлинов»). Условное изображение парных птиц, еще недавно характерное для декора свадебных паласов, в прошлом, безусловно, наделялось сакрально-магическим значением, т.к. изображения птиц считались оберегами и символами счастья (Мошкова 1970, с. 239). Любопытно, что туркменские, узбекские и киргизские мастерицы вводили в орнамент ковровых изделий и такой элемент как «чаян» – «скорпион» (Мошкова 1970, табл. XXVI, 1; с. 100). Кстати, в декоре ковровых изделий присутствуют элементы, непосредственно связанные с зеркалами – «айна гочак» («зеркало с рожками») и «айна халта» («мешочек для зеркала»), т.е. опять с представлениями о сакрально-магических свойствах зеркала. Зооморфно-растительная символика («шохак» – «веточка», «кош барги» – «парные листья» и др.) связана с идеей плодородия. И, конечно, в этом плане совершенно очевидна ремиссия сюжета к традиционной композиции древа жизни и охраняющих его животных, в данном случае сфинксов.

Следовательно, все элементы и сама композиция на зеркале из Бешкуби, подобно узорам на ковровых изделиях, восходит к древнейшим сакральным мотивам. В целом, можно предположить, что вся группа зеркал, подобных находке из Бешкуби, имела неординарное значение. Возможно, они входили в состав свадебных даров, и, не смотря на очевидное бытовое предназначение зеркала все же представляли собой сакрально-значимые предметы, наделенные магико-заклинательными, обереговыми и благопожелательными свойствами, переходившими на их владельцев.

Литература

Баешко, Гордиенко, Гордиенко 2007 – *Баешко Л.С., Гордиенко А.Н., Гордиенко А.Н.* Энциклопедия символов. М.

Байпаков 2007 – *Байпаков К.М.* Великий Шелковый путь. Алматы

Байпаков, Терновья 2004 – *Байпаков К.М., Терновья г.А.* Группа зеркал с городища Красная Речка и случайная находка из Текели // Новые исследования по археологии Казахстана. Маргулановские чтения, вып 15. Алматы.

Байпаков, Терновая, Горячева 2007 – *Байпаков К.М., Терновая г.А., Горячева В.Д.* Художественный металл городища Красная Речка (VI-начало XIII вв.). Алматы.

Бересенева 2000 – *Бересенева Л.Г.* Сакральные мотивы в ковровом орнаменте (по материалам ковровой коллекции Средней Азии Государственного музея Востока) // Государственный музей Востока. Научные сообщения. Выпуск XXIII. М. С. 141-148.

Бернштам 1952 – *Бернштам А.Н.* Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая // МИА. №26. М.-Л.

Горячева 2010 – *Горячева В.Д.* Городская культура тюркских каганатов на Тянь-Шане (середина VI – начало XIII вв.). Бишкек.

Древности Таджикистана 1985 – *Древности Таджикистана.* Каталог выставки. Душанбе.

Литвинский 1964 – *Литвинский Б.А.* Зеркало верований древних ферганцев // СЭ. №3, с. 97-104.

Литвинский 1978 – *Литвинский Б.А.* Орудия труда и утварь из могильников западной Ферганы. М.

Литвинский 2010 – *Литвинский Б.А.* Храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Том 3. Искусство, художественное ремесло, музыкальные инструменты. М.

Марр 1970 – *Марр С.М.* Мохаррам. Шиитские мистерии как пережиток древних переднеазиатских культов // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. МАЭ, т. XXVI. Л. С. 313-366.

Мошкова 1970 – *Мошкова В.Г.* Ковры народов Средней Азии конца XIX – начала XX вв. Ташкент.

Мухтаров 1982 – *Мухтаров А.* Шедевры в единственном числе // Мухтаров А., Негматов Н., Ранов В., Якубов Ю. Путешествие в Согдиану. Душанбе. Оппенгейм 1980 – *Оппенгейм А. Л.* Древняя Месопотамия (Портрет погибшей цивилизации). Перевод с английского М.Н. Ботвинника, М.

Пугаченкова 1961 – *Пугаченкова г.А.* Бронзовое зеркало из Термеза // СЭ. №1, с. 153-155.

Пугаченкова, Ремпель 1965 – *Пугаченкова г.А., Ремпель Л.И.* История искусств Узбекистана. М.

Ремпель 1987 – *Ремпель Л.И.* Цепь времен: вековые образы и бродячие сюжеты в традиционном искусстве Средней Азии. Ташкент.

Хакимов 1983 – *Хакимов А.А.* Изобразительно-орнаментальные образы и мотивы прикладного искусства // Художественная культура Средней Азии IX-XIII века. Ташкент. С. 90-111.

Bayer 1965 – Bayer E. The Sphinkses and Harpies in Medieval Islamic Art // Oriental Notes and Studies. № 9. Jerusalem.

Black, Green 1992 – *Black J., Green A.* Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary. London.

Gierlichs 1993 – *Gierlichs J.* Drache. Phonix. Doppeladler. Fabelwesen in der islamischen Kunst. Berlin.



Рис.1. Зеркало из Беикуби (Зааминский район) и детали орнамента.



Рис.2. Парные изображения сфинксов. 1. Зеркало из Бешкуби. Узбекистан 2. Сфинксы на чаше из Талгара. Казахстан. 3. Зеркало с Красной Речки. Киргизия. 4. Зеркало из урочища Бурулдай. Семиречье. Киргизия. 5. Зеркало из Термеза. Узбекистан.

ЭКСПЕДИЦИЯ Б.А. ЛИТВИНСКОГО НА ВОСТОЧНЫЙ ПАМИР В 1958–1959 ГГ.

В 1951 г. в составе АН ТаджССР был создан Институт истории, археологии и этнографии (ИИАЭ АН ТаджССР). Одновременно в нём был открыт Сектор археологии и нумизматики, который возглавил Б.А. Литвинский. По его инициативе в 1962 г. была создана Таджикская археологическая экспедиция (ТАЭ), определены задачи исследований древних памятников. В 1953 г. начали работу первые отряды.

В 1956 г. в составе ТАЭ на территории Восточного Памира (Мургабский район Горно-Бадахшанской автономной области) работал Памирский археологический отряд под руководством А.Н. Бернштама (исследование древних памятников он проводил в 1947, 1948 и 1952 гг.). После окончания полевых работ А.Н. Бернштам вернулся в Сталинабад (Душанбе), чтобы встретиться с Б.А. Литвинским и рассказать о полученных результатах. Одновременно он предложил Борису Анатольевичу «принять на себя руководство дальнейшими полевыми работами на Восточном Памире, причём предполагались совместные публикации восточно-памирских материалов. Однако этому совместному предприятию не было суждено осуществиться» (Литвинский 1961, с. 38), т. к. в ноябре 1956 г. А.Н. Бернштам умер.

Б.А. Литвинский выполнил пожелание А.Н. Бернштама. Первая его экспедиция состоялась в 1958 г., вторая – в 1959 г.

Публикуя отчёт о работах 1958 г. Б.А. Литвинский начал его со слов: «Выдающемуся советскому археологу А.Н. Бернштаму принадлежит честь открытия на территории Восточного Памира до того неизвестных там археологических памятников-могильников древних кочевников и атрибутика комплектов, открытых при раскопках этих могильников как сакских» (Литвинский 1961, с. 37).

Б.А. Литвинский смог опубликовать в отчётах незначительную часть открытых и исследованных памятников. Как правило, объём таких статей всегда ограничен. Частично этот пробел был

ликвидирован в монографии «Кочевники» «Крыши мира» (Литвинский 1972, с. 8-28). Чтобы полностью опубликовать весь материал, нужны полевые дневники, но в Отделе археологии их нет. Единственным дополнением является описание курганов 34, 36, 38, 46, 96, которые выполнил Б.Я. Ставинский по планам из архива ИИАЭ АН РТ. Кроме карты экспедиции 1958, 1959 гг. составленной Б.А. Литвинским, в приложении представлены рисунки наиболее интересных находок.

1958г. Б.А. Литвинский сформировал Восточно-Памирский отряд, который входил в состав Таджикской археологической экспедиции.

План работ предусматривал в районе оз. Яшилькуль завершение раскопок могильника Акбеит, начатых А.Н. Бернштамом. В верховьях Аксу открыты и раскопаны могильники Шаймак, Кызыл-Рабат, Можеташ. Проведены разведки по большому кольцевому маршруту: Мургаб – Джартыгумбез – оз. Сулунгур – Кызылрабат – Мургаб, в процессе которого открыто несколько групп курганов.

Работы протекали в исключительно тяжелых условиях памирского высокогорья (памятники расположены на высоте 3900-4200 м).

Район оз. Яшилькуль

Яшилькуль. Могильник расположен над протокой Узун, соединяющей озера Булункуль и Яшилькуль. Вблизи впадения ее в оз. Яшилькуль на восточном его берегу, на террасе высотой 75 м около обрыва, на расстоянии 25 м один от другого раскопаны два сакских кургана.

Курган № 1. Насыпь из крупных камней по окружности (диам. 6,5 м) нечто вроде кольца, второе кольцо в центре. Здесь имелось значительное углубление – «воронка» соответствовала могильной яме. Глубина ямы ок. 1,2 м. В ней скорченный костяк, ориентированный на северо-восток; череп его отсутствует. Костяк лежал на спине, ноги слегка согнуты, левая рука вытянута вдоль туловища, правая отведена. Погребение сопровождалось богатым материалом. На том месте, где должен был быть череп, стоял крупный бронзовый бокал с зёрнами злаковых. У плечевой кости руки лежал железный двулезвенный топор. Имелись железный

нож, оселок, ожерелье из бус, бронзовые украшения и др. В могилу была положена почти целая туша барана.

Курган № 2. Насыпь такая же, но меньшего размера. Погребенный лежал в скорченной позе, на правом боку, головой на север, лицом на запад. Левая рука резко согнута в локте, правая тоже согнута. Ноги отведены вперед и согнуты в коленях настолько, что пяточные кости подведены под таз, стопы вытянуты. Пол мужской. Перед туловищем стояло большое деревянное блюдо, в которое были положены кости барана, на них лежал железный крючок. Между блюдом и черепком – глиняный сосуд, у таза – железный нож. Ниже затылочной кости – каменная поделка (пуговица или подвеска).

Яшилькуль I. Внизу, на западном берегу протоки Узун, могильник кенотаф.

Долина р. Аличур

Аличур II и I. Могильники располагаются в непосредственной близости один от другого, на террасах, возвышающихся над левым берегом р. Аличур, недалеко от впадения ее в оз. Яшилькуль. Река Аличур, разбившись в этом месте на несколько протоков и рукавов, делает большую дугу, поворачивая на запад. Она течет в узкой долине, ограниченной на правобережье небольшим крутым хребтом Акджилга; он разрезан ущельем, через которое протекает впадающая здесь в Аличур речка Бахмалджилга. Левобережный хребет имеет несколько разновысоких прилавков-террас. В этом месте верхняя терраса, возвышающаяся над уровнем реки примерно на 25-35 м, имеет сильную покатость с севера на юг. Поверхность галечниковая, на ней выступают каменные останцы. В наиболее возвышенном северо-западном углу останца, обращенном к реке, на расстоянии 100 м неправильной цепочкой вытянуты шесть курганов (два из них сомнительные), в 180 м к югу находится еще один (одионый) курган (№3). Есть также несколько каменных колец(?). На северо-западе от этой террасы отходит небольшой уступ. Нижняя терраса (высотой 15 м над уровнем реки) – с горизонтальной площадкой 60x180 м. В центре этой площадки расположена группа из пяти курганов, сконцентрированных на площади диаметром около 40 м.

Аличур II. В могильнике раскопано пять курганов.

Курган № 1. Каменная насыпь-наброска диаметром 6-6,5 м и высотой около 0,3 м. В центре насыпи провал. После съемки наброски обнаружилось кольцо из камней, оконтуривающее неправильный овал могильной ямы (2х2,3 м). На глубине 0,7 м – парное захоронение (один скелет расположен над другим).

Верхнее погребение: костяк на правом боку, головой на запад, лицом на юг. Правая рука вытянута вперед и полусогнута в локте, левая также вытянута вперед и согнута в локте. Ноги согнуты в коленях, голени перекрещены, стопы вытянуты. Возраст юношеский, пол не определен.

Ориентация нижнего погребения аналогичная, но костяк лежит на спине и отчасти на правом боку. Правая рука отведена в сторону, левая вытянута вдоль тела и согнута в локте, так что предплечье лежит на брюшной части, а кисть – по правую сторону туловища, в положении пронации. Ноги резко согнуты в коленях, стопы рядом и подтянуты под таз. Возраст погребенного возмужалый, пол мужской.

Инвентарь нижнего погребения: четыре крупные бронзовые «пуговицы»-бляхи (диаметр 4 см, на тыльной стороне каждой по две скобки), фрагменты двух железных ножей, бронзовый псалий в виде овальной в сечении пластины с закругленными острыми концами и двумя овальными отверстиями, железное острие (шило?) с ушком на конце, железный клевец, три округлые костяные пластинки. В южном углу – глиняный круглодонный горшок ручной лепки со сферическим туловом и низким вертикальным горлом. Между горшком и скелетом – кости барана.

Курган № 2. Щебенчатая насыпь (диаметр ок. 6 м), околтуренная двумя круглыми кольцами камней; в центре насыпи небольшое овальное кольцо, вытянутое с востока на запад. На глубине 35 см – устье ямы, обложенное крупными плитами. Глубина ямы 1,2 м. На дне – одиночное захоронение. Костяк на правом боку, ориентирован головой на северо-запад (или северо-запад-запад). Правая рука вытянута вдоль туловища (левая сохранилась очень плохо), ноги согнуты в коленях. Позвоночник сильно изогнут, голова опущена на грудную клетку. Перед погребенным глиняная чаша.

Курган № 3. Внешний вид аналогичный (диаметр насыпи ок. 4-6 м). Могильная яма окружена на поверхности неправильным кольцом и имеет овальное очертание. На дне (глубина 70 см) – парное захоронение. Оба скелета находились рядом, ориентированы совершенно одинаково: головой на запад, лицом на юг. Позы скелетов, лежащих на правом боку, несколько различны: у северного ноги согнуты очень резко, у южного меньше, правая рука вытянута вдоль туловища, левая согнута в локте (сильнее у северного скелета). Северный костяк женский, зрелостарческого возраста; южный – мужской, такого же возраста.

У женского скелета близ шейных позвонков лежали 11 крупных стеклянных (желтоватых и зеленых) и каменных бусин, у запястья левой руки – бисер (четыре штуки голубого и зеленого цвета). К инвентарю женского погребения относились также несомкнутая проволочная серебряная серьга, тонкий пластинчатый серебряный браслет, фрагмент железного браслета и костяная трубочка (длиной 18,5 см) со сквозным отверстием у одного конца. Здесь же стоял круглодонный горшок с почти прямым профилем стенки в верхней половине тулова.

Значительно больше находок было сделано при расчистке мужского скелета. На костях таза лежало фрагментированное железное шило, фрагменты железного изделия и семь железных наконечников стрел. Три из них – трехлопастные черешковые, с концами лопастей, оформленными в виде шипов (длиной 3,6 и ок. 5 см). Остальные – двуперые, с пирамидальными очертаниями, с концами, оформленными в виде шипов (длина целого экземпляра 5 см). Основная часть находок заключена между скелетом и южной границей ямы. Помимо фрагментов железных ножей, железного кинжала здесь были найдены бронзовый браслет, разрушенная бронзовая чаша, фрагмент многоцветного стеклянного браслета, фигурная железная пластинка, остатки деревянных ножен и деревянного блюда с костями животных.

Особый интерес представляет полный уздечный набор: двухпетельчатые железные удила и псалии в виде пластинок, с обеих сторон завершающихся тесловидными уширениями и с двумя уширениями посередине (с отверстиями). Здесь же найден массивный железный клевец.

Через псалии были пропущены плохо сохранившиеся ремни, на которых укреплены бронзовые бляхи. Три из них имеют вид стилизованных птичьих головок, вырастающих из выпуклых розеток, на обратной стороне каждой – ажурная рамка, состоящая из двух перпендикулярных рамок; одна – плоская прямоугольная (3,1x2,7 см), с двумя параллельными рамками на обратной стороне и еще одна – круглая (сохранился только фрагмент).

Между мужским и женским скелетами стоял массивный бронзовый котелок с двумя горизонтальными петлеобразными ручками, венчиком, оформленным в виде витой веревочки. Сосуд украшен выступом – изображением орлиноголового грифона.

К у р г а н № 7 Кенотаф, на уровне горизонта – фрагменты керамического сосуда.

Аличур I. Курганы могильника по внешнему виду не отличаются от курганов верхней террасы. Было раскопано три кургана. Они оказались подбоями.

К у р г а н № 1. Очень невысокая насыпь (30-40 см), окаймлённая кольцом камней (диаметр – 7 м). Примерно в центре её – устье неправильноовальной ямы (диаметр – 1,5 м), в юго-восточной стенке которой ступенька (0,2 м) и подбойная яма, где на правом боку скорченное захоронение, головой на восток. Инвентарь скудный (костяная рукоятка, плетенка, корзинка), рядом с головой кости барана. Аналогичное погребение обнаружено в кургане № 4, но ориентация там на северо-восток. Устройство кургана №1 несколько напоминает катакомбу-подбой, курган №4 – настоящий подбой.

Верховья р. Оксу

Шаймак. Расположен в 2 км к юго-западу-западу от поселения Шаймак, на левом берегу Оксу, северо-западнее северной оконечности лежащего на противоположном (правом) берегу могильника Акбеит. Здесь, на первой надпойменной террасе, в 0,5 км от уступа второй террасы, находится одиночный останец, вытянутый почти строго меридионально. Длина его 225 м, ширина 40 м, к югу он повышается. На его поверхности двумя группами расположены курганы. Все они раскопаны, три оказались кенотафами, два содержали одиночные погребения.

Курган № 1 имеет подпрямоугольное кольцо, очень четко выраженное, так как многие камни поставлены на ребро. Особенно возвышаются угловые камни юго-восточной стороны, один из них, южный, имеет вид столбика высотой 40 см. Размеры кольца 2,5 x 3,5 м. В южной части скопление крупных камней. Насыпь щебенчатая, высотой 15-20 см. Под нею, асимметрично внешнему кольцу, – овальная яма. На глубине 0,8 м, на дне ямы – скорченный скелет на правом боку, головой на запад (точнее, юго-запад-запад). Ноги сильно согнуты в коленях, пяточные кости подведены под таз. Правая рука вытянута, кисть под коленом, левая рука полусогнута в локте, кости предплечья вытянуты вперед. Погребена молодая женщина, возраст – до 25 лет.

Орбиты глаз прикрыты крупными раковинами с центральным отверстием, на запястьях – два браслета (железный и бронзовый). Из инвентаря отметим вытянутую выпуклую бронзовую бляху с дужкой на обратной стороне (длина 4,9 см), гладкую и витую бронзовые трубочки, две бусины, а также два бронзовых втульчатых двуперых наконечника стрел. Особый интерес представляет круглодонный горшок с почти сферическим, но несколько вытянутым в верхней части туловом, двумя шаровидными вертикальными ручками в верхней половине тулова и низким вертикальным горлом.

Курган № 2 имеет такое же наземное сооружение, как курган № 1; особенностью его является массивный менгир, поставленный в центре прямоугольного кольца. Сечение этого камня 45x50 см, высота 45 см над поверхностью, а с закопанной частью – 85 см. Насыпь сравнительно высокая, до 0,5 м. Рядом с менгиром устье ямы, первоначально имевшей деревянное перекрытие. На глубине около 1 м – костяк, головой на запад. Он положен на правый бок. Левая нога согнута резко, правая – незначительно. Правая рука вытянута и незначительно согнута, левая полусогнута в локте, так что кости предплечья пересекают нижний отдел позвоночника. Здесь погребен мужчина зрело-старческого возраста. За спиной погребенного (в северной части ямы) лежал берестяной колчан, в нем не менее 30 стрел, обращенных наконечниками к ногам (сохранились 21 железный и 1 деревянный наконечник). Около локтя правой руки – два железных наконечника, у голени правой ноги – железный нож. Есть и другие находки.

Изолированно от этого могильника, примерно в 800 м к западу, расположен курган с конским захоронением. На поверхности курган обозначен неправильным кольцом, внутри – яма вытянуто-овальной формы. На глубине 1,8 м – конское захоронение, ориентированное головой на юг. Найдены кожаная уздечка, бляхи, обоймицы и совершенно коррозированные удила.

Акбейт. Могильник располагается на правобережье Оксу, в 6 км к северу от Кызыл-Рабата. Площадь могильника ограничена с севера правым протоком Оксу, р. Каракуль. На протяжении около 3 км вдоль реки на первой и второй надпойменных террасах разбросано свыше 100 курганов; больше всего их на первой террасе (около 60).

Могильные сооружения трех типов: 1) круглые или овальные каменные насыпи с кольцом камней по окружности; 2) каменно-земляные прямоугольные насыпи, ограниченные одним или двумя кольцами камней; 3) овальные или круглые выкладки.

Могильник открыт и изучен А.Н. Бернштамом. В 1948, 1952 и 1956 гг. он раскопал 31 курган; 10 из них оказались кенотафами. Мы раскопали еще 20 курганов, в том числе один (№ 96) на верхней террасе; семь из них – кенотафы.

Наиболее богатые погребения были вскрыты при раскопках А.Н. Бернштама в 1952 г. При его же работах 1956 г. раскопаны более бедные курганы.

При наших раскопках также было вскрыто несколько интересных погребений.

Курган № 34. Выкладка прямоугольной формы сложена из двойного ряда (9,5x7,5 м) камней. Внутри набросано несколько разрозненных камней. Небольшая приподнятость наблюдается в северной половине выкладки (0,2 м). Могильная яма округлой формы (1,67x1,5 м). На глубине 60 см от дневной поверхности обнаружено погребение. Скелет лежал в сильно скорченном положении, на правом боку. Руки согнуты в локтях, кисти подведены к лицу. Ноги сильно согнуты, колени подтянуты к рукам. Головой ориентирован на восток (голова наклонена к ладоням). Находок нет.

Курган № 35. Прямоугольная, почти квадратная (5,5x6,5 м, высота ок. 0,3 м), глиняно-щебенчатая насыпь, вытянутая с востока на запад и ориентированная сторонами по сторонам света;

окаймлена прямоугольным кольцом из крупных камней. В центре овальное кольцо из камней. На уровне горизонта это кольцо более четкое. Внутри него, под наброской из камней, устье овальной в плане могильной ямы, вытянутой с востока на запад. Яма заполнена землей с крупным гравием, у дна заполнение очень плотное. На глубине 0,8 м, на дне – скорченное мужское (возраст возмужалый) захоронение, головой на восток, на левом боку. Перед лицом (на юг от головы) – деревянная чаша.

Курган № 36. Прямоугольной формы насыпь (10-9,5х6-5,3 м, высота 0,6 м), сложена из камней и щебенки. Насыпь окаймляет выкладка из камней прямоугольной формы. В центре насыпи кольцо, сложенное из 8 камней. Под дневной поверхностью обнаружена могильная яма овальной формы. Края обложены крупными уплощенными камнями. Направление север-юг отмечено двумя камнями, положенными с внешней стороны каменной выкладки. На глубине 90 см обнаружено погребение. Скелет лежал на правом боку. Правая рука согнута в локте и подведена к челюсти. Левая согнута в локте и вытянута вперед. Ноги согнуты в коленях почти под прямым углом, ступни подведены под тазовые кости. Головой ориентирован на восток. Находок нет.

Курган №38. Насыпь сложена из камней и щебня, почти квадратная в плане (7х7-6,3 м, высота 0,5 м). В центре насыпи наброска из камней овальной формы. По краю насыпь оконтурена выкладкой из камней квадратной в плане. Под насыпью – могильная яма овальной формы (1,5х1,0 м). Погребение обнаружено на глубине 65 см. Скелет лежал на правом боку. Руки слегка согнуты в локтях, кисти положены на колени. Ноги согнуты в коленях, немного подведены в сторону таза. Головой ориентирован на В.

За черепом найдены два астрагала и две бараньи кости. У таза, между ногой и рукой лежала деревянная пластинка, а с внешней стороны у ноги – деревянная палочка.

Курган № 45. Насыпь (6х4,5 м) такого же типа, как у предыдущего, но с меньшим количеством гравия. На уровне древнего горизонта – верхнее захоронение: скорченное, головой на запад, лицом на юг. Голова и верхняя часть скелета лежат выше, таз и ноги ниже. Перед лицом – глиняная чаша, на позвоночнике, близ таза, железный ножичек. Ниже скелета – рыхлый грунт с кусочка-

ми дерева, остатками провалившегося перекрытия. Ниже на 0,7 м, на дне ямы – первоначальное захоронение мужчины зрелого возраста. Оно тоже скорченное, но ориентация восточная, т.е. обратная верхнему захоронению. Здесь имелся также один глиняный сосуд.

Курган № 46. Насыпь округлая в плане, сложена из камней и щебёнки. В центре овальная выкладка из камней. У основания насыпь опоясывает кольцевая выкладка из одного ряда камней (диаметр 7х7 м, высота 0,4 м). Под насыпью обнаружена могильная яма овальной формы (2х1,25 м). Погребённый лежал на глубине 70 см, на спине. Правая рука согнута в локте и вытянута вперёд. Левая отсутствует (сохранился кусок верхней кости). Ноги почти в положении «сидя», левая нога отведена назад. Головой ориентирован на восток. У шейных позвонков 7 пастовых и каменных бус.

Курган № 94. Овально-подпрямоугольная насыпь, вытянутая с востока на запад, с внешним каменным кольцом (6х7 м), состоящим из двух рядов камней. В центре насыпи – наброска из камней, под которой на глубине около 40 см – устье могильной ямы (глубина 0,7 м) в виде неправильного овала (1,85х1,2 м). На дне скорченное захоронение мужчины возмужалого возраста (с частично мумифицированными кожными покровами) на дерновой подстилке. Инвентарь более разнообразный: сосуд, кожаный мешочек, бронзовые украшения (крестовидное и в виде миниатюрного топорика). Среди других интересно погребение в кургане № 93, где покойник был накрыт плетеным из прутьев щитом. Из находок на Акбеите отметим керамику, бусы, бронзовые бляшки, массивную золотую серьгу и др.

Курган № 96. Насыпь круглая в плане, сложена из камней и земли (диаметр 4 м). На уровне дневной поверхности обнаружена могильная яма овальной формы (1,67х1,35 м). Погребённый обнаружен на глубине 1 м. Скелет лежал на спине. Левая рука сильно согнута в локте и поднята к голове, в сторону глиняной чаши; правая согнута в локте и вытянута вперед. Ноги согнуты в коленях, ступни незначительно отведены назад. Головой ориентирован на северо-восток. Находки: глиняный лепной горшок, фрагменты же-

лезного предмета, три бронзовых украшения; акинак с железными наконечником; костяная поделка из кожи; каменное точило.

Кзыл-Рабат I. Расположен в 400 м от р. Оксу, на ее правом берегу, к востоку от поселка Кзыл-Рабат. Находится на первой надпойменной террасе, на переходе к увалам второй террасы, т.е. примерно в тех же геоморфологических условиях, что и Акбит; он, собственно, и расположен рядом с последним. Здесь очень компактно на площади 35x40 м сконцентрированы 13 курганов. Раскопаны все, почти половина полностью или частично разграблены. В окрестностях, главным образом на второй террасе, встречаются одиночные курганы. Вещественный материал, полученный при раскопках могильника, очень беден, но представляет большой интерес конструкция могильных сооружений.

Курган № 1 – единственный неразграбленный. Под низкой каменной наброской (диаметр 6 м, высота ок. 0,2 м) без менгирного кольца, состоящей из крупных камней и земли, – яма овальной формы, ориентированная с востока на запад. В ней на глубине 0,3 м, на правом боку, головой на северо-восток – сильно скорченный скелет. Руки согнуты в локтях перед грудью, очень высоко подтянуты и колени, но кости голени идут параллельно позвоночнику. Перед головой, у края ямы – глиняный плоскодонный горшок, рядом с ним кости барана.

Курган № 4. Такая же, но более высокая насыпь (высота до 0,35 м). Овальная яма, ориентированная с востока на запад, перекрыта большими (до 0,8x0,4 м), тонкими сланцевыми плитами, разложившимися и просевшими. Погребение скорченное на правом боку, головой на восток (или северо-восток-восток). Ноги согнуты, правая подтянута значительно выше левой («верхней»). Руки полусогнуты в локтях, кости предплечья вытянуты вперед, так что кисти располагаются у колена правой ноги. Инвентарь отсутствует.

Курган № 5. Под насыпью были найдены три громадные каменные плиты (наиболее крупная – 2,0x0,35 м при толщине 0,15 м), похожие на «горбыли». Они служили для перекрытия, но при ограблении были сдвинуты с первоначального места. На дне ямы несколько длинных костей скелета.

Курган № 6 интересен наличием обрамляющего насыпь кольца из камней. Ограбленная и частично разрушенная могильная яма первоначально была облицована вертикальными плитами. Найдены части скелета, рядом – глиняный горшок и орнаментированный наглазник из раковины.

Курган № 7. Подпрямоугольная выкладка 3х3,5 м. На её северной стороне – три крупных, поставленных на ребро камня, в том числе одна крупная плита. На глубине 40 см от поверхности – могильная яма овальной формы, камера, стенки которой в два яруса облицованы каменными плитами. В южной части яма перекрыта каменной плитой. Погребение полностью разграблено.

Курган № 12. Детское (возраст ок. 7 лет) погребение. Скелет лежал на правом боку, ноги сильно согнуты, колени подтянуты к груди, пятки – к тазу. В шейной части – стеклянные бусы вперемешку с коррозированными железными колечками(?).

Кызыл-Рабат II. Расположен на левом берегу Аксу, в 1,5-2 км северо-восточнее Кызыл-Рабата, на краю первой террасы на протяжении 500-600 м обнаружена группа из девяти курганов. Представлены небольшими насыпями из камня, округлые в плане (диаметр 2,5 м), и плоские выкладки, овальные и четырехугольные в плане. Раскопаны два кургана.

Курган № 1 содержал погребение. На глубине 0,35 м в овальной яме – скорченный скелет на левом боку, головой на северо-восток, лицом на восток. У головы – фрагменты керамики и альчик.

Можуташ I. Расположен на гладкой левой, нижней террасе р. Оксу (высота 6-10 м над уровнем моря). Здесь на площади 100х60м 20 курганов. Раскопаны 13, оказавшихся в большинстве или детскими с очень бедным инвентарем, или ограбленными; два кургана были кенотафами. Характерно наличие у насыпей всякого рода «усиков», кругов и т. д.

Курган № 2 имеет вид кольца (диаметр 0,3 м) из небольших камней; внутри оно заполнено гравием (на высоту до 0,3 м). На диаметрально противоположных концах, с востока и запада, к кольцу вплотную примыкают снаружи два маленьких овальных кольца диаметром около 0,35 м. На глубине 0,5 м в овальной яме – скорченное детское захоронение, головой на во-

сток. Правая рука резко согнута в локте, кисть у подбородка, левая рука вытянута вдоль тела, кисть под правым коленом. Ноги согнуты, причем правая не резко. Возраст – 3-5 лет. Инвентарь отсутствует.

Курган № 4. Юношеское захоронение (до 18 лет), головой на восток, лицом на юг, на левом боку. Левая рука резко согнута в локте, кисть – перед лицевой частью черепа. Правая рука согнута, но меньше, кисть – перед областью живота. Ноги согнуты сильно, но неодинаково, перед грудной клеткой – круглодонный сосуд, у шеи – три бусины.

Курган № 8. Детское захоронение на левом боку, головой на восток, лицом на юг. Левая рука вытянута, правая согнута в локте. Ноги согнуты. Перед лицом – глиняный сосуд; в засыпи кургана – несколько мелких бронзовых украшений.

Можуташ II. Расположен в 1 км к северо-востоку от предыдущего, но уже на второй террасе. Поверхность сильно рассечена и изрезана мелкими неровностями и оврагами, покрыта галькой и камнями. Здесь, в полосе протяженностью около 65 м, десять курганов. Раскопано шесть курганов, из них два кенотафа.

Курган № 1. Громадная прямоугольная выкладка (13х6 м) из очень крупных камней. В центре – сплошная засыпка из таких же камней (3х1,5 м), ориентированная с юго-востока на северо-запад. Могильная яма глубиной 0,65 м по дну обложена крупными камнями. Костяк лежит на спине, головой на юго-восток, руки полусогнуты в локтях, кисти – в области лобка. Ноги слегка согнуты в коленях и отведены направо. Пол женский, возраст – до 30 лет. Череп в лобной части трепанирован. Рядом с головой – один сосуд.

Курган № 4. Сплошная полусферическая насыпка из крупных камней. Под ней – слабо скорченный скелет юноши на левом боку, головой на северо-восток, лицом на юг. Правая рука полусогнута в локте, кости предплечья идут наклонно вниз, к колену. Левая рука резко согнута в локте, кисть лежит перед лицом. Ноги согнуты в коленях под прямым углом. Череп окрашен охрой. Перед лицом – деревянная и (за ней) бронзовая чаши, тут же много остатков ткани. Рядом – кости барана. В области таза – деревянная плетенка с берестой (может быть, фрагмент щита). Покойник имел боевой пояс с бронзовыми оковками. К нему наклонно был под-

вешен бронзово-железный кинжал в кожаных ножнах (лежал вдоль правого бедра, причем рукоять была обращена к тазу). У правого бока – кожаный щит и плохо сохранившиеся стрелы.

Курган №5. Скорченное захоронение (мужчина старческого возраста), головой на восток. Найден акинак, в насыпи – бронзовый наконечник стрелы.

По дороге из Кзыл-Рабата в Можуташ – одиночные курганы. Один из них, с громадной прямоугольной выкладкой (20x7 м), вытянутой с северо-северо-востока на юго-юго-запад. В центре – круглая, выложенная из камня крупных размеров выкладка. Под нею – устье могильной ямы, где на глубине 1 м на грунте разбросаны части человеческого скелета.

Экспедиция 1959 г.

Работы 1959 г. явились продолжением предыдущих археологических исследований на Памире А.Н. Бернштама и автора настоящего отчёта. Предстояло впервые детально обследовать территории, которые до того не подвергались специальному изучению, а также продолжить работы в районах, уже посещавшихся А.Н. Бернштамом и нами. Разведки сочетались с раскопками. Впервые были обнаружены могильные и культовые сооружения в «сердце Памира», вблизи Сарезского озера (их, кстати, не заметил проезжавший здесь в 1915 г. А. Стейн), выявлено много могильников в других равнинах. «Основные раскопочные работы производись в бассейне р. Истык, а также по р. Тегермансу (Верховья р. Оксу – М.Б.), в окрестностях оз. Ранг-Куль, вблизи Сарезского озера, где до этого сезона курганы не раскапывались» (Литвинский 1961, с. 50).

Бассейн р. Истык

Для бассейна р. Истык (левый приток р. Аксу – М.Б.) характерны «Обширные пространства горных ряд и массивов, расчлененными широкими пологими долинами», связанными между собой довольно мягкими перевалами» (Ренгартен 1935, с. 13).

В основном этот район находится в зоне субальпийского и альпийского поясов, причём луговой массив в верховьях р. Истык сейчас считается ценным пастбищным угодьем (Станюкович 1949, с. 37, 143). И это, несмотря на суровость климата и большие высо-

ты (порядка 4000-4500 м), должно было привлекать древних кочевников.

Ранее данный район посещался археологами, но специальному обследованию не подвергался (сотрудник экспедиции А.Н. Бернштама 1952 г., Ю.А. Заднепровский, по заданию А.Н. Бернштама обследовал долину р. Истык (правый и левый берега) вверх по течению (от селения Жарты-Гумбез); были обнаружены 6 могильников, в том числе 2 в районе Чеш-Тепе (Заднепровский 1952)).

Долина р. Жарты-Гумбез

В районе пункта Жарты-Гумбез берега Истыка резко террасированы. Так, на левом (восточном) берегу, кроме надпойменной, имеются еще, по крайней мере, три террасы. На этих террасах, как и на правом берегу, концентрируются небольшие группы курганов, которые соответственно и названы Жарты-Гумбез I-V. Здесь раскопаны 18 курганов.

Жарты-Гумбез I расположен в непосредственной близости от пункта Жарты-Гумбез, на правом берегу р. Истык, на высокой (около 50 м) второй террасе. Раскопано три кургана.

Курган № 1. Насыпь округлая в плане, кольцо по ее краю выложено из крупных камней размером до 0,4-0,5 м. В восточной части насыпи на ребро поставлен крупный камень размером 0,6х0,7 м. Диаметр насыпи 6-7 м, высота 0,75 м. Под насыпью яма округло-овальной формы, заполненная галечником и рыхлой землей. На глубине 1 м обнаружены остатки деревянного перекрытия. Скорченный на правом боку скелет ориентирован головой на восток, лицом на юг. Перед лицом скелета две чаши: фрагментированная плоская деревянная и бронзовая плохой сохранности. На большом деревянном блюде – многочисленные кости барана. У левой руки, близ ключицы, – стеклянные и орнаментированные каменные бусы, бронзовые украшения. Найдены также железный кинжал и клевец (фрагмент). Отсюда же происходят два сосуда.

В этой группе раскопано еще два кургана, один оказался разграбленным, другой – кенотафом.

Жарты-Гумбез II расположен на противоположном, левом берегу Истыка, на верхней террасе, на северной границе пункта Жарты-Гумбез. Раскопаны 5 курганов.

Курган № 1. Насыпь высотой 0,5 м, диаметром 5 м, сложена из камней; по краю обведена кольцом из крупных камней, внутри него – второе кольцо. На глубине 1,2 м – мобильная яма со скелетом мужчины зрелого возраста (скорчен на левом боку, головой на северо-восток-восток). Правая рука согнута в локте и вытянута вперед, левая вытянута. Ноги вытянуты вперед и согнуты под прямым углом в коленях. Обнаружены крупный глиняный горшок и глиняная чаша, оселок, железные нож и кинжал, значительная часть туши барана.

Курган № 4. Насыпь крупная (диаметр 7 м, высота 0,6 м), по краю обведена кольцом из больших камней; один из них, размером 0,5х0,7 м, поставлен в восточной части насыпи на ребро. В могильной яме на глубине 1,3 м скелет на левом боку, головой на восток, лицом на юг. Правая (верхняя) рука согнута в локте и лежит на груди, левая слегка отставлена и вытянута вдоль костяка. Ноги незначительно согнуты в коленях. Перед скелетом – железный нож, бронзовая чаша, ниже, у ног, кости барана. Около черепа – фрагментированное железное изделие, у таза – бронзовая бляшка.

Курган № 3 – кенотаф, *курган № 2 и 5* разграблены.

Жарты-Гумбез III расположен в 3 км к югу от населенного "пункта, на правом берегу. Раскопано четыре кургана: два – скорченными костяками, ориентированными головой на восток и северо-восток, один – кенотаф и один – разграбленный. Погребальный инвентарь почти отсутствует (один фрагментированный сосуд).

В *кургане № 2* обнаружен женский костяк со скелетом утробного ребенка в области таза.

Жарты-Гумбез IV расположен в 2 км от предыдущей группы курганов; раскопано четыре кургана.

Курган № 1. Прямоугольная выкладка-кольцо (8х1 м) из одного ряда крупных камней, по углам – большие камни. В середине – два вписанных одно в другое смыкающихся кольца, в центре камней нет. Именно здесь выявилась могильная яма. На глубине 0,85 м – мужской костяк, скорченный на левом боку, головой на восток. Из инвентаря – только фрагмент керамики.

Аналогичное наземное сооружение у курганов № 2 и 3, но они оказались кенотафами, так же как и курган № 4, с насыпью из камней (диаметр 4-5 м, высота 0,45 м).

Жарты-Гумбез V – небольшая группа из четырех курганов в 4 км юго-западнее Жарты-Гумбеза. Насыпи округлые в плане, без кольца. Вскрыто два кургана. Один содержал на глубине 1 м сильно скорченное погребение на правом боку, головой на запад; второй разграблен, костяк растащен. Инвентарь отсутствует в обоих.

Малый Истык. Дорогу, ведущую к Жарты-Гумбезу, в 10 км от него пересекает левый приток Истыка. Местность здесь имеет вид циркообразной долины (диаметр 5-6 км), со всех сторон окруженной горами. В 0,8 км на север от реки дорога пересекает небольшую грядку, останец террасы, повышающуюся с запада (где ее высота ок. 15 м) на восток и примыкающую к горам. На гребне гряды, на площади 50x10 м, – четыре рядом расположенных кургана. На нижней площадке – еще четыре кургана. На север и северо-запад от могильника на других останцах встречаются отдельные курганы.

Могильник раскапывался нами в 1959 г., материал не публиковался. Раскопано шесть курганов, из которых три – кенотафы.

Курган № 1. Округлая в плане насыпь, состоит из двух колец, пространство между, которыми пустое. Диаметр насыпи ок. 5 м, высота 0,3 м. Под насыпью – овальная могильная яма, на глубине 0,6 м – скелет, ориентированный головой на юго-восток, лицом на восток, сильно скорченный, на левом боку. Правая рука согнута в локте и лежит на груди (кисть у лица), левая вытянута вдоль костяка; пяточные кости стоп подведены вплотную к тазу. В южной части ямы, у головы, со стороны лица, найден глиняный горшок.

Курган № 5. Большая округлая насыпь диаметром 9-10 м обведена широким кольцом из камней. Яма (глубиной 0,7 м) заполнена крупными камнями и рыхлой землей, дно оформлено в виде каменного ящика с помощью поставленных на ребро каменных плит (размером 40x50 – 60x70 м), с одной торцевой стороны плита отсутствует. Скелет на спине, головой на северо-северо-запад, руки вытянуты и положены кистями в области таза, ноги вытянуты. Погребальный инвентарь отсутствует.

Курган № 6. Детское погребение. На глубине 1,4 м – скорченный на правом боку скелет, головой на восток. Погребальный инвентарь отсутствует.

Койджилга. Расположен в 12 км точно на юг от населённого пункта Жарты-Гумбез. Именно здесь образуется р. Истык в результате слияния многочисленных ручьев, текущих с востока, и одного – с запада. Долина р. Истык здесь резко расширяется, превращаясь в широтную. С юга ее замыкает широтный террасовидный останец (0,6 x 0,3 км) с очень пологим склоном (высота его 100 м). На верхней площадке останца, примерно в центре, в пятидесятиметровой полосе, вытянутой с востока на запад, 13 курганов.

В 1959 г. нами было раскопано 11 курганов, в них или не оказалось захоронений (четыре кенотафа), или встречались абсолютно бедные, практически безинвентарные детские захоронения с очень плохо сохранившимися костяками на глубине 20-40 см от поверхности. Захоронения на поверхности обозначены кольцом из камней диаметром от 2 до 4 м. Положение скелета в большинстве случаев не ясно, можно отметить лишь, что в некоторых случаях оно было скорченным (*курган № 1*).

Курган № 2. На глубине 20 см – остатки скелета ребёнка до года; сохранилась лишь часть черепа. Здесь найден глиняный узкогорлый шаровидный горшочек.

Курган № 5 дал захоронение ребёнка; обнаружен фрагментированный сосуд.

Кургане № 7. На глубине 40 см – скелет подростка, полуприкрытый каменной плитой, вкопанной в грунт.

Сарыкурум (Сарыгуроз). В 2 км на юго-юго-восток от могильника Койджилга, у подножия гор в широтной долине – маленькая грядка. На ее гребне на расстоянии 0,5 км разбросано пять курганов. Раскопано 3.

Курган № 2. Округлая в плане насыпь (диаметр 3,5-4 м). В восточной части насыпи на ребро поставлен крупный камень. Под насыпью найден небольшой железный ножичек. Ниже, уже в могильной яме, – череп архара. На дне ямы, на глубине 0,7 м – скорченный скелет на спине, головой на северо-запад. Ноги согнуты в коленях, правая рука отставлена и вытянута, левая согнута на гру-

ди. На правой руке – остатки бронзового браслета, на левой – стеклянные бусы плохой сохранности, у ног – кости барана.

К у р г а н № 1. Сильно скорченное захоронение мужчины (возраст – возмужалый) на левом боку, головой на восток. Правая рука согнута и поднята к голове, левая вытянута. Колени подведены к подбородку, стопы ног – к тазу. Инвентарь отсутствует.

К у р г а н № 3. Скорченный на левом боку скелет (женщина возмужалого возраста) ориентирован головой на северо-запад. Инвентарь отсутствует.

Озеро Зоркуль

Были достаточно внимательно обследованы окрестности озёр Кук-Джигит, Чанан-Куль и Зор-Куль. В нескольких местах встречены одиночные курганы. В 8 км на восток от оз. Зор-Куль на северном берегу р. Мукурчалаб (впадает в оз. Зор-Куль) тянутся увалы коренного происхождения. На одном из них 4 кургана, на соседнем – 2 небольших одиночных кургана отмечены на перешейке, разделяющем оз. Кок-Джигит, близ северного берега Зор-Куль (Литвинский 1961, с. 54).

Долина р. Памир.

Харгуш. Продолжены раскопки могильника начатые А.Н. Бернштамом. Раскопано 5 курганов.

К у р г а н № 7. Уплощенно-полусферическая насыпь диаметром 5,5 м, высотой 0,5 м; под ней, в центре – овальная яма (1,6x1,1 м), вытянутая с севера на юг, глубиной 0,4 м. Непосредственно под насыпью, на древней поверхности – следы скелета детского захоронения. В засыпи – следы деревянного перекрытия. На дне ямы, на плетеной подстилке – два захоронения. Один скелет на правом боку, головой на юг, лицом на восток. Руки вытянуты вдоль корпуса, ноги согнуты. Второй скелет лежит к востоку от первого, точно так же, как первый, лишь ноги согнуты. Перед лицом первого захоронения – два сосуда, причем оба были прикрыты каменными плитками. Третий сосуд – у головы второго захоронения. В южной части ямы, наклонно – две деревянные полудуги длиной около 1 м, овальные в сечении (7,5x4 см), а также неопределимые деревянные детали плохой сохранности и остатки плетеной корзинки.

К у р г а н № 8 самый крупный в группе. Уплотненно- полусферическая насыпь из крупных камней (диаметр 8 м, высота 0,5 м) находится в центре кольца диаметром 18 м. В центре, под насыпью – овальная могильная яма, ориентированная с севера на юг. Остатки потревоженного захоронения находятся на глубине 1,2 м. В области шейных позвонков – ожерелье из стеклянных бус (чередуются одна белая и две зеленые).

К у р г а н ы № 5, 6, 9 – детские захоронения, каждое из которых сопровождается сосудом. Четкое расположение костей сохранилось в кургане № 6: головой на юго-юго-запад, на правом боку, скорченное.

Верховья р. Оксу

В 7 км на юго-запад от населённого пункта Кызыл-Рабат в Оксу впадает небольшая р. Тегермансу, текущая здесь с юго-юго-востока на северо-запад-запад в узком (50-200 м) ущелье. Восточный берег террасирован. На нижней, первой террасе в западном углу расположено 7 выкладок. В 400 м дальше тянутся 7 курганов. Это могильник Тегермансу.

К у р г а н № 1. Невысокая (0,15 м) округлая в плане насыпь (диаметр 2,5 м), сложенная из камней, по окружности – каменное кольцо. В яме на глубине 0,8 м – скорченный костяк, головою на юго-восток, на правом боку. Ноги сильно согнуты в коленях, пяточные кости подведены под таз. Согнуты и руки. Между лицом и правой рукой – кости барана и бронзовый нож.

К у р г а н № 2 дал ярусное захоронение. Под насыпью – верхнее (мужское) захоронение, сильно скорченное на левом боку, головой на восток. На дне ямы – женское захоронение, скорченное на правом боку, головой на запад.

Район оз. Ранг-Куль

Рангкуль I и II. В плоской местности, к востоку от оз. Рангкуль, в 6 км на юго-восток от населенного пункта Рангкуль, по дороге на перевал Сары-Таш расположены два могильника.

Рангкуль I. Группа из пяти курганов. Раскопано 4.

К у р г а н № 1. Четкая насыпь без кольца (диаметр 3 м, высота 0,4 м). Под нею – могильная яма, заполненная рыхлой землей, камнями, галечником. На глубине 1,5 м – вытянутый на спине мужской костяк головой на юго-восток, лицом на юг. Погребаль-

ный инвентарь отсутствует. Непосредственно над костяком – остатки арчового перекрытия (по всей длине ямы), над ним – каменные плитки размером 10x20 см.

Курган № 2. Такое же надмогильное сооружение. На глубине 0,7 м – остатки плохо сохранившегося скелета, также на спине, головой на юго-восток. Около ног – фрагменты бронзового сосуда, на левой руке – бронзовый браслет, у головы – височное бронзовое кольцо-серьга, фрагмент глиняной чаши и плетеной корзинки, у ног – каменная плакетка для растирания краски.

Курганы № 3 и 4. Аналогичные вытянутые на спине погребения, яма перекрыта арчовыми палками.

Ранг-Куль II расположен в 8 км на северо-запад от населенного пункта Рангкуль по дороге к пункту «Прииски». У подножия небольшой гряды разбросано около 10 курганов в виде широких колец (диаметр 3-4,5 м). Вскрыт один курган, в нём обнаружено разграбленное погребение.

Район р. Кокуйбель-Су (к северу от Сарезского озера)

Кокуйбель. Могильник находится на второй террасе, на правом, западном берегу р. Кокуйбельсу. Вдоль подъема к третьей террасе на расстоянии 110 м разбросало четыре кургана, образующих нечто вроде цепочки. В северном кургане – трупосожжение, в остальных находок нет.

В 100 м на северо-восток от этого могильника, на краю террасы расположено мусульманское кладбище. Оно стоит на месте какого-то очень древнего могильника, состоящего из трех прямоугольных оградок, ориентированных по линии восток-запад и расположенных в один ряд. Каждая прямоугольная выкладка посередине разделена продольным ребром. С севера могильник ограничен громадной выкладкой – «стрелой», ориентированной с юго-запада-запада на северо-восток-восток (ее ширина 3 м, длина 27 м).

Вдоль по течению р. Кокуйбельсу, на ее правом берегу расположены могильники Кокуй-бель I и Кокуйбель II. Пробные раскопки на этих могильниках не дали существенных материалов.

Карабулак. При разведках обнаружен еще один могильник, на левом берегу р. Бозбайтал (левый приток Кокуйбельсу). Этот могильник, находящийся в местности Карабулак, состоит из 10 курганов. Среди них один имеет вид типичного карамазарского каменно-

го ящика, курума. Камера его вытянута с востока на запад, расширяясь к востоку. Насыпь не имеет выраженных колец. Диаметр насыпи 7,5-8,5 м, длина камеры 3 м, ширина 70-1,5 м. Последующие раскопки этого сооружения в 1962 г. Э.А. Юркевичем показали, что внутри не сохранилось никаких вещественных остатков.

В заключение дано описание нескольких находок из разных могильников. В целом датировка раскопанных могильников определена в пределах V-III вв. до н.э.

«Материалы работ 1958-1959 гг. позволяют высказать предположение о преемственности связи культуры насельников Восточного Памира эпохи бронзы и раннего железа. Но как нам представляется, в сложении памирских саков и их культуры сыграли немалую роль и другие компоненты» (Литвинский 1961, с. 62).

В заключение отметим, что проводимые в последние годы исследование могильников Восточного Памира, а также результаты открытий в области антропологии, исторической лингвистики, археoaстрономии позволили пересмотреть концепцию о «кочевниках саках» Восточного Памира, также как их влияние на исторические процессы на Западном Памире.

Все вместе взятое определило освоение территории ГБАО в III тыс. до н.э. племенами земледельцев, пришедших сюда с северо-восточного Ирана, южной Туркмении, северной Индии и юго-западных районов Таджикистана. Освоение пастбищ Восточного Памира началось с приграничной полосы в VII-VI вв. до н.э. (единичные курганы). Активное освоение территории Мургабского района падает на V-III вв. до н.э. (Бубнова 2010).

Литература

Бубнова 2004 – *Бубнова М.А.* К вопросу о саках Памира // Археология и палеоэкология Евразии. Новосибирск. С. 314-321.

Бубнова 2010 – *Бубнова М.А.* 2010. Кто освоил пастбища Восточного Памира в I тыс. до н.э.? // Древние культуры Евразии. Материалы международной научной конференции, посвящённой 100-летию со дня рождения А.Н. Бернштама. СПб. С.135-141.

Заднепровский 1952 – *Заднепровский Ю.А.* Полевой дневник 1952 г. // Архив ИИМК, фонд – 35, оп. 1, ед. хр. 67.

Литвинский 1961 – Литвинский Б.А. Раскопки могильников на Восточном Памире в 1958 г. // Археологические работы в Таджикистане (1958 г.). Душанбе. Вып. 6, с. 37-41. (Тр. АН ТаджССР, Ин-т истории, т. 27.)

Литвинский 1962 – Литвинский Б.А. Раскопки могильников на Восточном Памире в 1958 г. // Археологические работы в Таджикистане (1959 г.). Душанбе. Вып. 7, с. 50-61. (Тр. АН ТаджССР, Ин-т истории. Т. 31.)

Литвинский 1972 – Литвинский Б.А. Древние кочевники «крыши мира». М.

Ренгартен 1935 – Ренгартен В.П. Геологическое строение района Мургаб-Истык на Восточном Памире. Тр. ТПЭ, 1933 г., в. XXII.

Станюкович 1949 – Станюкович К.В. Растительный покров Восточного Памира // Записки Всесоюзного географического общества. Нов. сер., т. 10. М.

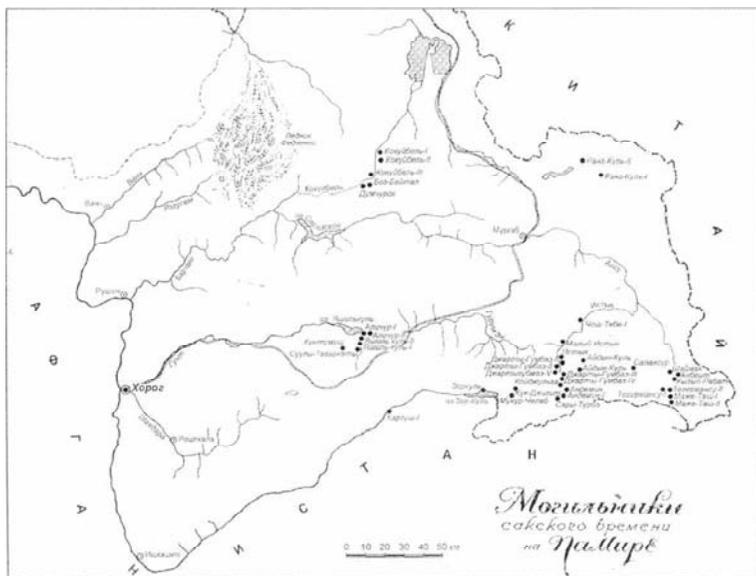


Рис. 1. Могильники сакского времени на Памире. Составитель Б.А. Литвинский, экспедиция 1958-1959 гг.

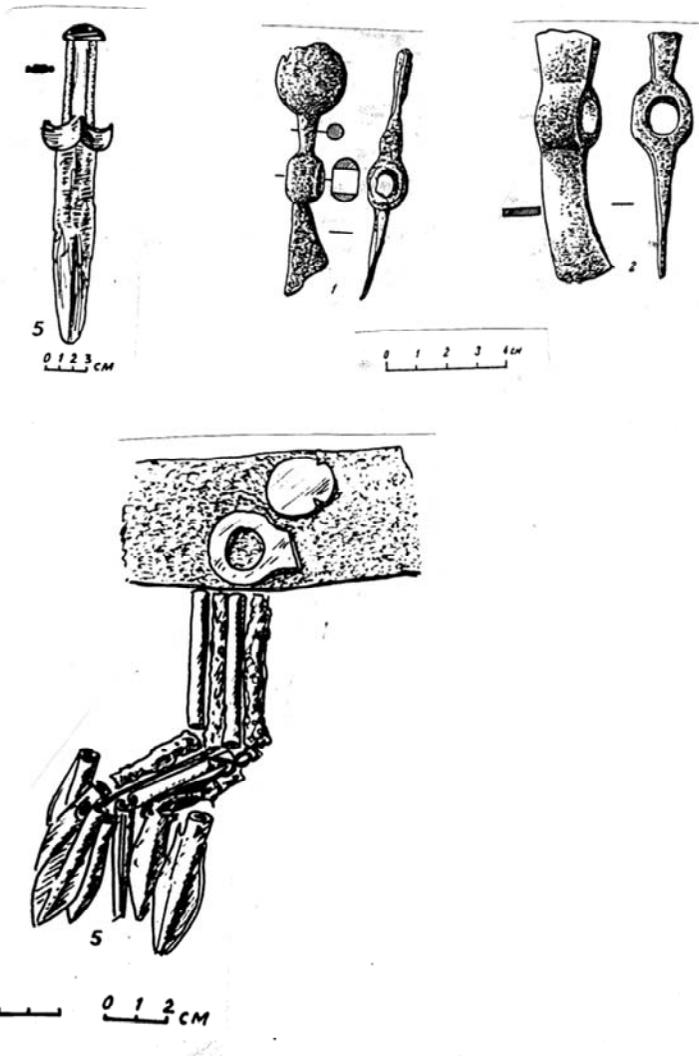


Рис. 2. 1. Тегермансу I, кург. 7. Кинжал железный, перекрестие бронзовое.
 2. Яшилъкуль II, кург. 1. Топор бронзовый. 3. Андемин I, кург. 3. Топор
 бронзовый. 4. Айдынкуль I, кург. 4. «Брелок».

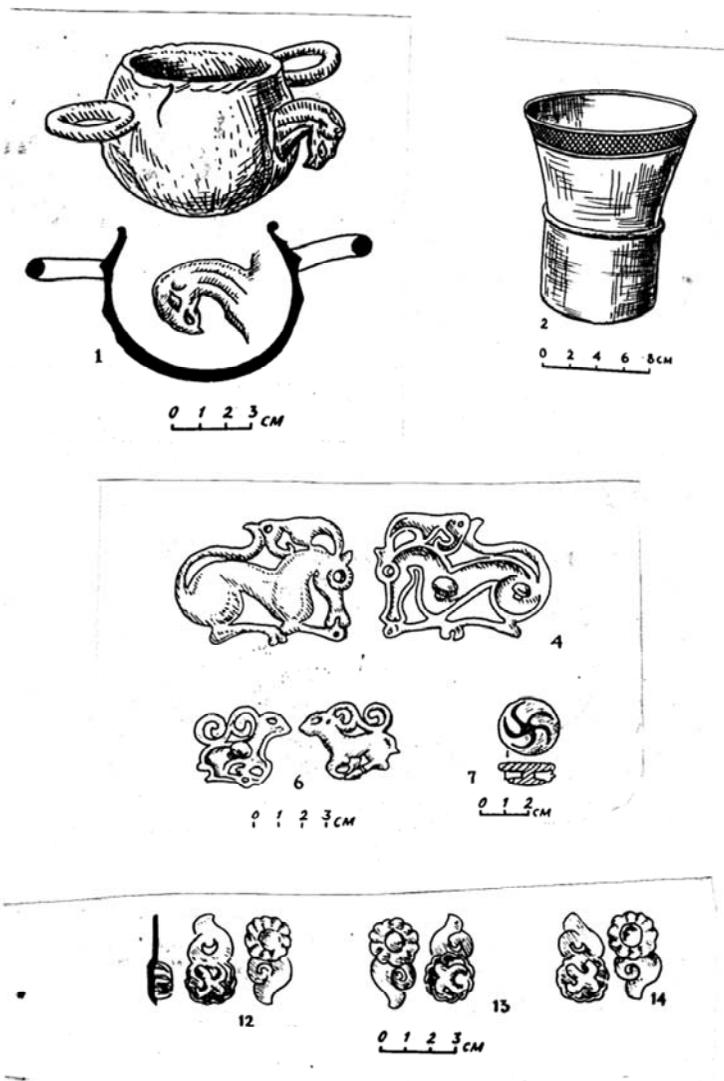


Рис. 3.1. Аличур II, кур. 3. Медный котелок. 2. Яшилчул II, кур. 3. Бокал бронзовый. 3. Тегермансу I, кур. 7. Предметы звериного стиля (бронза). 4. Аличур II, кур. 3. Предметы звериного стиля.

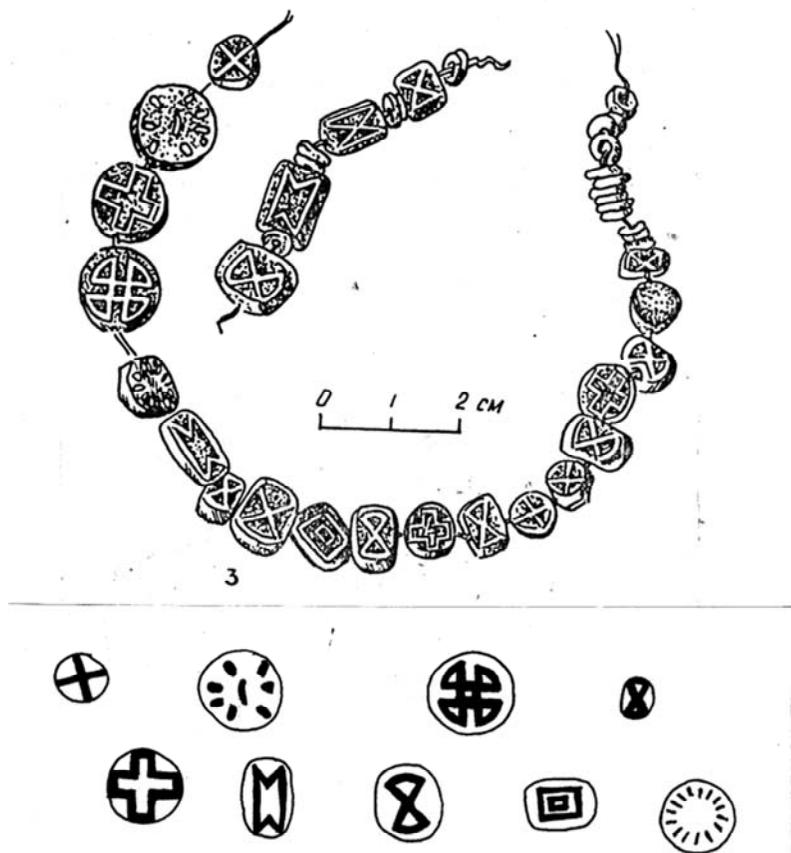


Рис. 4. Джартыгумбез I, кур. I. Сердоликовые бусы с наведённым орнаментом.

**НОВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ЮЖНО-ТАДЖИКИСТАНСКОЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ
ЭКСПЕДИЦИИ В 2010 ГОДУ
(МОГИЛЬНИКИ ЭПОХИ БРОНЗЫ
ГЕЛОТ И ДАРНАЙЧИ)**

Выдающаяся роль в исследовании археологических памятников Таджикистана от эпохи бронзы до позднего средневековья принадлежит Б.А. Литвинскому, руководителю Южно-Таджикистанской археологической экспедиции (ЮТАЭ). В 2007-2010 гг. экспедицией на лессовых холмах около кишлака Гелот впервые были открыты погребения ранних этапов сапаллинской земледельческой культуры и могильники вахшской степной культуры (Виноградова, Кутимов 2009, с. 102-116; Виноградова и др. 2009а, с. 35-47; 2010, с. 389-411; 2010а, с. 105-143; 2012, с. 135-165; Виноградова 2011, с. 84-98)¹.

Археологические исследования в 2010 году проводились на могильниках Гелот и Дарнайчи в Воссейском районе Хотлонской области Таджикистана. Они располагаются на второй пойменной террасе реки Яхсу, на лёссовых холмах около кишлаков Гелот и Дарнайчи, в 6 км к СЗ от г. Куляб.

В Гелоте археологические исследования были продолжены с левой стороны шоссе Гелот-Дарнайчи на раскопах 4 и 6, где в предыдущие годы были найдены захоронения сапаллинской и вахшской культур. В результате раскопок этого года новых погребений не было обнаружено. Определены примерные границы могильника, общая площадь которого составляет ок. 100 м² (рис. 1).

Особый интерес представляют исследования другого могильника в Гелоте (раскоп 8). Последний находится рядом с раскопом 1

¹ Экспедиция работала в рамках международного проекта, в котором участвовали ЮТАЭ (Институт востоковедения РАН и Институт истории, археологии и этнографии АН Таджикистана), Немецкий археологический Институт (Берлин) и Музей восточного искусства (Рим).

около заброшенного кишлака Зульмобод¹. Учителем местной школы М. Кугановым во время весенних паводков из разрушенного погребения был собран уникальный материал: более 1400 бусин из агата и бирюзы (рис. 4,5,6). На месте находки на краю обрыва экспедицией был заложен раскоп размером 6х3 м (рис. 2). На раскопе прослеживается следующая стратиграфия залегания почв: современный гумусный слой составляет около 10 см, древний гумусный горизонт 30-40 см, затем следуют лессовые почвы с карбонатными конкрециями – «журавчиками», толщиной 0,6 м и далее чистый лесс (рис. 3). На глубине двух метров от современной поверхности было расчищено парное захоронение. Следы погребальной ямы не прослеживаются. Оба костяка лежат в скорченном положении на правом боку, головой на юго-запад. Руки согнуты в локтях и кисти находятся перед лицом. Тазовый пояс у обоих скелетов отсутствует, некоторые кости упали в промоину. На ребрах первого скелета, которые несколько сдвинуты в сторону, расчищен бронзовый нож (рис. 4,1), и рядом с головой – костяная стрела (рис. 4,3). Место, где в промоине местными жителями было найдено более 1400 бусин, находилось к востоку от ног первого погребенного. После дальнейшей зачистки промоины на глубину 1,5 м были сделаны другие находки: костяная трубочка (рис. 4,4), пастовые и агатовые бусы, одна золотая бусина (рис. 4,5,6) и гончарный горшковидный сосуд (рис. 4,2). По антропологическому исследованию пол умерших точно не определяется, возраст первого скелета – *adultus* (25-35 лет), второго – *juvenis* (20-25 лет)².

Кроме раскопок в Гелоте археологические исследования проводились на лессовых холмах около кишлака Дарнайчи, с левой стороны шоссе Гелот-Ховалинг.

Раскоп 1 (14х7 м) заложен на краю оврага с южной стороны старого кладбища Дарнайчи (рис.5). Здесь местными жителями были найдены сосуды сапаллинской и вахшской культур (рис. 9,1-

¹ Археологические исследования на раскопе 1 проводились в 2007 году (Виноградова и др. 2009а, с. 35-47).

² Все антропологические определения выполнены сотрудником Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН А.И. Нечвалода.

5). На раскопе прослеживается следующая стратиграфия залегания почв: гумусный слой составляет около 0,5 м, затем следуют лессовые почвы с карбонатными конкрециями толщиной 1 м и далее чистый лесс (рис. 6). На глубинах 0,5-1,2 м от дневной поверхности открыто пять захоронений мусульманского времени.

Погребение 1 расчищено на глубине 0,5 м. Скелет плохой сохранности, лежал на спине; контуры погребальной ямы не обнаружены (рис. 7,1). Пол не определен, возраст 10-11 лет.

Погребение 2 открыто на глубине 0,6 м. Погребальная яма овально-вытянутой формы, размером 1,7x0,6 м. Скелет лежал на правом боку в вытянутом положении, головой на северо-запад. Руки находятся около пояса, пальцы правой ноги отсутствуют (рис. 7,3). Скелет принадлежал мужчине в возрасте 40-50 лет.

Погребение 3 находилось на глубине 0,8 м. Скелет лежал на спине, голова отделена от туловища; кости рук и ног собраны в кучку (рис. 7,2). По антропологическому определению лицевой скелет посмертно деформирован, череп европеоидный, пол мужской, возраст – 20-25 лет.

Погребение 4 раскопано на глубине 1,2 м. Погребальная яма овально-вытянутой формы, размером 1,5x0,5 м. Скелет лежал на спине с разворотом направо, головой на северо-запад. Руки сложены у пояса, длина скелета 1,3 м. Пол мужской, возраст – 50 лет (рис. 7,4).

Погребение 6 открыто на глубине 0,9 м. Погребальная яма вытянутой прямоугольной формы, размером 1,8x0,5 м. Скелет лежал на спине, головой на запад, лицом на юг. Пол (предположительно) женский, возраст – 50-60 лет (рис. 7,5).

Все описанные выше погребения можно соотнести с мусульманскими захоронениями раскопов 1 (Поселение) и 3 (Некрополь) в Гелоте, где было открыто несколько погребений в ямах и катакомбе. Костяки лежали на спине или на правом боку, головой были ориентированы на запад, лицом на юг (Виноградова и др. 2009а, с. 44-45). Датировка этих захоронений из Гелота из-за отсутствия вещественного материала затруднена. Они могут быть отнесены к позднему средневековью или уже к новому времени.

Особый интерес на раскопе 1 в Дарнайчи вызывает исследование погребения 5 (рис. 8,1). На глубине трех метров от современной поверхности открыто земледельческое погребение – кенотаф раннесапаллинского времени. Погребение перекрывается толстым слоем (0,7 м) темной глины (рис. 8,2). Границы погребальной камеры точно не определяются. Примерные размеры 2x1,4 м. На дне могиле расчищен гончарный сосуд, лежащий на боку. На стенках прочерчен орнамент в виде креста. В одном метре от сосуда найдена бронзовая миниатюрная мисочка (рис. 10, 1,2). Большая глубина залегания погребения и намывные слои темной глины свидетельствуют о тектонических изменениях почвы в этом месте и о разрушении погребения селевыми потоками.

Раскоп 2 (10x4м) в Дарнайчи находится в 200 метрах, выше по склону, к северо-западу от раскопа 1. Здесь было открыто два захоронения вахшской культуры (рис. 11,1). На раскопе прослеживается следующая стратиграфия залегания почв: современный гумусный слой составляет около 10 см, древний гумусный горизонт 30-40 см, затем следуют лессовые почвы с карбонатными конкрециями толщиной 0,7 м и далее чистый лесс (рис. 11,2).

Погребение 1 катакомбного типа открыто в слое чистого лесса на глубине 1,9 м от современной поверхности. Расчищена погребальная камера размером 1,7x1,8 м, высота свода около 0,6 м. Входная яма не выявлена, она могла находиться с южной стороны камеры в сторону понижения склона (рис. 12,1, 2). В северо-восточной части камеры лежал скелет на левом боку в сильно скорченном положении, головой на северо-восток; руки перед лицом. В могиле расчищено три круглодонных сосуда: горшок около ног, горшок и миска за спиной. Вся посуда лепная, но с подправкой на кругу. Внешняя поверхность сосудов орнаментирована с помощью лощения узором «елочки» (рис. 14). По антропологическому определению скелет принадлежал женщине в возрасте 50 лет.

Погребение 2 катакомбного типа открыто в шести метрах от погребения 1. Входная яма глубиной 1,5 м от древней дневной поверхности и размером 1x1,1м. Погребальная камера вырыта в северной части дромоса в сторону повышения склона. Она овально-продолговатой формы, размером 1,2x1,5м; высота свода около

0,6 м. В восточной части камеры расчищен костяк на правом боку, в сильно скорченном положении, головой на северо-запад. Руки лежат перед лицом (рис. 13, 1,2). В западном углу могилы кучкой стояло три сосуда – миска и два круглодонных горшка. Эта посуда – лепная с поправкой на кругу. Внешняя поверхность сосудов орнаментирована с помощью лощения узором «елочки» (рис. 15, 1-3). Около шейных позвонков найдено шесть бусин из лазурита (рис. 15,4). Антропологами костяк определяется как мужской; возраст 18-20 лет (Juv.I).

Погребальный инвентарь захоронения земледельческой культуры.

Из захоронений земледельческой культуры в 2010 году было открыто только одно погребение – кенотаф (N 5) на раскопе 1. Из сопровождающего инвентаря в могиле найден гончарный горшковидный сосуд и бронзовая миниатюрная мисочка (рис. 10, 1,2). Сосуд сфероконической формы с подкосом в нижней части и сильно отогнутым наружу венчиком. Наибольший диаметр тулова почти равен высоте сосуда (H = 31,5 см; D max. = 34 см). Вся поверхность покрыта белым ангобом, на плечиках прочерчен рисунок креста. Сосуды этого варианта имеют широкий круг аналогий в посуде могильников Сапаллитепа (Аскарлов 1973, с. 159, табл. 19, 8), Дашлы 1, 3 (Сарианиди 1976, рис. 17, 4; 19, 6; 33, 19; 43,1; Francfort 1989, рис. 41, 18, 19), Джаркутана (Аскарлов, Абдуллаев 1983, с. 17, тип II 1), керамического комплекса Келлели в Маргиане (Удеумуратов 1993, рис. 29, 7). Изображение креста на керамических сосудах характерно для памятников времени поздней Намазга V- ранней Намазга VI: Алтын-депе, слои 0-2 (Удеумуратов 1993, с. 52, рис. 19, 7-13), Сапаллитепа (Аскарлов 1973, с. 169, табл. 31, 16-19), Дашлы 1,3 (Сарианиди 1976, с. 77, рис. 48; Francfort 1989, p. 359, ill. 41, 39,42).

Еще один предмет из погребения – миниатюрная бронзовая мисочка круглодонной формы, диаметром 2,4 x 2,4 см и глубиной 0,5 см. Она сделана из тонкого листа бронзы. Подобная миниатюрная форма мисочки имеет широкий круг аналогий в погребальном инвентаре поздних этапов (молалинский и бустанский) сапаллинской культуры (Виноградова 2004, с. 132, рис. 10, 1-12;

Аскарров 1977, с. 230, т. XVII, 10-14; Ионесов 1990, 262-263, рис. 57, 58; Kaniuth 2006, S. 146, N. 458, 461, 462, 464). Первые вотивные миниатюрные предметы появляются на кузалинском этапе сапаллинской культуры (Ионесов 1990, с. 261, рис. 56).

Погребальный инвентарь захоронений вахиской культуры **Керамика.**

Посуда представлена лепными и одним гончарным сосудом. Последний сосуд горшковидной формы на сплошном дисковидном поддоне, изготовлен из глины коричневого цвета. Глина чистая, без примесей, хорошего обжига (рис. 4,2).

Все лепные сосуды круглодонной формы, с подправкой на кругу. В тесте лепной керамики прослеживаются примеси шамота. На некоторых сосудах имеются следы белого ангоба, вся поверхность орнаментирована с помощью лощения узором «елочки». Представлены две основные формы посуды:

1. горшковидный сосуд шаровидной (рис. 14, 1,2; 15, 2) или грушевидной формы (рис. 15, 3) с отогнутым наружу венчиком. Горло сосуда в некоторых случаях выделено (рис. 14, 1);

2. миски глубокие с широким устьем, с загибающимся внутрь венчиком и конической нижней частью (рис. 14, 3; 15, 1).

Из бронзовых предметов найден только нож из погребения 1 раскопа 8

(рис. 4, 1). Верхняя часть ножа (черешок) обломана. Двулезвийный нож с лопатковидным лезвием (тип II а)¹ имеет в длину 115 мм и в ширину 32 мм (тах). В качестве аналогий Е.Е. Кузьмина приводит нож из культурного слоя эпохи бронзы Большого Чуйского канала в Киргизии (Кузьмина 1966, табл. VII, 17) и сходный экземпляр из афанасьевского погребения могильника Тас-Хаса в Сибири (Кузьмина 1966, с. 38). Нож с лопатковидным лезвием найден при строительных работах около Нурека, но отличается от гелотского наличием продольного ребра (Пьянкова 1989, 250, рис. 81).

В этом же погребении 1 раскопа 8 было найдено два костяных предмета – стрела и полая трубочка (рис. 4, 3,4). Стрела имеет ко-

¹ Типология ножей разработана Е.Е. Кузьминой (Кузьмина 1966, с. 38).

нусовидно вытянутую форму со срезанным на клин черешком. Длина – 4,5 см, ширина черешка в основании стрелы – 0,6 см. Подобные четыре стрелы были найдены в погребальном инвентаре кургана №24 могильника Маконимор (Pjankova et al. 2009, S. 114, Abb. 20, 1-4). Костяная трубочка (длина 10,5 см; диаметр 2,5 см) срезана с двух концов ножом и заполирована.

Особый интерес представляют многочисленные находки бус и бисера из агата, сердолика, лазурита, бирюзы и пасты, редко из золота. На могильнике Дарнайчи (раскопа 2, погребение 2) около шейных позвонков погребенного было расчищено шесть бусин из лазурита (рис. 15, 4). Одна бусина в виде шестигранника размером 9х9 мм, три – бочковидной ($L = 7\text{мм}$, $D_{\text{max}} = 6\text{мм}$), две – биконической ($L = 5\text{мм}$, $D = 3\text{мм}$) формы. Все отверстия выполнены цилиндрическим сверлением, их диаметр составляет от одного до двух миллиметров. Бусы из лазурита часто встречаются в погребальном инвентаре земледельческих могильников Бактрии и Маргианы – Гонур (Sarianidi 2007, p. 120, рис. 227; с. 123, рис. 240), Сапаллитепе (Аскарлов 1973, с. 94), Джаркутан (Аскарлов 1977, с.221, табл. LVIII), Дашли (Сарианиди 1977, табл. III, 7). Намного реже они представлены на памятниках степных культур – всего три бусины из лазурита в Раннем Тулухарском могильнике (Мандельштам 1968, табл. XX, 3; XXI, 8,10). Аналогии бусине в форме многогранника имеются в Саразме, но они изготовлены из сердолика (Раззоков 2008, рис. 33, 1-4).

Огромное количество бус было собрано и расчищено на месте погребения 1 раскопа 8:

1. Золотая бусина цилиндрической формы ($L = 4\text{мм}$, $D_{\text{max}} = 2\text{мм}$, $D_{\text{отв.}} = 0,7\text{мм}$), рис. 4, 6.

2. Бусы из белого полупрозрачного агата с поперечно-полосчатой структурой. Полосы варьируются по окраске; они светло-коричневые, желтые, голубые, черные (73 шт.). По форме они удлиненно-вытянутые бочковидные. Они различных размеров, длина бусин варьируется от 7 до 20 мм и диаметр от 5 до 7 мм; диаметр отверстия от 1,5 до 2 мм (рис. 4, 5).

3. Бусы из бирюзы светло-зеленого цвета (1400 шт.). Они цилиндрической формы. Длина бусин от 2 до 4 мм, наибольший диаметр – 2мм, диаметр отверстия 0,7-1 мм (рис. 4, 5).

4. Бисер из камня или смолы ярко красного цвета – 140 шт. (размер 2x1 мм).

Все отверстия у бус выполнены цилиндрическим сверлением, поверхность очень тщательно заполирована. Найденные в Гелоте бусы из агата или бирюзы имеют широкий круг аналогий на памятниках земледельческих и степных культур Средней Азии. Большое количество бус и бисера в погребальном инвентаре некоторых вахшских могил Гелота косвенно свидетельствует об изготовлении их местным населением или о тесных культурно-торговых контактах с земледельческим населением этого региона.

Исследования вахшских захоронений на могильниках Гелота и Дарнайчи в бассейне реки Кызылсу 2010 г. и предыдущих лет позволяют сделать некоторые выводы о конструкции погребальных сооружений и обряде захоронения. Могильники, как правило, располагаются на лессовых склонах холмов. Размеры древних кладбищ небольшие: ок. 100 м² (Гелот, раскопы 4, 6). На древней поверхности погребения никак не отмечены. Захоронения не перекрывают друг друга и находятся на значительном расстоянии друг от друга, от 2-х до 6-и м. Выделяется два типа конструкции могил: простая яма и яма с подбоем или катакомбой. Для могил с подбойно-катакомбной конструкцией с древнего горизонта холма вертикально или под углом прокапывалась входная яма и затем в стенке дромоса в сторону повышения склона делался подбой для погребальной камеры. Обряд захоронения – труположение, следов кремации не обнаружено. Погребенный находится в могиле в сильно скорченном положении (пятки ног касаются таза). Определенной ориентировки скелета в могиле не наблюдается, часто он обращен головой в сторону повышения склона – на север и северо-запад. В мужских захоронениях скелет лежит на правом боку, а в женских – на левом. Руки находятся перед лицом, на груди или на поясе. Встречаются парные захоронения и могилы с расчлененными скелетами: в погребение кладется череп, длинные кости рук и ног. В могилах встречаются кости барана или диких животных (оленя). Погребальный инвентарь довольно стандартный. В погребении находилось от одного до четырех сосудов, каменные

жезлы¹, бусы из пасты, сердолика и лазурита, гальки-краскостерки; в редких случаях ножи и изделия из кости.

Археологические изыскания на адырных холмах Гелота и Дарнайчи свидетельствуют о перспективности поиска памятников сапаллинской и вахшской культур в этом регионе. До настоящего времени здесь были открыты только могильники. Дальнейший шаг в исследовании этих культур – поиск поселений, что для Юго-Западного Таджикистана представляет чрезвычайно сложную задачу.

Литература

Аскарлов 1973 – *Аскарлов А. А.* Сапаллитепе. Ташкент.

Аскарлов 1977 – *Аскарлов А. А.* Древнеземледельческая культура эпохи бронзы юга Узбекистана. Ташкент.

Аскарлов, Абдуллаев 1983 – *Аскарлов А. А., Абдуллаев Б. Н.* Джаркутан. Ташкент.

Виноградова 2004 – *Виноградова Н. М.* Юго-Западный Таджикистан в эпоху поздней бронзы. М.

Виноградова 2009 – *Виноградова Н. М.* Относительная и абсолютная хронология земледельческих памятников юго-западного Таджикистана в эпоху поздней бронзы // Центральная Азия и Юго-Западная Сибирь. Альманах 1. М. С. 88-103.

Виноградова 2011 – *Виноградова Н. М.* Памятники эпохи средней бронзы в Юго-Западном Таджикистане // ВДИ № 4, с. 84-98.

Виноградова, Кутимов 2009 – Виноградова Н. М., Кутимов. Богатое земледельческое погребение эпохи бронзы в Гелоте // Проблемы культурогенеза и культурного наследия. Сб. статей к 80-летию В.М. Масона. СПб. С. 102-116.

Виноградова, Кутимов, Ломбардо 2009а – *Виноградова Н. М., Кутимов Ю.Г., Ломбардо Д.* Археологические исследования отряда по изучению памятников эпохи бронзы в 2007 году в Хатлонской области Таджикистана // АРТ. Вып. XXXIII. Душанбе. С. 35-66.

Виноградова, Кутимов, Тойфер 2010 – *Виноградова Н. М., Кутимов Ю.Г., Тойфер М.* Погребения эпохи бронзы в окрестностях кишлака Гелот на

¹ Последние не были найдены *in situ* и происходят из разрушенных погребений.

юге Таджикистана // На пути открытия цивилизации. Сборник статей к 80-летию В.И. Сарияниди. Труды Маргианской археологической экспедиции. Спб. С. 389-411.

Виноградова, Кутимов, Ломбардо 2010а – *Виноградова Н. М., Кутимов Ю.Г., Ломбардо Д.* Археологические исследования отряда по изучению памятников эпохи бронзы на могильнике Гелот в 2008 году // АРТ. Вып. XXXIV. Душанбе. С. 105-143.

Виноградова, Кутимов, Ломбардо, Тойфер 2012 – *Виноградова Н. М., Кутимов Ю.Г., Ломбардо Д., Тойфер М.* Археологические исследования могильника Гелот в 2009 году // АРТ. Вып. XXXV. Душанбе. С. 135-165.

Ионесов 1990 – *Ионесов В.И.* Становление и развитие раннеклассовых отношений в оседлоземледельческом обществе Северной Бактрии. Дисс. канд. ист. наук. Самарканд.

Кузьмина 1966 – *Кузьмина Е.Е.* Металлические изделия энеолита и бронзового века в Средней Азии // САИ. В. 4-9. М.

Мандельштам 1968 – *Мандельштам А .М.* Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане // МИА. № 145. Л.

Пьянкова 1989 – *Пьянкова Л.Т.* Древние скотоводы Южного Таджикистана. Душанбе.

Пьянкова 2003 – *Пьянкова Л. Т.* Раскопки погребений вахшской культуры в могильнике Обкух (Московский район) в 2002 г. // АРТ. Вып. XXVIII. Душанбе. С. 194-228.

Раззоков 2008 – *Раззоков А.* Саразм (орудия труда и хозяйство по экспериментально-трассологическим данным). Душанбе.

Сарияниди 1976 – *Сарияниди В. И.* Исследование памятников Дашлинского оазиса // Древняя Бактрия. М.

Сарияниди 1977 – *Сарияниди В.И.* Древние земледельцы Афганистана. М.

Удеумурадов 1993 – *Удеумурадов Б. Н.* Алтын-депе и Маргиана: связи, хронология, происхождение. Ашхабад.

Хронология 2005 – *Хронология* эпохи позднего энеолита – средней бронзы Средней Азии (погребения Алтын-депе). СПб.

Francfort 1989 – *Francfort P.-H.* Fouilles de Shortughai. Recherches sur l'Asie centrale protohistorique. Paris.

Kaniuth 2006 – *Kaniuth Kai.* Metallobjekte der Bronzezeit aus Nordbaktrien // Archäologie in Iran und Turan, B. 6. Mainz.

Kaniuth, Teufer 2001 – *Kaniuth K., Teufer M.* Zur Sequenz des Gräberfelds von Rannij Tulchar und seiner Bedeutung für die Chronologie des spätbronzezeitlichen Baktrien // AMIT. B. 33. Berlin.

Sarianidi 2007 – *Sarianidi V.* Necropolis of Gonur. Athens.

P'jankova et al. 2009 – *P'jankova L.T., Litvinskij B.A., Bobomulloev S., Kaniuth K., Teufer M.* Das bronzezeitliche Gräberfeld von Makonimor, Tadjikistan // AMIT. B. 41. Berlin. S. 97-140.

Teufer, Vinogradova 2009 – *Teufer M., Vinogradova N.* Das Gräberfeld von Gelot. Tadjikistan // *Archaeologische Forschungen in Kasachstan, Tadjikistan, Turkmenistan und Uzbekistan.* Berlin.

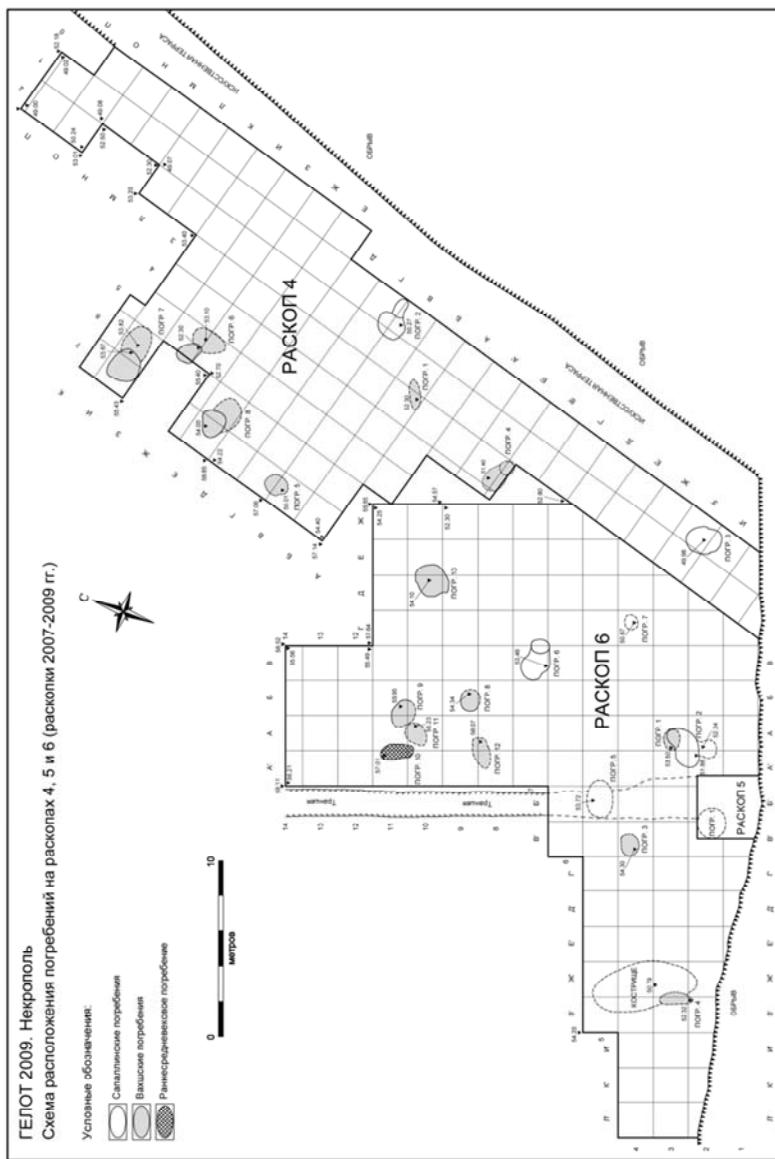


Рис. 1. Гелот. План раскопов 4,5,6

Гелот 2010
Раскоп 8 погребение 1

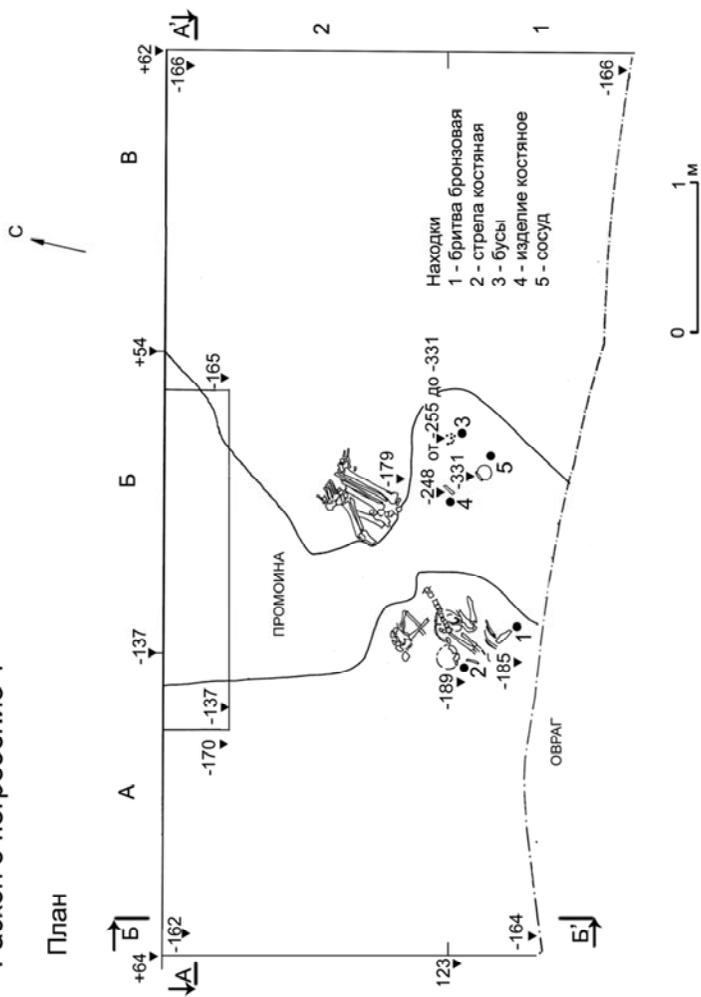


Рис. 2. Гелот. Раскоп 8, погребение 1.

Гелот 2010
Раскоп 8 погребение 1

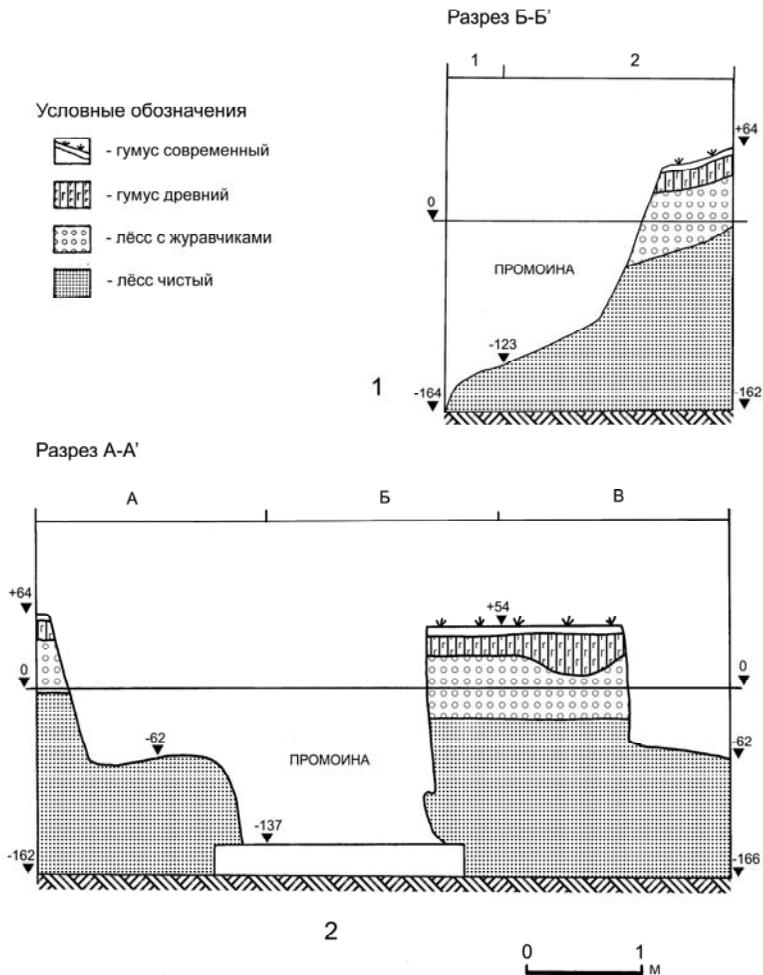


Рис. 3. Гелот. Раскоп 8, погребение 1. Разрезы.

Гелот 2010
Раскоп 8 погребение 1

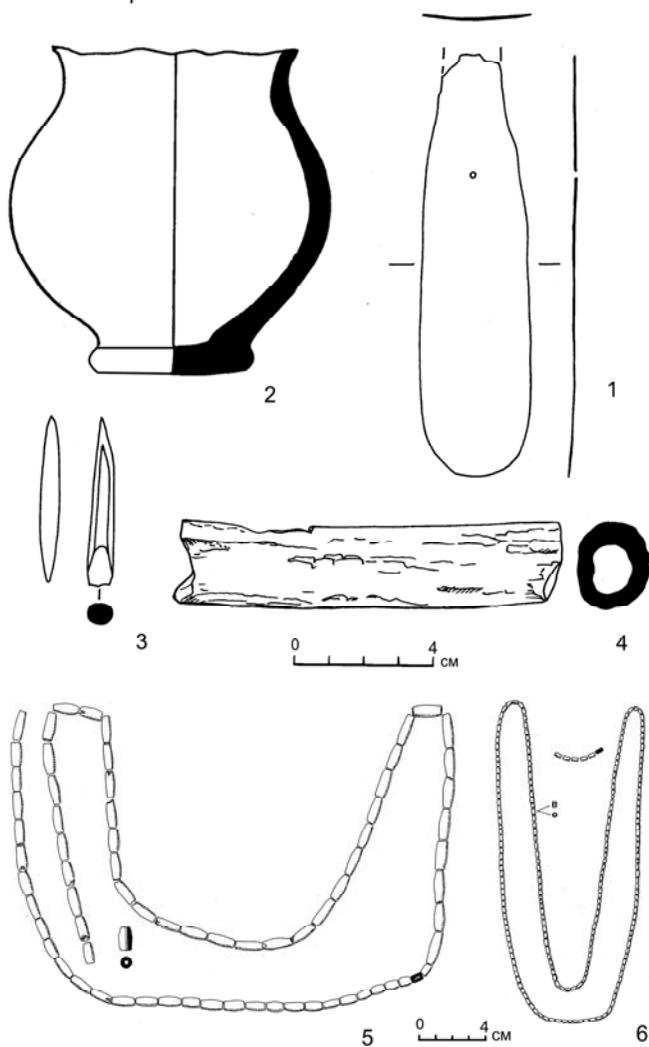


Рис. 4. Гелот. Раскоп 8, погребение 1. Инвентарь.

Дарнайчи 2010
Раскоп 1 План

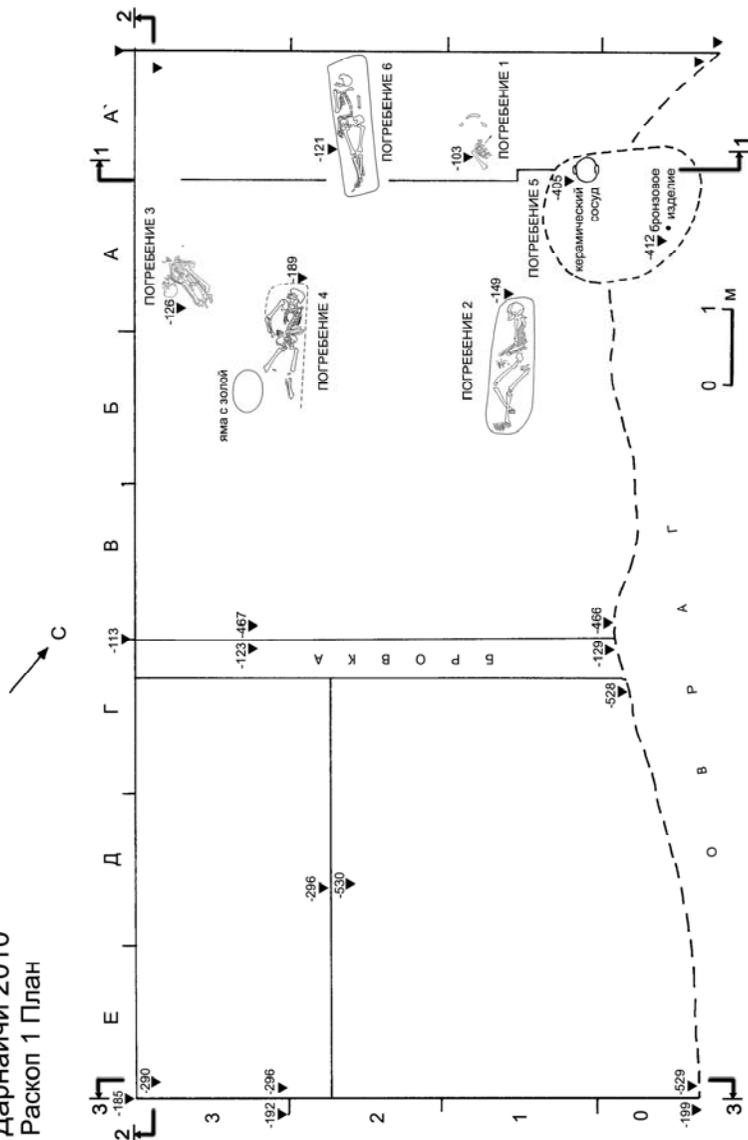


Рис. 5. Дарнайчи. Раскоп 1. План.

Дарнайчи 2010.
Раскоп 1.

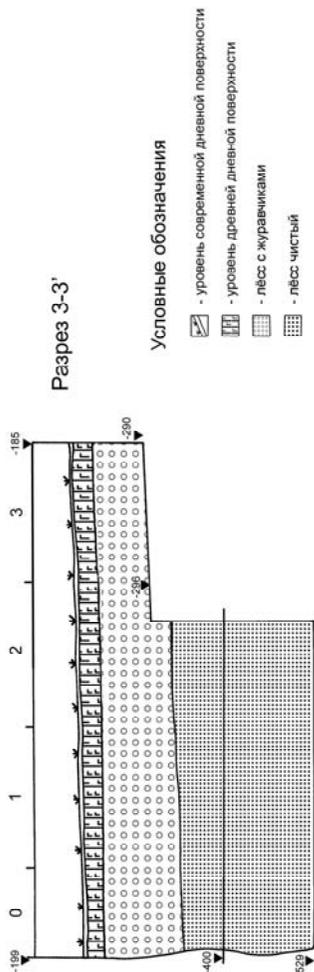
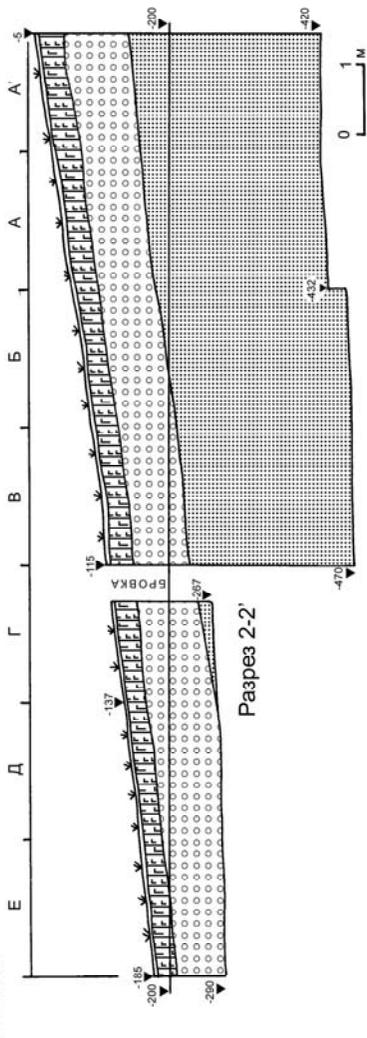
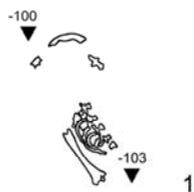


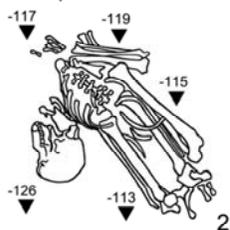
Рис. 6. Дарнайчи. Раскоп 1. Разрезы.

Дарнайчи 2010
Раскоп 1. Планы

Погребение 1



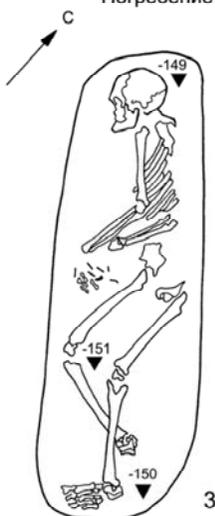
Погребение 3



Погребение 4



Погребение 2



Погребение 6

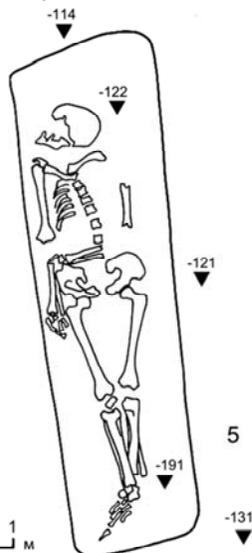


Рис. 7. Дарнайчи. Раскоп 1. Планы погребений 1-4,6.

Дарнайчи 2010
Раскоп 1 погребение 5

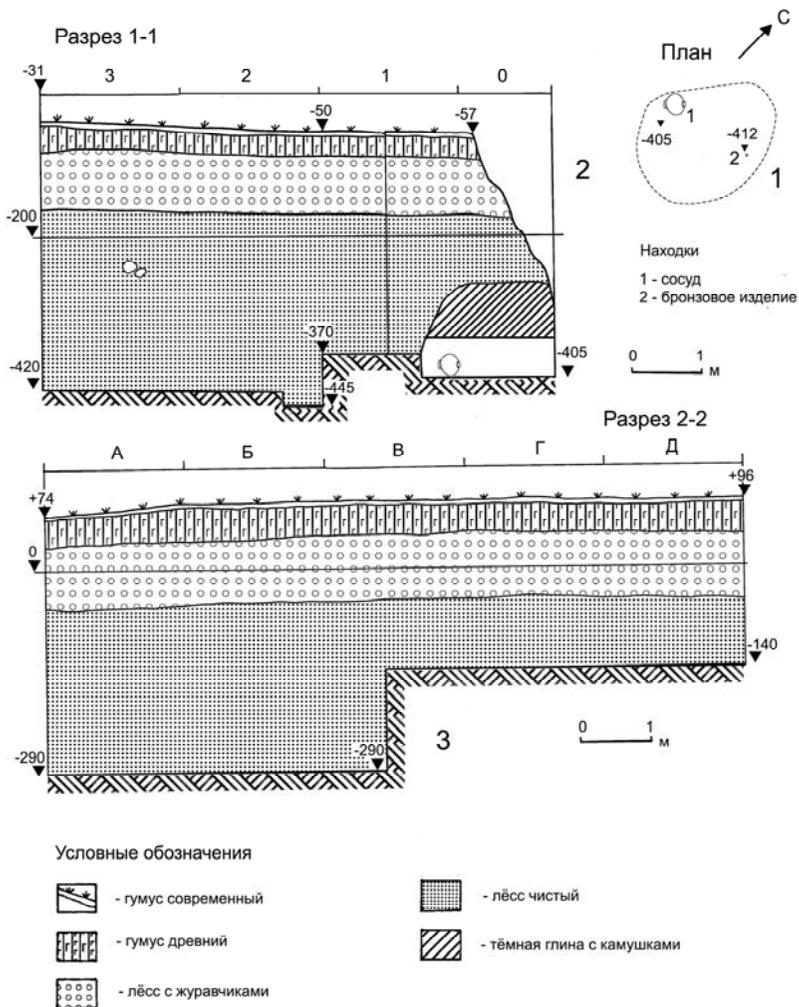
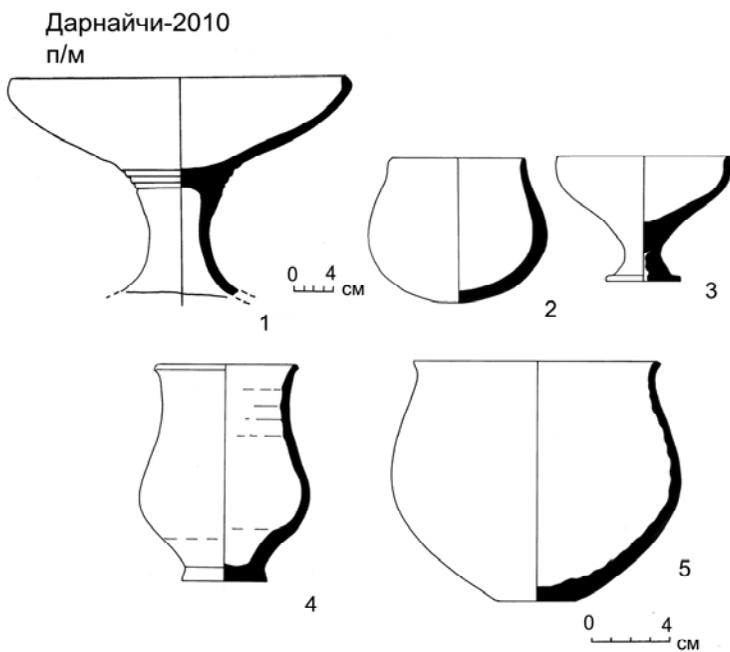


Рис. 8. Дарнайчи. Раскоп 1. Погребение 5.



Дарнайчи-2010
Раскоп 1 погребение 5

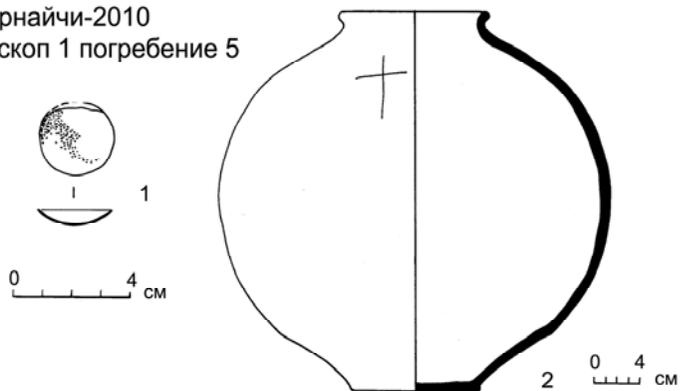


Рис. 9. Дарнайчи. Подъемный материал. Керамика.

Рис. 10. Дарнайчи. Раскоп 1. Погребение 5. Инвентарь.

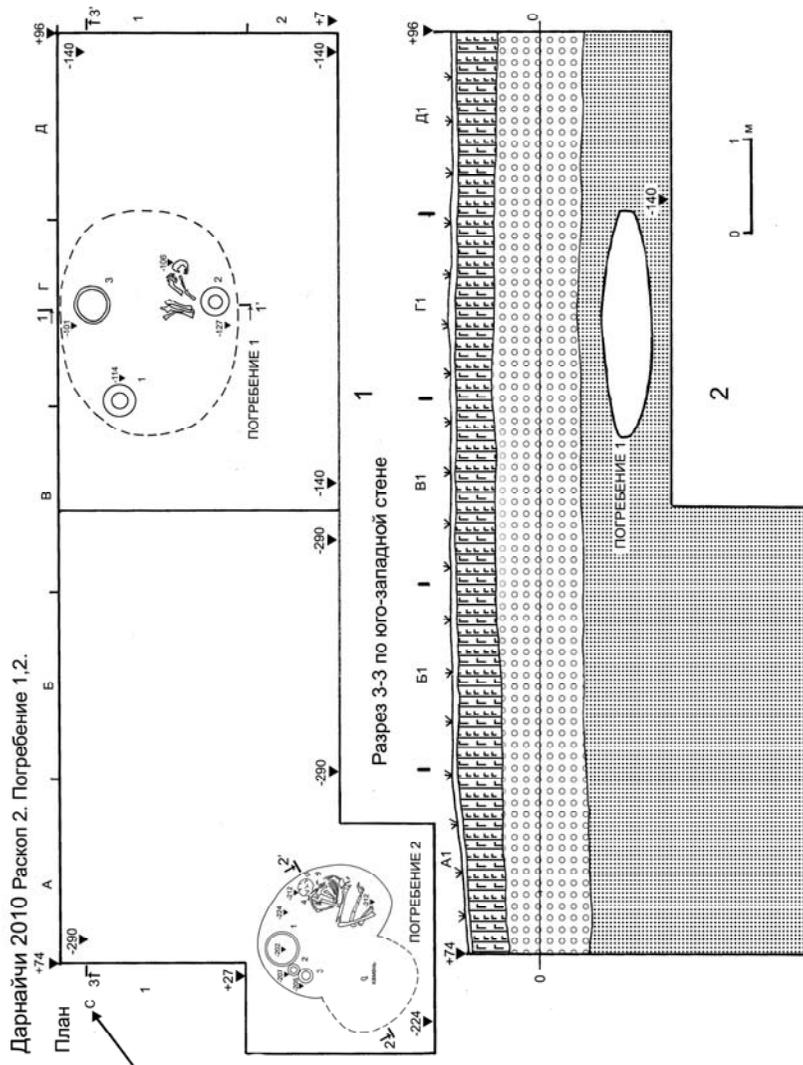
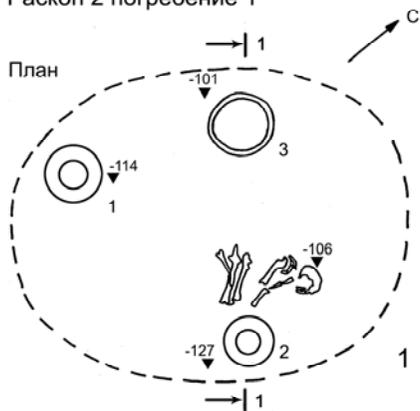


Рис. 11. Дарнайчи. Раскол 2. План и разрез.

Дарнайчи 2010
Раскоп 2 погребение 1



Разрез 1-1

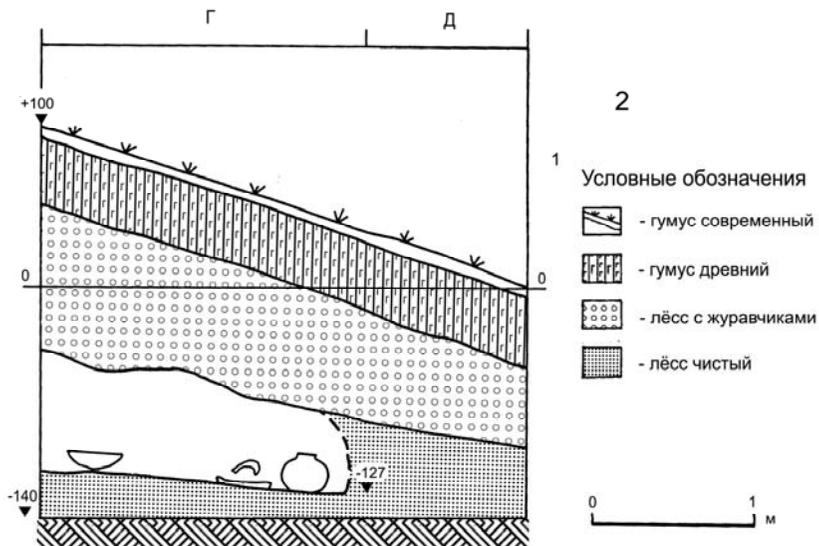


Рис. 12. Дарнайчи. Раскоп 2. Погребение 1.

Дарнайчи 2010
Раскоп 2 погребение 2

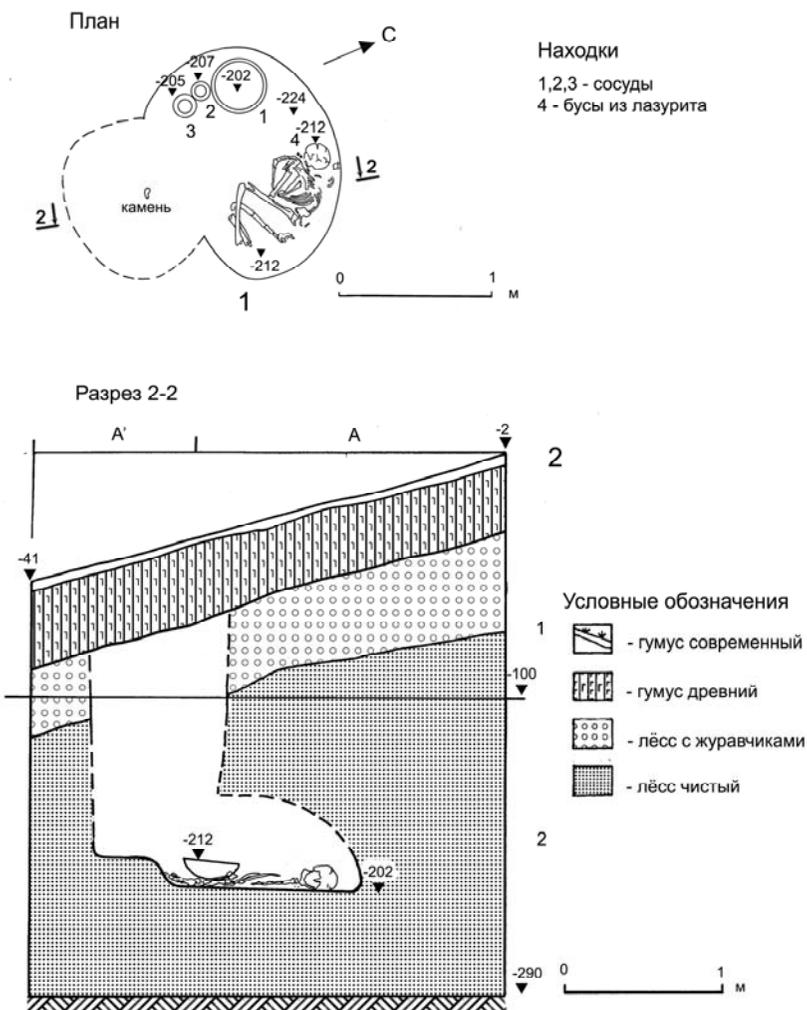
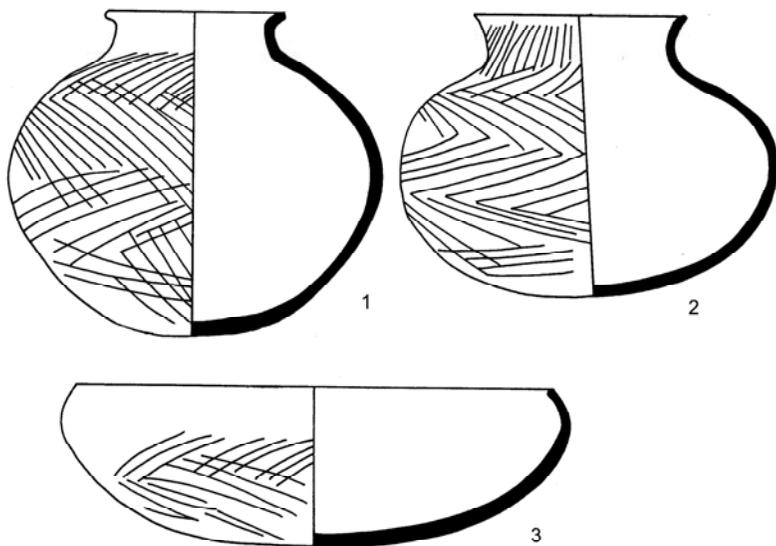


Рис.13. Дарнайчи. Раскоп 2. Погребение 2.

Дарнайчи 2010
Раскоп 2 погребение 1



Раскоп 2 погребение 2

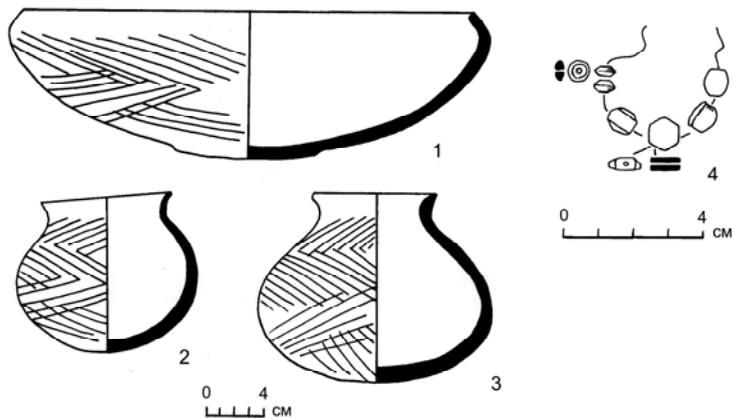


Рис. 14. Дарнайчи. Раскоп 2. Погребение 1. Инвентарь.
Рис. 15. Дарнайчи. Раскоп 2. Погребение 2. Инвентарь.

ТАХТИСАНГИНСКИЕ ПЛАСТИНЫ – ШКАТУЛКА ИЛИ ПОЯСНОЙ НАБОР?

Одной из многих заслуг Б.А. Литвинского, бесценных для науки, по праву считается публикация материалов Тахт-и Сангина в многочисленных статьях, а также в капитальном трехтомном труде. Его энциклопедический подход к интерпретации находок дает исчерпывающие сведения о той или иной категории предметов материальной культуры, будь то оружие, изделия бытового назначения, произведения искусства и т.д. Во многом эти данные могут служить эталоном научной обработки археологического материала и не требуют дальнейшей разработки. Однако есть отдельные находки, интерпретация которых не столь однозначна и допускает дальнейшие изыскания. Как истинный ученый и замечательный человек, Б.А. Литвинский был благожелателен к своим научным оппонентам и превыше всего ставил поиск научной истины. Осмелимся выразить уверенность, что наша заметка, в которой приводится интерпретация знаменитых тахтисангинских костяных пластин со сценами охоты, несколько отличающаяся от его взглядов, заинтересовала бы Бориса Анатольевича.

Как известно, в ходе раскопок Храма Окса на городище Тахт-и Сангин (1975-1991 гг.), расположенном у места слияния рек Вахш и Пяндж в Южном Таджикистане, в 80-ые гг. была найдена целая пластина из слоновой кости со сценой охоты и фрагмент второй подобной пластины (рис. 1). Размеры целой пластины 21,6x62-64 см, толщина 0,7 см, она имеет слегка трапециевидную форму. В углах имеются четыре отверстия, служившие для крепления к основе. На пластине представлены всадники–лучники, охотящиеся на самку леопарда, а также на горных баранов – архаров. На фрагменте второй пластины представлены как минимум двое лучников, один из которых посылает стрелы в оленя. Находки неоднократно публиковались в каталогах, статьях и монографиях, им посвящены и специальные статьи Б.А. Литвинского (Шедевры 1983, с. 29-30; Древности 1985, с. 98, № 247; Литвинский, Пичикян 1986, с. 117, рис. 3; Oxus 1989, S. 50, Nr. 22; Litvinsky 2001, p. 137-166; Литвин-

ский 2001, с. 43-44, 79, 342, табл. 12-13; Литвинский 2002, с. 181-213; Литвинский 2004, с. 26-29, рис. 3, 4; Литвинский 2010, с. 335-356, рис. 61-64).

Во всех публикациях пластины названы частями шкатулки. Что касается их датировки, то она в ранних работах была в пределах I в. до н.э. – I в. н.э. Позже, главным образом на основе интерпретации так называемых кистей, показанных свисающими позади седла, Б.А. Литвинский склонился к датировке пластин III в. н.э. (Litvinsky 2001, p. 137–166; Литвинский 2002, с. 201; Литвинский 2004, с. 29). Поводом к этому послужили замечания известного японского исследователя К. Танабе, высказавшего в осторожной форме мнение о том, что данные кисти (“tassels”) появились под влиянием сасанидской царской иконографии, в которой парящие за спиной скачущего на коне царя кисти стали очень популярными (Tanabe 1990, p. 57-58).

В работах, посвященных интерпретации и датировке других широко известных среди специалистов изделий резной кости – Орлатских костяных пластин, найденных при раскопках Узбекистанской искусствоведческой экспедиции под руководством Г.А. Пугаченковой курганов в Самаркандской области в Узбекистане (курган 2) (Пугаченкова 1987; Пугаченкова 1989), один из авторов настоящей заметки выразил мнение о том, что Тахтисангинские пластины правильнее было бы интерпретировать как поясной набор первых веков новой эры (Pyasov, Rusanov 1998, p. 109; Pyasov 2003, p. 282-283). С этим мнением выразил согласие В.Е. Маслов, так же обратившийся к вопросам датировки Орлатских пластин (Маслов 1999, p. 225).

Следует отметить, что уже с первых публикаций орлатских находок г.А. Пугаченковой сложилась устойчивая традиция рассмотрения их в комплексе с Тахтисангинскими пластинами. Так же поступил и Б.А. Литвинский, при своих разносторонних исследованиях последних привлекавший данные по пластинам из Орлатского могильника. Это, безусловно, оправдано в свете того, что оба набора представляют собой выдающиеся образцы резьбы по кости, содержат массу реалий, часть которых совпадает, а также, несомненно, близки по датировке.

Мы полагаем, что эта близость начинается с самой общей характеристики данного набора предметов, а именно, с их назначения. Так же, как и Орлатские пластины, изделия из Храма Окса были, по нашему мнению, поясным набором.

В более ранних наших публикациях основанием для подобного предположения послужил поясной набор, найденный и опубликованный выдающимся исследователем кочевнических древностей Средней Азии А.М. Мандельштамом. При раскопках на Тулхарском могильнике в Бишкентской долине (Южный Таджикистан), в кургане II, 7, содержащем подбойное захоронение с северной ориентацией погребенного, он *in situ* нашел костяные (А.М. Мандельштам называет их роговыми) пластины, левая из которых служила собственно пряжкой ремня; она имела прорезь и отверстие для серебряного крючка, за который зацеплялся конец ремня (Мандельштам 1966, с. 28-29, 114-115, рис. 12, табл. XLVI)(рис. 2). Расположение пластин в погребении – у верхней кромки костей таза – не оставляют никаких сомнений в их назначении. Размеры тулхарских пластин 21x4,7-6,5 см, практически совпадающие с тахтисангинскими, а также их более четко выраженная трапециевидная форма показывают, что находки из Храма Окса вполне соответствуют форме и размерам реального поясного набора, найденного в том же Южном Таджикистане среди погребального инвентаря кочевнического кургана I-II вв. н.э. Отличие тулхарского набора – в системе крепления к кожаной или тканевой основе и в принципе декорировки. По периметру пластин просверлен ряд мелких отверстий для пришивания к поясу, в отличие от четырех более крупных отверстий по углам, как у тахтисангинских. Что касается декора, то тулхарские пластины украшены не гравировкой, а серебряными заклепками, образующими три горизонтальных ряда на внешней поверхности. А.М. Мандельштам пишет: «На обеих пластинах имеются какие-то сочетания линий, нанесенных затупленным острием, возможно представляющие собой попытку нанесения какого-то простого орнамента» (Мандельштам 1966, с. 115). Но попытка эта, видимо, сделана не при изготовлении пояса, а в ходе его использования. Подобного рода непрофессионально выполненные гравировки выявлены на еще одном костяном поясном

наборе из Орлатского могильника (курган 4) (Пугаченкова 1989, с. 148-149, рис. 69).

В течение долгого времени только поясные наборы из Тулхарского и Орлатского могильников были для нас основанием утверждать, что тахтисангинские пластины являются, скорее всего, поясными. Однако, поскольку эти аналогии не прямые, то есть, нет полного совпадения формы и декора, это мнение выглядело, вероятно, не очень убедительным в глазах Б.А. Литвинского. То же можно сказать и о датировке – в одной из последних публикаций, посвященных пластинам из Храма Окса, он по-прежнему говорит о них как о деталях шкатулки и отмечает, что их датировка «вызвала длительную дискуссию» (Литвинский 2004, с. 29).

Весной 2010 г. в ходе раскопок на поселении Тилла-Булак в Шерабадском районе Сурхандарьинской области Республики Узбекистан, была сделана находка, проливающая дополнительный свет на интерпретацию тахтисангинских пластин. Прежде чем перейти к их описанию, несколько слов следует сказать о памятнике и обстоятельствах находки. Памятник, получивший наименование Тилла-Булак («Золотой родник») по названию близлежащего родника, расположен к северо-востоку от кишлака Пашхурд – центра одноименной котловины, лежащей в отрогах Кугитанга (Кух-итанг), разделяющих западную часть Сурхандарьинской области и Лебапский велаёт Туркменистана. Он открыт и впервые исследован к.и.н. С.Б. Болеловым (Гос. Музей Востока, Москва) в 2006 г., в ходе совместных исследований Тохаристанской археологической экспедиции (ТАЭ) Института искусствознания АН Республики Узбекистан и Гос. Музея Востока в Пашхурдской котловине, осуществляющихся под общим научным руководством академика Э.В. Ртвеладзе. С 2007 по 2010 гг. раскопки поселения велись совместно ТАЭ и Институтом переднеазиатской археологии Мюнхенского Университета под руководством д-ра К. Каниута. Раскопками выявлено поселение эпохи бронзы, существовавшее в XX-XVIII вв. до н.э. и относившееся к раннему этапу Сапаллинской культуры эпохи поздней бронзы (Kaniuth 2007, 2009, 2010). После заброса поселения эта территория спорадически использовалась для погребений последующих эпох. Одним из таких погребений, раскопанных в апреле 2010 г., оказалось погребение № 3, в кото-

ром *in situ* и были найдены костяные пластины, которые мы можем с полным основанием сопоставлять с тахтисангинскими (Gruber, Pyasov, Kaniuth 2012).

Погребение 3 представляло собой подбойное захоронение с ориентацией погребенного на северо-северо-запад. Впускная яма имела размер 2,2х1,0 м, размеры подбоя, вырубленного в восточной стене – 2,0х0,7 м. Его максимальная высота 73 см, дно подбоя на 20 см ниже дна впускной ямы. Подбой был заложен сырцовым кирпичом квадратного формата размером 35х35х15 см. На уровне верхнего края тазовых костей были расчищены распавшиеся на фрагменты поясные пластины (рис. 3).

Поясные пластины, крепившиеся к кожаному или матерчатому поясу, сделаны из слоновой (?) кости. Пластины прямоугольной, а точнее, трапециевидной формы, с едва заметным сужением в сторону внешнего края (рис. 4).

Левая пластина, служившая собственно пряжкой, собрана из шести крупных и семи-восьми мелких фрагментов; есть утраты. Она имеет длину 18 см по нижнему и 18,2 см по верхнему краю, ширина ее 5,8 см у более узкого внешнего края, и 6,5 см у края, в котором сделана прорезь для ремня. Толщина пластины 5-7 мм. Узкая подпрямоугольная прорезь, служившая для пропускания конца ремня с надрезами, имеет размер 28х5-6 мм. Рядом с ним расположено отверстие, в котором был закреплен бронзовый крючок, за который зацеплялся через надрезы конец ремня, пропускавшийся через прорезь.

В углах пластины – четыре отверстия для бронзовых заклепок, которыми пряжка крепилась к кожаной (?) основе.

Пластина была покрыта гравированным декором. Поверхность пряжки сильно коррозирована, из-за этого гравировка почти не различима. Вблизи прорези можно, тем не менее, разглядеть, что по периметру шел орнаментальный бордюр из полуovalов и обрамляющих их уголков, аналогичный декору второй пластины, имеющей лучшую сохранность декора. Этот орнаментальный мотив восходит к классическому «киматию» (*kimathion*, *sumation*), в данном случае к тому его варианту, который называется ионическим. Что касается основной композиции, то разглядеть что-либо

определенное очень сложно. Видны отдельные линии, в одной из которых угадывается изогнутая линия конского крупа и хвост.

Вторая пластина имеет еще более плохую сохранность, так как была сломана и подверглась починке еще в древности. Собирается из крупных и мелких фрагментов, имеются утраты. Из-за плохой сохранности точное определение размеров затруднено, длина пластины около 18 см, ширина края, который был обращен к первой пластине с застежкой, ок. 6 см. То есть, размеры обеих пластин примерно одинаковы. В четырех углах – отверстия для заклепок, в правом верхнем углу бронзовая заклепка сохранилась на месте.

Как упомянуто выше, данная пластина была сломана в древности. Произошло это в результате косога диагонального рубящего удара, возможно, нанесенного мечом. Пластины починили, просверлив вдоль линии слома по три отверстия и наложив три скобы, из которых сохранились две верхние, а нижняя, видимо, была утеряна еще в древности. Отметим, что на лицевую сторону были наложены узкие бронзовые полоски размером 27x5-6 мм, а на тыльную сторону – железные, размером ок. 40x10-12 мм, они сильно коррозированы, в отличие от полосок бронзовых. Соединены бронзовые и железные полоски–скобы бронзовыми заклепками, по две на каждую пару. Расстояние между ремонтными отверстиями – 18 мм.

Гравированный декор, несмотря на сильную коррозию поверхности, сохранился лучше, чем на предыдущей пластине. По периметру идет орнаментальный бордюр из полуovalов и обрамляющих их уголков («ионийский киматий»). Правая часть основного поля занята изображением трех всадников, скачущих влево, двое из которых, видимо, натягивают луки (рис. 4). В левой части пластины при расчистке погребения можно было различить, по крайней мере, двух всадников, скачущих вправо. У одного из них виден лук. Таким образом, судя по остаткам гравировки, на пластине представлена сцена сражения двух групп всадников, скачущих, стреляя из луков, навстречу друг другу.

Крайний справа всадник из группы, расположенной в правой половине пластины, возможно, в доспехах, показанных в верхней части косыми линиями, а в набедренной части – вытянутыми тре-

угольниками. За его спиной показана вертикальная двойная линия, это, вероятно, древко штандарта, двойной конец которого свисает позади древка. У этого же всадника виден свисающий с пояса горит. Видны округлый круп коня, левая задняя нога, подхвостный ремень, а также хвост в виде узкой волнистой полосы, идущей горизонтально и выходящей за обрамление. Его вид напоминает изображения конских хвостов, взятых в кожаные чехлы.

От следующего всадника также мало что сохранилось; видны вертикальные и горизонтальные полосы, обозначающие пластины набедренной части доспеха или отделку стёганного кафтана, а также лук у головы коня. Кони лучников имеют коротко подстриженные гривы, между ушами – оставленные неподстриженными длинные пряди, поднятые вверх. У коня левого лучника видны ремни оголовья. Конь, возможно, показан галопирующим, видна его поднятая левая передняя нога; правая, видимо, в таком же положении.

Третий справа всадник – единственный, которого можно в общих чертах разглядеть, в отличие от его коня. Всадник обращен к зрителю в три четверти, плечи – почти в фас, черты его лица неразличимы, возможно, у него есть борода. Виден мягкий головной убор типа фригийского колпака, загнутый вперед и, как будто, прикрывающий уши. Из-под него на затылок опускаются волосы в виде округлой букли. На всаднике, похоже, кафтан; видно его левое плечо с рукой, опущенной вниз; правая рука поднята вверх, видимо, в ней всадник держит плеть или боевой топор (клевец или чекан). Слева от поднятой руки можно различить уши и подстриженную гриву его коня.

В левой половине композиции левый крайний всадник натягивает лук, второй, возможно, тоже (рис. 5). У левого воина на голове гладкий полусферический шлем с горизонтальными полями и нашечниками. У него, возможно, усы и борода клинышком. Голова коня угадывается; видна правая нога всадника. Всадник, расположенный правее, видимо, также имеет округлый шлем; на воине, возможно, надет пластинчатый доспех, или стёганный кафтан. Левее видны детали, которые можно принять за меч и колчан. Обычно меч носили слева, а колчан или горит – справа. То есть, у последнего всадника меч не должен быть показан справа, как здесь, а

горит не должен располагаться слева, как у крайнего всадника в правой части композиции. Однако, примеры подобного формального отношения к изображению предметов вооружения нам известны по костяным пластинам из Тахт-и Сангина. На них гориты всадников изображены со стороны зрителя, не зависимо от того, в какую сторону они скачут. У орлатских воинов горит всегда показан справа, а слева – меч, что и соответствовало, по всей вероятности, истинной манере ношения оружия. Судя по имеющемуся пространству, в левой части композиции был изображен еще один всадник, располагавшийся ближе к центру.

Таким образом, несмотря на очень плохую сохранность пластин и изображений на них, мы можем сделать некоторые заключения.

Во-первых, парные пластины поясного набора были украшены гравированными изображениями, заключенными в одинаковую орнаментальную рамку, представляющую собой вариант ионического киматия.

Во-вторых, одна из пластин, а именно правая, была украшена гравированными изображениями шести (?) сражающихся друг с другом всадников, в основном, стреляющих из луков. Вторая пластина, изображение на которой сохранилось гораздо хуже, вероятно, была украшена аналогичной или похожей композицией.

Легко убедиться, что тиллабулакские находки представляют собой практически полную аналогию тахтисангинским. Форма (слегка трапециевидная), близкие размеры (они всего на три сантиметра короче тахтисангинских и тулхарских), система крепления к основе (четыре отверстия по углам), гравированный декор – все это, мы полагаем, достаточно красноречиво свидетельствует о тождестве изделий, найденных на территории Северной Бактрии в разные годы. Соответственно, можно, мы полагаем, с достаточной уверенностью говорить о том, что пластины из Тахт-и Сангина служили не в качестве стенок шкатулки, а входили в поясной набор. Приношение в храм пояса – предмета глубоко символического – дело вполне представимое, впрочем, как и приношение шкатулок. Однако, по счастью, находки подлинных шкатулок из слоновой кости в Храме Окса также известны, и у этих предметов как

раз имеются конструктивные детали, подтверждающие, что это – именно шкатулки. Речь идет о так называемых шипах, идущих вдоль узких боковых сторон прямоугольных пластин из слоновой кости, представлявших собой боковые стенки шкатулок. Шипы вставлялись в вырезы на прилегающих торцевых частях шкатулок и закреплялись шпильками через отверстия (Литвинский 2004, с. 23-25, рис. 1, 2).

Другой дискуссионный вопрос, связанный с тахтисангинскими пластинами – это их датировка. Выше мы упомянули, что аналогии с «летащими» кистями на изображениях Сасанидских царей послужили основанием для датировки Б.А. Литвинским тахтисангинских пластин III в. н.э. Однако эти аналогии не совсем полные. Подробно «летащие» кисти рассмотрены одним из авторов в специальной работе (Пуясов 2003). Дополнительно к приведенным в ней аргументам в пользу того, что изображения кистей, существовавшие в искусстве парфянского и кушанского периодов, были, скорее всего, заимствованы при формировании сасанидской царской иконографии, приведем еще несколько соображений. Прежде всего, не совсем корректны прямые сопоставления тахтисангинских и сасанидских изображений. В охотничьих сценах из Храма Окса показано по одной кисти, свисающей, скорее всего, с седла, а не парные кисти, «взлетающие» в воздух позади царственного всадника, как на иранских произведениях: скальных рельефах, серебряных сосудах и т.п. Конечно, имеются и свисающие вниз кисти, как на рельефе с изображением инвеституры верховным божеством Ахура Маздой первого сасанидского шаханшаха Ардашира I (Накш-и Рустам, III в. н.э.), однако гораздо важнее то, что недавно опубликовано изображение всадника, датированное значительно раньше сасанидского периода, на котором имеется одиночная кисть, полностью идентичная тахтисангинской. Речь идет о резном изображении на предмете, представляющем собой отрезок оленьего рога и найденном на городище Калалы-гыр 2 (Калалы-гыр 2004, с. 72, 92, 184-187, рис. 5/24). Здесь изображен всадник, стреляющий из лука в тигра (по мнению Б.И. Вайнберг – это сцена охоты на льва). Между правой ногой всадника и правой задней ногой лошади художник показал горит и свисающую до земли кисть, своей конструкцией полностью аналогичную кистям тахтисангин-

ских пластин (рис. 6). Много сходства и в деталях костюмов и обуви, но здесь мы не будем рассматривать их подробно. Главное, что интересует нас в данном случае – датировка калалыгырской находки. В датировке калалыгырских комплексов среди авторов монографии нет единства – если Б.И. Вайнберг и С.Б. Болелов на основе анализа предметов материальной культуры считают, что культовый центр Калалы-гыр 2 существовал с конца IV до середины II в. до н.э., то анализ надписей и документов привел В.А. Лившица к мнению о том, что они датируются с III в. до н.э. по II в. н.э. (Калалы-гыр 2004, с. 163, 241). При любом варианте датировки, как видим, данный предмет датируется гораздо раньше Сасанидской эпохи.

Итак, по нашему мнению, поясные пластины из подбойных погребений на поселении Тилла-Булак и из Тулхарского могильника дают основания с уверенностью интерпретировать тахтисангинские пластины как поясной набор, а не как стенки шкатулки. Датировка вышеуказанных погребений, а также гравировка на роговом предмете из Калалы-гыр 2, дающая абсолютную аналогию изображениям тахтисангинских кистей и относящаяся ко времени задолго до воцарения Сасанидов, позволяют также уверенно отказаться от датировки находок из Храма Окса III в. н.э. Мы полагаем, что их можно датировать в пределах I в. до н.э. – II в. н.э. Дальнейшие открытия в Бактрии, надеемся, подтвердят это мнение.

Литература

- Древности 1985 – *Древности Таджикистана*. Каталог выставки. Душанбе.
- Калалы-гыр 2004 – *Калалы-гыр 2*. Культовый центр в Древнем Хорезме IV–II вв. до н.э. М.
- Литвинский 2001 – *Литвинский Б.А.* Храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. 2. М.
- Литвинский 2002 – *Литвинский Б.А.* Бактрийцы на охоте // Записки Восточного отделения Российского археологического общества. Новая серия. Т. I (XXVI). СПб. С. 181-213.
- Литвинский 2004 – *Литвинский Б.А.* Бактрийские шкатулки // Древности Востока. Сборник к 80-летию профессора Л.Р. Кызласова. М. С. 23–37.
- Литвинский 2010 – *Литвинский Б.А.* Храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. 3. М.

Литвинский, Пичикян 1986 – *Литвинский Б.А., Пичикян И.Р.* Тахти-Сангин – Каменное городище (1979 г.) // Археологические работы в Таджикистане. Вып. 19. Душанбе. С. 104–135.

Мандельштам 1966 – *Мандельштам А.М.* Кочевники на пути в Индию. М–Л.

Маслов 1999 – *Маслов В.Е.* О датировке изображений на поясных пластинах из Орлатского могильника // Евразийские древности. 100 лет Б.Н. Гракову: архивные материалы, публикации, статьи. М. С. 219–236.

Пугаченкова 1987 – *Пугаченкова г.А.* Образ кангюйца в согдийском искусстве // Пугаченкова г.А. Из художественной сокровищницы Среднего Востока. Ташкент.

Пугаченкова 1989 – *Пугаченкова г.А.* Древности Мианкаля. Ташкент.

Шедевры 1983 – *Шедевры* древнего искусства и культуры Таджикистана. Каталог выставки. М.

Gruber, Ilyasov, Kaniuth forthcoming – *Gruber M., Ilyasov J., Kaniuth K.* A Belt from Tilla Bulak, Southern Uzbekistan // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia (in Press).

Ilyasov 2003 – *Ilyasov J.* Covered Tail and “Flying” Tassels // *Iranica Antiqua*. Vol. 38. Gent. P. 259-325.

Ilyasov, Rusanov 1998 – *Ilyasov J.Ya., Rusanov D.V.* A Study on the Bone Plates from Orlat // *Silk Road Art and Archaeology*. Vol. 5 (1997/98). Kamakura, Journal of the Institute of Silk Road Studies. P. 107-159.

Kaniuth 2007 – *Kaniuth K.* Tilla Bulak 2007 – Vorbericht zur ersten Kampagne // *Archaeologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. Band 39. Berlin. S. 31–47.

Kaniuth 2009 – *Kaniuth K.* Tilla Bulak 2008 – Vorbericht zur zweiten Kampagne // *Archaeologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. Band 41. Berlin. S. 75–96.

Kaniuth 2010 – *Kaniuth K.* Tilla Bulak 2009 – Vorbericht zur dritten Kampagne // *Archaeologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. Band 42. Berlin. S. 129-163.

Litvinsky 2001 – *Litvinsky B.A.* The Bactrian Ivory Plate with a Hunting Scene from the Temple of the Oxus // *Silk Road Art and Archaeology*. Vol. 7. Kamakura, Journal of the Institute of Silk Road Studies. P. 137-166.

Oxus 1989 – *Oxus*. 2000 Jahre Kunst am Oxus-Fluss in Mittelasien. Rietberg Museum. Zürich. S. 50, Nr. 22.

Tanabe 1990 – *Tanabe K.* Positive Examples of Sasanian Influence on Gandharan Art // *Makaranda*. Essays in honour of Dr. James C. Harle. Delhi. P. 51-62.

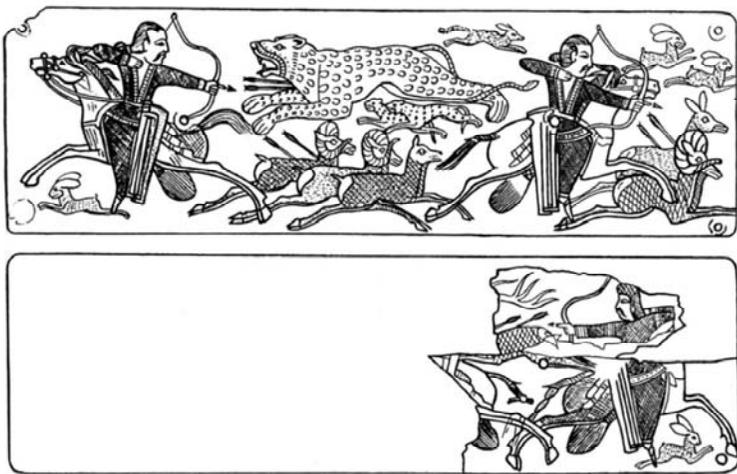


Рис. 1. Поясные пластины из Храма Окса

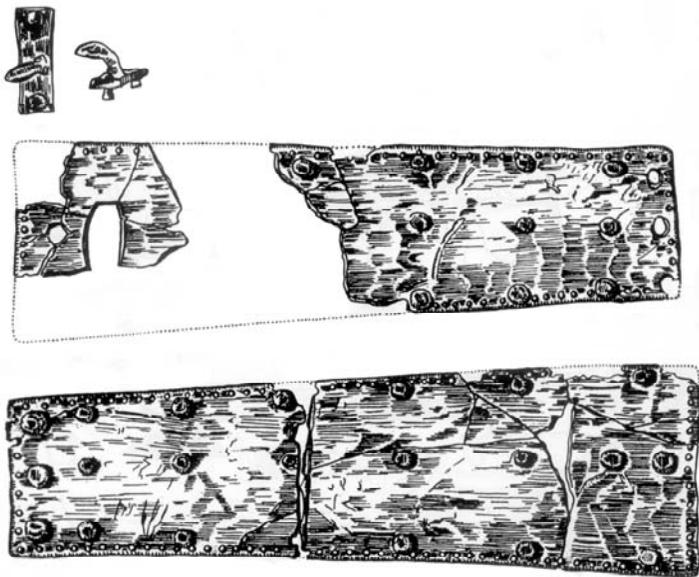


Рис. 2. Поясные пластины, Тулхарский могильник



Рис. 3. Правая пластина in situ

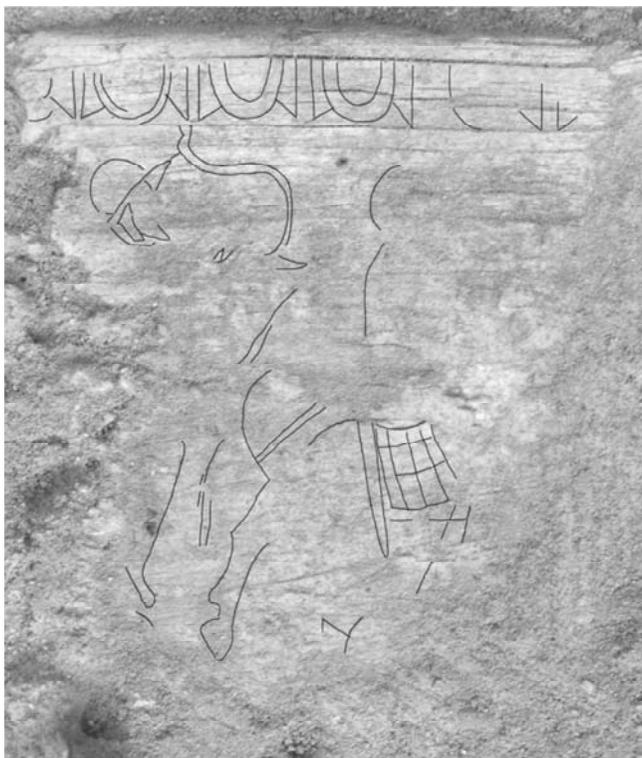


Рис. 5. Левая часть правой пластины



Рис. 6. Роговой предмет, Калалы-гыр 2.

**ЗЕРКАЛО В СВЯЗИ
С ПОГРЕБАЛЬНЫМИ ОБРЯДАМИ
В ЭПОХУ ЭНЕОЛИТА И БРОНЗЫ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ДРЕВНИХ МОГИЛЬНИКОВ
ТАДЖИКИСТАНА)**

Б.А. Литвинский – ученый, который сочетал фантастическую эрудицию с научностью ее применения. Среди многочисленных и разностороннейших интересов, вопросов и проблем, которыми он занимался, не на последнем месте находилась проблема классификации зеркал. Обратившись к ней (Литвинский 1964, с. 97-104), он неоднократно возвращался к ее доработке (Литвинский 1969), уточнению (Литвинский 1971, с. 34-67; 1978, с. 73-171), конкретизации (Литвинский 2010, с. 491-503). В данной статье представлено рассмотрение зеркал как источника по исследованию духовной культуры населения Таджикистана на ранних этапах развития. Свои наблюдения автор посвящает первому заведующему отделом археологии и нумизматики, основоположнику школы археологии Таджикистана – Б.А. Литвинскому, а также всем его соратникам, ученикам, сотрудникам отдела археологии, ушедшим из жизни, но внесшим неопределимый вклад в изучение национального наследия таджикского народа.

Исследования, посвященные зеркалам, свидетельствуют о многообразии подходов изучения этой категории археологического материала, что обусловлено специфическими особенностями зеркал, их количеством, а так же степенью заинтересованности исследователей в получении информации.

Среди зеркал значительное место в исследованиях отводится богато орнаментированным или подписным экземплярам. Анализ зеркал, не имеющих разнообразия в декоре или малочисленных, как правило, ограничивается констатацией формы и поиском приблизительных аналогий, свидетельствуя о недостаточном внимании к археологическому материалу такого рода.

До сегодняшнего дня не обращалось внимания на тот факт что, в материалах погребений положение предметов, их состав и

количество может быть строго регламентировано. Это распространяется и на зеркала, являющиеся не только украшениями, но и культовыми аксессуарами. Положенное в погребение зеркало несет информацию, отражающую ритуал и культуру погребения, характерные для конкретной территории и народа, проживающего на ней. Анализируя положения зеркал, исследователь получает возможность проследить движение определенной культуры погребения на разных этапах развития общества и на различных территориях.

Простота форм и сравнительная несложность процесса изготовления зеркал, даже при ограниченных навыках в области обработки металла, позволяют допустить более или менее одновременное и независимое появление их на разных и удаленных друг от друга территориях. Но даже формальное сходство не может еще служить основанием для выделения отдельной культуры предметов, датировки по аналогиям и тем более культурной принадлежности. Исследование, проведенное автором, предлагает новый метод получения информации о погребальной культуре эпох неолита и бронзы Центральной Азии.

Специальных публикаций, посвященных зеркалам Таджикистана, нет, кроме работы Б.А. Литвинского по классификации среднеазиатских зеркал, в которой привлечены зеркала из разновременных исфаринских могильников более позднего времени. Все зеркала распределены по трем отделам, в каждом из которых выделено три типа. (Литвинский 1971). Другая работа, следующая за классификацией, предложенной Б.А. Литвинским, и перенесенная на материалы кугайско-карабулакской культуры Ферганы, зеркала которой относятся ко времени от II в. до н.э. до IV-VII вв. н.э. включительно, предпринята с целью выяснения возможных путей попадания зеркал в ферганскую часть Киргизии (Горбунова 1990, с. 45-56). Основная масса публикаций содержит информацию о зеркалах при описании находок из погребений, разборе металлических предметов с целью выяснения датировки или выявления аналогий. Некоторое отношение к материалам интересующего нас вопроса имеет работа Е.Е. Кузьминой (Кузьмина 2008, с. 274-277), где в предложенную ей классификацию андроновских зеркал попадают несколько зеркал с территории Таджикистана.

На территории Таджикистана выявлено и подвергнуто исследованиям более 20 могильников бронзового века. Из них 11 имеют в активе бронзовые зеркала. Для периода энеолита известно только одно зеркало, найденное в Саразме. Других захоронений этого периода для Таджикистана не выявлено. Для энеолита – бронзового века Таджикистана известны четыре типа бронзовых зеркал: круглое плоское без ручки, круглое вогнутое без ручки, круглое плоское с ручкой и круглое плоское с петелькой. Особняком стоит саразмское зеркало с ручкой, лопаткообразное по форме (Рис. 1).

Кроме того каждый тип имеет определенные черты, отличающие зеркала между собой. На этих отличиях остановимся далее. Зеркала различаются также составом металла. Известны медные (ранние) и бронзовые зеркала. В свою очередь, бронзовые зеркала по составу металла подразделены исследователями на мышьяковистые и оловянистые (Аванесова 1991, с. 80-83). Приведенная таблица показывает, что зеркала не соотносятся с общим количеством погребений, не имеют прямых пропорций или же отсутствуют вообще.

Памятник	погребений	захоронений	зеркал	датировка
Саразм	5	9 храм. компл.	1 1	Энеолит бронз. век (далее бв)
Кангурттут	60	кенотафы	1	бв
Тандырайул	34		–	бв
Заркамар		1	–	бв
Кумсай	20	–	–	бв
Вахш 1	50	40	–	бв
Тигровая балка	130	116	4	бв
Ойкуль	52	52	1	бв
Джаркуль	80	13		бв
Макони Мор	40	12		бв
Гелот		1	1	бв
Тулхар	80	75	13	бв
Аруктау	87	13		бв
Бешкент				бв
Карапичок		1	1	бв
Коккуль		13	1	бв

Тупхона	88		2	бв
Дашти Кози	27	39	4	бв
Гиссар		2	2	бв
С зеркалами			32	

Предварительный осмотр материалов показал, что расположение зеркала в захоронениях бронзового века распадается на четыре типа: а) за спиной; б) над головой; в) перед лицом; г) положено на груди.

Тип А. Известен по энеолитическому захоронению Саразма. В бронзовом веке такое положение зеркала отмечено в захоронениях раннетулхарского могильника – 8 (4 круглых вогнутых, 3 круглых плоских, 1 круглое с ручкой). Всего зеркал найдено 11. Зеркала могил 31 и 37 относятся к другому типу, а могила 41 ограблена, и зеркало найдено в грабительском лазу (Мандельштам 1968, с. 81-82).

Положение зеркала типа А зафиксировано на Джаркутане, в погребении 400. Зеркало круглое плоское (Аскаров, Абдуллаев 1983, с. 51-52).

Тип Б. В Таджикистане, найден в могиле 29 раннетулхарского могильника (зеркало плоское, круглое), в погребении 8 Дашти Кози (зеркало с петелькой) (Бостонгухар 1998, с. 69).

Положение зеркала типа Б отмечено в погребениях 271 и 290 (зеркало круглое, вогнутое), 252 (зеркало с ручкой) Алтын-депе (Южный Туркменистан) (Хронология 2005, с. 407).

Тип В. Для Таджикистана этот тип положения зеркал определен в могилах 31 и 37 (круглое, плоское зеркало) Раннетулхарского могильника, кургане 3 Тигровой Балки (зеркало с ручкой) (Пьянкова 1989, с. 53), погребении 2 могильника Гелот (зеркало круглое, плоское) (Виноградова, Кутимов 2009, с. 102-116; Виноградова, Кутимов, Тойфер 2010, с. 400-401).

Положение данного типа известно в материалах Сапалли (погребения 6, 18, 57,61, 82, 94,117 (зеркало круглое, плоское) (Аскаров 1973, 1977), погребения 41, 81, 82, 114 (зеркало с ручкой)), Джаркутана (погребения 216, 340, 694 (зеркало плоское, круглое) (Аскаров, Абдуллаев 1983)).

Тип г. Выявлен в материалах погребения 3 и 25,1 (зеркало с петелькой) (Исаков, Потемкина 1989, с. 145-167), в кургане 3 Мо-

гильника Тигровая балка (зеркало плоское, круглое) (Пьянкова 1989, с. 53).

Такое положения зеркала было известно и в Сапалли – погребения 61, 113, 117 (зеркало круглое, плоское) (Аскарлов 1977). Такое же положение зеркала зафиксировано в женском погребении в Тепе Гиссар – погребение CG 31, X-7 (зеркало с ручкой) (Schmidt 1937, p. 256).

ТИП А

Памятник	Зеркало плоское	Зеркало вогнутое	Зеркало с ручкой	Ориентация положения	Пол
Раннетулхарский могильник (Таджикистан)		Мог. 33		З.	Жен.
		Мог. 16		С – В	Жен.
		Мог. 22		В	Жен.
		Мог. 35		В	Жен.
	Мог. 6			В	Жен.
	Мог. 25			В	Жен.
	Мог. 35			В	Жен.
			Мог. 43	В	Жен.
Джаркутан (Узбекистан)	Погр. 400			С – В	Жен.

ТИП Б

Памятник	Зеркало плоское	Зеркало вогнутое	Зеркало с ручкой	Зеркало с петелькой	Ориентация положения	Пол
Раннетулхарский могильник	Мог. 29				В	Жен.
Дашти Кози	Погр. 8			Погр. 8	С-В	Жен.
Алтын-депе (Туркмения)			Погр. 252		С-В	Жен.
		Погр. 271			З-С	Жен.
		Погр. 290			С-З	Жен.

ТИП В

Памятник	Зеркало плоское	Зеркало вогнутое	Зеркало с ручкой	Ориентация положения	Пол
Раннетулхарский могильник	Мог. 31				
	Мог. 37			С-З	Жен.
Гелот	Погр. 2			Ю	Жен.
Тигровая балка	Кург. 3			З	Жен.
Сапалли (Узбекистан)	Погр. 6			С	Жен.
	Погр. 18			С	Жен.
	Погр. 57			С	Жен.
	Погр. 61			С	Жен.
	Погр. 82		Погр. 82	С	Жен.
	Погр. 94			С	Жен.
	Погр. 117			С	Жен.
			Погр. 41	С	Жен.
			Погр. 81	С	Жен.
			Погр. 114	С	Жен.
Джаркутан (Узбекистан)	Погр. 216			С	Жен.
	Погр. 340			С	Жен.
	Погр. 694 (2 зеркала)			С	Жен.

ТИП Г

Памятник	Зеркало плоское	Зеркало вогнутое	Зеркало с ручкой	Зеркало с петелькой	Ориентация положения	Пол
Дашти Кози				Погр. 3	Ю-З	Жен.
				Погр. 25,1 (2 зеркала)	З	Жен.
Тигровая балка	Кург. 3				З	Жен.
Сапалли (Узбекистан)	Погр. 61				С	Жен.
	Погр. 113				С	Жен.
	Погр. 117				С	Жен.
Тепе Гиссар (Иран)			CG 31, X – 7		В-З	Жен.

К сожалению, не все материалы могильников были учтены в подсчетах. Не во всех материалах публикаций имеется информация о типе и форме зеркала. Не все публикации приводят прорисовки захоронений или подробно описывают местоположение предметов, а именно зеркал. Согласно приведенным выше таблицам становится ясно, что в бронзовом веке Таджикистана продолжает бытовать традиция положения зеркал, возникшая в энеолите. Положение зеркала типа А, просматривается не только в материалах Таджикистана, но и на смежных территориях. Традиция, возникнув в раннем, продолжает бытовать в позднем бронзовом веке, о чем свидетельствует расположение зеркала могильника Джаркутан, который является памятником поздней фазы культуры Сапалли и датирован позднебронзовым веком.

Единовременные Саразму эпохи энеолита памятники известны в Южной Туркмении. Но в отличие от саразмского зеркала с ручкой, которому не найдено аналогий, наиболее ранними определены круглые зеркала без ручек, происходящие из культурного слоя периода среднего энеолита поселения Илгынылы-депе (Solovyova, Ygor'kov, Galibin, Berezkin 1994, fig. 1, 6) и захоронения начала эпохи позднего энеолита поселения Геоксюр 1 (Массон 1982, таб. VIII, 18, 20). Возникновение круглых зеркал исследователи связывают с обширной областью древнеземледельческих цивилизаций от Передней Азии на западе и до Индии включительно на востоке (Schmidt 1937, p. 340; Casal 1961, p. 28; Сарианиди 1965, с. 40; Кузьмина 1966, с. 10-12; 2008, с. 274). Но на сегодняшний день только два типа зеркал (лопаточкообразное и круглое по форме) можно безоговорочно отнести к типу зеркал энеолита. Существовали ли типы и формы зеркал, бытовавшие уже в бронзовом веке, покажут новые открытия.

Для памятников, в погребальной культуре которых имели место захоронения с зеркалами, показателен тот факт, что при большом числе погребений не во все помещали зеркала, так же как и отдельные предметы другого назначения.

Памятник	Погребений	Раскопано	С зеркалом	Публикация
Саразм	11	9	1	Исаков 1994
Раннетулхарский могильник	80	75	15	Мандельштам 1968

Аруктауский могильник	87	87	нет	Мандельштам 1968
Вахш I	50	40	нет	Пьянкова 1989
Ойкуль	52	52	1	Пьянкова 1989
Джаркуль	80	13	нет	Пьянкова 1989
Макони мор	40	12	нет	Пьянкова 1989
Тигрова балка	130	116	4	Пьянкова 1989
Дашти Кози	27	39	4	Исаков, По- темкина 1989
Алтын-депе	946	946	6	Масон 1981
Гонур	2500	2323	3	Сарианиди 2001
Сапалли	138	158	11	Аскарлов 1977
Джаркутан	731	731	8	Аскарлов, Аб- дуллаев 1983

Сам факт присутствия в сопровождающем инвентаре свидетельствует о принадлежности зеркал к атрибутам, отражающим род занятий усопшего. Магическая роль зеркала у многих народов Азии и Европы общеизвестна. У иранцев верования, связанные с зеркалом, восходят к очень отдаленному времени. На золотой чаше из Хасанлу (рубеж II и I тыс. до н.э.) изображено едущее на льве женское божество, держащее в поднятой левой руке зеркало с боковой ручкой (Porada 1959, p. 20). К еще более раннему времени относится изображение из Нузи: нагая крылатая богиня держит по зеркалу в каждой руке (Barrelet 1955, p. 243). Восседающей на льве, с зеркалом в руке изображена Кубаба, защитница Кархемьша, на рельефе, датируемом примерно 900 г. до н.э. (Ghirshman 1963, p. 23). На известных кульобских и чертомлыкских бляшках изображена сидящая в кресле женщина (с левой поднятой вверх рукой), держащая перед собой зеркало с ручкой (Артамонов 1966, с. 47,65; табл. 235). Исследователи считают, что это божество Табити. Хотя, возможно, изображен культовый или магического обряд.

Культурное значение зеркала имело место и в Средней Азии. Об этом наглядно свидетельствуют женские терракотовые статуэтки с зеркалом. Так в Южном Таджикистане на городище Саксанохур найдены две матрицы для изготовления статуэтки и две статуэтки, изображающие женщину, в руках которой поднято вверх зеркало с боковой ручкой (Мухитдинов 1973). Экспедиция Р. Пумпели на Гяуркале опубликовала в 1908 г. изображение женской статуэтки с зеркалом в руках (Schmidt 1908, p. 200, pl. 55/4). Были найдены женские статуэтки с зеркалом в Мерве (Ремпель 1949, с. 339-342; 1951, с. 177-179). Найдено изображение богини с зеркалом на статуэтке из Маргианы (Пугаченкова 1959, с. 126-129) и в Хорезме из Кой-Крылган-Калы (Кой-Крылган-кала 1967, с. 181-182, табл. XXVII\24).

Интересные материалы принесли раскопки из могильника Уйгарак. По наблюдениям О.А. Вишневской, ни в одном погребении (даже богатом) кроме погребений жриц, нет зеркал (Вишневская 1973, с. 85).

Исследователями неоднократно отмечалось то, что присутствие зеркала на изображениях, в захоронениях указывает на назначение его как культурно-магического атрибута. Наше исследование подтвердило это, но удревнило границы возникшей в энеолите практики использования зеркал в культурно-магических целях.

Остается неясной причина существования на территории одного могильника разных по форме зеркал. Связано ли это с методами их использования, или это отражает определенный обряд, который требовал от его исполнителя строгого соблюдения формы зеркала?

Обратимся к историческим и археологическим параллелям.

Сам факт появления в зеркале отражения предметов, должно быть, казался древнему человеку чудом. Но издавна существовавшее понятие об удвоенности усиливалось зеркалом. Человек, видя себя в зеркале, видел как бы своего двойника. В индоиранских верованиях известна божественность однополых близнецов и поклонение им. В Ригведе им посвящено 54 гимна. Они связаны с солнцем. К ним обращаются и их призывают во время свадеб, от них зависит счастье и плодовитость брачующихся. В ведической лите-

ратуре имя их – Ашвины. Ашвины – хранители эликсира жизни, лекарств и напитков, божественные врачеватели, покровители земледелия, дарители юности, стражи бессмертия и процветания (Елизаренкова 1972, с. 327-328; Литвинский 1972, с. 148-149). Обратимся к Зороастризму. Это глубоко дуалистическая религия, в которой две главные фигуры считались близнецами – Ахура Мазда и Ангра-Манью (Воусе 1975, р. 192-195). Есть и другие подтверждения существования божественной силы двух. Зороастрийская пара Хаурватат и Амеретат представлены как Диоскуры, а в эпосе встречается другая пара близнецов – *Лухрасп* и *Гушмасп* (Humbach 1957, S. 367-371; Dumézil 1962, р. 200). В Авесте имеются и другие отражения культа близнецов. Ж. Дюмезиль, на основании интерпретации названий родов, полагает, что представление о божественности близнецов связывается одного с конем другого с быком (Dumézil 1962, р. 201-202).

Божественные близнецы были божествами света. Один из Ашвинов называется *śukra* – «сияющий», другой – *rajata* – «серебряный». Они оба носят эпитет *Subhapati* – «владельцы света» (Литвинский 1978, с. 121). Нам кажется возможным использование зеркала как знака присутствия в ритуале божественных близнецов, а обращение к зеркалу как обращение к божеству. Т. к. в образе близнецов четко выступает их связь с солнцем и светом, а атрибутом служения им определено зеркало, то и сопоставление зеркального диска с диском солнца вполне допустимо.

В приведенных выше примерах находок с изображениями женских божеств с зеркалом было отмечено зеркало с ручкой, следовательно, **зеркало с ручкой является атрибутом ритуала обращения к Солнцу**. Первое подтверждение использования зеркала с ручкой мы получили и из материалов саразмского захоронения. Следовательно, женщина, захороненная в могильнике Саразма, являлась жрицей культа Солнца, корни которого уходят далеко в эпоху энеолита (Каримова 2011, с. 99-107).

Другая форма, широко бытовавшая на ранних этапах человеческой истории, круглое зеркало без ручки. В литературе имеются некоторые версии использования круглых зеркал С.В. Кузнецов и Т.М. Кузнецова по материалам тагарских курганов сделали заключение, что «небольшие зеркала с приостренным краем диска явля-

лись метательным оружием и входили, наряду с кинжалом, ножом и шилом, в набор защитного вооружения древнего оседлого населения Сибири (Кузнецов, Кузнецова 1994, с. 121-126). С этим невозможно согласиться. Этому выводу также противоречит и малочисленность зеркал в захоронениях, в то время как количество ножей, стрел, топоров и других предметов вооружения исчисляется десятками.

В материалах неолита Южной Туркмении круглое зеркало имеет вогнутую форму. Зеркало, судя по этнографическим данным, у разных народов играло определенную роль в разного рода ритуальных действиях. У персов применялось как магическое средство в различных случаях (Садек Хедаят 1958, с. 272, 295). У арабов металлическое зеркало рассматривалось как имеющее магическую силу против несчастий (Катанов 1898, с. 4). В Японии зеркалам также приписывается магическая сила, символизирующая чистоту; по древним верованиям они являлись талисманом против злых духов (Воробьев 1958, с. 85, 86; Арутюнов 1961, с. 146, 148). У китайцев зеркало считалось привлекающим «воду жизни», оно рассматривается как атрибут женского божества (Janse 1951, p. 67). В древнем Китае существовали специальные зажигательные зеркала (Литвинский 1978, с. 164, прим. 309).

Из древних народных методов целительства ламаистов известно об использовании зеркала в сборе утренней росы (Hummel 1958, S. 171-172; Nebesky-Wojkowitz 1956, p. 462-466).

Много сведений о культово-магических функциях зеркала имеется в фольклоре таджиков. Зеркало ограждает сказочных героев от действия злых духов и сил. Зеркало связано с водой – на том месте, где падает брошенное героем зеркало, образуется водоем, пруд, озеро или река (Мухитдинов 1973).

Даже в таких малых сведениях о зеркалах чувствуется разделение зеркал по назначению. В плоских зеркалах не может держаться жидкость, и ассоциация с возникновением водовместимых предметов не возникает. Скорее всего, это вменяется в функцию вогнутого зеркала. А деятельность, связанная с использованием вогнутых зеркал, скорее сводилась к целительству, чем в древности занимались колдуны и шаманы. Следовательно, **захоронения с**

вогнутыми зеркалами могут быть определены как **захоронения шаманов**.

Найденное в материалах бронзового века круглое, плоское зеркало без ручки, по всей видимости, на этом этапе истории человечества уже приобрело утилитарное назначение, хотя продолжало использоваться в магической практике.

В литературе отмечено несколько предположений и о зеркалах с петелькой (четвертый тип зеркала, возникший в позднем бронзовом веке и принадлежащий в основном к материалам кочевых андроновских племен). Исследование Н.Л. Членовой по зеркалам тагарской культуры показало, что зеркала с бортиком могут рассматриваться как обработка зеркал с бортиком геоксюрского типа Туркмении (без петельки), которые снабдили с обратной стороны петелькой для ношения ремешка (Членова 1967, с. 90; 1993, с. 58-62). С этим согласна Т.М. Кузнецова: «Зеркало с петелькой связано с необходимостью крепить зеркала к поясу при помощи кожаного ремешка или шнура. Расположение зеркал у пояса фиксируется в могилах у нижних ребер или около тазовых костей погребенных» (Кузнецова 2002, с. 42).

Согласно «Скифскому логосу» Геродота, скифы носили на поясе «фиалу» (сосуд с небольшим вместилищем и очень тонкими стенками, употреблявшийся для совершения жертвоприношений /возлияний/ богам и являвшийся в основном культовым сосудом) (Блаватский 1953, с. 49-51).

Еще имеется объяснение зеркалам с петелькой как магического атрибута у Павсания в «Описании Эллады»: «Перед святилищем Деметры есть источник, тут практикуется способ гадания не по всем вопросам, а только по вопросам здоровья. Сюда спускают зеркало, привязав его на тонкую веревку. Набирают воды, так чтобы она только касалась ободка зеркала. Затем помолившись богине, смотрят в зеркало» (Кузнецова 2002, с. 78).

Среди материалов погребений, известных на территории Таджикистана, зеркала с петелькой найдены только в могильнике андроновкой культуры поздней бронзы – Дашти Кози (Исаков, Потемкина 1989; Бостонгухар 1998). В погребении 3 зеркало с петелькой расположено чуть ниже подбородка погребенного. Необычно то, что зеркальце с петелькой имеет еще и отверстие. По

всей видимости, зеркало выполняло как функцию оберега (амулет), так и служило атрибутом для совершения магических действий. В погребении 25, 1 два миниатюрных зеркала: одно прямое, другое слегка выгнутое в профиле. Оба были расположены перед грудью. Прямое зеркало повторяет зеркало из погребения 8, которое расположено над головой. Положение зеркала над головой известно для захоронений энеолита Южной Туркмении. Зеркала, относящиеся к этому времени также круглые плоские. Хотя зеркала погребения 25,1, по всей видимости, были подвешены как амулеты, сохранение формы аналогичной Южнотуркменским зеркалам позволяет допустить, что ритуал совершения обряда с зеркалом бытовал и среди кочевых племен.

Памятники андроновской культуры эпохи бронзового века наиболее подробно изучены в плане классификации, аналогий и датировки. Классификация тагарских зеркал разработана С.В. Кисилевым (Кисилев 1949, с. 127, табл. 3) и является основой классификационной схемы Н.Л. Членовой (Членова 1967, с. 81-92). Е.Е. Кузьмина разработала классификацию аналогий и датировок андроновских зеркал бронзового века. (Кузьмина 2008, с. 274-277). Зеркала представлены шестью типами: 1) круглые, несколько вогнутые; 2) круглые с выступающей ручкой; 3) круглые с ручкой-петелькой; 4) квадратные плоские; 5) квадратные с ручкой-петелькой; 6) круглые с ручкой-петелькой и бортиком.

Памятники, открытые на территории Таджикистана, попадающие в эту классификацию, для первого типа известны в могильниках культуры Бишкент – Вахш (Мандельштам 1968, табл. V-VII), Кангурттут (Виноградова 2004, с. 26-27, рис. 39,1; P'jankova 1986, p. 73, fig. 11). Второй тип – выделен в бишкентских могильниках – Тулхар, Кангурттут, Кара-пичок, Тигровая балка (Мандельштам 1968, с. 64-81, табл. VIII, 1; Виноградова, Кузьмина 1986, с. 138; Виноградова 2004, рис. 39:40; 40:3; 48:31). Третий тип представлен андроновским Дашти-Кози (Исаков, Потемкина 1989, с. 145-147; Бостонгухар 1998, с. 69, 71, 83, рис. 45:4-5).

Для нашего исследования важна точная фиксация расположения зеркала в захоронении. Для саразмского зеркала она определена как положение за спиной. Основная масса находок зеркал приходится на захоронения. Крайне редко находят зеркала в кладах и,

в исключительных случаях, в помещениях. Примером этой уникальности служат два зеркала, найденные в Саразме. Уникальность их заключается в том, что круглое, слегка вогнутое в профиле зеркало без ручки найдено А.И. Исаковым в культовом помещении дворцового комплекса в слое относящемся к бронзовому веку. Другое найдено в единственном открытом на территории Саразма могильнике – некрополе, принадлежащем древнеземледельческому племени эпохи энеолита (Исаков 1991, с. 49, рис. 64, 2). На территории Средней Азии не так уж много памятников энеолита, а для Таджикистана Саразм – единственный.

В захоронениях клались за спиной три вида зеркал – с ручкой, круглое плоское, круглое вогнутое. Над головой – только круглое плоское и одно с петелькой. Перед лицом – только круглое, плоское. На груди – круглое плоское и зеркало с петелькой.

Попытка проследить аналогии расположения зеркал в захоронениях по памятникам, известным со смежных Таджикистану территорий, дала следующую картину.

Могильники	Количество зеркал	Виды зеркал	Положение
Алтын-депе (Туркмения)	6		Над головой
Гонур (Туркмения)	3	2 1	Над головой За спиной
Сапали (Узбекистан)	10	6 плоских 4 с ручкой	Перед лицом Перед лицом
Джаркутан (Узбекистан)	6	6 плоских	Перед лицом
Тумек Кичиджик (Киргизстан)	1	1 с ручкой	Над головой
Идельбой (Казахстан)	1	1 плоское	Над головой
Шортугай (Афганистан)	1	1 с ручкой	Перед лицом
Дашлы 3 (Афганистан)	1	1 вогнутое	Перед лицом
Гиссар (Иран)	1	1 с ручкой	На груди
Курган Бесоба (Россия)	1	1 с ручкой	Над головой
Шамшинский клад (Киргизстан)	4	1 плоское 1 с ручкой 2 с петелькой	

(Хронология... 2005; Сарияниди 2001; Аскарлов 1973; 1977; Аскарлов, Абдуллаев 1983; Francfort 1989; Schmidt 1937.)

Таким образом, ранние культуры отличаются положением зеркала за спиной (энеолит Саразма). Традиция расположения зеркала над головой (культура Алтын-депе) отмечена для ранних этапов бронзового века. Для периода развитой бронзы получает наибольшее распространение положение зеркала перед лицом (культура Сапалли с ее поздней фазой Джаркутан). Четвертое положение зеркала зафиксировано только в гиссарском захоронении Ирана. Следовательно, Саразмское зеркало представляет начальную форму обряда положения зеркала за спиной и может претендовать на самостоятельное определение как саразмский тип обряда захоронений с зеркалом эпохи энеолита. Примечательно, что среди всех известных публикаций зеркал, привлеченных для написания данной работы, аналогии саразмскому зеркалу не найдено.

Что касается типологии погребальной культуры, обратимся к известным материалам памятников, единовременных Саразму. Наиболее показательной чертой, ранжированной для выделения категорий могильников, определена каменная ограда. Предварительные исследования показали, что могильник с каменной оградой является характерной чертой культур скотоводческо-кочевнических племен Средней Азии и племен афанасьевской культуры Сибири в бронзовом веке.

Культура энеолитических племен Юга Туркмении, получившая название анауской, представлена крупнейшими поселениями – Намазга, Алтын-депе, Улуг-депе, Кара-депе, Геоксюр и ряд других. Для анауской культуры был характерен обычай погребения умерших в пределах поселения под полами и во дворах. В эпоху раннего и среднего энеолита практиковались одиночные захоронения, а на поздних этапах наряду с одиночными появились коллективные погребения, усыпальницы или погребальные камеры (так называемые толосы). Толосы были сооружены из сырцового кирпича с купольным покрытием и считаются специальным погребальным комплексом (Сарианиди 1960, с. 284-299; 1965, с. 14-19). Для саразмского могильника все вышеперечисленные признаки не отмечены.

Общеизвестно, что население Саразма вело оседлый образ жизни и занималось земледелием и различного вида ремеслами. Следовательно, под определение скотоводческо-кочевнических

племен оно не попадает. Что касается практики сооружения колец над могильниками афанасьевской культуры, то здесь вступает в силу правило хронологических схем. Саразмский могильник датирован временем позднего энеолита по стратиграфическому положению, т.е. кон. IV тыс. до н.э. Исследователями афанасьевской культуры установлено, что только в конце III тыс. до н.э. отмечается продвижение на восток с территории Понто-Каспийских степей племен позднеямной культуры, которые приносят в Сибирь навыки земледелия и скотоводства, злаки и domesticiрованных животных, металлургию и колесный транспорт – создают культуру Афанасьево (Цыб 1984; Вадецкая 1986; Семенов 1993; Грязнов 1999).

Обряды могил Афанасьевской горы однообразны. Все костяки лежат скорчено, преимущественно на правом боку, все головой на юго-запад. Большинство окрашено кровавиком. Инвентарь составляют глиняные сосуды. Из них 79% яйцевидных остродонных. Все сосуды ручной, лепной работы спирально-ленточной техники, внутри выложены травой. Снаружи украшены елочным орнаментом (Цыб 1984а). Под эту очень краткую характеристику саразмская погребальная культура попадает только скорченностью положения и окрашенностью костяка женщины в украшениях. Конечно, хотелось бы видеть в жителях Афанасьево переселенцев, мигрировавших их Саразма.

Таким образом, предварительные исследования показали, что уже в эпоху энеолита могильник с каменной оградой был сооружен в Саразме, а следовательно, был известен населению с земледельческо-скотоводческим хозяйством. Уникальность этого могильника заключается в том, что в регионе среднеазиатского междуречья до сегодняшнего дня аналогичных не найдено.

Как уже говорилось ранее не найдено аналогий и саразмскому зеркалу. Но по положению зеркала в захоронении мы имеем совершенно новый тип захоронения, которое находит отражение в материалах более позднего времени (Тулхарский могильник), следовательно, дает возможность проследить дальнейшее движение погребальной культуры с зеркалом, открытой в Саразме.

А.И. Исаков после открытия могильника в Саразме предложил рассматривать его как особый вариант погребального типа, кото-

рый является локальной особенностью культуры Саразма (Исаков 1998, с. 39). Думается, что вполне уместно дать этому явлению определение – *саразмский тип погребальной культуры эпохи неолита*.

Литература

Аванесова 1991 – *Аванесова Н.А.* Культура пастушеских племен эпохи бронзы азиатской части СССР (по металлическим изделиям). Ташкент.

Артамонов 1966 – *Артамонов М.И.* Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа. Л.

Арутюнов 1961 – *Арутюнов С.А.* Этническая история Японии на рубеже нашей эры // Восточноазиатский этнографический сборник. 2. М.

Аскарлов, Богданова-Березовская 1972 – *Аскарлов А.А., Богданова-Березовская И.В.* Металлические изделия из поселения Сапаллитепа (результат химического анализа) // Общественные науки в Узбекистане. №10. Ташкент. С. 59-64.

Аскарлов 1973 – *Аскарлов А.А.* Сапаллитепа. Ташкент.

Аскарлов 1977 – *Аскарлов А.А.* 1977. Древнеземледельческая культура эпохи бронзы Юга Узбекистана. Ташкент.

Аскарлов, Абдуллаев 1983 – *Аскарлов А.А., Абдуллаев Б.Н.* Джаркутан (К проблеме протогородской цивилизации на юге Узбекистана). Ташкент.

Блаватский 1953 – *Блаватский В.Д.* История античной расписной керамики. М.

Бостонгухар 1998 – *Бостонгухар С.* Верховья Зерафшана во II тыс. до н.э. Душанбе.

Вадецкая 1986 – *Вадецкая Э.Б.* Археологические памятники в степях Среднего Енисея. Л.

Виноградова 2004 – *Виноградова Н.М.* Юго-Западный Таджикистан в эпоху бронзы. М.

Виноградова, Кузьмина 1986 – *Виноградова Н.М., Кузьмина Е.Е.* Контакты степных и земледельческих племен Средней Азии в эпоху бронзы // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и среднего Востока. М. С. 126-151.

Виноградова, Кутимов 2009 – *Виноградова Н.М., Кутимов Ю.Г.* Богатое земледельческое погребение эпохи бронзы в Гелоте // Проблемы культурогенеза и культурного наследия (Сборник статей к 80-летию Вадима Михайловича Массона). СПб. С. 102-116.

- Виноградова, Кутимов, Тойфер 2010 – *Виноградова Н.М., Кутимов Ю.Г., Тойфер М.* Погребения эпохи бронзы в окрестностях кишлака Гелот на юге Таджикистана // На пути открытия цивилизаций (сборник статей к 80-летию В.И. Сарияниди). Труды Маргианской археологической экспедиции. СПб. С. 389-411.
- Вишневская 1973 – *Вишневская О.А.* Культура сакских племен низовьев Сыр-Дарьи в VII-V вв. до н.э. по материалам Уйгарака. М.
- Воробьев 1958 – *Воробьев М.В.* Древняя Япония. М.
- Горбунова 1990 – *Горбунова Н.Г.* Бронзовые зеркала кугайско-карабулакской культуры ферганы // Культурные связи народов Средней Азии и Кавказа. М. С. 45-56.
- Грязнов 1999 – *Грязнов М.П.* Афанасьевская культура на Енисее. СПб.
- Елизаренкова 1972 – *Елизаренкова Т.Я.* Ригведа: Избранные гимны. М.
- Исаков Потемкина 1989 – *Исаков А.И., Потемкина Т.М.* Могилиник племен эпохи бронзы в Таджикистане // СА. № 1, с. 145-167.
- Исаков 1991 – *Исаков А.И.* Саразм. Душанбе.
- Исаков 1994 – *Исаков А.И.* О работе международной археологической экспедиции на поселении Саразм в 1985 г. // АРТ. Вып. 25, с. 85-99.
- Исаков 1998 – *Исаков А.И.* Тайна захоронения «богини» // Наследие предков. № 36. Душанбе. С. 35-39.
- Каримова 2011 – *Каримова г.Р.* Саразмское зеркало в контексте обряда (проблема типологии погребальной культуры) // Наследие предков. №14. Душанбе. С. 99-106.
- Катанов 1898 – *Катанов Н.Ф.* Описание одного металлического зеркала с арабской надписью, принадлежащего Обществу археологии, истории и этнографии // ИОАИЭ. Т. XIV. Вып. 6.
- Кисилев 1949 – *Кисилев С.В.* 1949. Древняя история Южной Сибири // МИА. № 9. М., С. 126-127.
- Кой-Крылган-кала 1967 – *Кой-Крылган-кала* – памятник культуры древнего Хорезма IV в. до н.э.-IV в. н.э./ Отв. редакторы С.П. Толстов, Б.И. Вайнберг. М. (ТХАЭЭ, т. V).
- Кузнецов, Кузнецова 1994 – *Кузнецов С.В., Кузнецова Т.М.* «Зеркало» +нож + шило – не скифское метательное оружие // Элитные курганы степей Евразии в скифо-сарматскую эпоху. СПб. С. 121-126.
- Кузнецова 2002 – *Кузнецова Т.М.* 2002. Зеркала Скифии VI-III вв. до н. э. Т. 1. М.
- Кузьмина 1966 – *Кузьмина Е.Е.* 1966. Металлические изделия энеолита бронзового века Средней Азии // САИ. Вып. В 4-9. М.

Кузьмина 2008 – *Кузьмина Е.Е.* Арии – путь на юг. М.- СПб. Литвинский 1964 – *Литвинский Б.А.* Зеркало в верованиях древних ферганцев // СЭ. № 36, с. 97-104. М.

Литвинский 1969 – *Литвинский Б.А.* История и культура восточной части Средней Азии от поздней бронзы до раннего средневековья (в свете раскопок памиро-ферганских могильников). Автореф. дис. на соиск. степ. д-ра ист. наук. М.

Литвинский 1971 – *Литвинский Б.А.* Хронология и классификация среднеазиатских зеркал // Материальная культура Таджикистана. Вып. 2. Душанбе. С. 34-67.

Литвинский 1978 – *Литвинский Б.А.* Орудия труда и утварь из могильников Западной Ферганы (Археологические и этнографические материалы по истории культуры и религии Средней Азии). М.

Литвинский 2010 – *Литвинский Б.А.* Храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т. 3. М.

Массон 1981 – *Массон В.М.* Алтын-депе. Л.

Массон 1982 – *Массон В.М.* Энеолит Средней Азии // Археология СССР: Энеолит СССР. М.

Мандельштам 1968 – *Мандельштам А.М.* Памятники эпохи бронзы в южном Таджикистане // МИА. № 145. Л.

Мухитдинов 1973 – *Мухитдинов Х.Ю.* Статуэтки женского божества с зеркалом из Саксонохура // СЭ. № 5.

Пьянкова 1989 – *Пьянкова Л.Т.* Древние скотоводы Южного Таджикистана. Душанбе.

Пугаченкова 1959 – *Пугаченкова г.А.* Грифон в античном и средневековом искусстве Средней Азии // СА. № 2.

Ремпель 1949 – *Ремпель Л.И.* Терракоты Мерва и глиняные статуи Нисы // ТЮТАКЭ. Т. 1. Ашхабад.

Садек Хедаят 1958 – *Садек Хадеят.* Нейрангистан // Тр. ИЭ АН СССР. Т. 39.

Сарианиди 1960 – *Сарианиди В.И.* Энеолитическое поселение Геоксюр // ТЮТАКЭ. Ашхабад. С. 284-299.

Сарианиди 1965 – *Сарианиди В.И.* Памятники позднего энеолита Юго-Восточной Туркмении // САИ. Вып. Б 3-8. Ч. IV. М.

Сарианиди 2001 – *Сарианиди В.И.* Некрополь Гонура и иранское язычество. М.

Семенов 1993 – *Семенов В.А.* Древнейшая миграция индоевропейцев на восток // Археологический вестник. Вып. 4. СПб.

- Хронология... 2005 – *Хронология* эпохи позднего энеолита средней бронзы Средней Азии (погребения Алтын- дepe). (Труды РАН ИИМК. Т. XVI.). СПб.
- Цыб 1984 – *Цыб С.В.* Ранняя группа Афанасьевских памятников и вопрос о происхождении афанасьевской культуры // *Древняя история Алтая*. Барнаул.
- Цыб 1984а – *Цыб С.В.* Афанасьевская культура Алтая . Автореф . канд дисс. Новосибирск.
- Членова 1967 – *Членова Н.Л.* Происхождение и ранняя история племен Тагарской культуры. М.
- Членова 1993 – *Членова Н.Л.* О степени сходства компонентов материальной культуры в пределах «скифского мира» // ПАВ. № 7, с. 49-77.
- Barrelet 1955 – *Barrelet M.-T.* Les déesses armées et ailées // *Syria*. 32.
- Boyce 1975 – *Boyce M.A.* A History of Zoroastrianism. Vol. 1. Leiden-Köl.
- Casal 1961 – *Casal J.V.* Fouilles de Mundigak. Vol. 1-2. Paris.
- Dumézil 1962 – *Dumézil G.* La Société Scythique avait-elle des classes fonctionnelles? // *Indo-Iranian Journal*. Vol. 5. N. 3.
- Francfort 1982 – *Francfort H.P.* Fouilles de Shortughai. Vol. I-II. Paris.
- Francfort 1989 – *Francfort H.-P.* Fouilles de Shortudhai // *Recherches sur l'Asie Centrale protohistorique*. P.
- Ghirshman 1963 – *Ghirshman R.* Perse. Proto-iraniens. Medes Achéménides. P.
- Hakemi 1997 – *Hakemi A.* Shahdad. Archaeological Excavation of a Bronze Age Centre in Iran // *IIsMEO*. Vol. XXVII. Rome.
- Humbach 1957 – *Humbach H.* Die Gathas des Zarathustra. Heidelberg.
- Hummel 1958 – *Hummel S.* Der Ursprung des Tibetischen Mandalas // “Ethnos”. Vol. 23, N. 2-4. Stockholm.
- Janse 1951 – *Janse O.* Archaeological Research in Indo-China. Vol. 2. Cambridge.
- Nebesky-Wojkowitz 1956 – *Nebesky-Wojkowitz R.* Oracles and Demons of Tibet: The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities. Den Haag, Mouton.
- Porada 1959 – *Porada E.* The Hasanlu Bowl // *Expedition*. 1, 3.
- P'iankova 1981 – *P'iankova L.T.* Bronze Age Settlement of Southern Tadzhikistan // *Bronze Age Civilization of Central Asia*. N.Y. P. 287-310.
- P'jankova 1986 – *P'jankova L.T.* Jungbronzezeitliche Gräbefelder in Vachš, Sud-Tadžikistan. München. (MAVA. Bd. 36.)
- Schmidt 1937 – Schmidt E.P. Excavation at Tapa Hissar. Daghman. Publication of the Iranian Section of the University Museum. Philadelphia.

Solovyva, Ygor'kov, Galibin, Berezkin 1994 – *Solovyva N.F., Ygor'kov A.N., Galibin V.A., Berezkin Y.E.* Metal artifacts from Ilginiy-Depe. Turkmenistan. // *New Archaeological Discoveries in Asiatic Russia and Central Asia.* St.-Pb.



Поселение Саразм. Раскоп 4. Каменная ограда некрополя энеолитического времени.

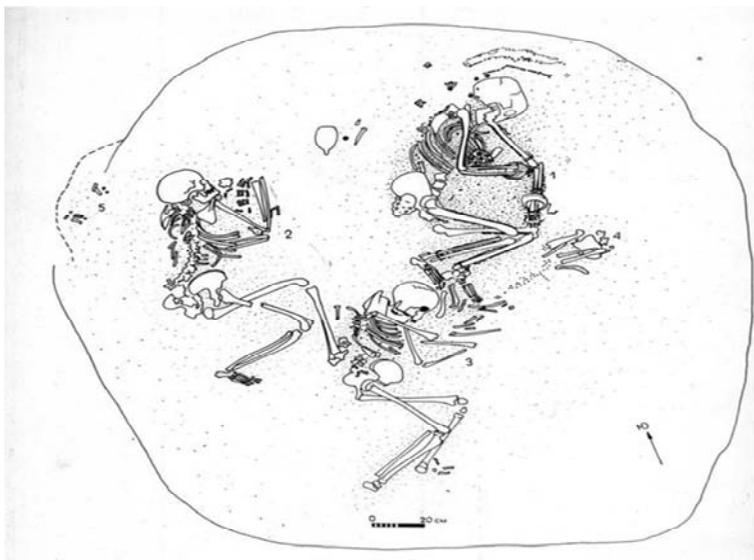
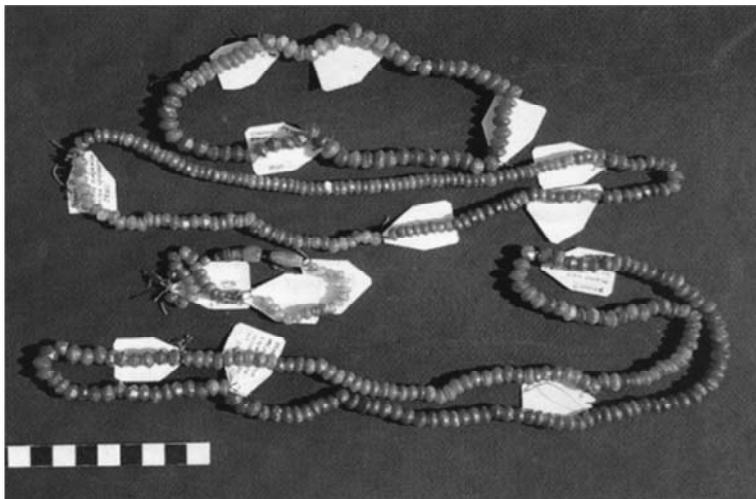


Рис. 1 Саразмский некрополь энеолитического времени. Погребение 5.



Сердоликовые бусы из погребения 5 Саразмского некрополя



Медное зеркало из погребения 5 Саразмского некрополя

**ВОСПРИЯТИЕ И ТРАКТОВКА
БУДДИЙСКОГО УЧЕНИЯ
ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТЬЮ
В ДРЕВНЕЙ ЯПОНИИ
(НА ПРИМЕРЕ ЯПОНСКИХ ИМПЕРАТОРОВ
VI-VIII ВВ.)**

Относительно проникновения буддизма в Японию существует несколько версий. Первая, официальная представлена в XIX свитке исторической хроники «Нихон сёки» 日本書紀 («Анналы Японии»). Согласно ей в 552 г., на 13-й год правления императора Киммэя 欽明 из корейского царства Пэкче прибыло посольство, присланное правителем Сонмёном, которое поднесло императору в дар статую Будды Шакьямуни из золота и меди, несколько стягов¹, зонтов² и сутр.

Другая версия представлена в храмовой хронике «Гангодзи гаран энги нараби нируки сидзайтё» 元興寺伽藍縁起并流記資財帳 («Записи об основании монастыря Гангодзи и сокровищах, ему принадлежащих»), составленной во второй половине VIII в. при монастыре Асука-дэра (Гангодзи). В ней инициатива введения буддизма в Японии приписывается супруге императора – государыне Суйко 推古. Как говорится в «Гангодзи гаран энги», император по совету министра Сога-но Инамэ приказал поместить статую Будды во дворец Суйко³. Примечательно, что после этого по-

¹ Имеются в виду стяги, которые вывешивались на крыше буддийских храмов и внутри них в качестве символа мудрости и добродетели Будд и Бодхисатв. Считалось, что их изготовление помогает избежать страданий, а прикосновение к ним делает человека безгрешным.

² Имеются в виду шелковые зонты с длинной ручкой, использовавшиеся в различных дворцовых церемониях.

³ По преданию, хроника «Гангодзи энги» была составлена принцем Сётоку по приказу императрицы Суйко, что объясняет ее лидирующую роль в этом повествовании. См.: «Гангодзи гаран энги...» 1993, с. 416.

следователями учения Будды стали в основном жившие в Японии иммигранты из Кореи и Китая.

Описывая первое знакомство японских императоров с буддизмом, обе хроники сходятся в одном: несмотря на то, что так называемая «передача Учения Будды» японскому императору от правителя дружественной страны была произведена на официальном уровне, тем не менее, император Киммэй в тот момент не рискнул ввести в стране официальный культ Будды. Более того, его отношение к буддизму в летописи часто выглядит двойственным. С одной стороны, он не противится желанию Сога-но Инамэ поклоняться Будде частным образом и даже приказывает изготовить статуи Будды из найденного в море камфарного дерева. С другой стороны, он официально поощряет гонения на буддистов, инициаторами которых были министры Мононобэ и Накатоми. Соответственно, из-за неопределенного отношения Киммэя к буддизму, официальными его покровителями в источниках часто выступают или императрица Суйко, или представители рода Сога.

При государе Бидацу 敏達 (572-585) буддизм продолжал проникать в Японию, хотя сам император не проявлял интереса к буддизму, а скорее являлся последователем конфуцианства. Тем не менее в 577 г. правитель Пэкче преподнес ему и принцу Оповакэ буддийские книги, а кроме того прислал учителя *винаи*, учителя медитации, монахиню, чтеца мантр, мастера по изготовлению буддийских статуй, строителя буддийских храмов – всего шесть человек. Их поселили в буддийском храме принца крови Оповакэ¹ в Нанива.

Что же касается отношений между буддизмом и государством на более раннем этапе, то в начале VII в. можно отметить возросший интерес императорского двора к ритуальной стороне буддизма. Уже император Ёмэй 用明 (586-588) был столь ревностным последователем Будды, что во время болезни решил обратиться к «Трем сокровищам» ради исцеления. Это первое упоминание в «Нихон Сёки» о проведении при дворе буддийских магических обрядов исцеления, датируемое 587 г. Как подсчитал А.Н. Мещеряков, в текстах летописей «Нихон Сёки» и «СёкуНихонги» 続日

¹ Санскр. Майтрейя. «Нихон сёки...» 1997, т. II, с. 73.

本紀 («Продолжение анналов Японии») имеется 70 сообщений, в той или иной форме имеющих отношение к магическому лечению (из них 47 буддийских и 23 синтоистских). Зафиксировано семь синтоистских сообщений, связанных с заболеваниями государя и государева рода. Аналогичных буддийских записей насчитывается 29. Отчасти это связано с функцией защиты буддизмом государства, которое персонифицировалось в правителе, отчасти с индивидуальным поведением адепта буддизма¹. Также при дворе была введена практика принятия придворными буддийских обетов (пострижение в монахи, строительство храмов и статуй и т.д.) ради благоденствия государя и членов императорского рода².

Говоря о процессе слияния синтоизма и буддизма в Японии периодов Асука и Нара (VI-VIII вв.). Следует подчеркнуть, что ему во многом способствовала политика японских императоров и императриц, стремившихся интегрировать буддизм в систему официального государственного культа. Для этого им была необходима поддержка буддийской сангхи, прежде всего, на идеологическом уровне.

Японские императоры и императрицы стали обращаться и к собственно буддийской философии, точнее, к тем ее аспектам, которые провозглашали царя, покровительствующего буддийской сангхе, добродетельным правителем, спасающим и оберегающим подданных и страну. В дальнейшем, это дало им возможность не только претендовать на неограниченную власть, но и установить жесткий государственный контроль над буддийской общиной. Одной из основоположниц этой политики считается императрица Суйко (597-628). Её правление положило начало традиции, при которой на трон восходили вдовствующие императрицы. Суйко пришла к власти при поддержке могущественного министра Сога-но Умако, сторонника учения Будды, который ранее сумел отстранить от власти своих соперников – аристократические роды Накатоми и Мононобэ, противившихся принятию буддизма. Согласно источникам «Нихон сёки» и «Гангодзи гаран энги», государыня также являлась сторонницей новой религии. Первое, что она при-

¹ Там же, с. 321.

² Там же, с. 83.

казала сделать, взойдя на трон, начать строительство буддийских храмов в стране. «Государыня повелела престолонаследнику...споспешествовать процветанию Трех сокровищ. В это время все *оми* и *мурази*, соревнуясь друг с другом, стали строить дома для достижения благополучия своих господ и родителей. Эти дома называли храмами».¹

А.Н. Мещеряков считает, что этот указ отражает «сближение буддизма и синтоизма через культ предков».² Это подтверждается следующим отрывком из «Нихон сёки», где говорится об эдикте Суйко, датируемым 607г., предписывающем почитать богов – *ками*.³ Поскольку годом ранее императрица попросила принца Сётоку провести при дворе первые официальные чтения буддийских сутр: «Лотосовой Сутры» (санскр. «Саддхармапундарика сутра», яп. «Хоккэ кё» 法華經), «Сутры о царице Шримале» (санскр. «Шрималадэви симхананда сутра», яп. «Сёмангё» 勝鬘經) и «Сутры о Вималакирти» (санскр. «Вималакирти нирдеша сутра», яп. «Юймангё» 維摩經). На основании этого факта можно говорить о начальном этапе складывающегося на государственном уровне синтеза буддизма и синтоизма благодаря инициативе Суйко.

В 624 г. императрица решила установить государственный контроль над буддийской сангхой (поводом для этого послужило преступление, совершенное одним из монахов). Были учреждены должности *содзё* 層正 и *содзу* для надзора за монахами и монахинями, причем *содзё* был назначен буддийский монах, а *содзу* – государственный чиновник. Также был назначен чиновник *ходзу* 坊主, отвечавший за храмовое имущество. Была проведена перепись буддийских храмов, монахов и монахинь. Согласно ей, в период правления Суйко насчитывалось 46 буддийских храмов, 816 монахов и 569 монахинь, итого в общей сложности 1385 буддийских монахов в стране⁴. По мнению А.Н. Мещерякова, данная цифра выглядит вполне реалистично, поскольку археологические раскопки подтверждают существование в это время около 50 буд-

¹ Там же, т. II.

² Мещеряков 1987, с. 92.

³ «Нихон сёки...» 1997, т. II, с. 99.

⁴ Там же, с. 111.

дийских храмов¹. Однако современный исследователь буддийской археологии древней Японии Дональд Ф. Маккаллум считает, что эти подсчеты не соответствовали действительности в масштабах всей страны. По его мнению, 46 из 50 буддийских храмов были сосредоточены в районе столицы Асука и ее окрестностях. Что же касается численности монахов – 1385, то, как полагает Маккаллум, она выглядит завышенной, даже если учитывать, что в крупных буддийских храмах, таких как Асукадэра, насчитывалось больше монахов, чем в остальных. В связи с этим Маккаллум выдвигает версию, что в число монахов и монахинь могли быть включены также и другие люди, связанные с буддийскими храмами: храмовая прислуга, охрана, управляющие и т.д.² Маккаллум полагает, что истинным инициатором переписи мог быть министр Сога-но Умако, поскольку, по его мнению, именно род Сога поддерживал распространение буддизма в Японии в период Асука. Все же, как считает автор, в «Нихон сёки» достаточно ясно говорится о том, что инициатива переписи монахов и монахинь в буддийских храмах исходила от императрицы Суйко, хотя не исключается, что этот процесс мог контролироваться Сога-но Умако.

Как считает исследователь японского буддизма А.Н. Игнатович: «Система управления японскими храмами во всем следовала южно-китайской буддийской традиции и была введена по рекомендации вернувшихся из Китая монахов-стажеров»³.

Одновременно с введением буддизма в систему государственной власти, в правление Суйко, в 603 г. также была введена система 12 государственных рангов (*канъи дзюникай* 冠位十二階), заимствованная из Китая. В том же году был возведен дворец Охаридано-мия, структура которого, как полагает Осуми Киёхару, восходила к китайским императорским дворцам династии Суй. По замыслу его создателей, это должен был быть первый императорский дворец, в котором вершились государственные дела и проводились придворные церемонии. Дворцовые помещения в нем располагались в соответствии с китайскими представлениями о сим-

¹ Там же, см. «Комментарии и примечания», с. 331.

² McCallum 2009, p. 28-29.

³ Игнатович 1981, с. 97.

метрии – с запада на восток¹. В следующем году была введена система придворного этикета, предписывающая придворным посещать императорский дворец в соответствии с правилами, основанными на конфуцианском этикете.

Следует отметить, что в начале VII в. конфуцианская культура, также как и буддизм распространялась, главным образом, благодаря буддийским монахам из Кореи, прибывшим в Ямато по приглашению императрицы Суйко. Им была отведена особая роль: они должны были обучать молодых аристократов не только буддийской философии, но и другим наукам, принятым при китайском и корейском дворах: астрономии, географии, искусству составления календаря, а также даосской магии. Наставником вышеуказанных наук для придворных стал монах Кванкын родом из Пэкче, а другой монах – Хёджа стал учителем принца Сётоку и поддерживал с ним связь до самой смерти престолонаследника².

При дальнейшем исследовании «Анналов Японии» становится ясно, что преемницы Суйко также активно содействовали процветанию буддизма в стране. Так, в правление императрицы Когёку 皇極 (642–645) впервые по всей стране были проведены публичные чтения буддийских сутр с целью избавления от засухи. При этом продолжился процесс внедрения буддизма в культ предков. «Сановникам было дано повеление, чтобы в столичных храмах Будды читалась сутра «Уранбонкё», дабы отблагодарить семь поколений предков»³. В годы ее правления также прибегали к чтению «сутр, защищающих страну», чтобы стабилизировать неспокойную обстановку⁴. Следует заметить, что примерно в это же время при дворе был введен ряд буддийских ритуалов, таких как *кэка*, *анго* и *сайэ*. Для того, чтобы лучше понять значение этих буддийских церемоний, вошедших в придворный церемониал по изволению Когёку, следует кратко рассказать об их происхождении. Это являлось прямым следствием постепенной трансформации японского буддизма в государственный культ. Примечательно, что изначально эти обряды были направлены на спасение ин-

¹ Osumi Kiyoharu 2010, p. 68.

² «Нихон сёки...» 1997, т. II, с. 91.

³ Там же, с. 183.

⁴ Там же, с. 185.

дивида, однако в Японии они трансформировались в мероприятия государственного значения, что в дальнейшем было обусловлено развитием доктрины *рёбу-синто* 両部神道. *Кэка* 悔過 в Древней Индии называлась церемония публичного покаяния из-за нарушения буддийских заповедей. Однако в Японии она трансформировалась в ритуал, прославляющий Будд и бодхисаттв. Как правило, *кэка* проводились в честь Будды Якуси, который был одним из самых популярных персонажей буддийского пантеона в древней Японии. Его целью было выпросить исцеление больных, избежать стихийных бедствий и эпидемий. Церемония *анго* 安居 впервые была проведена в 683г. по приказу императора Тэмму.¹ Ее предназначение состояло в затворничестве, которое буддийская сангха в Индии проводила в сезон дождей. Считалось, что это время монахи должны посвящать изучению Дхармы. Для этого сангха выбирала постоянное жилище, чаще всего буддийский монастырь. Этот обычай был широко распространен среди буддийской сангхи не только на территории Индии, но и за ее пределами. Как сообщает Б.А. Литвинский, в VIII в. в Восточном Туркестане, в областях Тохаристана и Кашгара, буддийские монахи и монахини каждые три месяца меняли свои кельи. Переезд сопровождался церемонией *варшопагамана*, во время которой каждый член сангхи должен был огласить место и положение своего временного жилища на ближайшие три месяца. При переселении каждому из монахов и монахинь выделялось отдельное помещение. Самые старшие получали самые лучшие кельи, остальные члены сангхи распределяли между собой места также по старшинству.² В Японии под *анго* подразумевалось приглашение монахов и монахинь в императорский дворец, где они устраивали публичные чтения и толкования буддийских сутр. Следует отметить, что в дальнейшем (в период Нара) правительство *рицурё* запретило монахам самовольно менять места обитания без санкции местных властей.

Следует отметить, что внедрение этих буддийских ритуалов в придворный церемониал приходится на время правления императора Тэмму 天武 (673-686). Судя по источникам, император часто

¹ Там же, с. 251.

² Литвинский 1992, с. 482-483.

устраивал при дворе чтения буддийских сутр и проведение соответствующих церемоний, возможно, из-за своего нестабильного положения в первые годы царствования. В «Нихон сёки» постоянно встречаются упоминания о буддийских службах, проходивших при дворе Тэмму, о щедрой милостыни монахам и монахиням. В годы его правления выходят запреты на употребление в пищу мяса животных, и начинается проводиться буддийский обряд *ходзё*, который был связан с отпущением на волю пойманных живых существ. Изначально он предназначался для индивидуального спасения, однако в Японии этот обычай принял характер государственного мероприятия.¹

Также с *анго* и *кэка* был тесно связан сакральный ритуал *сайэ* 齋会. Он берет начало в буддийско-джайнистской традиции вегетарианства. Согласно традиции, верующие миряне раз в месяц должны были отказываться от мяса животных и вкушать постную пищу. Однако в ранний период японского буддизма ритуал *сайэ* проводился в основном среди монахов, с целью вкушения «очистительной пищи» из овощей.²

Примечательно, что правление императора Тэмму было также связано с дополнительным усовершенствованием и детализацией системы придворного церемониала и этикета. Как уже говорилось ранее, основы этой системы, базировавшейся на конфуцианском ритуале, были заложены еще в правление императрицы Суйко. При Тэмму же окончательно определились обязанности государственных чиновников, форма одежды (*тёфуку*) и правила поведения (*тёрэй*). В обязанности чиновников включалось, помимо прочего, обязательное участие в ежегодных дворцовых ритуалах. Характерным примером могут послужить церемонии, связанные с празднованием Нового года по лунному календарю. После совершения императором ритуала поклонения богам-покровителям четырех сторон света император отправлялся во дворец Дайгокудэн, где находился его трон. Этот дворец использовался для проведения важнейших государственных церемоний, в том числе при интронизации и приеме иностранных послов. На церемонии были

¹ «Нихон сёки...» 1997, т. II, св. 23, с. 232.

² Возможно, здесь прослеживается влияние синтоизма с его очистительными ритуалами.

обязаны присутствовать все столичные чиновники, а также те провинциальные и уездные чиновники, которые в это время находились в столице. Они поздравляли императора и его ближайших родственников, подтверждая тем самым свою лояльность. По окончании церемонии устраивались пиршества с раздачей рангов, должностей и подарков.¹ Некоторые исследователи при этом отмечают, что в придворном этикете и ритуалах Японии VII в. наблюдались свои особенности, нехарактерные для Китая. Так, во время новогоднего ритуала поздравления императора чиновники в знак почтения должны были низко кланяться четыре раза и хлопать в ладоши. При этом, исследователь Осуми Киёхару указывает, что в китайском новогоднем ритуале *юань-хуэй*, на котором основывался японский ритуал, придворные кланялись лишь два раза. На этом основании он утверждает, что японский ритуал поздравления императора включал в себя синтоистские элементы (хлопанье в ладоши) поклонения божеству, в данном случае персонифицированному в образе императора.² По мнению Осуми, конфуцианское понятие *ли* 礼, «ритуал, этикет», лежавшее в основе многих придворных церемоний, в Японии подверглось значительной трансформации. Если в Китае *ли* (в конфуцианском понимании этого слова) должно было регулировать повседневную жизнь и образ мыслей индивидуума, то в Японии это понятие подразумевало обязательное участие в общественно-политической жизни императорского двора. Как указывает Осуми, китайский иероглиф *ли* по-японски читался как *ия*, что представляет собой отглагольное существительное, образованное от глагола *иямау* いやまう «почитать». На этом основании он делает вывод о том, что *ли* в древней Японии подразумевало, прежде всего, социальный статус и политическое значение внутри правящей элиты³.

Введение кодекса правил для государственных чиновников также коснулось и буддийского духовенства. В 679 г. вышел ряд постановлений относительно внешнего вида монахов и монахинь, формы и цвета их одежды, и норм их поведения. В этом же году,

¹ Мещеряков 2002, т. 1, с. 117.

² Osumi Kiyoharu 2010, p. 70.

³ Ibid.

как сообщает запись в «Нихон сёки», Тэмму приказал провести перепись земельных наделов буддийских храмов, которые содержались за счет государства, с целью урегулировать размер их владений.¹ Отныне всем монахам и монахиням предписывалось постоянно проживать в буддийских храмах и молиться «Трем Сокровищам». Исключение составляли лишь старые и больные монахи, о которых следовало заботиться их родственникам². Последнее, по видимому, объясняется влиянием синтоистских табуаций, связанных с болезнью и смертью. Многие исследователи синтоизма полагают, что табуации, связанные со смертью, были чрезвычайно сильными и сложными в японской культуре. Так, например, в летописи «Энгисики» («Церемонии годов Энги») 延喜式 говорится: «Если некто входит в дом к кому-то, и этот дом считается оскверненным, то этот некто тоже считается оскверненным, и все, кто живет с ним в одном месте». Принцесса-жрица святилища Исэ должна была совершать очистительные ритуалы, даже если в ее усадьбе умирало домашнее животное (например, собака). В «Нихон сёки» описывается, как при императоре Котоку некто был послан по государственным делам в провинцию. На обратном пути, выполнив миссию, этот человек внезапно скончался прямо на дороге, и жители окрестных семей потребовали от его спутников, чтобы они совершили очищение.³ Возможно, по этой причине старым и больным монахам не позволялось находиться в буддийских храмах, поскольку их смерть могла осквернить священное место.

Как отмечают многие исследователи, в течение всего VIII в. наблюдаются попытки властей инкорпорировать существующие социальные и религиозные институты в общую систему государственного устройства.

Именно в этот период ложилась система экзаменов для буддийских монахов ради получения специального диплома. Без этого свидетельства о принадлежности к буддийскому духовенству буддийский монах не мог официально считаться таковым.

Система экзаменов была трехступенчатой, и на каждом этапе выдавался специальный сертификат. Первый сертификат – *dotō*

¹ «Нихон сёки...» 1997, т. II, св. 23, с. 237.

² Там же, с. 239.

³ Ермакова 2002, т. 1, с. 33.

堂頭 требовался, когда кандидат *убасоку* (*убаи*) 信士信女, 婆差優婆差 принимал постриг и получал предварительное посвящение *токудо* 得度 в ряды послушников – *сями* (*шраманера*) 沙彌.

Второй сертификат – *кайтё* 戒牒 выдавался только после окончания основного курса обучения, который занимал более трех лет. Послушник в этом случае получал полное посвящение и становился монахом *бику* (*бхикишу*) 乞士.

Третий сертификат – *ики* 位記 выдавался, когда императорский двор жаловал монаху или монахине ранг священника *сои* 僧位.

Некоторые исследователи (Дж.М. Августин) относят появление этой системы к двадцатым годам VIII в. По их мнению, система «монашеских сертификатов» (*куээн* 公驗) была введена правительством главным образом для того, чтобы различать монахов, получивших официальное посвящение, и так называемых «самопровозглашенных монахов» (*сидосо* 私度僧)¹.

При этом, как отмечает известная американская исследовательница периода Нара, Дж. Пигготт: «В Столичном Ведомстве (*Кёсика* 京職) и у губернаторов провинций хранились списки имен монахов, записи об их деятельности и времени принятия пострига»². Это делалось, в основном, для того, чтобы предотвратить массовое пострижение в монахи людей, не желавших платить налоги и избегавших трудовой и воинской повинности.

Постриг в монахи разрешался только в том случае, если кандидат был знаком с буддийским каноном, мог декламировать отрывки из буддийских сутр, в число которых входили и сутры, «защищающие страну». Поскольку декламации сутр придавалось сакральное значение, то соответственно от кандидата в монашество требовалось знание как текста, так и ритуала его чтения. Еще император Сёму в 762 г. издал специальный указ о том, какие требования следует предъявлять к кандидату в монахи: «Монахи и монахини должны постоянно провозглашать Учение Будды, обязанность же правительства отбирать для посвящения [в монахи] самых талантливых и опытных людей. Ныне же, однако, те посвя-

¹ Augustine 2005, p. 21.

² Piggott 1997, p. 219.

ценные, кого рекомендовало «Сога» («Департамент по делам буддизма») владеют только общими знаниями о [буддизме]. Это противоречит нашему намерению распространять Дхарму. Отныне от всех желающих принять постриг требуется цитировать по памяти «Лотосовую Сутру» и «Сутру Золотого света», соблюдать ритуалы, а перед этим, по меньшей мере, три года вести праведную жизнь *дзэґэ* 淨行¹.

Как полагает Футаба Кэнко: «Такие требования для посвящения *убасоку* и *убаи* определяют их не просто как верующих мирян, но как религиозных подвижников. Поскольку от них требовалось соблюдать три года *дзэґэ*, сначала им следовало пройти практику подвижничества. Вот почему их следует рассматривать как резерв для основного корпуса официально посвященных монахинь и монахов»².

Дж.М. Августин также указывает на то, какое значение придавалось практике подвижничества в система государственных экзаменов для получения монашеского сертификата. При этом он ссылается на текст VIII в. «Убасоку косимбун» 優婆塞己身分 («Записи о подношениях мирян»), предназначенный для «Сога». В этом сочинении говорится о происхождении и способностях 95 кандидатов в монахи, и содержатся рекомендации относительно их соответствия. Согласно «Убасоку косимбун», почти все они занимались подвижничеством более четырех лет, а некоторым из них пришлось ждать более двадцати лет, прежде чем принять предварительное посвящение³.

А.Н. Игнатович отмечает в этой связи, что «такой подход к профессиональной подготовке монашества непосредственным образом соотносился с генеральной тенденцией развития японского буддизма как государственной идеологии»⁴.

Также считают известные исследователи японского буддизма Дайган и Алисия Мацунага, полагающие, что приверженность

¹ Abe Ryuichi 1999, p. 77. Термин «*дзэґэ*» (брахмачарья) подразумевает обет безбрачия.

² Futaba Kenko 1984, p. 355.

³ Augustine 2005, p. 21.

⁴ Игнатович 1981, с. 122.

правительства и аристократии к внешним формам буддизма привела к его постепенной бюрократизации в период Нара¹.

В действительности же в 40-е годы VIII в. контроль со стороны правительства над буддийской церковью стал ослабевать. Буддийская сангха, почувствовавшая свою независимость, стала проявлять теократические тенденции. Духовенство открыто игнорировало запрещения правительства, изложенные в кодексе «Сонирё» 僧尼令 («Кодекс для монахов и монахинь»), самовольно избирая себе покровителей из числа мирян и оказывая простым людям услуги медицинского и магического характера. Хотя число буддийских храмов, находящихся на государственном содержании, было ограничено, а земельные наделы («пожалованное кормление») они должны были получать лишь во временное владение, сроком на 30 лет, буддийские монастыри и храмы значительно расширили свои земельные владения.²

Несмотря на жесткую квоту (10 кандидатов в монашество), определенную правительством, подавляющее большинство монахов приобретало свой монашеский статус во время массовых «обращений». Подобные «обращения» часто проводились по инициативе императорского двора в конце периода Асука и начале периода Нара во время ритуальных церемоний при дворе или в случае болезни членов императорской семьи и придворных высокого ранга. Так, согласно записям в «Нихон сёки», в ноябре 680 г., когда одновременно заболели император Тэмму и императрица Дзито, 200 человекам было приказано стать монахами, после чего и император, и императрица исцелились³. Как следует из текста, чаще всего императорский двор прибегал к подобным действиям в надежде, что массовые пострижения в монахи верующих помогут императору и членам его семьи исцелиться от болезни. Это подтверждается записью в «Нихон сёки» от 686 г., когда во время болезни императора Тэмму 150 человек приняли постриг⁴. Дж.М. Августин предполагает, что лица, желающие принять постриг во время подобных «массовых обращений», должны были

¹ Matsunaga 1987, p. 118-119.

² «Нихон сёки...» 1997, т. II, с. 240.

³ Там же, с. 242-243.

⁴ Там же, с. 263-265.

проживать в столице и быть непосредственно связанными с императорским двором, что облегчало процедуру принятия пострига¹.

Несомненно, связи будущих монахов при дворе могли способствовать их посвящению и дальнейшей карьере, но следует помнить, что даже во время массовых «обращений» правительство тщательно проверяло кандидатов в монахи, прежде всего, на предмет соблюдения ими буддийских заповедей и их моральных качеств. Так, во время вышеупомянутых событий 686 г. 70 кандидатов в монахи были отобраны за их «чистое поведение», т.е. соблюдение ими буддийских заповедей и отказ от мирской жизни².

Взошедшая на престол после смерти Тэмму, его вдова, императрица Дзито 持統 (686–697), будучи незаурядным государственным деятелем, решила использовать Учение Будды для ассимиляции *эмиси* 蝦夷 – северного народа японского архипелага, стоявшего на более низком уровне общественного развития. Как сообщается в «Нихон сёки», это племя было покорено еще легендарным императором Дзимму, однако в действительности правителям Ямато пришлось провести ряд военных походов в течение нескольких столетий, прежде чем *эмиси* признали себя их подданными. Дзито, в отличие от своих предшественников, считавших *эмиси* варварами, разрешила им исповедовать буддизм и принимать монашество, уравнив их в правах с остальными жителями Ямато, поскольку буддийские монахи освобождались от уплаты налогов и трудовых повинностей. В 689 г. двум представителям племени *эмиси* Маро и Канаори было разрешено постричься в монахи. Как говорилось в «Нихон сёки», основной причиной, по которой императрица Дзито впоследствии дозволила Маро и Канаори стать буддийскими монахами, было соблюдение ими буддийских заповедей, отказ от мирских развлечений и употребление постной пищи.³ Другому же монаху, Досину, который также принадлежал к *эмиси*, были дарованы изображение Будды и ритуальная утварь для проведения буддийских церемоний.⁴ Дзито также поощряла распространение буддизма среди *эмиси*, одаривая принявших монаше-

¹ Augustine 2005, p. 19.

² «Нихон сёки...» 1997, т. II, св. 23, с. 264.

³ Там же, с. 272.

⁴ Там же.

ство статуями Будд, монашескими одежаниями и ритуальными предметами. По ее приказу в 692 г. в провинции Опусуми и Ато (св. преф. Кагосима на острове Кюсю), которые населяли племена *хаято*, были посланы буддийские миссионеры.¹ Также для защиты и процветания государства было предписано проводить чтения буддийских сутр «Конкомёгё» и «Ниннокё» по всей стране, для чего в провинции были разосланы сотни копий буддийских сутр. В летописи часто встречаются упоминания о щедрых пожертвованиях в виде земельных угодий, которые были дарованы императрицей буддийским храмам. Так, во время болезни императора Тэмму в 686 г. храму Дайкан-дзи было пожаловано 700 дворов, храмам Хинокумадэра, Кару-дэра, Окубо-дэра – по 100 дворов каждому, храму Косэ-дэра было дано кормление в 200 дворов². Кроме того, привлекает внимание большое количество амнистий, проведенных в годы правления Дзито. Как сообщается в летописных источниках, в конце жизни императрица приняла постриг и стала буддийской монахиней.

Однако настоящий расцвет политики «государственного буддизма», основы которой были заложены Тэмму и Дзито, придается на дальнейшие годы правления императора Сёму 聖武 (г.п. 724–749).

В годы его царствования буддизм постепенно приобрел официальный статус государственной религии, призванной защищать страну, что выразилось в организации публичных чтений трех специальных сутр, «защищающих страну» и системы *кокубундзи* 国分寺.

Традиция публичного чтения и толкования сутр пришла в Японию из Китая. Чтение сутр являлось ритуальным действием, призванным мобилизовать всемогущие силы будд и бодхисатв в пользу тех, кто декламирует сутры.

Со временем в японском буддизме определились сутры, почитанию которых приписывалась наибольшая эффективность в привлечении на свою сторону высших сил. В ходе постепенного превращения буддизма в государственную идеологию выделились три

¹ Там же, с. 287

² Там же, с. 264-265.

главные сутры, способствовавшие «защите и процветанию» государства – «Сутра Золотого света» (санскр. «Суварна-прабхаса сутра», яп. «Конкомё кё» 光明經), «Сутра о человеколюбивом царе» (санскр. «Каруника-раджа сутра», яп. «Нинно кё» 仁王經) и «Сутра лотоса благого закона» (или сокращенно «Лотосовая сутра») (санскр. «Саддхарма-пундарика сутра», яп. «Хоккэ кё» 法華經). Они так и назывались – «сутры, защищающие страну» (*гококу кётэн* 皇国經典) или «три сутры, защищающие страну» (*гококу самбукё* 皇国三部經).

Причина, по которой были отобраны первые две сутры, очевидна: в них идет речь о миссии земного царя-*чакравартина*, которому покровительствуют Будда-Шакьямуни и небожители буддийского пантеона (Четверо Небесных Царей)¹.

Так, в «Сутре о человеколюбивом царе» вопросу легитимности правителя посвящена целая глава. В ней говорится, что лишь те, кто служил Будде в прошлых перерождениях, становятся истинными царями. Далее утверждается, что Будда проповедовал эту сутру исключительно для царей, поскольку во время упадка Закона Будды лишь цари смогут защищать и распространять это учение².

Согласно «Конкомёкё» и «Ниннокё», государь, желающий добиться процветания собственной страны, должен не только почитать эти две сутры, организовывать их публичные чтения и толкования, но и собственноручно переписывать их (такое действие помимо увеличения числа экземпляров имело и сакральное значение).

Правителям следовало не только почитать сутры, но и оказывать покровительство буддийской сангхе, которая играет ключевую роль в обеспечении порядка в стране. Так, в случае возникновения в государстве заговора или смуты следовало пригласить 100 монахов и одарить их пищей, лекарствами, движимым и недвижимым имуществом (домами и хозяйством).

¹ Следует отметить особую роль культа Небесных Царей в Японии, который был очень популярен, начиная с периода Асука.

² de Visser 1935, p. 138.

В случае непочтительного отношения к буддийскому духовенству государя и его подданных могут постичь страшные несчастья и бедствия.

Если же, говорилось в указанных сутрах, правитель относится к основным буддийским сутрам с должным поклонением, постоянно устраивает их публичные чтения и чтит провозглашающих эти сутры буддийское духовенство и мирян, то в случае внезапного нападения со стороны внешних врагов все божества буддийского пантеона встанут на защиту его страны, и в этом случае несчастья и беды обрушатся на его врагов. В «Сутре Золотого света» дается подробное описание того, как будут защищать страну царя, почитающего сутру, Четыре Небесных Царя – Вайшравана, Дхартарашастра, Вирудхака и Вирупакша.

«Если царь из соседней страны замыслит вторгнуться во владения царя, который слушает, чтит и провозглашает эту сутру Золотого света с целью уничтожить их, то в это же самое время с помощью величия этой сутры случится распря между враждующим царем соседней страны и другими царями. В его собственных владениях начнутся смуты. Тяжкие беды постигнут правителей, и его владения будут отмечены болезнями, насланными звездами. Сотнями различных раздоров будут отмечены его владения. И если во владениях соседнего враждебного царя начнутся сотни подобных притеснений и смут, и тот вооружит свою армию против другой рати и выступит в поход и пожелает вторгнуться вместе со своей армией в страну, где находится эта превосходная сутра, царица всех сутр, то тогда мы, Четыре Небесных Царя, с нашей армией и свитой, с бесчисленными сотнями тысяч как с невидимыми телами пойдем туда. Мы заставим армию иноземцев повернуть вспять и найдем на нее сотни различных бедствий и создадим препятствия, так что эта иноземная рать не сможет вторгнуться в эти владения и нанести им урон»¹. Обе сутры всячески подчерки-

¹The Sutra of Golden Light 2001, p. 21. В этой связи будет уместно вспомнить эпизод из жизни принца Сётоку, когда накануне битвы между кланами Сога и Мононобэ он сделал из дерева изображения Четырех Небесных Царей и пообещал воздвигнуть им храм в случае победы пробуддийской коалиции. Хотя на описание этого отрывка в «Анналах Японии» мог повлиять тот факт, что в период составления «Анналов»,

вают подчиненное положение, которое монарх занимает по отношению к буддийской церкви. В «Сутре Золотого света» говорится, что для церемонии чтения сутр царь должен подготовить свой главный дворец, освятив и украсив его должным образом. Затем следовало установить самое высокое место для монаха, читающего сутру, украсив его зонтами и стягами. Сидение для царя должно находиться ниже, и сесть на него он может только после того, как монах, читающий сутру, займет свое место. Во время чтения сутры ему следует оставить мысли о собственном царском величии и гордыне и стремиться к смирению и осознанию любви к членам своей семьи и подданным. В присутствии буддийского монаха-проповедника царь должен не только постоянно помнить о том, что тот является его наставником, но и отождествлять его в своем сознании с Буддами Шакьямуни и Татхагатой, освятившими и благословившими его дворец¹.

Однако в качестве компенсации он и его подданные получают «несоизмеримые блага», превращающие страну в подобие земного рая. Вот как описано это в «Сутре Золотого света»:

«Восемьдесят четыре тысячи царей ... возрадуются в своих владениях и будут владеть своими царствами и имуществом, не будут причинять зла друг другу и не будут злоумышлять против друг друга, будут обретать царство в соответствии со своими деяниями в прошлой жизни и будут довольствоваться властью над своей страной, не будут вредить друг другу и содействовать этому. Если во всей Джамбудвипе² в восьми десяти четырех тысячах царствах и городах помыслы восьмидесяти четырех тысяч царей будут направлены на взаимное процветание с любовью и благословением, и они совместно будут править своими владениями без

Небесные Цари, как одни из основных персонажей «Сутры Золотого Света» выступали в качестве защитников ее почитателей, однако можно сделать предположение, что уже на раннем этапе распространения буддизма в Японии божества из буддийского пантеона могли восприниматься, прежде всего, именно как защитники буддийского воинства, противостоящие войску не-буддистов.

¹ Ibid, p. 23.

² Джамбудвипа – в буддийской космологии континент, на котором обитает человеческий род.

споров, раздоров и враждебности, то тогда вся Джамбудвипа будет процветающей, изобильной, счастливой и наполненной людьми. Земля станет плодородной, времена года, месяцы, недели и годы будут сменять друг друга соответственно времени. День и ночь, планеты и созвездия, луна и солнце будут идти своими путями. В урочное время дожди будут проливаться на землю. Обитатели всей Джамбудвипы будут богаты любым имуществом и зерном. Они обретут великую радость без зависти. Они будут свободны и станут следовать пути десяти добрых дел».¹

Если же царь, почитающий «сутры, защищающие страну» и буддийских монахов, провозглашающих их, совершал особый обряд поклонения буддийскому проповеднику, то посредством этого в следующих рождениях он мог приобрести статус универсального царя-*чакравартина*, обладающего вселенской властью. Как говорится в сутре об этом:

«Царь должен облачиться в белые, светлые, новые, сверкающие одежды, украсить себя различными драгоценностями и украшениями, взять белые зонты и выйти из дворца ... навстречу монаху, проповедующему закон. Почему так? Сколько шагов сделает царь, столько сотен тысяч миллионов Будд он почитит, столько сотен тысяч миллионов лет избежит он круговорота перерождений, столько сотен тысяч миллионов дворцов царей-*чакравартинов* он обретет. Сколько шагов он сделает, на столько он увеличит свою непостижимую царскую власть над многими правителями, столько сотен тысяч миллионов лет будет владеть он прославленными дворцами, божественными обителями, созданными из драгоценностей, бесчисленными сотнями тысяч миллионами дворцов, приобретет он великие владения во всех своих рождениях... В каждом из своих рождений он встретит Татхагату».²

Первые упоминания о чтении «Сутры Золотого света» и «Сутры о человеколюбивом царе» при императорском дворе относятся ко времени правления императора Тэмму. Так, летом 676 г., когда случилась великая засуха, император издал указ о чтении и толковании этих сутр по всей стране. В 680 г. им также было предписано начать толкование «Сутры золотого света» при импе-

¹ The Sutra of Golden Light 2001, p. 24.

² Ibid, p. 26.

раторском дворе и храмах.¹ В 694 г. в правление императрицы Дзито, 100 экземпляров этой сутры было разослано во все провинции Японии. Согласно приказу, обязательные чтения «Сутры Золотого света» должны были проводиться в первый месяц каждого года во всех провинциях страны за счет государственных средств.² Ранее, в 693 г. во всех провинциях было приказано провести чтения «Сутры о человеколюбивом царе»³.

В годы правления императора Сёму также неоднократно издавались указы о распространении в провинциях копий «Сутры Золотого света» и ее публичных чтениях. В 735 г. на острове Кюсю разразилась эпидемия оспы, которая вскоре распространилась в центральной части страны. В значительной степени от эпидемии пострадала столица: умерло около трети населения. Среди скончавшихся от оспы были и ведущие члены Государственного совета, принадлежавшие к правящему роду Фудзивара. Пытаясь справиться с этим бедствием, правительство объявило ряд амнистий, освободило пострадавшие от эпидемии провинции от налогов и в качестве помощи пострадавшим организовало бесплатную раздачу государственного риса.⁴ Помимо экономических мер в борьбе с эпидемией государственная власть также активно прибегала и к помощи буддийских сутр, «защищающих страну». В 735 г. по приказу императора Сёму в столичных храмах Дайандзи, Якусидзи, Гангодзи и Кофукудзи было приказано провести публичные чтения сутр, для того чтобы «изгнать злых духов, вызвавших распространение болезней».⁵

Сам император столь почитал эти сутры, что одну из них, «Конкомёкё», собственноручно переписал золотыми чернилами.

Одновременно с возведением почитания буддийских сутр в государственный культ по всей стране началось учреждение системы *кокубундзи* – провинциальных буддийских монастырей.

Некоторые исследователи полагают, что система *кокубундзи* как таковая, была основана гораздо раньше, в 685 г., императором

¹ «Нихон сёки» 1997, т. II, св. 23, с. 232.

² Там же, с. 293.

³ Там же, с. 291.

⁴ Augustine 2005, p. 71.

⁵ Ibid.

Тэмму. При этом они ссылаются на «Нихон сёки», где говорится о том, что в марте 685 г. «император издал указ: «Во всех провинциях в каждом доме соорудить «жилища Будды», установить [в них] образа Будды, а [также хранить в них] сутры, почитать [их] и содержать!»¹ По их мнению, в данном указе под «каждым домом» подразумевались провинциальные управления, и в этом смысле сооружаемые «жилища Будды» являлись основой будущей системы *кокубундзи*. Однако Сасаяма Харуики, комментировавший «Нихон сёки», на основании сличения этой и последующих записей считает, что текст указа следует понимать буквально, т.е. «жилища Будды» (*хотокэ-но отомо*) являются чем-то подобным алтарям, и воздвигать их действительно нужно было в каждом доме².

Действительно, далее в летописи ничего не говорится о том, были ли эти «жилища Будды» провинциальными буддийскими храмами. Однако если обратиться к событиям 676 и 694 гг., когда по указам императора Тэмму и императрицы Дзито во всех провинциях буддийским монахам было предписано устроить публичные чтения «Сутры Золотого света» и «Сутры о человеколюбивом царе», то можно предположить, что предпосылки к образованию системы *кокубундзи* были заложены еще в царствование императора Тэмму и императрицы Дзито.

Основание же системы *кокубундзи* в начале VIII в. было связано, прежде всего, с целым рядом природных катаклизмов и последовавших за ними социальных волнений.

Эпидемия 735 г. вызвала повсеместный голод, что дало повод губернатору Кюсю Фудзивара-но Хироцугу обвинить правительство в том, что оно не предпринимает никаких мер. В 740 г. он поднял мятеж, который вынудил императорский двор бежать из столицы. К тому же резко ухудшились отношения Японии с Силла. Сложившаяся в стране кризисная ситуация способствовала еще большему укреплению буддизма в качестве государственной религии. В 741 г. император издал указ об образовании системы специальных монастырей, призванных выполнять исключительно «защитные» функции.

¹ «Нихон сёки...» 1997, т. II, с. 257.

² «Нихонги» 1974, с. 458-459, примеч. 14.

В каждой провинции полагалось основать по два храма – мужской и женский (*кокубунсодзи* 国分僧寺 и *кокубуннидзи* 国分尼寺). Раз в месяц монахи и монахини, принадлежащие к этим храмам, должны были проводить публичные чтения «сутр, защищающих страну», и, главным образом, «Сутры Золотого света». В связи с этим Дж.Э. Киддер полагает, что основание системы *кокубундзи* способствовало изменению отношения к буддийским сутрам, которые отныне стали восприниматься как объекты ритуального поклонения. Они считались столь же священными, как и мощи Будды, поскольку, как утверждалось в сутрах, содержали в себе слова самого Будды¹. Но, вместе с тем, как отмечает Киддер, почитание сутр, хранящихся в храмах *кокубундзи*, отличалось от поклонения буддийским мощам в других храмах. Собственно, хранение буддийских мощей и ритуальное служение им подразумевало, прежде всего, привлечение большого количества верующих. Что же касается сутр, «защищающих страну», то их регулярные чтения и богослужения, совершаемые по этому поводу в храмах *кокубундзи*, были призваны утвердить повсеместно официальную политику двора по отношению к буддизму².

Также монахам и монахиням из *кокубунсодзи* и *кокубуннидзи* вменялось в обязанность обеспечивать соблюдение населением запрета охотиться и заниматься рыбной ловлей в «день очищения».

Следует отметить, что в задачу *кокубундзи* входило не только избавление Японии от стихийных бедствий, эпидемий и мятежей, но и умиротворение душ предков императорского рода и высшей знати, а также земных и небесных божеств. Монахи посредством молений должны были поддерживать порядок между небесными и земными божествами, чтобы те и другие были всегда счастливы и радостны и вечно охраняли страну. Примечательно, что в случае заговора или мятежа в *кокубундзи* должны были проходить специальные молебны, ниспосылающие проклятия на головы бунтовщиков. На мой взгляд, это говорит об имплицитном влиянии синтоизма, проникшего в систему *кокубундзи*.

Первоначально *кокубундзи* находились под контролем провинциальных властей, однако наличие у храмов земельной соб-

¹ Kidder 1992, p. 227.

² Ibid.

ственности, дарованной государством, изначально определило их стремление к независимости. В 744 г. была законодательно повышена роль высшего буддийского иерарха провинции в надзоре за деятельностью *кокубундзи*. В 766 г. право распоряжаться монастырскими землями окончательно перешло в руки настоятелей буддийских храмов. Полностью из-под юрисдикции губернаторов провинций *кокубундзи* освободились в 914 г., а в 939 г. их государственное финансирование было прекращено. В связи с этим Киддер полагает, что крах системы *кокубундзи* был обусловлен тем, что, во-первых, государственная власть, в действительности, не смогла контролировать и поддерживать буддийские храмы по всей стране, и, во-вторых, *кокубундзи*, несмотря на сакральный характер их объектов почитания – сутр, «защищающих страну», не получили поддержки среди местного населения. Последнее, по его мнению, было связано со значительными финансовыми расходами на содержание храмов *кокубундзи* в провинциях.¹ Хотя гипотеза Киддера подтверждается тем, что многие храмы *кокубундзи* были уничтожены во время междоусобных войн эпохи Хэйан, все же не следует думать, что буддийские сутры, особенно относящиеся к разряду «защищающих страну», утратили в связи с этим свой сакрально-магический потенциал как объекты ритуального поклонения. Так, «Сутра Золотого света» и «Лотосовая сутра» пользовались особым почитанием в школах Тэндай и Сингон в начале эпохи Хэйан.

Одновременно с учреждением *кокубундзи* в городе Нара, столице Японии того времени, сооружались крупные храмовые комплексы, в том числе и главный храм того периода Тодайдзи. В 743 г. император Сёму издал указ о сооружении в Тодайдзи статуи Будды Махавайрочаны, получившей название «Большой Будда» («Дайбуцу»).

Существуют две версии о причинах возведения этой статуи. Первая версия изложена в «Сёку Нихонги». Согласно ей, в 740 г. во время пребывания в провинции Кавати император Сёму посетил местный буддийский храм, где увидел статую Будды Вайрочаны, воздвигнутую на средства местных прихожан. Это произвело

¹ Ibid, p 227.

на императора такое впечатление, что он дал обет воздвигнуть золотую статую Будды Вайрочаны¹. По другой версии, которой придерживаются большинство современных исследователей, статуя Вайрочаны создавалась по образу аналогичного изображения Будды в Китае, которое было воздвигнуто в местности Лунмэнь, в окрестностях столицы Лоян, по приказу императрицы У Хоу (690-705)².

Эта статуя создавалась более десяти лет. Работами руководил мастер корейского происхождения Кунинака Кимимаро. Деревянный остов статуи был заложен в 744 г. в храме Когадзи, в присутствии императора Сёму. Окончательно завершена она была в 757 г. и перенесена в храм Тодайдзи. Статуя отливалась по частям, а ее позолота заняла несколько лет.

Сооружение статуи потребовало огромных расходов и почти опустошило государственную казну. Император даже вынужден был издать специальный указ, призывающий добровольно вносить пожертвования для воздвижения статуи: «Каждый должен активно содействовать сооружению статуи Будды Вайрочаны. Даже если ради этого он может отдать лишь пучок травы или горсть земли, его дар будет принят с радостью».³ Анализируя экономическую и политическую ситуацию в Японии в период правления императора Сёму, Дж. Пиггот предположила, что, возможно, причины, побудившие императорский двор прибегнуть к поиску жертвований, заключались в состоянии экономики. Перенос столицы, мятеж Хироцугу и эпидемия негативно сказались на благосостоянии населения страны, и поэтому даже жесткая налоговая система *рицурё* □□оказалась не в состоянии восполнить приток средств в императорскую казну. Очевидно, по этой причине в 743 г. был издан императорский указ, предоставляющий крестьянам льготы на освоение целинных земель. Расширение площади пахотных земель должно было, по замыслу правительства, стать дополнительным источником доходов для государственной казны⁴.

¹ «Сёку нихонги» 1964-1967, т. 35, с. 56.

² Augustine 2005, p. 80.

³ Ibid, p. 79.

⁴ Piggott 1997, p. 260.

Тем не менее, эти меры не могли радикальным образом изменить экономическую ситуацию, и лишь случайное обнаружение месторождений золота в провинции Митиноку спасло государственный проект по воздвижению статуи Будды Вайрочаны¹.

Возведение храма и статуи соответственно сопровождалось многочисленными сакральными актами: проводились ритуальные чтения сутр и поклонения Буддам в буддийских храмах. В этой связи следует отметить один из императорских указов 749 г., посвященный вышеупомянутому нахождению золота.

В нем говорится: «И вот, желая во всех землях обильной страны Поднебесной сутру Сайсёокё² ввести и воздвигнуть статую Будды, вознесли мы моления богам, на Небе пребывающим, на Земле пребывающим, и почести воздали душам государей разных времен, начиная с государя – далекого предка, множество людей повели за собою и статую возводили, в сердце мечтая, дабы несчастья пресеклись и стало добро, тревоги переменились, и жизнь выровнялась. И вот возводили мы статую с мыслями теми, а многие усомнились – да будет ли так? И мы горевали – золота достанет ли? И тут явились нам знаки слова великого, чудесного слова Трех сокровищ, все превосходящего, и поняли мы, что явились те знаки, ибо согласились на то боги, на Небе пребывающие и на Земле пребывающие, и счастьем нас одарили, и души государей нам милость и ласку оказали».³

В этом отрывке привлекают внимание два момента. Во-первых, император подчеркивает приоритет «Сутры Золотого света», давая понять, что возведение статуи Будды является одной из форм поклонения ей. Это еще одно доказательство того, что Сёмю отдавал предпочтение «Сутре Золотого света» перед другими «защитными» сутрами. При этом, в вышеупомянутом указе *сэммё* он именуется себя «слугой Трех Сокровищ» (яп. *якко*).

Во-вторых, провозглашенная приверженность к буддийским сутрам и статуям и, одновременно, синтоистским богам и духам предков свидетельствует о стремлении лишней раз подчеркнуть, что поклонение синтоистским богам может быть частью буддий-

¹ Ibid, p. 151.

² Имеется в виду «Сутра Золотого света».

³ «Норито. Сэммё» 1991, с. 152.

ской религиозной практики и, тем самым, заслужить их благоволение для дальнейшего продолжения строительства. Возможно, здесь отразилась одна из тенденций синто-буддийского синкретизма, когда *ками* под влиянием буддизма постепенно стали превращаться из стихийных природных сил, противодействующих буддизму, в эманации бодхисаттв – «защитников Дхармы».

Это косвенно подтверждается обрядом освящения статуи синтоистским божеством Хатиманом 八幡神, который состоялся в 749 г. в храме Тодайдзи.

О происхождении культа самого Хатимана известно крайне мало, поскольку первые сведения о нем относятся лишь к началу IX в. Согласно им, святилище этого синтоистского божества находилось в местности Уса, провинции Будзэн на северо-восточном побережье Кюсю, и, по легенде, было основано императором Одзином. Известно, что в средние века Хатиман почитался как покровитель воинов, однако о том, что представлял собой его культ в более ранний период Асука-Нара, также известно мало. Р. Бендер предполагает, что в тот период образ Хатимана совмещал в себе черты морского божества и бога-прорицателя. В этом, по его мнению, проявилось слияние религиозных представлений местных аборигенов, принадлежащих к кланам Уса и Омива, и переселенцев из Кореи, которые основали на Кюсю храм Карадзима¹. В частности, наличие в святилище Хатимана жреца-оракула Бендер объясняет влиянием корейских шаманистских представлений о жрецах-посредниках между духами и людьми.

Как бы там ни было, Хатиман, судя по всему, долгое время оставался божеством местного значения, вплоть до начала VIII в., когда восстания племен *хято* и мятеж Фудзивара-но Хироцугу превратили Кюсю в стратегически важный для верховной власти регион. В этот период императорский двор обратил внимание на святилище Хатимана в Уса, который был одним из самых почитаемых синтоистских божеств на Кюсю. Известно, что полководец Оно-но Адзумабито, возглавивший императорские войска, совершил молебен в святилище перед битвой с войсками Хироцугу. После подавления мятежа, в 741 г. императорский двор в благодар-

¹ Bender 1979, p. 127-130.

ность за победу даровал святилищу земельные наделы, рабов и другие дары, в числе которых были буддийские сутры¹.

Дальнейшее возвышение культа Хатимана и превращение его святилища в государственный синтоистский храм связано со строительством статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи. Известно, что святилище в Уса внесло значительное денежное пожертвование в строительство этого проекта, и в благодарность за это императорский двор даровал ему особые привилегии. В 749 г. жрицы святилища, которые ранее принадлежали к восьмому рангу, получили пятый ранг, что приравнивало их к высшим государственным чиновникам. В том же году состоялась торжественная церемония приглашения Хатимана в столицу. По этому поводу в храме Тодайдзи было устроено грандиозное богослужение, в котором принимали участие буддийские монахи, синтоистские жрицы Хатимана, император Сёму и члены его семьи, а также придворные высших рангов. Кульминацией церемонии стало официальное дарование Хатиману первого ранга в благодарность за помощь в сооружении статуи Будды Вайрочаны².

В дальнейшем культ Хатимана пользовался особым покровительством императора Сёму и его дочери – императрицы Кокэн.

Что же касается строительства храма Тодайдзи и возведения статуи Будды Вайрочаны, то многие исследователи сходятся во мнении, что этот процесс имел также большое геополитическое значение.

По мнению А.Н. Игнатовича: «Возведение храма Тодайдзи и Большого Будды явилось своеобразной кульминацией развития японского буддизма как государственной идеологии в период Нара, поскольку и храм, и Махавайрочана символизировали воплощение в жизнь концепции универсального государства... даже планировка храма Тодайдзи была задумана как совокупный символ общности буддийских святых (модель строения вселенной) и одновременно с этим единства всего населения страны».³

Дж. Пиггот также полагает, что возведение статуи Будды Вайрочаны явилось кульминацией попыток императора Сёму объеди-

¹ Ibid, p. 131-133.

² Ibid, p. 135.

³ Игнатович 1981, с. 116.

нить центральную часть страны и ее периферию под защитой все-ленского Будды Вайрочаны¹.

По моему мнению, сооружение статуи Будды Вайрочаны в храме Тодайдзи имело также особое сакральное значение для императорской власти. Впервые в истории распространения буддизма в Японии Будда Вайрочана предстал в качестве высшей космической силы, покровительствующей этой стране и правящему роду. В этот период были заложены предпосылки его восприятия как символа солнца, связанного с синтоистской богиней Аматаэрасу, считавшейся покровительницей императорского рода. Соответственно, с одной стороны Япония представлялась как страна Будды Вайрочаны в том же смысле как Индия – страна Будды Шакьямуни. С другой стороны, японский император через связь с Вайрочаной являлся универсальным правителем, правящим своими подданными посредством высших сил.

Введение системы *кокубундзи* и сооружение статуи Вайрочаны должно было символизировать идеологический абсолютизм императорской власти в стране. Чем более нестабильной была политическая и экономическая ситуация в стране, тем чаще императорский двор обращался к буддийской сангхе как средству укрепления идеологического авторитета верховной власти.

О значении храма Тодайдзи как центра государственного буддизма говорят следующие цифры. В 749-750 гг. ему были пожалованы правительством 5 тыс. крестьянских дворов. По указу 760 г. доходы с них распределялись следующим образом: 20% – на поддержание в надлежащем состоянии и ремонт храмовых построек, 40% – на содержание постоянно проживающих в храме монахов и 40% – на проведение различных культовых церемоний. Кроме того, храм Тодайдзи являлся крупным земельным собственником. Его земельные угодья размещались во многих районах страны, только в провинции Этю в 751 г. ему принадлежала почти 1000 тё земель².

Можно сказать, что император Сёму стремился создать единую государственную буддийскую систему, составными частями

¹ Piggott 1997, p. 257-262.

²Игнатович 1981, с. 117.

которой являлись ритуальное чтение сутр, «защищающих страну», система *кокубундзи* и главный храм страны Тодайдзи.

В 749 г. Сёму принял постриг в другом столичном храме Якусидзи, однако исполнял свои обязанности императора еще два месяца, пока не отрекся в пользу своей дочери Кокэн. Созданная им сеть государственных буддийских храмов *кокубундзи* со временем пришла в упадок, как и система *рицурё*, однако ежегодные чтения сутр, «защищающих страну» в императорском дворце не утратили своего значения и в последующую эпоху Хэйан. Более того, они стали составным компонентом в отношениях между императорами и сангхой.

Характеризуя отношения между государством и буддизмом в Японии в VI-VIII вв., следует отметить две противоречивые тенденции этого процесса. С одной стороны, императорский клан посредством принятия буддизма и распространения его в Японии стремился: во-первых, повысить свой авторитет в международных отношениях с государствами Корейского полуострова и Китаем; во-вторых, упрочить свое положение внутри страны, среди других аристократических родов, притязавших на власть.

В этот же период закладывается традиция принятия императорами монашества с последующим отречением от престола. Однако же монашеский постриг, подразумевавший полный разрыв с миром иллюзий, при дворе довольно быстро трансформировался в новый способ борьбы японских императоров за власть. Отрекшиеся государи часто находили в среде буддийского духовенства сторонников, предоставлявших им возможности успешно участвовать в придворных интригах. Эта практика в действительности подрывала устойчивость системы *рицурё*, видевшей в буддийских священниках, прежде всего, государственных служащих, и привела к ее окончательному краху в конце эпохи Хэйан (XII в.).

Некоторые исследователи полагают, что распространение буддизма в Японии во многом напоминает аналогичный процесс в Тибете в VII в. н.э. Они указывают на то, что в японском обществе VI в., также как и в тибетском, отсутствовала письменная культура. Это обстоятельство, по их мнению, во многом определило дальнейшее развитие буддизма в обеих странах как процесс, контролируемый и стимулируемый верховной властью. И в Японии, и

в Тибете на раннем этапе формирования буддизма приглашение буддийских монахов из соседних стран, строительство буддийских монастырей и распространение буддийской литературы всегда происходило по инициативе правящего императорского рода и образованной элиты общества. Однако, несмотря на это внешнее сходство процессов распространения буддизма в обеих странах, следует помнить об одном существенном различии. В Японии VI в. проживало множество иммигрантов из Китая и Кореи. Переселившись в Японию, они, как правило, проживали компактно, образуя семейные кланы. Представители этих кланов являлись носителями материковой азиатской культуры, которая во многом была связана с буддизмом. Не случайно первые буддийские монахи и монахини в Японии являлись потомками китайских и корейских иммигрантов. Поэтому формирование буддизма в Японии стало возможным не только с помощью усилий власти императора, но и благодаря поддержке кланов иммигрантов. Подобная помощь как от верховной власти, так и со стороны подданных иностранного происхождения обеспечила успешное распространение и победу представителей буддизма над оппозицией. В этом состоит главное отличие от аналогичного процесса в Тибете, где первоначальные попытки внедрения буддизма при поддержке лишь тибетских императоров закончились неудачей, поскольку им противостояла сильная оппозиция в лице местной аристократии, приверженной старой религии.

Литература

Ермакова 2002 – *Ермакова Л.М.* Культы и верования в раннем периоде японской культуры // «Синто: путь японских богов». Т.1. СПб.

Игнатович 1981 – *Игнатович А.Н.* Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М. «Гангодзи гаран энги...» 1993 – «*Гангодзи гаран энги нараби нируки сидзайтё*» («Записи об основании монастыря Гангодзи и сокровищах, ему принадлежащих») // Буддизм в Японии» / ред. Григорьева Т.П. М.

Литвинский 1992 – *Литвинский Б.А.* Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские празднества // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М.

«Нихон сёки...» 1997 – «*Нихон сёки. Анналы Японии*» / пер. и ком. Меццякова А.Н. Т. I, II. СПб.

- «Норито. Сэммё» 1991 – «*Норито. Сэммё*» / пер. и ком. Л.М. Ермаковой. М. Мещеряков 1987 – *Мещеряков А.Н.* Древняя Япония: буддизм и синтоизм. М.
- Мещеряков 2002 – *Мещеряков А.Н.* Император, миф и государство // Синто: путь японских богов. Т. 1. СПб.
- Ryuichi 1999 – *Ryuichi Abe.* The weaving of mantra. Kukai and the construction of Esoteric Buddhist discourse. New York.
- Augustine 2005 – *Augustine J. M.* Buddhist Hagiography in Early Japan: Images of compassion in the Goyki tradition. London.
- Bender 1979 – *Bender R.* The Hachiman cult and the Doko incident // Monumenta Nipponica. Vol. 34 (2).
- Futaba Kenko 1984 – *Futaba Kenko.* Nihon kodai bukkyoshi no kenkyu («Исследования по истории древне-японского буддизма»). Kyoto.
- Kidder 1992 – *Kidder E.J.* Busshari and Fukuzo: Buddhist Relics and Hidden Repositories of Horyu-ji // Japanese Journal of Religious Studies. N. 19/2-3.
- Matsunaga 1987 – *Matsunaga A. and D.* Foundation of Japanese Buddhism. Vol. I. Tokyo.
- McCallum D. 2009 – *McCallum D.* The Four Great Temples: Buddhist Archeology, Architecture, and Icons of Seventh-Century Japan. Honolulu.
- Osumi Kiyoharu 2010 – *Osumi Kiyoharu.* The Acceptance of the *Ritsuryo* Codes and the Chinese System of Rites in Japan // Studies on the Ritsuryo System of Ancient Japan. In comparison with Tang // Acta Asiatica. N. 99. Tokyo.
- «Nihongi...» 1974 – «*Nihongi.* The Annals of Japan» // «Nihon koten bungaku taikei». V.68. Tokyo.
- Piggott 1997 – *Piggott J.* The Emergence of Japanese Kingship. Stanford.
- The Sutra of Golden Light 2001 – *The Sutra of Golden Light* (Survanabhasottamasutra) / trs. by R.E. Emmerick. Oxford.
- «Shoku Nihongi» 1964-1967 – «*Shoku Nihongi.* Tokyo, Kokushi taikei henshukai. V.35.
- de Visser 1935 – *de Visser M.V.* Ancient Buddhism in Japan. Leiden.

*Элиза Люно¹, Хулио Бендесу-Сармиенто²,
Самариддин Мустафакулов³*

ВАХШСКАЯ КУЛЬТУРА НА ДЖАРКУТАНЕ (УЗБЕКИСТАН, БРОНЗОВЫЙ ВЕК): НОВОЕ ОСВОЕНИЕ?

Городище Джаркутан

Городище Джаркутан расположено в Сурхандарьинской области (юг Узбекистана) примерно в 60 км севернее Термеза и в 5 км от Шерабада. Оно находится в равнинной зоне в верховьях маленькой речушки Бустонсай, пересыхающей летом, на ее левом берегу. Памятник включает поселение с многочисленными жилыми кварталами и монументальными зданиями, а к юго-западу от него находится обширный могильник⁴. Общая площадь городища – приблизительно 100 га.

Поселение обживалось в эпоху средней и финальной бронзы (от 2000 до 1500 г. до н.э.)⁵, затем – в раннем железном веке вплоть до 1000–900 гг. до н.э.⁶ Оно принадлежало цивилизации Окса или Бактрийско-Маргианскому археологическому комплексу эпохи бронзы⁷. Эта культура существовала на территории от юга Средней Азии и севера Ирана до Южной Киргизии в период от середины III тыс. до 1500 г. до н.э. Ее создателей можно описать как восточное оседлое протоурбанистическое общество, в культурном отношении связанное с месопотамской и эламской цивилизациями. Это обширное культурное единство распространялось и на юг Узбекистана и Таджикистана (Северная Бактрия) и получило здесь название «сапаллинская культура»⁸.

¹ Немецкий археологический Институт (Германия).

² CNRS UMR 7041 (Франция).

³ Институт археологии АН РУз (Самарканд).

⁴ Аскарлов, Абдуллаев 1983; Аскарлов, Ширинов 1993.

⁵ Там же.

⁶ Мустафакулов и др. 2011; Bendezú-Sarmiento, Mustafakulov, в печати.

⁷ Сариниди 1990; Hiebert 1994; Francfort 2009.

⁸ Аскарлов 1973.

Архитектура, погребальная обрядность и материальная культура Джаркутана широко известны, благодаря исследованиям различных археологических экспедиций (советских,¹ германо-узбекской², а в настоящее время – франко-узбекской³), которые сменяли друг друга, начиная с 1973 г.

Вахшская культура

Этот археологический комплекс был открыт и исследован, начиная с 1961 г. Южно-Таджикистанской археологической экспедицией, под руководством Б.А. Литвинского (Институт археологии Таджикистана, Душанбе) на многочисленных могильниках, расположенных в нижнем течении рек Вахш и Кызылсу. Он был назван Б.А. Литвинским «вахшской культурой»⁴. Эта культура особенно хорошо представлена на юго-западе Таджикистана, где во время разведочных работ открыто около тридцати памятников. Особенно много могильников. Известны только два поселения с полуземлянками (Ташгузор⁵ и, возможно, Кангурттут⁶). Несмотря на большую разрозненность материала, собирается корпус из почти 400 сосудов и не менее 89 объектов из металла, камня и кости⁷. Хозяйство носителей этой культуры было земледельческо-

¹ О многолетних исследованиях некрополя и поселения, проведенных под руководством А.А. Аскарова (АН РУз) между 1973 и 1990 гг., см., главным образом: Аскаров, Абдуллаев 1983; Аскаров, Ширинов 1993.

² Об экспедиции под руководством Д. Хуффа (Немецкий археологический Институт) и Ш. Шайдуллаева (Термезский Университет) с 1997 по 2002 г. см., особенно: Хуфф, Шайдуллаев 1999; Huff 2000.

³ Франко-узбекская археологическая миссия (MAFOUZ) «Протоистория» под руководством Х. Бендесу–Сармиенто (CNRS) и С. Мустафакулова (Институт археологии АН РУз, Самарканд) с 2007 г. см., особенно: Бендесу–Сармиенто, Мустафакулов 2008 ; Мустафакулов, Бендесу–Сармиенто 2009 ; Мустафакулов и др. 2011; Bendezú-Sarmiento, Mustafakulov, в печати ; Luneau, Bendezú-Sarmiento, в печати.

⁴ Литвинский 1964.

⁵ Vinogradova 1999.

⁶ Vinogradova et al. 2008.

⁷ Luneau 2010; Luneau et al., в печати.

скотоводческим¹. Племена вахшской культуры вели полуоседлый образ жизни².

Корпус артефактов

Материальные артефакты, связанные с вахшской культурой, обнаруженные на городище Джаркутан, немногочисленны. До настоящего времени выделено лишь 16 фрагментов керамики, которые можно отнести к этой культуре. Среди них фрагменты из раскопок на цитадели, опубликованные Ш. Шайдуллаевым. Автор раскопок не опознал их как относящихся к вахшской культуре (табл. 1, 1–4)³.

С 2009 по 2012 гг. МАFOUZ «Протоистория» возобновила работы на раскопах № 4 и 7⁴. Там были зафиксированы черепки вахшской культуры: один венчик сосуда (табл. 1, 5⁵), десять фрагментов тулова⁶ и одно донце (табл. 1, 8⁷). Все фрагменты от сосудов ручной выделки, толщина стенок варьирует от 0,5 до 1,1 см. Внешняя поверхность имеет оттенок от светло-бежевого до коричневато-оранжевого; сердцевина черепка и внутренняя поверхность – от желтого цвета до коричнево-оранжевого. На внешней поверхности черепков иногда заметны глубокие горизонтальные бороздки или пятна – свидетельства неравномерного обжига, а внутренняя поверхность может быть слегка ячеистой.

В тесте присутствует отощитель из минералов кварца и известняка в виде обильных довольно мелких конкреций (в среднем до 2 мм). На пяти черепках (табл. 1, 6-7; табл. 2, 1-3) отмечен сла-

¹ Антипина 2001, 2004; Лебедева 2001, 2004.

² P'jankova 1982.

³ Shajdullaev 2002.

⁴ На раскопе № 4 вели работы Х. Бендесу-Сармиенто, А. Дюпон-Делалёф, М. Хасанов и Ж. Люилье. На раскопе № 7 – Х. Бендесу-Сармиенто, Ж. Жиро, Э. Люно, У. Рахманов и К. Рахимов. Я от души благодарю всех раскопщиков.

⁵ DZH 2009 – Ch4 – US 4058.

⁶ DZH 2009 – Ch4 – US 4015 (2 обломока); DZH 2009 – Ch4 – US 4031 (2 обломока); DZH 2009 – Ch4 – US 4034 L20; DZH 2009 – Ch4 – US 4084 (3 обломока); DZH 2010 – Ch4 – US 4124; DZH 2011 – Ch4 – US 4273-2.

⁷ DZH 2009 – Ch7 – US 7006.

бо заметный декор в виде горизонтальных волнистых линий, нанесенных гребнем. Донца некоторых горшков имеют песчанистый налет, характерный при ручной лепке нижних частей сосудов.

По технике изготовления, типу теста, а также цвету глины найденные фрагменты аналогичны экземплярам, происходящим из юго-западного Таджикистана. Там более 60 % сосудов изготовлены ручной лепкой из светло-бежевого теста, а кварцевый отощитель использован в большей части всего состава керамики. Для продукции керамистов культуры Вахша также характерен декор в виде горизонтальных волнистых линий, нанесенных гребнем¹.

Отметим также наличие других похожих фрагментов. Два биконических кубка с ребром в середине тулова² (табл. 2, 4-5) и очень высоким поддоном не имеют декора. Один из них – целый, сохранилась вертикальная стенка с округлым венчиком. На внешней поверхности бежево-оранжевого цвета имеются фиолетовые пятна. Сердцевина черепка и внутренняя поверхность – оранжевого оттенка. В тесте черепка имеется минеральный отощитель коричнево-серого цвета. Мелкие и средние (до 2 мм) кусочки отощителя соседствуют с многочисленными крупными конкрециями белого известняка (до 8 мм), которые оставляют на внешней и внутренней поверхности сосуда значительные вакуоли.

Тесто этих фрагментов по составу сходно с сосудами эпохи раннего железа³, но формы имеют четкие параллели в культуре Вахша⁴. Сходные гончарные сосуды обнаружены Ш. Шайдуллаевым на цитадели⁵ (табл. 1, 4).

Еще один фрагмент кубка без орнамента с вертикальной стенкой и округлым венчиком (табл. 2, 6)⁶ изготовлен из теста схожего с двумя предыдущими экземплярами. Внешняя поверхность стенок бежево-оранжевого цвета, сердцевина черепка оранжевая, а

¹ Luneau et al., в печати.

² DZH 2009 – Ch4 – US 4066; DZH 2010 – Ch7 – US 7017.

³ По наблюдениям Ж. Люилье (Bendezú-Sarmiento и др. 2010).

⁴ См. типы F3-17 F3-18 (Luneau et al., в печати).

⁵ Shajdullaev 2002, S. 273, Tafel. 21, 7.

⁶ DZH-2010 – Ch7 – US 7004.

внутренняя поверхность – желто-оранжевая. Эта керамика также сближается с некоторыми кубками культуры Вахша¹.

Выделяются два других фрагмента венчиков² (табл. 2, 7–8) лепных сосудов. Они из светлого теста, внешняя и внутренняя поверхность от бежевого до оранжевого цвета, как и сердцевина черепка. В тесте имеется минеральный мелкий отощитель зеленоватого цвета. На внешней и внутренней поверхности видны вакуоли мелкого или среднего размера (до 5 мм). На двух черепках на внешней поверхности имеется углубленный орнамент одной или несколькими горизонтальными волнистыми линиями. На внутренней поверхности нанесен орнамент из одной горизонтальной волнистой линии и кружка. Аналогий этим фрагментам мы не имеем, но по тесту они сходны с предыдущими черепками. Орнамент волнистых линий и врезанных кружков, нанесенный острием, а не гребнем, нам кажется уникальным. Подобный декор не известен на керамике Юго-Западного Таджикистана.

Возможны ли новые хронологические определения?

Все эти черепки происходят с возвышенной части городища Джаркутан, называемой «цитаделью». По определению первых исследователей, здесь культурные слои фиксируются от эпохи средней до финальной бронзы³. Обживание в эпоху финальной бронзы, однако, не было длительным, что видно по результатам проведенного нами анализа керамики. Слои эпохи бронзы сильно нарушены строительными горизонтами культуры крашеной лепной керамики, которая датируется эпохой раннего железа⁴. Одиннадцать черепков происходят из раскопа № 4 и один – из раскопа № 7, но все извлечены из более поздних слоев, содержащих керамический материал эпохи раннего железа.

В настоящее время вахшская культура большинством исследователей датирована эпохой финальной бронзы. Сравнительный анализ керамики этой культуры, выявленной в Таджикистане, показал большое морфологическое сходство с посудой периода ран-

¹ См. типы ОЗ–3 (Luneau et al., в печати).

² DZH–2012 – Ch7 – US7182.

³ Аскарлов, Ширинов 1993.

⁴ Мустафакулов и др. 2011; Bendezú-Sarmiento, Mustafakulov, в печати.

него железа¹, что ставит вопрос о конечной дате вахшской культуры.

К тому же, как мы выше упомянули, многие сосуды, соответствующие по форме продукции керамистов вахшской культуры, но отличающиеся от нее составом теста, могли быть сопоставлены с некоторыми типами керамики эпохи раннего железа². Нельзя ли видеть в них переходные черты? Не указывают ли эти сосуды на синхронность двух культурных комплексов?

Наконец, недавно³ выявлены и другие общие элементы в составе вахшской культуры и комплекса «культур лепной расписной керамики». Это способ лепки сосудов, использование при изготовлении некоторых из них ткани, а также наличие на поселениях полуземляночных жилищ. Культура Вахша в этом плане могла бы рассматриваться как важный компонент в формировании культуры, рождающейся в эпоху раннего железа около 1500 г. до н.э. Полученные новые данные подтверждают это предположение.

Какой характер освоения?

Обнаружение керамики культуры Вахша ставит также вопрос о характере пребывания на городище Джаркутан носителей этой культуры.

Жили ли они в определенной зоне этого поселения, или же следы их присутствия здесь следует рассматривать, как свидетельство того, что они просто проходили через эту территорию во время своего перемещения (перегона скота на пастбища или поездок с целью торговли и т.д.).

Исследования полуземляночных жилищ на городище Джаркутан⁴ ставит и дополнительный вопрос. Население вахшского культурного комплекса жило в таких же полуземлянках, как на Ташгузоре⁵, и, может быть, в Кангуртуте¹. Возможно ли тогда рассмат-

¹ Luneau et al., в печати.

² Проведение анализа XRF в настоящее время входит в франко-немецкую программу ANR–DFG ROXIANA, координируемую А.-П. Франкфором (CNRS) и Н. Бороффкой (DAI).

³ Luneau 2010.

⁴ Мустафакулов и др. 2011; Bendezú-Sarmiento, Mustafakulov, в печати.

⁵ Vinogradova 1999.

ривать поселение на Джаркутане как место совместного проживания различного по культуре населения? Ведь, в общем, принято считать, что носители культуры Вахша вели подвижный образ жизни, что, вероятно связано с преобладанием в их хозяйстве скотоводства. Предполагаются их сезонные перекочевки между высокогорными пастбищами и жилыми зонами нижних долин. В таком случае, расположенный на равнине Джаркутан может ли рассматриваться как место зимнего содержания отар? Была ли западная часть Сурхандарьинской области, особенно, район Джаркутана, только местом пастбищ и перегона скота, а зона с жилищами располагалась в восточной части этой области? Подобное маловероятно, но пока какие-нибудь значительные культурные остатки пребывания населения носителей культуры Вахша (могильник или поселение) не будут выявлены на юге Узбекистана, вопрос о характере их пребывания на этой территории останется трудно разрешимым.

Заключение

Выявление фрагментов керамики – как свидетельство присутствия культуры Вахша на поселении Джаркутан – обогащает (и усложняет) возможность понять малоизвестный период истории юга Средней Азии, приходящийся на эпоху финальной бронзы и перехода к раннему железу. Появляются новые данные, особенно, важные для понимания общих черт существующих в культуре Вахша и в культурах лепной расписной керамики, а также для уточнения хронологии самой вахшской культуры и факта возможного сосуществования населения разных культурных традиций на поселении Джаркутан.

Литература

Антипина 2001 – *Антипина Е.Е.* Костные остатки животных из раскопок поселения эпохи поздней бронзы Ташгузор // Древние цивилизации Евразии. История и культура / под ред В.А. Седова. М. С. 51-153.

Антипина 2004 – *Антипина Е.Е.* Кости животных из поселения эпохи поздней бронзы Ташгузор // Виноградова Н.М. Юго-западный Таджикистан в эпоху поздней бронзы. М. С. 265-266.

¹ Виноградова и др. 2008.

Аскарлов 1973 – *Аскарлов А.А.* Сапаллитепа. Ташкент.

Аскарлов, Абдуллаев 1983 – *Аскарлов А.А., Абдуллаев Б.Н.* Джаркутан. Ташкент.

Аскарлов, Ширинов 1993 – *Аскарлов А.А., Ширинов Т.Ш.* Ранняя городская культура эпохи бронзы юга Средней Азии. Самарканд.

Бендезу-Сармиенто, Мустафакулов 2008 – *Бендезу-Сармиенто Х., Мустафакулов С.* Архео-антропологические исследования на могильнике Джаркутан // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 36. С. 56-60.

Виноградова, Ранов, Филимонова 2008 – *Виноградова Н.М., Ранов В.А., Филимонова Т.Г.* Памятники Кунгуртута в юго-западном Таджикистане (эпоха неолита и бронзовый век). М.

Лебедева 2001 – *Лебедева Е.И.* Заключение о палеоботаническом исследовании образцов // Древние цивилизации Евразии. История и культура / под ред. В.А. Седова. М.

Лебедева 2004 – *Лебедева Е.И., 2004,* Изучение отпечатков растительного происхождения на глиняной печной обматке с поселения Ташгузор // Виноградова Н.М. Юго-западный Таджикистан в эпоху поздней бронзы. М. С. 225-226.

Литвинский 1964 – *Литвинский Б.А.* Таджикистан и Индия (примеры древних связей и контактов) // Индия в древности. М. С.143-165.

Мустафакулов, Бендезу-Сармиенто 2009 – *Мустафакулов С., Бендезу-Сармиенто Х.* Результаты археологических работ на Джаркутане // Археологические исследования в Узбекистане 2006–2007. С. 175-186.

Мустафакулов и др. 2011 – *Мустафакулов С., Бендезу-Сармиенто Х., Рахманов У., Хасанов М., Люллие Ж., Люне Е.* Полевые работы Узбекско-французской (MAFOUZ) экспедиции на Джаркутане в 2009-2011 гг. // Археологические исследования в Узбекистане 2010-2011 года. С. 203-213.

Сарианиди 1990 – *Сарианиди В.И.* Древности страны Маргуш. Ашхабад.

Хуфф, Шайдуллаев 1999 – *Хуфф Д., Шайдуллаев Ш.Б.* Некоторые результаты работ узбекско-германской экспедиции на городище Джаркутан // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 30. С. 19-26.

Bendezú-Sarmiento et al. 2010 – *Bendezú-Sarmiento J., avec la collaboration de Amirov S., Giraud J., Iskanderova A., Khasanov M., Lhuillier J., Liger J.-C., Luneau E., Molez D., Mustafakulov S., Rakhmanov U., Sarmiento D., Suire J.* Mission archeologique franco-ouzbek-Protohistoire, rapport final de la campagne 2010 (du 3 mai au 29 juin). Rapport interne pour le Ministère des Affaires Étrangères. CNRS, UMR 7041 (не изданный).

Bendezú-Sarmiento, Mustafakulov, в печати – *Bendezú-Sarmiento J., Mustafakulov S.* Nouvelles recherches sur la citadelle à Dzharkutan: résultats préliminaires // *Archéologie française en Asie centrale postsoviétique. Un enjeu sociopolitique et culturel* / Ed. Bendezú-Sarmiento J. / *Cahier d'Asie Centrale*, n° 21.

Francfort 2009 – *Francfort H.-P.* L'âge du Bronze en Asie centrale. La civilisation de l'Oxus // *Anthropology of the Middle East*. Vol. 4 (1), p. 91-111.

Hiebert 1994 – *Hiebert F.T.* Origins of the Bronze Age Oasis Civilization in Central Asia. Cambridge.

Huff 2000 – *Huff D.* "Djarkutan Archaeological Research on Tepe VI // *История материальной культуры Узбекистана*. Вып. 31, с. 58-69.

Luneau 2010 – *Luneau E.* L'âge du Bronze final en Asie centrale méridionale (1750-1500/1450 avant n.è.) : la fin de la civilisation de l'Oxus. Paris.

Luneau, Bendezú-Sarmiento, в печати – *Luneau E., Bendezú-Sarmiento J.* Étude des céramiques de la nécropole 3 de Dzharkutan (Ouzbékistan, âge du Bronze) : nouvelle approche typo-chronologique // *Archéologie française en Asie centrale postsoviétique. Un enjeu sociopolitique et culturel* / Ed. Bendezú-Sarmiento J. / *Cahiers d'Asie Centrale*. n° 21.

Luneau et al., в печати – *Luneau E., Vinogradova N.M., P'jankova L.T., Mukhitdinov Kh.Ju.* Productions céramiques de la culture du Vakhsh (Tadjikistan, âge du Bronze): nouvelles perspectives chrono-culturelles // *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. Bd. 43.

P'jankova 1982 – *P'jankova L.T.* South-Western Tadjikistan in the Bronze Age // *International Association for the Study of the Cultures of Central Asia Information Bulletin*. N. 1, p. 34-46.

P'jankova et al. 2009 – *P'jankova L.T., Litvinskij B.A., Bobomulloev S., Kaniuth K., Teufer M.* Das bronzzeitliche Gräberfeld von Makonimor, Tadjikistan // *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. Bd. 41, S. 97-140.

Shajdullaev 2002 – *Shajdullaev S.B.* Frühe Eisenzeit in Nordbaktrien // *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. Bd. 34, S. 243-339.

Vinogradova 1999 – *Vinogradova N.M.* Die spätbronzezeitliche Siedlung Tashguzor in Südtadjikistan // *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. Bd. 31, S. 33-48.

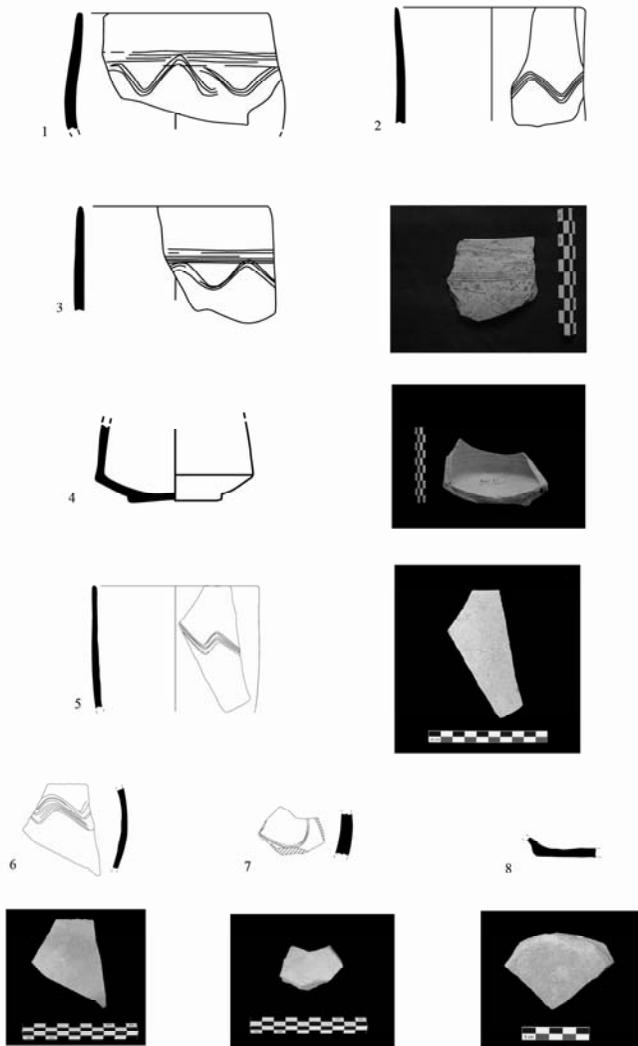


Таблица 1 : 1. По Shajdullaev 2002, S. 273, Abb. 21,1; 2. По Shajdullaev 2002, S. 273, Abb. 21, 3 ; 3. Dzh-97 ts-1 ras-IV (Институт археологии в Самарканде), по Shajdullaev 2002, S. 273, Abb. 21, 2 ; 4. DZH 97 ts. 1 pot. 3 (Музей археологии в Термезе), по Shajdullaev 2002, S. 273, Abb. 21, 7 ; 5. DZH 2009 – Ch4 – US 4058 ; 6. DZH 2009 – Ch4 – US 4015 ; 7. DZH 2010 – Ch4 – US 4124 ; 8. DZH 2009 – Ch7 – 7006.

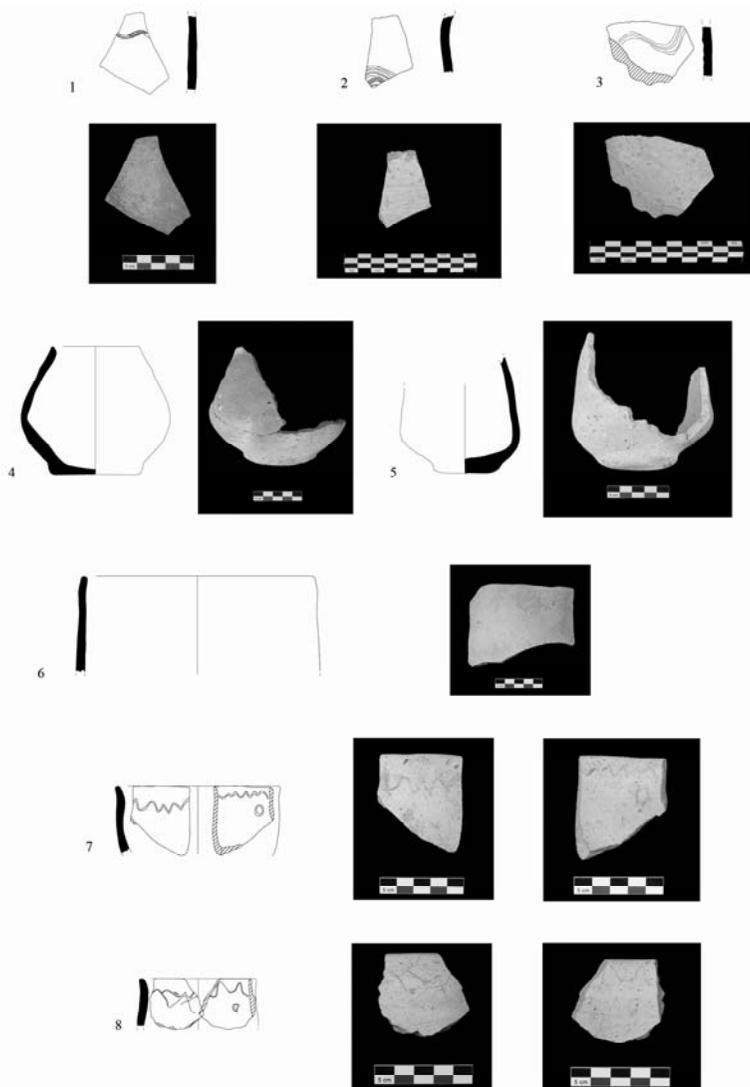


Таблица 2 : 1. DZH 2011 – Ch4 – US 4273-2 ; 2. DZH 2009 – Ch4 – US 4031 ; 3. DZH 2009 – Ch4 – US 4084 ; 4. DZH 2010 – Ch7 – US 7017 ; 5. DZH 2009 – Ch4 – US 4066 ; 6. DZH 2010 – Ch7 – US 7004 ; 7. DZH 2012 – Ch7 – US 7182 ; 8. DZH 2012 – Ch7 – US 7182.

АГНИ В ИНДИИ

Еще в студенческие годы я испытывала восхищение, изучая труды Б.А. Литвинского. Они поражали глубиной исследования проблемы, эрудицией. Это касалось не только его фундаментальных книг, но и не менее капитальных статей. Поступив в аспирантуру и став ученицей Б.А. Литвинского, я поражаюсь его работоспособностью и требовательностью к себе и к своим ученикам. Я благодарна Борису Анатольевичу за то, что после защиты мною кандидатской диссертации он предложил мне работу под его руководством в Отделе истории и культуры древнего Востока ИВ РАН.

Борис Анатольевич Литвинский был ярким примером преданного служения науке. Он горел жаждой знаний и светил как Агни. Я посвящаю ему мою статью «Агни в Индии».

В Индии почитается божество огня – Агни (agni). «Ригведа» начинается гимном Агни. Агни наряду с Индрой и Сомой – один из основных богов «Ригведы». Он упоминается примерно в 200 гимнах «Ригведы», не учитывая множественные упоминания вместе с другими богами, и по числу упоминаний находится на втором месте после Индры (Ригведа 1972, с. 269; Топоров 1991, с. 15).

Агни проявляется «на земле, на небе (солнце) и в воде, но прежде всего» он «бог жертвенного костра, увозящий» жертву к богам, откуда его названия жрец-хотар и вестник; убийца ночных демонов – ракшасов, бог домашнего очага, «гость» в доме жертвователя:

РВ X, 1 (перевод Т.Я. Елизаренковой) (Ригведа 1999):

1. (Еще) до зорь он поднялся высоко вверх;
Выйдя из мрака, он пришел со (своим) светом.
Агни со светлым сиянием,
с прекрасными членами,
(Едва) родившись, заполнил
все селения.

2. Ты рожден как отпрыск
двух половин мироздания,

как любимец, о Агни,
разнесенный среди растений.
Ослепительное дитя, ты
(пре)одолеел мрак (и) ночи,
Громко ревя ты вышел
из (своих) матерей,

3. Как (это свойственно) Вишну,
зная свое высшее (местопребывание),
(Едва) родившись, высокий
охраняет третье (местопребывание),
когда через (его) уста они получили
себе его собственное молоко,
Они, единокровные, воспевают его здесь.

4. Поэтому-то несущие питание родительницы к тебе,
Растущему от еды, и приближаются с едой.
И к ним ты снова возвращаешься,
когда у них другой облик.
Ты хотар среди людских племен.

5. Хотара на обряде, обладающего яркой колесницей,
Светлое знамя каждой жертвы,
Агни, получающего равную долю по сравнению
с любым богом благодаря (своему) величию,
Но благодаря (своему) блеску (остающегося) гостем
у людей, (– его я призываю).

6. И вот одетый в разукрашенные одежды,
Агни (пребывает) на пупе земли.
Рожденный алым, на месте Иды –
Почти здесь богов как пурохита, о царь!

7. Ты весь, о Агни, небо и землю обоих
Протягивал всегда, как сын (продолжает своих) родителей,
Двигается вперед к жаждущим (тебя), о самый юный,
И привези, о могучий, сюда богов!»

РВ X.2.

2. Ты исполняешь службу хотара, а также потара у людей.
Ты молитвенник, даритель богатств, верный закону,
когда мы будем (под возглас:) «Свага!» совершать
жертвенные возлияния,
Пусть бог Агни как достойный почитает богов!»

С Агни связаны мифы о разных местах его рождения, его формах, «о его бегстве в воды» (Елизаренкова 1999б, с. 551).

Как отметил Ф.Б.Я. Кёйпер, ряд специалистов по ведийской мифологии считают, что миф «Ригведы» о сражении с драконом Вритрой представляет арийский (индо-иранский) миф творения. Индра своей ваджрой «побеждает силы сопротивления (vṛtrá) косного хаоса; считалось, что эта сила пребывает на изначальном холме, плавающем по поверхности космических вод». Холм прилепляется ко дну вод, а «огонь и вода (Агни-Сурья и Апах-Сома) принуждены покинуть недифференцированный мир косности и войти в число небесных богов». В результате они «были освобождены от власти косности, космической силы инерции, которая пребывала на холме (gīrī-, rāgvata-), закрывая отверстие в подземный мир». Согласно другой версии, заключенной «в архаическом мифе о пахтании океана..., упомянутые блага были добыты непосредственно из глубин океана (т.е. космических вод)» (Кёйпер 1986а, с. 48).

В РВ X, 45, 1–4 говорится:

«1. В первый раз с неба родился Агни,
Во второй раз – от нас, знаток (всех) существ,
В третий раз – в водах. Его, неослабевающего,
Воспевают, зажигая, тот, чья мысль мужественна,
чья намерения прекрасны.

2. Мы знаем, о Агни, твои трижды тройкие (жилища).
Мы знаем твои жилища, распределенные по многим местам.
Мы знаем твое высшее имя, которое в тайне.
Мы знаем тот источник, откуда ты пришел.

3. Тебя в океане, в водах, в вымени неба
Зажег, о Агни, тот, чья мысль мужественна, чей взор
мужествен.

Тебя, находящегося в третьем пространстве,
В лоне вод вырастили буйволы.

4. Взревел Агни, как гремящее небо,
Облизывая почву, смазывая растения,
Едва лишь родившись, зажженный, он стал их
высматривать.

(Своим) светом сияет он между двух миров».

Агни представляет собой саму сущность огня. В небесах Агни – жар солнца, меж небом и землей он сверкает молнией «и пожарами» (Гусева 1999, с. 29).

Ф.Б.Я. Кёйпер в статье «Индийский Прометей» опровергает широко распространенное толкование индологов и компаративистов сюжета «Ригведы» о Матарिशване, который похитил Агни, как аналога греческого мифа о Прометее (Кёйпер 1986б, с. 147-155; Елизаренкова 1986, с. 16).

Ответ на вопрос о том, где был Агни (огонь) в «Ригведе» и откуда и для кого его надо было похищать, Ф.Б.Я. Кёйпер дает в своей космогонической теории, согласно которой «Агни и Сома пребывали сперва в изначальном мире недифференцированного единства и инерции. Они были освобождены оттуда еще до того, как Индра убил Вритру. Сома помог Индре в этом подвиге» (Елизаренкова 1986, с. 17).

Ф.Б.Я. Кёйпер отмечает, что исследователи интерпретировали Матарिशвана как Прометея, основываясь «на тех предпосылках, что Агни и Сома были первоначально на небе и что огонь был похищен у богов» (Елизаренкова 1986, с. 17).

Он сличает «разные версии о похищении Сома орлом и подчеркивает, что Сома был похищен птицей для Индры у стражей, которые его караулили, причем стражами этими, судя по всему, были змеи, связанные с нижним миром дуалистического космоса» (Елизаренкова 1986, с. 17).

Ф.Б.Я. Кёйпер считает, что так как мифы о Соме и Агни в «Ригведе» параллельны, то Агни «тоже должны были похитить для богов, а не у богов» (Елизаренкова 1986, с. 17). В гимнах «Ригведы» термины, кодирующие название места похищения Агни, соотносятся с нижним миром. Матарिशван в «Ригведе» «не назван врагом богов, он скорее сотрудничает с ними, чтобы достать огонь для людей» (Елизаренкова 1986, с. 17).

Ф.Б.Я. Кёйпер приходит к выводу, что «форму D.-Abl. pl. devébhyaḥ в III.9.5 следует интерпретировать только как D. pl. «для богов», а не как Abl. pl. «у богов», и получается, что вся теория индийского Прометея строилась исключительно на неверной интерпретации этого места в RV» (Елизаренкова 1986, с. 17).

Как считает Ф.Б.Я. Кёйпер, «правильный перевод III. 9, 5с-d может быть только следующим: Матарिशван принес его, похищенного издалека, для богов. Эта правильная синтаксическая интерпретация одного-единственного слова кладет конец “Индийскому Прометею”» (Кёйпер 1986б, с. 155).

Агни приносит «знание космической правды, прозрение и вдохновение. Он поистине держатель правды (dhārā ṛtasya («Ригведа» – М. М.) –I. 67.7)» (Кёйпер 1986а, с. 75).

Как отмечает Ф.Б.Я. Кёйпер, «подобно Индре, Агни наделяет почитателей как сыновьями и материальными богатствами, так и вдохновением (manīṣā-, bhūṅi mānma)». Он обращает внимание на то, «что к Агни обращаются с просьбой открыть hká-, слово, являющееся (подобно útsa-) специальным термином для отверстия в космическом холме, скважины (колодца), которую Индра пробивает своей ваджрой. Это отверстие и есть тот колодец, который должен открыть Агни, чтобы продолжить дорогу вдохновению, исходящему из hṛdya – samudrā-, т. е. изначальных вод в сердце человека (IV. 58, 5)» (Кёйпер 1986а, с. 75).

Понятие космического колодца было присуще индоиранской религии. «Более древняя атематическая форма khā- встречается как в РВ (II, 28, 5: «мы укрепим для тебя, о Варуна, колодец правды»), так и в Ав. (ср. Я. 10. 4: – «поистине ты – источник космической правды») (Кёйпер 1986а, с. 75). И в «Ведах», и в «Авесте» к божеству огня обращаются с мольбой о даровании вдохновения. Ф.Б.Я. Кёйпер полагает, что «идея о том, что говорящий получает свое вдохновение, свою сообразительность от божества огня, была, видимо, унаследована от общей индоиранской религии» (Кёйпер 1986а, с. 75).

Как отмечает Т.Я. Елизаренкова, в «Ригведе» «метафорика Сомы и Агни в значительной степени совпадает». Агни и Сому часто называют «ребенком», «теленком», «зародышем». Исследователи говорят о посреднической функции «этих двух богов, олицетворяющих собой жертвоприношение и осуществляющих связь между людьми, приносящими жертвы богам, и богами». Оба этих бога вновь и вновь воспроизводятся в ритуале (Елизаренкова 1999б, с. 339, 341).

Такие общие «цветовые эпитеты» как «желтоватый», «золотистый» (hági-), «красный», «пламенный» (aguṇá-), «светящийся», «светлый» (śúci-) характеризуют обоих богов. И Агни и Сома связаны со светом, они – «свет поэтического вдохновения» и сами вдохновенные поэты «(vípra-, kaví-)» (Елизаренкова 1999б, с. 341).

В мандале IX Сома дважды отождествляется с Агни (66, 19-21 и 67, 23-27) (Елизаренкова 1999б, с. 341). В гимне X, 124 «Индра “вызывал” Сому вместе с Агни и Варуной перейти от Отца-Асуры к дэвам, в результате чего “власть перевернулась” (paṇyávard gāṣṭrám – стих 4)» (Елизаренкова 1999б, с. 341).

Индра, Агни и Сома – три главных бога «Ригведы». Из них «только Индра вполне антропоморфен». У Агни имеются отдельные антропоморфные черты: «говорится о его волосах, бороде, рте, языке, челюстях, зубах, глазах и проч.», и одновременно он является «огнем жертвенного костра». Об Агни как огне в его ритуальной функции говорят такие «его эпитеты: хотар – посредник между людьми и богами, возница жертвы, жирноспинный – его поливают маслом, сын силы – его добывают сильным трением одного куска дерева о другой и т. п.» (Елизаренкова 1989а, с. 498). Например: РВ X, 2:

«5. Чего смертные не разберут в жертвоприношении

От незрелой мысли (и слабого разума),

(Все) это пусть выяснит Агни-хотар

И почтит богов в должное время как лучший жертвователь!

6. Ведь родитель породил Тебя как лик

Всех обрядов, как яркое знамя.

Принеся с помощью жертв одно за другим поселения,

богатые мужами,

Желанные жертвенные услады, сопровождаемые скотом,
принадлежащие всем людям!

7. Ты, кого Небо-и-Земля, кого воды,

Кого Тваштар, порождающий прекрасное, породили,

Точно зная путь, исхоженный предками,

Ярко свети, о Агни, когда (Тебя) зажгут!»

РВ, X. 6.

«4. Усиленный громкими песнями, радующийся гимнам,

Стремительно летя, движется он к богам.

Благозвучный хотар он лучше всех приносит жертвы
языком.

Агни привлекает к себе богов, смешавшись (с ними)». РВ, X. 46.

«10. (Ты,) кого боги поставили возницей жертв,
(А) люди, желающие многого, (сделали) достойным жертв,
Ты, о Агни, в (твоем) движении дай жизненную силу
восхваляющему (тебя)!

Впереди (пусть будет) преданный богам! (У него,) блистательного, ведь (будет) много (коров)!»

Ритуальный аспект Агни отражают мифологические сюжеты, связанные с ним: «он родился в трех местах, так как зажигаются три жертвенных костра; бежал от богов, боясь обязанностей хотара, и вернулся только, когда ему пообещали долю в жертвоприношении» (Елизаренкова 1989а, с. 498).

В «Ригведе» Агни выступает как величайшее божество. О нем говорится как о бессмертном среди смертных.

РВ VII, 4.4:

«Он водворился как поэт среди
не-поэтов, (этот) прозорливец,
Агни, как бессмертный среди смертных,
Не сердись здесь на нас, о сильный!
Пусть будем мы всегда у тебя любимцами!»

(Ригведа 1999а, с. 183).

Как отмечает В.С. Агравала, материальное тело смертно и теряет свои качества, Агни – это божественность, присущая телу или огонь жизни. Агни рожден из веток топлива, что является проявлением Агни в материальном плане, когда топливо горит, Агни начинает проявляться, т. е. энергия начинает проявляться только через материю (Agrawala 1960. с. 28).

Ритуалы, связанные с Агни, представляют его единого различным: Gārhapatya, Dakshinā и Āhavanīya. Как отмечает В.С. Агравала, такое разделение соответствует основному единству материи, жизни и разума или матери, ребенку и отцу и т. д. Это является тремя рожденьями Агни (Agrawala 1960, с. 29). В «Ригведе» постоянный эпитет Агни – «Джатаведас»: jātāvedas, букв. «знаток [всех] существ» или «обладатель [всеми] существа-

ми», как бы гарант «успешного ритуала, обеспечивающего длительность рода» (Елизаренкова 1989б, с. 760).

РВ III, 25, 5:

«О, Агни, (отпрыск) вод, ты зажигаешься в доме,
Родной сын силы, Джатаведас.
Делающий счастливыми обиталища (своею) помощью»
(Ригведа 1989, с. 311).

Агни является «подателем пищи» (Annāda), а Сома является «пищей» (Anna) (Agrawala 1960, с. 28).

Сома противоположен Агни, как первоначальная водная сущность, или влага и огонь или жара. Sūrya в небесах является формой Агни (Agrawala 1960, с. 29).

Вместе с тем часто упоминается происхождение Агни от воды. Он «Сын Вод» (Arām parāt), часто о нем говорится как о «зародыше» (garbha) вод (Rv, III 5. 3; III 1. 12-13), он вспыхивает в воде (X, 45, 1), он бык, который вырастает в волнах вод (X. 8. 1)» (Agrawala 1960, с. 30).

Агни – первоначальное движение, которое противостоит покою и равновесию, символизирующему тихий океан или воду. Природа этого океана двойственна: океан чистой воды и океан молока. Предшествующую фазу творения символизирует чистая вода, т. е. до оплодотворения коровы быком, в результате чего океан воды изменяется в «океан молока». В ритуале жертвоприношения это символизируется смешением молока с Сомой.

«Творение в действительности есть превращение воды в молоко, и это является чудом действия, совершенного в теле матери или коровы, начинающем оплодотворяться семенем отца или быка» (Agrawala 1960, с. 30).

«Семя есть Агни, который проникает в лоно или воду Сомы и оживляет их».

Молоко – это сперма Агни, а всё происходящее из Агни, по природе своей приготовлено на огне. В ведийских мифах Агни является создателем коров. «От соединения с коровой его сперма стала молоком». «Вот почему, хотя корова является сырой, молоко в ней вареное, потому что это сперма Агни. И по этой же причине оно всегда белое, [как сперма], хотя корова может быть черной или рыжей, и оно сверкает как огонь, поскольку это семя Агни.

Вот почему оно теплое, когда его доят: ибо это сперма Агни» (ШБ II 2, 4, 15; Маламуд 2005, с. 76 и прим. 52).

Агни в ритуальном плане связан с Ямой – мифологическим персоналом, которому принадлежит особое место в «Ригведе». Он как царь мертвых, первый смертный никогда не называется богом и не входит в «общие мифы с другими богами» Агни как «пламя кремационного костра передает ему “жертву” – тело умершего» (Елизаренкова 1989а, с. 504). Важно отметить то, что «к Агни обращались с просьбой сжечь дотла тело покойного, чтобы в новой жизни он обрел все члены тела (то, что не подвергалось кремации, т. е. не было принесено в жертву, не подлежало восстановлению в новом виде» (Елизаренкова 1999а, с. 463).

В Индии в середине I тыс. до н. э. появилась веданга – вспомогательная литература, примыкавшая к ведам. Одна из веданг, «кальпа» (т. е. «ритуал»), была посвящена различным аспектам проведения обрядов. Важная ее часть включала правила совершения жертвоприношений, предписанных в священном откровении (шрути), совершаемых жрецами на нескольких священных огнях. Эти тексты назывались «шраутасутрами». А тексты о жертвоприношениях, совершаемых домохозяином на домашнем очаге, – «грихьясутрами» (Пандей 1990, с. 38; Вигасин 1990, с. 11; Мейтарчиян 2001, с. 281).

В индийском ритуале существуют три важных жертвенных огня. Огонь гархапатья (от gr̥ha, «дом») – один из трех жертвенных огней, сопоставляемых с тремя мировыми сферами (земля, воздушное пространство, небо). На нем готовили жертвенную пищу. Одновременно он служил и семейным огнем, передававшимся от отца к сыну, поддержание этого огня считалось долгом, забота о нем оценивалась как религиозная заслуга. От огня гархапатья зажигался огонь ахавания, который помещался в восточной стороне алтарной площадки для совершения жертвоприношения. Он рассматривался как часть солнца на земле (солнечный огонь). Третьим священным огнем, поддерживаемым домохозяином для совершения ритуала шраута, является огонь дакшина – «южный», посвящаемый Яме и предкам (Schroeder 1916, S. 481-496; Вигасин 1990, с. 294, 298, 299; Chlopin 1975, S. 63; Gonda 1980, p. 163-175; Мейтарчиян 2001, с. 281).

Утром, когда солнце еще не поднялось над горизонтом, совершали жертвоприношение огню (хома). Вечером оно совершалось, «когда на западе уже исчезла заря и отчетливо видны звезды». Для совершения ритуала шраута поддерживали несколько огней, имевших определенную функцию.

Для огня ахавания алтарь должен быть квадратным, для огня гархапатья – круглым, а для огня дакшина он должен был иметь форму в виде полумесяца.

Еще были два огня – «свадебный», который зажигали от свадебного костра или получали от общего огня в момент раздела семьи», и огонь от обычного очага для приготовления пищи (Вигасин 1990, с. 25).

К семейному очагу относились как к святыне. Огонь, который поддерживали в нем, выступал в качестве символа, связывающего «людей с семьей и обществом, и центром всех домашних обрядов и церемоний. Агни играл роль господина дома». Он «защищал людей от болезней, демонов, злых духов, поэтому его умиловляли». Его считали распорядителем обрядов и защитником нравов. С помощью Агни совершались обряды. «Он был вечным свидетелем, вокруг которого во время церемонии упанаяны ученик, а во время свадьбы муж с женой обходили, чтобы их узы были крепкими и постоянными» (Пандей 1990, с. 61-62).

Во время движения процессии из дома невесты в дом жениха «читались стихи о том, что невеста была сначала женой Сомы, потом Гандхарвы, потом Агни, который, наконец, подарил ее земному супругу...». «Невеста входила в дом, садилась со своим мужем перед домашним огнем, укрытая покрывалом, подаренным ей. Она сидела на бычьей шкуре, на которой была рассыпана трава балбаджа, и приносила жертву Агни вместе со своим супругом» (Пандей 1990, с. 171).

«Со временем религиозная идеология, социальные обычаи, обряды и церемонии изменялись. Впрочем, первоначально тексты стремились зафиксировать только ведийские ритуалы и не уделяли должного внимания чисто народным обрядам и обычаям. Позднее под влиянием обстоятельств жрецы были вынуждены признать их» (Пандей 1990, с. 174–175).

В современном индуистском свадебном обряде во дворе дома невесты в полночь возжигают «алтарь из бананового дерева, зеленого тростника или другого растения; алтарь украшают зеленью и гирляндами электрических лампочек». Возжигают курения. На землю насыпают муку и рис. Жениха и невесту усаживают перед алтарем ... У алтаря, около родных жениха, садится “пурохит” – “домашний жрец”; другой пурохит садится около родни невесты». Читаются священные мантры. «В огонь на пропитанные маслом дрова бросают камфару и другие благовония». Затем совершают «обряд “бхаура” (что значит “вращение”, “обход”))». Пракашвати Пал приводит описание этого обряда. «Обряд этот заключается в том, что, связав шарф жениха и сари невесты, их обводят семь раз вокруг священного огня. Женщины в это время поют песни, в которых дают советы невесте – служить своей новой семье, любить ее и т.д. Каждый круг, совершенный невестой вокруг священного огня, символизирует один из таких обетов. Именно этот обход священного огня и дает браку юридическое и общественное признание. После этого жених и невеста меняются кольцами, и свадебный обряд завершен. Жених и невеста связаны супружескими узами» (Пракашвати Пал 1958, с. 53, 57-59).

Р.Р. Рахимов сравнил церемонию обведения невесты и жениха вокруг священного огня в Индии с обрядом таджиков алоугардон – «обведения вокруг огня молодоженов (и/или, как вариант, невесты, без участия жениха)» (Рахимов 2007, с. 5).

Церемония обведения новобрачных вокруг огня характерна «для древних оседло-земледельческих районов Центральной Азии» (Рахимов 2007, с. 5).

В доме, где находилась роженица, должны быть огонь, вода, палка, лампа, оружие, жезл и горчичное семя (Вирамитродая I, с. 183). «Перед роженицей помещали также растение турьянти (Хираньякеши-грихьясутра, II, 1, 2-8). Верили, что если этих предметов нет, кровожадные демоны убьют новорожденного (Вирамитродая I, с. 185).

Когда ребенок рождался живым, «зажигали огонь, чтобы согреть сосуды с водой и окурить ребенка и мать» (Параскара I, 16, 23).

Этот огонь горел несколько дней. Для того чтобы отогнать злых духов, в него бросали рисовые зерна и горчичное семя, со-

проводя заклинаниями. «Огонь, всегда горевший при родах, считался нечистым, и его гасили на десятый день, после чего применяли домашний огонь, когда мать и ребенок уже считались очищенными» (Пандей 1990, с. 87).

При принятии ученика «учитель брал правую руку ученика и спрашивал его имя» (Параскара II, 2, 17–20). Ученик отвечал: такой-то, господин. Учитель снова спрашивал, чей он ученик, на что ученик отвечал: «Ваш». Учитель, исправляя его ответ, говорил: «Ты ученик Индры, Агни твой учитель, я твой учитель, такой-то».

Потом совершался обход огня и приносились жертвы огню. Учитель наставлял ученика: «Ты, ученик, возьми воду. Не спи, клади дрова в огонь. Возьми воды» (Параскара II, 3, 2). Это наставление имеется уже в «Шатапатха-брахмане» (XI, 5, 4), которая, кроме того дает некоторые разъяснения текста: «...Подкладывай топливо». «Возжигай свой разум огнем, т.е. священным знанием, – вот что он говорит ему таким образом. «Не спи», то есть он говорит ему: «Не умирай», наставление было и практическим советом и символическим действием» (Пандей 1990, с. 151-152). «Затем ученика обучали самой священной мантре “Савитри”». После чего «совершался обряд первого возжигания и поддерживания священного огня».

«Ученик вытирал рукой землю вокруг огня, произнося формулу: “Агни славный, сделай меня славным. Как ты, славный огонь, славен, так, о славный, приведи меня к славе. Как ты, Агни, хранитель сокровища жертвы для богов, так пусть я стану хранителем сокровища вед для людей» (Параскара II, 4, 2). «Потом он клал топливо в огонь, произнося молитву: “Для Агни, великого Джатаведаса, я принес кусок дерева. Как ты, Агни, воспламеняешься благодаря дереву, так я воспламеняюсь жизнью, пониманием, силой, потомством, скотом, священным знанием... Пусть мой учитель будет отцом живых сыновей. Пусть я буду полон понимания и не забуду, что выучил. Пусть я буду полон славы и блеска, священного знания, обладателем пищи. Свага!» (Параскара II, 4, 3). «Священный огонь» был символом жизни и света, к которым стремился ученик. Он был центром всех религиозных действий индоариев. Поклонение ему начиналось во время ученичества и продолжалось всю жизнь (Пандей 1990, с. 152-153).

При совершении сансары ведарамбхи (начало изучения вед) «учитель зажигал лаукика-агни (мирской огонь), приглашал ученика и сажал его к западу от огня. После этого приносились обычные жертвоприношения. Если начинали изучать «Ригведу», то приносили в жертву две ложки масла – Земле и Агни...» (Пандей 1990, с. 135).

В брахманах дается ответ на вопрос: «что делать с остатками жертвенной трапезы?» Считается, что «их нельзя бросать в огонь, ибо это будет равносильно подношению божеству объедков! Лучше всего, если жертвующий съест их сам или бросит в воду» (ШБ II, 6, 1, 48; Маламуд 2005, с. 40).

В «Апастамба-дхарма-сутре» (Āpastamba-Dharma-Sūtra) говорится об обязанности ученика собирать подаяния для пропитания учителя (АпДхС 13, 31; Маламуд 2005, с. 44). «Подаяние, – как сказано в АпДхС 13, 43, – рассматривается как жертвенная пища. По отношению к ней учитель выступает как божество». «Он еще и огонь (āhavanīya)» (АпДхС 13, 44), поскольку, по словам комментатора, часть подаяния бросает в огонь его желудка» (Маламуд 2005, с. 44). «Если же ученик в пути, он должен бросить часть подаяния в огонь и съесть [оставшуюся]» (АпДхС 13, 42; Маламуд 2005, с. 44).

Ориентация, позы, жесты и манера поведения очень важны в ритуале. Тексты свидетельствуют о важности описанных позиций тел, занятых в проведении ритуала. Наиболее благоприятным направлением является восток – место богов, и поэтому жертвуют им стоя и обратив лицо на восток» (Gonda 1980, p. 52). В домашних ритуалах совершают жертвоприношение, стоя к западу от огня, лицом к востоку. Человек, поворачивающийся на восток, приобретает высокую духовность. Вишну призывают к востоку от огня (Gonda 1980, p. 52-53).

В «Законах Ману» (II в. до н.э. – II в. н.э.) (Законы Ману 1960) содержатся предписания и предостережения относительно чистоты огня, пепла и забота о сохранении их от осквернения:

«Гл. IV.

45. Не следует есть, имея на себе [только] одну одежду, купаться нагим, мочиться – ни на дороге, ни на пепел, ни в загоне для коров,

46. ни на вспаханную землю, ни в воду, ни на основание [жертвенника или погребального костра] [cit.], ни на горе, ни на развалины храма, никогда – на муравейник, ...

48. Никогда не следует испражняться лицом к ветру, огню, брахману, солнцу, воде, а также корове,

52. Ум [человека] из-за мочеиспускания по направлению огня, солнца, луны, воды, дваждырожденного, коровы и ветра – гибнет».

53. Не следует дуть на огонь ртом, смотреть на обнаженную женщину, сыпать в огонь нечистое (amedhya), греть ноги [около огня].

54. Не следует помещать [огонь] внизу, переступить через него, помещать у ног; пусть не мучает живые существа».

78. Желаящий прожить долгую жизнь, пусть не наступает на волосы, пепел, кости, черепки, семена хлопчатника, мякину.

142. Пусть брахман, не очистивший рот после приема пищи, не касается рукой коровы, брахмана и огня, а также, пока нечист, не смотрит на рой светил на небе [даже если он] здоров».

В «Законах Ману» также говорится об очистительных функциях огня, сажи:

«Гл. V.

103. Добровольно проводив мертвого родственника или неродственника, он [брахман – М. М.] очищается, искупавшись в одежде, дотронувшись до огня, вкусив коровьего масла».

105. Знание, аскетические подвиги, огонь, [священная] пища, земля, [обуздание] души, вода, мазание [коровьим пометом], ветер, священные обряды, солнце и время – очистители одаренных телом».

«Гл. V.

111. Мудрыми объявлено [что] очищение [предметов], сделанных из металла, драгоценных камней, всего, сделанного из камней, [полагается производить] золой, водой и землей».

133. Мух, каплю воды, тень, корову, лошадь, лучи солнца, пыль, землю, ветер и огонь следует считать чистыми при прикосновении [к нечистым предметам]».

Также в «Законах Ману» говорится об отношении к огню как к великому божеству:

«Гл. IX.

317. Брахман – ученый и неученый – великое божество, равно как великое божество и огонь, – и использованный [при жертвоприношении] и неиспользованный.

318. Пылающий огонь не оскверняется даже в местах сожжения трупов, а приносимый в жертву еще более усиливается».

Пепел символизирует огонь. С пеплом связаны определенные ритуалы. Практикуют посыпание частей тела пеплом и растирание себя им.

Пепел используется в магии. Если некто бросит пепел от определенных жертвоприношений в кровать врага, тот покинет деревню. Посыпание пепла от горчичного семени на голову гарантировало успех в диспуте. Внезапное появление пепла является зловещим предзнаменованием (Gonda 1980, p. 137).

В древнеиндийских ритуальных текстах описываются 10 типов алтарей огня (Agniciti). Они имеют различные назначения. Алтарь Śyenaśiti предназначен для жаждущих достичь небес. Как отмечал Б.А. Литвинский, «в Śatapatha-Brāhmaṇa (VI, 7, 2, 8) типу Suparnaśiti отдается предпочтение перед всеми другими типами, в других источниках первое место занимает Śyenaśiti. На самом деле, согласно Г.Р. Шарме, это два обозначения одного и того же типа. В “Ригведе” “suparṇa” (букв. “с хорошими крыльями”) обозначен как “орел” или “ястреб”. Śyena в “Ригведе” – это сильная и быстрая хищная птица, т. е. то же самое, а в “Ригведе” (X, 144, 4) Śyena – отец Suparṇa. В послеведическое время Śyena – сокол» (Литвинский 1991, с. 72-73).

В Śatapatha-Brāhmaṇa имеются сведения об изготовлении ритуального глиняного сосуда для жертвенного огня – укха (ukhā) (ŚB, VI, 5, 2, 4, 1–14), который называют земной колыбелью Агни (ŚB, VI, 5, 2, 4, 21). Процесс изготовления ukhā подробно описал Б.А. Литвинский (Литвинский 1991, с. 71).

Ритуальный сосуд *ukhā* является «одновременно и ритуальной утварью, и жертвенным подношением»; глину для него «получают в результате смешивания земли и воды, прокипяченной вместе со смолой дерева палаша (*paḷāṣa*)» (ШБ VI, 5, 1, 1; Маламуд 2005, с. 82). Чтобы обжечь эту глину, «ее кладут в ямку, выкопанную в земле: эта печь и является маткой, а укха – эмбрионом» (Маламуд 2005, с. 82).

Перед тем как установить священный огонь, священное место окропляют, причем топливо и трава *kuśa*, приготовленные для домашнего ритуала, окроплялись заблаговременно (Gonda 1980, p. 127).

Постройкой алтаря огня достигается бессмертие. «Согласно Брахманам, живой человек не является бессмертным, он во власти смерти. Но человек может достичь бессмертия в следующем смысле: прожить полную жизнь (сто лет) на земле, во-вторых, построить алтарь огня (ŚB, 10, 2, 6, 9) или выполнить другие обряды (ŚB, 11, 7, 1, 3), особенно *Agnīcauana*» (Литвинский 1991, с. 76).

Agnīcauana – «агничаяна – обряд сооружения алтаря Агни (букв. «складывание в стопки огня») (Маламуд 2005, с. 102). Ритуал *Agnīcauana* – один из сложных древнеиндийских жертвенных обрядов, связанных с огнем (Hillebrandt 1901, с. 161-165). Описание этого ритуала имеется почти во всех основных трудах по религии древней Индии. Наиболее основательно он описан в работе Г. Крик (Krick 1982). Основные его элементы приводит Б. А. Литвинский в своей фундированной статье «Семиреченские жертвенники (индоиранские истоки сакского культа огня)» (Литвинский 1991, с. 66-87).

Церемонию *Agnīcauana*, проведенную в 1975 г. в Керале, наблюдал и заснял на пленку Ф. Сталь (Staal 1983; Маламуд 2005, с. 102, прим. 22).

Источники указывают на космологический (и космогонический) характер этой церемонии. Как отмечает Б.А. Литвинский, «сам ритуал включает три структуры: алтарь – пространственный центр; центральный день сооружения алтаря – временной центр; жертвователю – персональный центр – внутренний и высший центр, совпадающий с Праджапати. Сливаясь вместе, они образуют единство» (Литвинский 1991, с. 75).

Б.А. Литвинский приходит к заключению, что истоки ритуала Agnicayana восходят к индо-иранскому времени (Литвинский 1991, с. 79-80). Он считает, что «в индийском культе огонь рассматривается почти исключительно как жертвенная субстанция, и его роль в ритуале придает ему символическо-космические функции» (Литвинский, Пичикян 2000, с. 308). Представляется справедливым его мнение, что индийский и иранский культ огня имеют принципиальные различия.

Литература

Вигасин 1990 – *Вигасин А.А.* Предисловие // Пандей Р.В. Древнеиндийские домашние обряды. М.

Гусева 1999 – *Гусева Н.Р.* Мифы древней Индии. М.

Елизаренкова 1986 – *Елизаренкова Т.Я.* Ф.Б.Я. Кёйпер: основные направления научного творчества // Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М. С. 7-27.

Елизаренкова 1989а – *Елизаренкова Т.Я.* «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I-IV. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М. С. 426-543.

Елизаренкова 1989б – *Елизаренкова Т.Я.* Словарь основных мифологических персонажей и ритуальных понятий // Ригведа. Мандалы I-IV. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М. С. 758-762.

Елизаренкова 1999б – *Елизаренкова Т.Я.* О Соме в Ригведе // Ригведа. Мандалы IX-X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М. С. 323-353.

Законы Ману 1960 – *Законы Ману.* Перевод С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным // Памятники литературы народов Востока (Переводы II). М.

Кёйпер 1986а – *Кёйпер Ф.Б.Я.* Древний арийский словесный поединок // Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М. С. 47-100.

Кёйпер 1986б – *Кёйпер Ф.Б.Я.* Индийский Прометей? // Кёйпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. М. С. 147-155.

Литвинский 1991 – *Литвинский Б.А.* Семиреченские жертвенники (индо-иранские истоки сакского культа огня // Проблемы интерпретации памятников культуры Востока. М.

Литвинский, Пичикян 2000 – *Литвинский Б.А., Пичикян И.Р.* Эллинистический храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Том I. Раскопки. Архитектура. Религиозная жизнь. М.

- Маламуд 2005 – *Маламуд Ш.* Испечь мир. Ритуал и мысль в древней Индии. М.
- Мейтарчян 2001 – *Мейтарчян М.Б.* Огонь в зороастризме по «Персидским Риваятам» // Древние цивилизации Евразии. История и культура. Материалы Международной конференции, посвященной 75-летию действительного члена Академии наук Таджикистана, академика РАЕН, доктора исторических наук, профессора Б.А. Литвинского (Москва, 14–16 октября 1998 г.). М. С. 281–286.
- Пандей 1990 – *Пандей Р.В.* Древнеиндийские домашние обряды. М.
- Пракашвати Пал 1958 – *Пракашвати Пал.* Индусский свадебный обряд // СЭ. № 4, с. 53–61.
- Рахимов 2007 – Рахимов Р.Р. Коран и розовое пламя (размышления о таджикской культуре). СПб.
- Ригведа 1972 – *Ригведа.* Избранные гимны. Пер., коммент. и вступительная статья Т.Я. Елизаренковой. М.
- Ригведа 1999 – *Ригведа.* Мандалы IX–X. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М.
- Топоров 1991 – *Топоров В.Н.* Агни // Мифологический словарь. М. С. 15.
- Agrawala 1960 – *Agrawala V.S.* Fire in the R̥gveda // East and West. New Series. Vol. 11, N. 1, March.
- Chlopin 1975 – *Chlopin I.N.* Archäologische Materialien zur Entstehung des altiranischen Feuerkultes // Klio. Vol. 57. No. 1, p. 53–71.
- Gonda 1980 – *Gonda J.* Vedic Ritual. The nonsolemn Rites. Leiden – Köln.
- Hillebrandt 1901 – *Hillebrandt A.* Ritual-literatur, vedische Opfer und Zauber. (Grundriss der indo-arischen Philologie und altertumskunde. Bd. 3, Hft. 2.) Strassburg.
- Krick 1982 – *Krick H.* Das Ritual der Feuergründung (Agn̥yādheya) // Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Bd. 393. Wien.
- Schroeder 1916 – *Schroeder L.* Asiatische Religion, II. Naturverehrung. Lebensfeste. Lpz.
- Staal 1983 – *Staal F. et al.* Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar. 2 vols. Berkeley (Цит. по: Маламуд 2005).

НИСИЙСКИЕ РИТОНЫ: НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ МНОГОЛЕТНИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Осенью 1948 г. за несколько дней до печально знаменитого ашхабадского землетрясения начальник 1-ого отряда ЮТАКЭ Елена Абрамовна Давидович во время раскопок помещения №8 Большого квадратного дома на городище Старая Ниса сделала открытие, которое вошло в историю мировой науки под названием «нисийские ритоны». Активное участие в расчистке и фиксации найденных предметов принимал супруг Елены Абрамовны – Борис Анатольевич Литвинский. События, разворачивающиеся вокруг находок и судьбы ученых, их обнаруживших, могут стать сюжетом повести о сложностях человеческих отношений в науке. Тем не менее, после долгого процесса реставрации и последующего изучения руководитель ЮТАКЭ М.Е. Массон в соавторстве с Г.А. Пугаченковой в 1959 г. опубликовали обобщающую работу по нисийским ритонам (Массон, Пугаченкова 1959).

С этого момента ритоны превратились в один из наиболее хрестоматийных примеров произведений эллинистического искусства. Упоминания о нисийских ритонах содержатся практически во всех исследованиях по эллинизму или парфянскому искусству. Однако, несмотря на столь высокую популярность, а также наличие специальных статей и монографий, посвященных нисийским ритонам, нам кажется уместным еще раз остановиться на некоторых спорных моментах и постараться подвести некоторый итог их многолетним исследованиям¹. Формат статьи не позволяет нам

¹ Последней в ряду специальных работ, посвященных нисийским ритонам, появилась монография Э. Паппалардо. Книга является результатом большого и тщательного исследования всего комплекса нисийских ритонов, проделанного автором в музеях Ашхабада, Москвы и Санкт-Петербурга, где в настоящее время хранятся находки. К сожалению, не зная итальянского языка, нам сложно оценить работу. Основываясь на английской аннотации, помещенной в конце книги, можно высказать некоторые замечания по поводу некоторых выводов автора (Pappalardo 2010).

дать развернутую аргументацию по всем вопросам этой обширной темы.

Контекст находки. Начиная разговор о нисийских ритонах, прежде всего, необходимо вернуться к вопросу о том, что же представляло собой городище Старая Ниса? Не рассматривая подробно длительную дискуссию по этой проблеме, приведем мнение одного из наиболее дотошных исследователей Старой Нисы В.Н. Пилипко. В своей монографии, посвященной подведению итогов археологического изучения памятника, он утверждает, что Старая Ниса была династическим культовым центром Аршакидов, созданным для пропаганды идеи божественного происхождения правящей династии (Пилипко 2001, с. 350). В то же время, отказываясь от различных интерпретаций, предлагаемых рядом ученых¹, В.Н. Пилипко разделяет мнение М.Е. Массона и Г.А. Пугаченковой, что Большой квадратный дом был сокровищницей (Пилипко 2001, с. 158).

Количество ритонов. Обращает внимание, что в монографии М.Е. Массона и Г.А. Пугаченковой нигде не фигурирует общее число найденных ритонов. В литературе было принято говорить о примерной цифре – около сорока ритонов (Кошеленко 1997, с. 125). По тексту монографии и изображениям на таблицах В.Н. Пилипко насчитал 42 целых (археологически целых) предмета и 8 отдельных фриз. Однако им же приводится информация М.С. Мерциева, который при начале работ в мае 1949 г. отметил следы разрушения законсервированного слоя с ритонами и разбросанные кусочки по оконтуренному помещению. Таким образом, очевидно, что ритонов было более 50, однако точное число этих хрупких предметов, сохранявшихся в сокровищнице, неизвестно.

Датировка. Определяя время создания нисийских ритонов, мы вынуждены оперировать некими допущениями. Во-первых, по мнению В.Н. Пилипко, строительство Большого квадратного дома (сокровищницы) могло произойти как на первом, так и на втором

¹ А. Инверници считает, что Большой квадратный дом был дворцом, на что, по его мнению, указывает типологическая близость с планировкой македонских дворцов. К тому же находка ритонов в зале №8 служит подтверждением того, что в зале проходили пиры (Invernizzi, 2001, p. 203-204.).

этапе сооружения комплекса Старой Нисы – т.е. в середине – конце II в. до н.э. (Пилипко 2001, с. 339). Во-вторых, состав монетных находок сокровищницы, который датируется IV-II вв. до н.э. (Пилипко 2001, с. 285), наглядно показывает, что ряд вещей, хранившихся в сокровищнице, может датироваться более ранним временем, чем ее строительство. В-третьих, до того момента, когда ритоны оказались в сокровищнице, они функционировали, т.е. были сделаны раньше. В.Н. Пилипко считает, что верхней границей вещей, хранившихся в сокровищнице, является I в. до н.э. (Пилипко 2001, с. 161). И четвертое, последнее – нам неизвестна скорость заполнения сокровищницы.

К сожалению, и анализ иконографии нисийских ритонов не дает нам четких хронологических рамок, так как большая часть использованных образов встречается в классическом искусстве Греции, Ирана и эллинистического Востока в очень широком хронологическом диапазоне. Отдельные интересные элементы в орнаментальном решении нисийских ритонов находят аналогии в оформлении металлических ритонов эллинистического времени, которые при этом сами не имеют археологического контекста.

Подводя итог, можно говорить о том, что нисийские ритоны были сделаны примерно в середине II в. до н.э.

Технология. Несмотря на подробное описание технологии изготовления и использованных материалов нисийские ритоны долгое время рассматривались как изделия исключительно из слоновой кости (Массон, Пугаченкова 1959, с. 60-72; Пугаченкова, Ремпель 1982, с. 268-269). Несомненно, слоновая кость была основным материалом, однако наряду с ней при создании нисийских ритонов использовались деревянные детали (деревянные планки, деревянные каркасы для фризов), металлические детали (основа для крепления рельефов фризов, крепежные кольца, разнообразные штыри), каменные и стеклянные вставки, плакетированное золото. Вероятно, наряду с сохранившейся инкрустацией полосы овов над рельефами, ритоны имели инкрустацию ячеек на крыльях протом (ритон 47), и других деталях. Следы краски – синей в глазнице протомы кентавра и красной на других частях ритонов, дают основание предполагать, что ритоны были раскрашены в несколько красок. Таким образом, нисийские ритоны, которые традиционно

считаются произведениями косторезного искусства и сейчас имеют вид благородных монохромных произведений искусства, на самом деле были ярко раскрашены и выполнены в т.н. хрисоэлефантинной технике. (Mkrtyšev, Treiner 2000). Это сложная греческая техника, которая использовалась для изготовления культовой скульптуры и дорогостоящих атрибутов. (Виппер 1972, с. 190-191).

Кроме того, важно еще раз подчеркнуть, что, несмотря на кажущееся повторение формы полого рога (слоновых бивней) – а это была и форма традиционных ритонов – все нисийские ритоны были сделаны не из одного, а из нескольких кусков кости. Нисийские ритоны представляли многосоставную конструкцию, в которую входили следующие части: скульптурная протома; патрубок, состоящий из одной или двух частей; тулово (резервуар), рельефный фриз, карниз.

Кто делал нисийские ритоны? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, мы проделали тщательный иконографический анализ (о нем ниже). В результате стало ясно, что перед нами единый дорогой сервиз (количество персон, как мы уже говорили, точно не установлено), выполненный одновременно¹ в одной художественной мастерской (Пугаченкова 1967, с. 58). Скорее всего, существовали некие графические эскизы, которые использовались при изготовлении ритонов. Можно предположить, что эти первоначальные эскизы делал высокопрофессиональный художник, и им был нарисован только один условный образец ритона целиком. Очевидно, художник руководствовался некими прототипами – ритоны в форме рога были популярным атрибутом застолий в эпоху эллинизма. Однако художник внес в композицию нисийских ритонов некоторые черты, которые сделали эту группу отличной от обычных металлических ритонов эллинистического времени. Помимо общего эскиза одного ритона, им были нарисованы основные фигуры протом; орнамент, украшавший патрубки; фризы (как целые композиции, так и отдельные фигуры), а также эскизы нескольких типов отдельных голов для карнизов.

¹ Это кардинальным образом расходится с одним из выводов Э. Паппалардо, которая считает, что перед нами произведения, сделанные не одним поколением ремесленников (Pappalardo 2010, p. 331).

На основе этого графического материала работала команда резчиков (человек 6-7)¹. Очевидно, в ее составе были как высококлассные мастера, так и те, у которых уровень квалификации был существенно ниже. По словам Г.А. Пугаченковой, «наряду с мастерами очень высокого художественного дарования видна работа профессионально умелых, не очень даровитых ремесленников» (Пугаченкова 1967, с. 58). Все это отразилось на моделировке фигур на фризах. Соответственно, на рельефах есть хорошо смоделированные фигуры, а есть фигуры с искаженными приземистыми пропорциями. Между тем, предшествующие исследователи рассматривали эту техническую характеристику как следствие особого «восточного» эстетического взгляда, в частности, «лунноликость» у ряда персонажей (Пугаченкова 1967, с. 60).

Иконография. Особенности оформления. Как уже отмечалось выше, нисийские ритоны в целом повторяют форму рога, характерную для традиционных ритонов эллинистического времени. (Svoboda, Cončev 1956; Pfrommer, 1993). Однако простое сравнение металлических ритонов с нисийскими показывает, что в структуре оформления последних есть ряд отличительных черт.

Прежде всего, это изобразительные рельефы, украшающие верхнюю часть резервуара. Попробуем разобраться, откуда взялась идея кругового фриза, и что могло послужить источником такого приема?

Изобразительный фриз в верхней части встречается на кубках с коротким широким горлом, выполненных в виде головы животного (head-cup), которые также принято причислять к ритонам. Обычно на этих сосудах горло оформлено круговой сюжетной композицией. На металлических сосудах этого типа она выполнена в технике рельефа (Svoboda, Cončev 1956, Taf. II), на керамических – в виде живописного (Hoffmann 1967, Pl. IV, XXXIX) или рельефно-живописного фриза (Hoffmann, 1967, Pl. II).

Известны фракийские ритоны традиционной формы (в форме рога), датированные V-IV вв. до н.э., у которых верхняя часть оформлена рельефными фризами. На знаменитом уяльском ри-

¹ Э. Паппалардо выделила 8 разных стилистических групп – «рук» резчиков (Pappalardo 2010, p. 329-330).

тоне¹, сделанном в Аттике в V в. до н.э., имеется круговой рельефный фриз, который появился во время одного из ремонтов – примерно в конце V в. до н.э. (Шедевры древнего искусства Кубани, 1987, № 101). Однако довольно трудно представить, что художник, делавший эскиз для нисийских ритонов во II в. до н.э., использовал в качестве своего прототипа ритоны V-IV вв. до н.э.

Другая деталь, отличающая нисийские ритоны от металлических аналогов – фризы из рельефных головок в верхней части тулова. Благодаря этим фризам, нисийские ритоны имеют определенный архитектурный облик. «Архитектурность» нисийских ритонов уже была отмечена предшествующими исследователями (Пугаченкова 1967, с. 65-66).

Поиск возможных прототипов «архитектурности» нисийских ритонов привел нас к достаточно редкой керамической форме, в оформлении которой использованы практически все те же элементы, как и в нисийских ритонах. Речь идет о т.н. сентурипских вазах, получивших распространение в погребальном обряде на Сицилии в широком хронологическом диапазоне – с VI по I вв. до н.э. (Richter, 1930, p. 187-204; Master pieces of Greek Art, № 86). По своей форме эти сосуды близки к кратерам без ручек на высокой ножке. Как правило, большинство известных нам сентурипских ваз закрывались куполообразной крышкой с украшением сверху (Richter 1930, p.187). Сентурипские вазы имеют отогнутый венчик, под которым проходит фриз из наклепных головок людей и львов, под ними – рельефный пояс ионического киматия. Ниже на тулове располагается полихромный расписной фриз, подобный росписям в гробницах, выполненный темперой. Нередко на фризе встречается изображение Диониса. Но в основном фриз не несет ярко выраженного дионисийского характера (Richter 1930, p. 199-200). Придонная часть имеет коническую форму и украшена рельефным штампованным изображением аканфов и остролистов. По мнению Т. Вебстера, вазы решены как архитектурное сооружение. Головки на карнизах сентурипских ваз автор сравнивает с рельефным решением карниза на монументальных зданиях (Webster 1966, p. 31, pl. 23).

¹ Собственно, это был кубок, повторяющий форму ритона.

Все вышесказанное дает нам возможность предположить, что художник, делавший эскиз для нисийских ритонов, во-первых, хорошо знал классические металлические ритоны: автор изобразил традиционную форму сосуда в виде рога; в окончании тулова поместил скульптурную протому со сливным отверстием; в верхней части тулова сделал отогнутый венчик. Во-вторых, перед художником был пример некоего архитектурного образца, например, сентурипских ваз, структура оформления которых («архитектурность») была успешно использована им в своем эскизе – рельефные головки, пояса овов и ионического киматия, изобразительный фриз, акантовые листья и остролисты в основании (на патрубке). Возможно, к этому добавлялось и то, что художник знал о традиции украшения верха патрубка фракийских ритонов рельефным фризом.

Анализ отдельных элементов. Создавая эскиз ритона, а затем, подбирая репертуар мотивов и образов, которыми предполагалось оформить изделия, художник выполнял некие задачи, поставленные перед ним заказчиком; воплощал определенные представления (заказчика и свои) и, таким образом, демонстрировал окружавшие его среду и культурный контекст.

Несмотря на то, что в литературе имеется подробное описание сюжетов, высказаны интересные точки зрения на интерпретацию некоторых рельефов, постараемся коротко проанализировать основные образы и предложить ответ на вопрос, почему именно они были использованы в оформлении ритонов?

Рельефные фризы. По своему репертуару рельефные фризы в верхней части нисийских ритонов довольно разнообразны. Среди изображений на них выявляются следующие сюжеты – додекатейон (12 олимпийских богов); сцены ритуалов и дионисийских мистерий; сцены, иллюстрирующие трагедию Эврпида «Вакханки» (ритоны 10, 20, 23, 57, 77, 80) (Массон, Пугаченкова, 1959. с. 183-185). По мнению П. Бернара, на одном из фризов изображены известные греческие поэтессы (ритон 47). (Bernard 1985)¹.

Наиболее часто встречается изображение двенадцати олимпийских богов (15 ритонов – № 2, 4, 9, 14, 21, 22, 27/34, 28, 30, 37,

¹ Э. Паппалардо выделила восемь тем, встречающихся на нисийских ритонах (Pappalardo 2010, p. 327-328).

39, 52, 56, 65, 87). В классической ионийско-аттической трактовке представлены шесть пар богов: Зевс-Гера, Посейдон-Деметра, Аполлон-Артемиды, Арес-Афродита, Гермес-Афина, Гефест-Гестия. В нашем случае расположение богов несколько иное: Зевс-Гера, Посейдон-Гестия, Аполлон-Артемиды, Арес-Афродита, Гефест-Афина, Гермес-Деметра. Возможно, это связано с влиянием традиции, к которой принадлежал художник, делавший эскизы для нисийских ритонов, либо литературной обработкой данного списка, на которую он опирался при своей работе.

Анализ иконографии показывает, что художник сделал по два эскиза для отдельных персонажей: Зевса, Артемиды, Афины, Гефеста, Посейдона, Геры. Имеющийся материал позволил выявить существование только одного эскиза иконографии Аполлона и Афродиты. Рельефы с изображениями Деметры и Ареса дают основание утверждать, что резчики модифицировали предлагаемый эскиз, слегка видоизменяя образ в пределах заданной иконографической схемы.

Анализ иконографии олимпийских богов в додекатейоне на рельефах нисийских ритонов позволяет сделать некоторые выводы.

Во-первых, художник был хорошо знаком с иконографией олимпийских богов: в ряде случаев он использовал широко известные по памятникам скульптуры прототипы (Зевс, Посейдон, Аполлон, Афродита). Среди них некоторые вполне определенно указывают на два направления – итальянский круг произведений искусства, из которого художник брал основу для своих образов¹; бактрийские черты, просматривающиеся в ряде образов (защитный доспех Ареса, перун Зевса).

Во-вторых, художник достаточно свободно оперировал деталями. С одной стороны, при хорошем знании традиционной иконографии он решил отказаться от некоторых знаковых атрибутов – Афина была изображена без эгиды, а Деметра без привычных атрибутов. С другой стороны, он вводит редко используемые, а иногда и новые иконографические характеристики, которые выступали как «говорящие детали». Однако, если вывернутые ступни Ге-

¹ Э. Паппалардо также усматривает итальянские связи в иконографии богов на рельефах (Pappalardo 2010, p. 329).

феста для нас очевидны (бог был хромоногим), то крылья над головой Геры – в настоящее время менее понятны.

В-третьих, художник использовал для изображения некоторых богов традиционную иконографию, которая при этом не была характерна для додекатейона в греческом искусстве – обнаженная Афродита, Аполлон-охотник, а не кифаред.

В-четвертых, художник предложил свою расстановку фигур в додекатейоне на рельефах нисийских ритонов, что было традиционно при создании данной композиции, в которой ключевым было количество богов, а в персоналии, как правило, добавлялись одно-два божества, особенно почитаемые и значимые в данном месте или сообществе. Вероятно, таким локальным божеством, которое добавил художник, делавший эскизы, была Гестия.

О чем же может говорить наличие додекатейона как элемента украшения на нисийских ритонах? Можно предположить, что художник, таким образом, хотел показать значение полисной эллинистической идеологии, опиравшейся на олимпийский пантеон. Вместе с тем, находки фрагментов изображений додекатейона на городище Ай Ханум (Бактрия) дали основание П. Бернару высказать мнение, что источник этого сюжета на нисийских ритонах лежит не в регионах эллинистического Ближнего Востока, а в эллинизированной Бактрии (Bernard 1971, p. 433).

Что касается ритонов, фризы которых изображают сюжеты, связанные с кругом дионисизма, то можно сказать следующее. На фризе ритона № 1 вероятно изображен момент процессии, предвещающей дионисийский праздник, сходный с процессией, описанной Калликсеном, в ходе которой участники должны достичь храма или священного участка, где будет совершено жертвоприношение (Трейнер 2010, с. 77-79).

С кругом менадаизма, точнее мифического менадаизма («терзанием Пенфея», по мнению г. А. Пугаченковой), связаны изображения на фризах ритонов № 10, 20, 23, 57, 77, 80 (Массон, Пугаченкова 1959, с. 183-185). Однако сравнительный анализ текста «Вакханок» и фризов показывает, что считать женские фигуры на фризах менадами, а всю композицию – сценой из «Вакханок» Еврипида нет оснований, хотя дионисийский контекст ее очеви-

ден. Возможно, это изображение сцены из какой-то неизвестной нам пьесы (Трейнер 2010, с. 79-81).

Обзор литературы по культу Диониса и его значению в эллинистический период показывает, насколько разными могли быть как его концепции, так и визуальный ряд дионисийских действий. Фризы дионисийского содержания на ритонах Нисы изображают празднество от начала шествия до жертвоприношения, сохраняя иконографию отдельных принятых элементов, временами используя редкие варианты того или иного типа.

Необычность фризов на ритонах Нисы, их отличие от известных нам произведений, изображающих сцены дионисийских культов, говорит о том, что мы, возможно, имеем еще один его локальный вариант, сохраняющий основные традиции, но и привносящий свои собственные элементы, определяемые местными традициями и особенностями.

Большое смысловое значение в оформлении ритонов играли протомы. Протома – скульптурное завершение нижней части – типичная черта ритона. Анализируя образы на протомах, которые украшали эллинистические ритоны, исследователи считают, что они указывают на связь ритонов этого времени с дионисийским культом. Наиболее часто встречаются протомы с изображениями пантеры, льва, быка (Ancient Near Eastern Art 1984, p.16, fig.13.; Asian Art ...1987, № 16,17,18; Boardman 1994, p. 90, fig. 4.20). Высказываются предположения, что все эти образы служили различными воплощениями Диониса, которого, называют «богом бесконечных превращений».

Каковы же были основные образы протом на нисийских ритонах?

Крылатые львогрифоны. Среди протом нисийских ритонов преобладают крылатые львогрифоны (23 или 24 штуки). Не вызывает сомнений, что этот образ восходит к ахеменидскому искусству, где крылатый львогрифон символизировал царскую мощь. Крылатый львогрифон олицетворял власть над земной и небесной сферами. Можно предположить, что именно в этом значении он появляется на протомах золотых (царских?) ритонов, хранящихся в Метрополитен Музее и Тегеранском музее. Однако стоит напомнить, что пик популярности образа крылатого львогрифона прихо-

дится на VII-V вв. до н.э., и после падения Ахеменидов этот образ уходит в тень. Его нет в изобразительном и декоративно-прикладном искусстве эллинистического времени. Среди опубликованных эллинистических ритонов протомы с крылатыми львогрифонами неизвестны.

Откуда же художник, делавший эскизы для нисийских ритонов во II в. до н.э., взял образ крылатого львогрифона? Следует учесть, что наряду с произведениями монументального ахеменидского искусства, которые в это время скорее всего не были доступны, и металлическими ахеменидскими ритонами, о которых мы не знаем, продолжали ли они функционировать в эллинистическое время или нет, крылатые львогрифоны изображались и на произведениях декоративно-прикладного искусства малых форм. Вероятнее всего, таким прототипом послужило произведение декоративно-прикладного искусства из долговечного материала – металла, камня. Можно предположить, что у художника, делавшего эскизы для нисийских ритонов, перед глазами была ахеменидская гемма или несколько гемм, на которых был изображен крылатый львогрифон (Никулина 1994, рис. 293, 295, 296, 448). Геммы с изображением крылатых львогрифонов были популярны в ахеменидское время, а вероятность того, что они могли сохраняться в эллинистическое время очень велика (Тарн 1949, с. 233). Известно, что резные камни хранились, коллекционировались и передавались из поколения в поколение не одну сотню лет.

Чем же был обусловлен выбор образа крылатого львогрифона при изготовлении эскиза для нисийских ритонов? Осознавалось ли ахеменидское прошлое этого образа или нет? Сейчас сложно однозначно ответить на эти вопросы.

Учитывая, что выбор образа для протом не был случайным делом, а имел определенное символическое значение, можно увидеть в появлении крылатого львогрифона на протомах нисийских ритонов вполне нарочитую аллюзию художника к двум обстоятельствам – принадлежности к царскому могуществу и отношению к иранскому миру.

Крылатые кентавры. Следом по численности идут изображения кентавров (9 штук). Они наглядно свидетельствуют, что художник, делавший эскизы, хорошо знал эллинистическую иконо-

графию. При этом необходимо отметить, что если крылатые львогрифоны, скорее всего, выполнены по одному эскизу (определенно утверждать это сложно из-за плохой сохранности объектов), то в иконографии кентавров выделяются три варианта. Первый вариант (самый многочисленный, 6 штук) изображает «кентавра с поднятой в замахе рукой». Подобная иконография характерна для сцен кентавромахии – битвы кентавров с лапифами, а также кентавромахии Геракла, которая происходила во время похода героя на эриманфского вепря (Трейнер 2002, с. 66). Следующий вариант изображает кентавра с женщиной на плече (3 штуки). Несмотря на сомнения, высказанные М.Е. Массоном и Г.А. Пугаченковой, есть все основания считать, что данный вариант восходит к известному сюжету: кентавр Несс переносит через реку Эвен Деяниру, жену Геракла. Этот сюжет был необыкновенно популярен в античном и эллинистическом искусстве. Любопытно, что композиция, требующая пространственного решения и более подходящая для плоскостных изображений, неоднократно воспроизводилась в трехмерной пластике (Трейнер 2002, с. 68-69). Считается, что еще одна протома изображала кентавриду. Однако не очень хорошая сохранность данной протомы не позволяет однозначно утверждать это.

М.Е. Массон и Г.А. Пугаченкова писали о том, что кентавры на протомах воплощают какую-то местную тему, выраженную в пластических образах эллинизма. В данном случае, таким эллинистическим выражением, по их мнению, послужило авестийское божество Тиштрия, одним из воплощений которого являлся белоснежный конь (Массон, Пугаченкова 1959, с. 224). Мы считаем, что нет никаких оснований связывать кентавров, выполненных в греческой иконографии, с авестийским божеством, являвшимся олицетворением звезды Сириус.

Почему же образ кентавра оформлял протомы нисийских ритонов? В античной мифологии хорошо известно пристрастие кентавров к вину, что делает их участниками дионисийской свиты. Не исключено, что именно в этом контексте были выбраны кентавры в качестве протом для нисийских ритонов.

Что касается крыльев, которыми наделены все кентавры на нисийских ритонах, то они, скорее всего, не носят символического значения, передающего «небесный характер», как предлагали счи-

тать М.Е. Массон и Г.А. Пугаченкова. На наш взгляд, крылья на нисийских ритонах – это некий общий иконографический элемент, характерный для всего сервиза. Очевидно, наличие крыльев у львогрифонов (крылья были обязательным элементом этого полиморфного существа) продиктовало необходимость появления крыльев и у кентавров для цельности образа всего сервиза.

Человекобыки. Третью по численности группу составляют протомы в виде человекобыков (7 штук). Отличительной чертой человекобыков на нисийских ритонах является наличие горба, характерного для быков-зебу. Можно считать установленным, что в древности существовало по крайней мере два вида зебу: собственно индийский с короткими рогами и переднеазиатский с большими, горизонтально поставленными рогами (Zeuner 1963, p. 286).

У всех сохранившихся человекобыков на протомах нисийских ритонов короткие рога. При этом на всех протомах горб у человекобыка изображается по-разному как по величине, по форме, так и по месту расположения (на загривке, на спине). Трудно предположить, что существовало несколько эскизов образа человекобыка, на которых варьировалось бы изображение горба. Скорее всего, при изготовлении протом в виде человекобыков резчики делали горбы, ориентируясь более на свое представление о том, как выглядел зебувидный бык, чем на эскиз или реальный образ. Скорее всего, именно это объясняет такие отличия.

Первые исследователи интерпретировали образ человекобыка как Гопатшаха, хорошо известного в искусстве древнего Ирана. Вместе с тем, авторы отметили, что на нисийских ритонах он претерпел трансформацию: вместо бородатого мужа Гопатшах изображается молодым юношей. По мнению Г.А. Пугаченковой и М.Е. Массона, появление этого образа на протомах связано с тем, что Гопатшах в древности отождествлялся с охранителем вод (Массон, Пугаченкова 1959, с. 227). Л.И. Ремпель полагал, что в данном образе нашел воплощение другой авестийский персонаж – Дрваспа (Ремпель 1987, с. 52, илл. 21.). Между тем, следует отметить, что, несмотря на то, что в зороастрийских источниках Дрваспа фигурирует как женское божество, покровительствующее скоту (Воусе 1975, p. 82), ее иконография парфянского времени нам не известна. Более того, на кушанских монетах (II в.н.э.) име-

ется изображение мужского божества с ногами лошади (?), сопровождаемое бактрийской надписью Дравспа (Воусе 1975, р. 82).

Мы считаем, что предложение М.Е. Массона и Г.А. Пугаченковой видеть в человекобыках изображения авестийского Гопатшаха не находит подтверждения в функциональном назначении ритонов как сосудов для вина.

В тоже время образ человекобыка был широко известен в греческом искусстве, где так изображался речной бог Ахелой. Этот бог прославился тем, что мог превращаться во что угодно. «Сражаясь с Геркулесом за то, чтобы жениться на Деянире, он превратился в быка». Изображения Ахелоя в виде человека-быка были распространены на монетах Южной Италии и Сицилии (Gais 1978, р. 355-370).

Сцена борьбы Геракла с Ахелоем была довольно популярна в греческом искусстве и вошла в репертуар эллинистического искусства Средней Азии. Так, среди находок в Храме Окса на Тахти-Сангине имеется рукоять из слоновой кости пехотного греческого меча-ксифоса с изображением Геракла, который держит за волосы коленопреклоненного Ахелоя. Согласно мифу, Ахелой во время битвы превратился в быка, которому Геракл обломал один из рогов. Подробно разбирая символику Ахелоя, Б.А. Литвинский писал, что его связь с водой сделала его, в том числе, и богом плодородия. А его рог – превратился в рог изобилия, став универсальным образом во многих культурах (Литвинский 2010, с. 182). Интересную связь образа человекобыка с водной стихией в эллинистической Бактрии дает изображение на щитке перстня из Амударьинского клада (№105), на котором изображен бык с человеческой головой, бородатым лицом и надписью Вахшу (Литвинский 2010, с. 183).

Помимо этого Ахелой был тесно связан с дионисийским культом, поскольку, по мифу, "... некто по имени Керас смешал в Италии вино с водой реки Ахелоя..." (Гигин 2000, с. 291).

Таким образом, наиболее вероятно, что образ человекобыка на протомах нисийских ритонов следует интерпретировать как изображения Ахелоя¹.

¹ Э. Паппалардо также пришла к выводу, что протома человекобыка изображала Ахелоя (Pappalardo 2010, р. 328).

Можно предположить, что, благодаря определенному символическому значению, связанному с плодородием и производительными силами, в эллинистическое время зебувидные быки стали достаточно популярным образом. Помимо изображения человекобыков на протомах нисийских ритонов встречаются изображения просто зебувидных быков, аналогичные протомам на двух серебряных ритонах из коллекции Артура Саклера и Толедского музея (Boardman 1994, ill. 4.20; Melikian-Shirvani 1996, fig.3). Таким образом, выбор художником, делавшим эскизы для нисийских ритонов, зебувидного быка для протом был не случаен.

Судя по частоте встречаемости образа зебувидного быка в санидском искусстве (прежде всего, глиптике), значение, связанное с плодородием, сохранилось в иранском мире и в более позднее время.

Следует добавить, что на одной из протом с изображением человекобыка имеются пазы для вставки крыльев. Не исключено, что такой пример не был единичным. Таким образом, можно предположить, что протомы с человекобыком были также украшены «обязательным» элементом всего сервиза – крыльями.

Женщины с амфорой. Еще одну группу протом на нисийских ритонах составляют изображения женщин, которые держат в руках перевернутые амфоры. Перед нами три однотипных изображения женщин в прозрачном одеянии, которое удерживается узкой перевязью, пересекающей на груди крест накрест. Такая перевязь встречается среди эллинистических изображений Венеры, трех граций и Ники.

Перевернутая амфора в руках у женщины, подчеркивает функцию ритонов, изливающих вино. Однако идентифицировать этот образ с каким-либо персонажем или конкретной функцией, пока не удастся.

Помимо перечисленных групп имеются еще протомы, изображающие зебувидного единорога (?) и крылатого слона. Последний образ выглядит совсем фантастичным, однако стоит еще раз напомнить, что изображения слонов были хорошо известны в искусстве античного мира, а крылья, которые делают их такими непохожими на прочих слонов, как уже отмечалось выше, были од-

ной из обязательных иконографических характеристик всех ритонов (всего сервиза).

Таким образом, если количественно преобладают ритоны с крылатым львогрифоном – «восточным, ахеменидским» образом – на протомах, то, судя по репертуару, при подготовке эскизов художник отдавал предпочтение греческим образам. Как уже отмечалось, крылатый львогрифон, скорее всего, был вырезан с одного эскиза на более чем двадцати ритонах, тогда как для протом в виде кентавров существовало уже три эскиза.

Художник смело присоединял крылья к образам, которые до того момента, никогда с крыльями не изображались, что отражало, с одной стороны, стоявшую перед ним общую задачу – сделать единое художественное решение для всех вещей комплекса (сервиза), а с другой – соответствовало художественным принципам эллинистического искусства.

Вероятно, художник, делавший эскизы для ритонов, пытался изобразить на протомах круг персонажей, связанных как с дионисийским культом, так и опосредованно с Гераклом. Этот образ, получивший необыкновенную популярность в эллинистическое время, в том числе и в Средней Азии, связывает между собой образы на протомах нисийских ритонов – Ахелоя и кентавров, в первую очередь – протому, изображающую Неса и Деяниру¹.

Некоторые выводы. Анализ иконографии отдельных частей ритонов показывает, что художник, делавший эскизы, очевидно, принадлежал к эллинистической художественной традиции. Он прекрасно знал греческую эллинистическую иконографию; свободно выбирал среди существующих вариантов традиционной иконографии желаемые (Афина, Афродита, Аполлон); предлагал свои композиционные и иконографические решения (расположение и иконография богов в додекатейоне, ступни у Гефеста).

Можно предположить, что у художника существовали некие итальянские связи (корни), что отразилось в выборе им сентурипских ваз как композиционного прототипа для общего решения ритонов, а также прототипов для изображения некоторых богов (Аф-

¹ Существует обширная литература, посвященная культу Геракла в эллинистическое время. По поводу распространения культа Геракла в Бактрии писала Г.А. Пугаченкова (Пугаченкова 1987, с. 66-78).

родита). Однако, скорее всего, во время своей работы он находился в местной, азиатской среде, влияние которой проявилось в целом ряде деталей (доспех у Ареса, перун у Зевса, сапожки на ногах у Артемиды).

Подбор репертуара образов указывает на отношение изготавливаемого сервиза к царскому дому (крылатые львогрифоны), члены которого были носителями греческой идеологии (додекатейон, сцены из греческих литературных произведений), и предназначение для неких возлияний, связанных с дионисийским культом.

Для чего мог служить подобный сервиз? По мнению первых исследователей нисийских ритонов, они предназначались для ритуалов, связанных с заупокойным культом Аршакидов и были помещены в культовую сокровищницу как посвященные дары (Массон, Пугаченкова 1958). Идею культового назначения нисийских ритонов поддержал г.Кошеленко. Он считал, что ритоны использовались на коронационных торжествах парфянских царей в качестве сосудов для ритуальных возлияний (Кошеленко 1977, с. 137). В свое время, П.Бернар первым предположил, что “ритоны являлись парадной посудой селевкидского царя или богатого частного лица, или группы лиц, задающих пиры”. По его мнению, ритоны не имеют никакого отношения к культу династического огня иранцев. При Аршакидском дворе ритоны представляли парадную столовую посуду, которая попала к парфянам в виде контрибуции или военной добычи. (Bernard 1991, p. 36). Точку зрения П.Бернара несколько развил А.Инверници, который предложил видеть в ритонах дорогую пиршественную посуду, а в Большом квадратном доме – дворец, где происходили застолья (Invernizzi 2001, p. 201-209).

В настоящее время о назначении ритонов можно с совершенно определенно сказать следующее.

Во-первых, они использовались достаточно долгое время, о чем свидетельствуют следы ремонтов.

Во-вторых, ритоны находились в эллинизированной среде, о чем говорит греческая надпись с именем богини Гестии, процарапанная на одном из ритонов под фризом (Кошеленко 1977, с. 137). Многочисленные источники повествуют о существовании на греческих пирах обычая совершать возлияния богам в определенной последовательности. Повсеместно в греческом мире представлены

сосуды для питья, на которых в генитиве нанесены имена божеств. Эти сосуды назывались “надписанные вазы”. Обычно имена богов писались на видной части сосуда под венчиком. Среди множества надписей известны и посвятельные сосуды с именем Гестии. Несмотря на то, что Гестия редко упоминалась во время застолий, известен гимн эллинистического времени, прославляющий ее как божество, которому предназначалось первое возлияние вина. Таким образом, ритон с надписью “Гестии”, которая была выполнена вторично, т.е. уже во время функционирования ритона в составе всего «сервиза», служит доказательством участия нисийских ритонов в пирах, проводившихся по греческим правилам.

В-третьих, судя по количеству ритонов, характер пира выходил далеко за рамки традиционного греческого застолья. Согласно принятым правилам, число участников должно быть не меньше числа граций, т.е. трех, и не больше числа муз, т.е. девяти. По словам Плутарха, “ведь и для симпозиа существует достаточная величина, в пределах которой он может оставаться симпосием; если же по своей численности он выйдет за эти пределы, допускающие возможность общения отдельных участников между собой, общего разговора и даже общего знакомства, то перестанет быть симпосием...” (Плутарх, V, V).

Таким образом, можно заключить следующее. Нисийские ритоны были дорогим (царским?) сервизом. Сервиз часто использовался на пирах. Несмотря на весь эллинизированный облик ритонов и существующую греческую традицию пиров, пиры, в которых участвовали нисийские ритоны, проводились в новых «азиатских» условиях, где количество участников определялось не правилами симпосиума, а форматом «двора» владельца ритонов.

Кто был владельцем? Сказать сложно.

Были ли крылатые львогрифоны в эллинистическое время реальным символом царского достоинства (и тогда этот сервиз делался для царского дома) или претензией на него – сейчас сказать невозможно. Поэтому не исключено, что заказчиком сервиза могло выступать некое сообщество единомышленников – эллинизированных греков, живущих в Азии, для своих собраний – пиров. В глазах пирующих ритоны должны были подчеркнуть их принадлежность к греческой культуре, воздать должное дионисийскому

культу и в тоже время напомнить собравшимся о месте, где они находятся.

Место изготовления. Это последний вопрос, который продолжает оставаться предметом дискуссии, но новые археологические материалы постепенно подводят к его решению.

Помимо мнения о том, что ритоны были сделаны в Парфии, о чем писали М.Е. Массон и Г.А. Пугаченкова, в литературе имеются следующие предположения о месте их изготовления: греко-бактрийский регион (Р. Гиршман, Р. Барне, П. Бернар); индо-греческий – Бактрия или Гандхара (Б.Я. Ставиский); западные провинции эллинистического мира (М. Пфроммер, Г.А. Кошеленко). Недавно точку зрения М.Е. Массона и Г.А. Пугаченкова о парфянском происхождении ритонов поддержал А.Инверницци.

Между тем, за последние десятилетия в Бактрии был сделан ряд новых находок изделий из слоновой кости, которые являются аналогиями нисийских ритонов. Наибольший интерес представляет фрагмент ритона с протомой льва, найденный на Тахти-Сангине (Пичикян 1991, илл. 17). Очевидно, данная протома была отдельной частью ритона. Об этом свидетельствует наличие внутри на тыльной стороне протомы уступчатого расширения, на которое методом втулки надевалась следующая часть – патрубок. Как уже упоминалось, нисийские ритоны были сделаны точно таким же образом – несколько частей, соединенные между собой методом втулок.

Не совсем понятно по описанию протомы, где располагались сливные отверстия. Так, по И.Р.Пичикяну «на груди у льва два круглых отверстия-слива, одно в его пасти» (Пичикян 1991, с. 311, прим.13). По Б.А. Литвинскому, «на груди между ногами два сквозных отверстия, в одном из них сохранилась суживающаяся вниз вставная костяная втулочка». Он же пишет о том, что отверстие в тыльной стенке рта, скорее всего, предназначалось для крепления языка, который впоследствии не сохранился (Литвинский 2010, с. 136). Б.А. Литвинский довольно подробно проанализировал иконографии тахтисангинского льва, считая, что «именно в львах ахеменидского искусства ...находит самые ближайшие аналогии лев тахтисангинского ритона» (Литвинский 2010, с. 138).

Обращаясь к семантике образа льва в древнем мире, применительно к тахтисангинскому льву, Б.А. Литвинский выделил функцию, связанную с охраной источников воды. Автор датировал протому ахеменидским временем VI-V вв., отмечая в то же время, что ритон из Храма Окса является далеким предтечей нисийских ритонов (Литвинский 2010, с.145).

Отдавая должное многочисленным аналогиям, приведенным предшествующими исследователями, мы не согласны с предложенной датировкой этого фрагмента ритона. По информации автора раскопок, фрагмент протомы был найден у западной стены коридора №3 на высоте 1 м над уровнем материка (Пичикян 1991, с. 311, прим.13). Судя по таблице, приведенной Б.А.Литвинским, это соответствует кушанским слоям (см. Литвинский 2010, с. 15). По мнению исследователей, храм Окса, строительство которого датируется началом III в.до н.э., был возведен на месте предшествующего ахеменидского храма. Это объясняет нахождение в храме Окса значительного количества ранних (ахеменидских) вещей, в том числе и протомы в виде льва от ритона из слоновой кости, которые были перенесены из сокровищницы более раннего храма во вновь построенный.

Сам Б.А. Литвинский, приводя различные данные о находках и видах ахеменидских ритонов, писал, что среди них нет ритонов из слоновой кости, «хотя представляется, что такие находки еще впереди». Вместе с тем, он отметил близость техники изготовления тахтисангинского ритона и ритонов из Старой Нисы, которые, как мы уже говорились выше, сделаны из нескольких частей, соединенных между собой приемом «втулки» (Литвинский 2010, с.144).

Учитывая типологическую близость тахтисангинской протомы к протомам на нисийских ритонах, мы считаем, что данный фрагмент относится, несомненно, к более позднему времени, – не к ахеменидскому, а скорее всего, к эллинистическому времени (III-II вв.до н.э.).

О находке фрагмента ритона из слоновой кости в сокровищнице на Ай-ханум (середина II в.до н.э.) нам любезно сообщил автор раскопок объекта К. Рапен.

Вероятно, именно Греко-Бактрия как своеобразный анклав греческой культуры и искусства была тем местом, где нисийские ритоны могли быть сделаны и какое-то время функционировали.

Можно только догадываться, каким образом ритоны попали в Парфию, приводя в качестве возможного механизма различные связи Греко-Бактрийского царства с Парфией. Однако, скорее всего, на Старой Нисе сервис продолжал использоваться, но уже в новых условиях – на общественных династийных пирах, проводившихся в Северо-Восточном сооружении Центрального комплекса.

Последние страницы в истории ритонов. Нам уже доводилось писать о том, как мы представляем последние страницы в истории нисийских ритонов (Мкртычев 1998, с. 66-67). Очевидно, после использования в течение определенного времени (ритоны чинились) сервис (весь комплекс ритонов) вышел из употребления. Что послужило этому причиной – необходимость значительного ремонта ритонов, который трудно или невозможно было выполнить; смена моды, в результате чего подобные сосуды перестали использовать или что-то еще – нам неизвестно. В связи с тем, что вещи были очень дорогими, было принято решение о помещении ритонов в сокровищницу. В свое время одним из авторов данной статьи было высказана следующая версия: перед тем, как ритоны сложили в сокровищнице, с них аккуратно сняли все золотые (металлические) части (Мкртычев 1998, с. 66-67).

Однако, возможно, было и другое развитие событий. Так, по мнению В.Н. Пилипко, когда еще весь комплекс продолжал функционировать как династийный храм, крыша у сокровищницы провалилась. В этой связи владельцы комплекса приняли решение перенести содержимое сокровищницы в другое место (Пилипко 2001, с.161). И в этом случае, когда происходил перемещение сокровищ, они могли аккуратно снять золотые части с нисийских ритонов, оставив ненужную слоновую кость, которую невозможно было вторично использовать.

И тот и другой вариант объясняют два обстоятельства – отсутствие золотых деталей на ритонах, и их хорошую сохранность к моменту, когда они были открыты в 1948 г. Ведь если предположить, что в сокровищнице в помещении с ритонами оказались бы грабители, то, скорее всего, мы имели бы крошки от изделий из

слоновой кости, которые в момент возможного ограбления не представляли материальной ценности.

Литература

- Аполлодор 1972 – *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л.
- Гигин 2000 – *Гигин*. Мифы. С-Пб.
- Плутарх 1990 – *Плутарх*. Застольные беседы. Л.
- Виппер 1972 – *Виппер Б.Р.* Искусство Древней Греции. М.
- Кошеленко 1977 – *Кошеленко г.А.* Родина парфян. М.
- Литвинский 2010 – *Литвинский Б.А.* Храм Окса в Бактрии (Южный Таджикистан). Т.3. Искусство, художественное ремесло, музыкальные инструменты. М.
- Массон, Пугаченкова 1959 – *Массон М.Е., Пугаченкова г.А.* Парфянские ритоны Нисы // Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции. Т. 4, Ашхабад.
- Мкртычев 1998 – *Мкртычев Т.К.* К одному вопросу из истории нисийских ритонов // Древние цивилизации Евразии. История и культура. Тезисы докладов международной научной конференции. М., с. 66-67.
- Никулина 1994 – *Никулина Н.М.* Искусство Ионии и Ахеменидского Ирана. М.
- Пилипко 2001 – *Пилипко В.Н.* Старая Ниса. Основные итоги археологического изучения в советский период. М.
- Пичикян 1991 – *Пичикян И.Р.* Культура Бактрии. Ахеменидский и эллинистический периоды. М.
- Пугаченкова 1967 – *Пугаченкова г.А.* Искусство Туркменистана. М.
- Пугаченкова 1987 – *Пугаченкова г.А.* Геракл в Бактрии // Из художественной сокровищницы Среднего Востока. Ташкент, с. 66-78.
- Пугаченкова, Ремпель 1982 – *Пугаченкова г.А., Ремпель Л.И.* Очерки искусства Средней Азии. М.
- Ремпель 1987 – *Ремпель Л.И.* Цепь времен. Ташкент.
- Тарн 1949 – *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М.
- Трейнер 2002 – *Трейнер У.И.* Образы кентавров на протомах нисийских ритонов // Материальная культура Востока. Вып. 3. М.
- Трейнер 2010 – *Трейнер У.И.* Изображение дионисийских праздников на фризах ритонов из Старой Нисы // Материальная культура Востока. Вып. 5. М.
- Шедевры древнего искусства Кубани 1987 – *Шедевры древнего искусства Кубани*. Каталог выставки. М.

- Ancient Near Eastern Art 1984 – *Ancient Near Eastern Art*. The Metropolitan Museum of Art Bulletin. Spring.
- Asian Art 1987 – *Asian Art* in the Arthur M. Sackler Gallery. Washington.
- Bernard 1971 – *Bernard P.* La Campagne des fouilles de 1970 a Aï Khanoum (Afghanistan) // CRAI. Paris.
- Bernard 1985 – *Bernard P.* Les rhytons de Nisa. I Poëtesses grecques // Journal des savants. Vol. 1, No 1-3, p. 25-118. Paris.
- Bernard 1991 – *Bernard P.* Les rhytons de Nisa: à quoi, à qui ont-ils servi? // Histoire et cultes de l'Asie Centrale préislamique. Sources écrites et documents archeologiques. Paris.
- Boardman 1994 – *Boardman J.* The Diffusion of Classical Art in Antiquity. The Trustees of the National Gallery of Art. Washington DC.
- Boyce 1975 – *Boyce M.* A History of Zoroastrianism. Vol.1. Leiden/Köln.
- Invernizzi 2001 – *Invernizzi A.* The citadel of Parthian Nisa // Древние цивилизации Евразии. История и культура. М.
- Gais 1978 – *Gais R.M.* Some Problems of River-God Iconography. AJA, 82.
- Hoffmann 1967 – *Hoffmann H.* Tarentine Rhyta. Mainz.
- Master pieces of Greek Art – *Master pieces of Greek Art*. By Schoder, S.J. № 86. Milan, без года.
- Melikian-Chirvani 1996 – *Melikian-Chirvani A.S.* The Iranian Wine Horn from Pre-Achaemenid to the Safavid Age // Bulletin of the Asia Institute. Vol. 10. Michigan.
- Mkrtyčev, Treiner, 2000 – *Mkrtyčev T., Treiner U.* The manufacturing technique of the rhytons from Old Nisa // PARTHICA, 2. Pisa-Roma.
- Pappalardo 2010 – *Pappalardo E.* Nisa Particai Rhyta Ellenistici. Firenze.
- Richter 1930 – *Richter G.M.A.* Polychrome vases from Centuripe in the Metropolitan Museum // Metropolitan Museum Studies. Vol. II. Part 2, May.
- Pfrommer 1993 – *Pfrommer M.* Metalwork from the Hellenized East. California.
- Svoboda, Cončev 1956 – *Svoboda B, Cončev D.* Deue Denkmäler antiker Toreutic. Praha.
- Webster 1966 – *Webster T.B.L.* The Art of Greece: The Age of Hellenism. N.Y
- Zeuner 1963 – *Zeuner F.E.* The History of Domesticated Animals. London.

Светлой памяти Бориса Анатольевича Литвинского – одного из самых крупных ученых-археологов XX-XXI вв., исследователя древней и средневековой Средней Азии

Н.Б. Немцева

ШАХИ-ЗИНДА В САМАРКАНДЕ – ВЗГЛЯД ИЗ XXI ВЕКА

Ансамбль Шахи-Зинда – «царский некрополь» эпохи тимуридов в Самарканде, важнейший памятник историко-культурного наследия народов Средней Азии. Сегодня, как и тысячу лет назад, Шахи-Зинда главная «святыня» Самарканда, сложившаяся у почитаемой могилы Кусама ибн Аббаса («машад Кусама» XI в.) – кровного родственника и сподвижника Пророка Мухаммеда. Кусам ибн Аббас был одним из первых миссионеров-проповедников ислама, участник военных походов арабов в Среднюю Азию, погиб в последней четверти VII в. у стен Самарканда¹.

В средние века могила Кусама ибн Аббаса в Самарканде являлась второй по значимости «святыней» в мусульманском мире «после гробницы великой, благоухающей, пресветлой Пророка Мухаммеда» в Медине, как сообщает Малая Кандийа².

Прошли века, но и в наши дни Шахи-Зинда не потеряла своего огромного значения в культурной жизни народов Средней Азии. Для одних это «почитаемая могила», культовая «святыня», где проходят ритуально-поминальные церемонии, реализуются религиозные воззрения мусульман, для других – многогранная познавательная сокровищница средневекового строительного и декоративно-художественного искусства Средней Азии.

Ансамбль Шахи-Зинда – средоточие огромного историко-культурного потенциала творчества средневековых зодчих, мастеров отделочных работ и художников-дизайнеров. Здесь воплощены представления о прекрасном, высокий уровень инженерно-строительных технологий, стиль и мода в монументальном зодчестве на разных исторических этапах.

¹Малая Кандийа 1906, с. 260.

²Там же.

В равной мере в Шахи-Зинде ярко выражен широкий спектор религиозно-культурных устоев, ритуально-поминальных обрядов, доминировавших в жизни средневекового мусульманского общества, традиции которого сохраняются в наши дни.

В середине XIX в., более 100 лет тому назад, всемирно известный в наши дни ансамбль Шахи-Зинда в Самарканде, сложившийся у мнимой могилы Кусамы ибн Аббаса (Шахи-Зинда – Живой царь по легенде¹), был белым пятном в историко-культурном наследии Средней Азии. Письменные свидетельства средневековых авторов и документы (вакф 1066г.2) стали известны, главным образом, при изучении Шахи-Зинды в Советское время во второй половине XX в.

На протяжении веков Шахи-Зинда находилась в руках духовенства, где проводились религиозно-ритуальные церемонии, связанные с обрядом поклонения «святым местам». Памятник был окутан преданиями, реальных историко-культурных данных о Шахи-Зинде почти не существовало. Прекрасный по своему архитектурному воплощению и декоративно-художественному убранству «царский некрополь» Самарканда XIV-XV вв. воспринимался как «дворец Тимура» или «летняя резиденция» правителя.

Первыми образованными европейцами, вступившими в Самарканд со времен Тамерлана через 440 лет после испанского дипломата и путешественника Гонзаго-Клавихо³, были члены официальной дипломатической Русской миссии ко двору Бухарского эмира под руководством К.Ф. Бутенева в составе ориенталиста Н. Ханькова, М. Соловьева, натуралиста А. Леманна и др.

Мемориальный ансамбль Шахи-Зинда членами экспедиции был воспринят как **дворец Темура**. Из зданий вне города, сообщает Н. Ханьков, «мы упомянем только об **одном дворце Темур-лянга**. Он находится в северной части города и называется Хозрети-Шахи-Зинда...остатки стенных украшений, состоящие большей

¹Название Шахи-Зинда – (Живой царь) вместо «машад Кусамы» впервые зафиксировано в Бабур-наме.

² Khadr 1967, p. 330–333.

³ Соловьев 1936, с. 110.

частью из фарфоровой мозаики, поразительны своей красотой и великолепием...»¹.

По представлениям А. Леманна, Шахи-Зинда – это **«красивый дворец – резиденция великого завоевателя**, который в некоторых своих частях обвалился, но еще служит для верующих местом благоговения и молитвы, и поэтому во многих его покоех расстелены платки и войлок для коленопреклонения. Мраморные ступени ведут в благородное роскошное сооружение. Через довольно длинный проход можно попасть к задней части строения, над которой возвышается высокий купол (комплекс Кусамы ибн Аббаса – Н.Н.) По обеим сторонам прохода находятся **покои и залы**, в двух из них, расположенных в конце коридора, наблюдается куча камней... в другом зале – священное место за решеткой, где под покрывалом сохранились части оружия и одежды Темура. Также висели здесь на обычных штангах пара старых лоскутков с кистями из черной шерсти. Это, должно быть, остатки знамени Темура. К ним перед началом войны приходит бухарский эмир, совершает молитву и кормит народ перед этой руиной. Муллы говорят, что каждый такой пир стоит 500 тилля»².

Примерно так же группу усыпальниц понял венгерский ученый А. Вамбери, проезжавший по Средней Азии в 1863 г. Он сообщает, что «мазар Хазрети Шах-Синде» (святой Казым-биби-Аббас) находится в здании, **служившем летним жилищем великому Темуру**³.

После присоединения Средней Азии к Российской Империи во второй половине XIX в. уникальная архитектурная сокровищница Самарканда стала предметом внимания местной и столичной администрации, были проведены ремонты и укрепления мечетей и мавзолеев Шахи-Зинды, выполнены первые обмеры, чтение надписей, начато изучение декоративно-облицовочного материала. В конце XIX-начале XX в. появились первые путеводители по ансамблю, опубликованы легенды и предания по Шахи-Зинде⁴, часть которых была фантазией и вымыслом, другая же отражала реаль-

¹ Ханыков 1843, с. 104.

² Lemann 1851, S. 154-155.

³ Вамбери 1867, с. 171.

⁴ Немцева 1978, с. 234-248.

ные исторические данные, в частности, указания на принадлежность отдельных гробниц, где не сохранилось исторических надписей. Это был первый, крайне важный этап в изучении Шахи-Зинды.

В Советское время ансамбль Шахи-Зинда, как и другие выдающиеся памятники зодчества Средней Азии, был взят под охрану государства. В Шахи-Зинде начались планомерные, археолого-архитектурные исследования, научная реставрация, развернувшаяся во второй половине XX, продолженная в период независимости РУз – в конце XX – начале XXI вв.

В результате этих работ впервые появилась возможность проследить весь «жизненный путь» Шахи-Зинды на протяжении 10-и столетий, процессы эволюции конструкций, архитектурных форм, монументального декора и многие другие стороны традиционного строительного искусства Средней Азии. Памятник предстал как сложное, многогранное явление в истории материальной культуры Средней Азии, стал широко известен, как один из наиболее ярких шедевров средневекового зодчества региона. В публикациях рассматривались преимущественно архитектурные и декоративно-облицовочные достоинства дошедшего до нас ансамбля тимуридов XIV-XV вв.

Выявлено несколько историко-культурных и хронологических этапов функционирования Шахи-Зинды, главные из которых приходится на эпоху правления Караханидов (XI-XII вв.) и Темура-Темуридов (XIV-XV вв.), когда Самарканд был столицей государства. Это были периоды наиболее активной строительной деятельности у «святыни», связанные с государственной мощью и социально-экономической стабильностью двух крупных Империй Средней Азии – Западного тюркского каганата и государства Темура-Темуридов.

В данном кратком обзоре я остановлюсь на историко-идейном антураже, на фоне которого была создана «святыня» и действует до сих пор, не только как сокровищница строительного и художественного искусства Средней Азии, но и как важный фактор духовно-религиозной жизни современного мусульманского общества.

Древнейшая архитектурная и идеологическая основа Шахи-Зинды – **«машад Кусамы» с мнимой могилой шахида** (комплекс

Кусама ибн Аббаса в северо-восточной части ансамбля) возникла в начале XI в., как главное мусульманское святилище Самарканда, основанное, надо думать, духовенством в союзе с недавними кочевниками тюрками-Караханидами, которые правили Мавераннахром в XI-XII вв. и были заинтересованы в легитимности власти в завоеванных землях, в том числе путем почитания местных «святынь».

Реальная могила Кусамы ибн Аббаса VII в. находилась на арабском кладбище Бану-Нахийя у южных ворот Самарканда (по данным Малой Кандийи) и к XI в., видимо, уже не отвечала масштабам сложившегося поминального обряда (зийарат) и требованиям времени. Известно, что могилы первых мусульман на раннем этапе ничем не отмечались. В VII в. это мог быть земляной холм с шестом в головах, и чем больше (по поверью) холм стирался, тем большую святость приобретала могила.

«Машад Кусамы» с мнимой могилой важной в истории ислама персоны составлял группу единовременных, конструктивно и функционально взаимосвязанных помещений (гробница Кусамы, включавшая гурхану и зийаратхану, а также мечеть, минарет, чиллахана для сорокадневного уединения-халва – главной ипостаси суфизма¹), детерминированных обрядом поклонения святым местам.

В 1066 г. у «машада Кусамы» от имени первого кагана Западного тюркского Каганата Ибрахима Тамгач Бугра-хана было основано ханифитское медресе Кусамийа «для людей религии и науки» и вакф в пользу этого медресе². На протяжении XI-XII вв. у «святыни» возник аристократический некрополь Караханидов с богато декорированными гробницами, как показали раскопки³.

Возведение медресе от имени главы Каганата, почитание мусульманской «святыни» на государственном уровне еще более повысило социальный статус «машада Кусамы», значение которого с веками росло по восходящей. В столице Западного тюркского Каганата Самарканде был создан крупный полифункциональный сакральный и научно-образовательный центр, который до некоторой

¹ Кныш 2004, с. 365.

² Буниятов, Гасанов 1994.

³ Немцева 1970, с. 120-168.

степени отражал интеллектуальную атмосферу и значение святыни в жизни общества того времени.

Появление сакрального центра в Самарканде с почитаемой могилой было знаковым явлением в средневековой Средней Азии. Это был период утверждения ислама, расцвета городов в Средней Азии (эпоха ренессанса для региона), сложения научных центров и высших образовательных школ (медресе) в крупных городах. Одновременно в XI-XII вв. в мусульманских странах в связи с распространением суфизма, возрождением культа святых (древнейший культ предков) получили распространение сакральные комплексы или стали возводиться отдельные мазары – мавзолеи у «святых могил».

Почитание «святых могил», сложение около них культовых центров – универсальное явление для народов Евразии. С глубокой древности поклонение «святыням» было традиционным идеологическим и социальным явлением, характерным для истории человечества. «Власть могил» не менее сильна была в средние века. Трансформируясь по форме в зависимости от доминирующей идеологии, этот важный детерминант цивилизованности общества не исчезает по сей день. Практика возведения (реконструкции, обновления) «святынь», в том числе «машадов», во все времена определялась историко-культурной и политической конъюнктурой, являлась отражением интересов высшей правящей элиты и духовенства.

История религиозной жизни средневековой Евразии VII-IX вв. была связана с бурными и часто кровопролитными процессами принятия новых верований. Народы восточной Европы принимали христианство. Народы ближнего и среднего Востока (Египет, Сирия, Ирак, Иран, Средняя Азия и Кавказ), входившие в состав Арабского Халифата, принимали ислам.

Этот сложный исторический период в истории мусульманских стран, насыщенный драматическими событиями, породил большое число своего рода «мучеников», павших за веру. Память о них культивировалась веками, и ко времени утверждения ислама и стабилизации идеологической ситуации в странах ислама, в том числе в Средней Азии, стали возводиться мемориалы в честь «героических предков».

В конце X – начале XI вв. ислам становится государственной религией во многих странах Евразийского континента от Испании до восточного Туркестана, широко распространяется суфизм, с которым в последующем связано формирование интеллектуальной среды в странах ислама, появление на этой основе большого числа мавзолеев над могилами давно почивших предков, в ряде случаев еще до мусульманских¹.

Как отмечают исламоведы, мусульманский Восток знает немало культовых центров – «машадов» не связанных с реальным лицом или местом его погребения. Создание фиктивных святых могил одновременно в разных местах – явление чрезвычайно распространенное² и характерное не только для ислама, но и для других конфессий (христианство, буддизм). «Могилы» одних и тех же лиц имеются в разных местах стран ислама (с равной претензией на подлинность³), являются объектом почитания и паломничества до сего дня.

Возведение памятников над «мнимыми могилами», древнейший обычай у народов Евразии. Установление пустых «кенотафов», сооружение курганов, где нет реальных захоронений у кочевых и полукочевых народов зафиксировано во многих местах до-арабской Средней Азии. Интересный материал по этой теме подобран О.В. Обельченко, где сообщается не только о пустых могилах под курганами Средней Азии, но и о поминальных памятниках древней Греции и Рима, не соответствующих действительным захоронениям⁴.

Создание мемориалов, своего рода «машадов» в наше время трансформировано в новую форму. Во многих городах Евразии возведены памятники в честь героев, погибших во время Второй Мировой Войны. Как и в средневековье, современные «мемориалы» с перечнем имен ставятся в большинстве случаев за тысячи километров от места гибели и действительного захоронения.

В Средней Азии термин «машад» дошел до наших дней в виде названий кладбищ (Мешхеди-Мисриан, машад у мавзолея Абу-

¹ Гольдциер 1938, с. 136-137.

² Гольдциер 1938, с.122.; Мец 1966, с. 255; Петрушевский 1966, с. 238.

³ Гольдциер 1938.

⁴ Обельченко 2000, с. 171 и сл.

Саида в Мехне в Туркменистане¹, мавзолей-ханака Ходжа-Машад на юге Таджикистана, «Машад Кусам» в Самарканде, в названиях медресе – Шахи-Машад на севере Афганистана и т. д.).

Крайне интересная проблема «машадов» применительно к памятникам зодчества практически не изучена. В наше время предания и легенды, связанные с «машадами», в большинстве случаев утрачены, и восстановление имен святых, атрибуция на этой основе функции памятников архитектуры и правильная их интерпретация весьма затруднительны без учета всего комплекса данных², часто невозможны.

Места поклонения «святым могилам», которые множатся в последние годы по всем регионам Средней Азии в связи с новой волной религиозности, представляют огромный познавательный и историко-культурный интерес как важное социальное явление в духовной жизни общества. Изучение святынь, их исторической основы, выявление придуманных, вновь создаваемых в наше время мест поклонения, «спекуляции» на тему «святые места» – важнейший аспект современных этнографических и социально-антропологических исследований.

«Святые могилы», в том числе «машады» в основном принадлежали религиозным деятелям, богословам, шахидам (погибшим за веру или власть). Преобладание таких «святынь» было знакомым явлением времени, отражением общего духа в жизни общества, где почитание могил «подвижников», так или иначе причастных к событиям давних лет, являлось важным проявлением веры, сплочения широких слоев общества, отражением интересов высшего духовенства и властной элиты, по инициативе и часто на средства которых возводились «святыни».

¹ Пугаченкова 1958, с. 279-280.

² Ярким примером неверной атрибуции явился мемориально-культурный комплекс Ходжа Машад на юге Таджикистана, принятый архитектором С. Хмельницким за медресе на основании архитектурно-планировочных данных (Хмельницкий 2001). Ходжа Машад выстроен на материке близ р. Кафырниган, находится примерно в 100 км. от крупного средневекового города (Термез, Балх, Кабадиан), где сложились научные центры – определяющее условие появления медресе в средние века (Мец 1966, с.144-154).

Архитектура культовых комплексов, в зависимости от социального статуса, одновременно являлась ярким проявлением творчества средневековых зодчих. Это были в ряде случаев выдающиеся монументальные памятники, к созданию которых привлекались придворные архитекторы своего времени (например, Кавамеддин Ширази – главный зодчий Гератского двора при Шахрухе¹), отражавшие высокий уровень строительного искусства эпохи темуридов.

Практика создания мемориалов, связанных с религиозными лидерами, возникшая в XI-XII вв., ярко проявилась в XIV-XV вв. при Темуре и темуридах, когда суфизм вышел на стадию политизации, и «святые могилы» стали играть ключевую роль во внутренней политике правителей².

При Амуре Тимуре на рубеже XIV-XV вв. в г. Туркестане (южный Казахстан) был создан крупнейший в масштабах Среднего Востока культовый комплекс мавзолеев-ханака, посвященный основателю суфийского ордена «ясавийя» Ходжа Ахмаду Яссави.

Особенно активная деятельность по созданию крупных религиозных центров в Средней Азии развернулась при темуридах. В XV в. воздвигались новые сакральные центры или перестраивались старые в традиционных местах особо почитаемых могил (мавзолеев XV в. над могилой шейх ал-алама Сайф ад-Дина Бахарзи³, Чашма-Айюб XIV в. на месте более древнего культа в Бухаре, комплекс-ханака Абди Дарун в Самарканде⁴, ханака XV в. у мавзолея ат-Тармизи X в. в Термезе, реконструкция мавзолея Абу Саида XII в. в Меана (Туркменистан), возведение гробницы-ханака XV в. шейха Наджм ед-Дина Кубры (ум. в 1221г.) в Куня Ургенче и др.).

Наиболее крупные культовые центры при темуридах, и сейчас играющие важную политическую и социально-экономическую

¹ Пугаченкова 1976, с. 53.

² Додхудоева 2008, с. 36-38.

³ Шейх ал-алам (шейх мира) Сайф ад-Дин Базарзи – основатель крупной суфийской общины «кубравийя» в Фатхабаде близ Бухары в XIII в. (Немцева Н.Б. Ханака Сайф ад-Дина Бахарзи в Бухаре. Бухара, 2003).

⁴ Комплекс Абди-Дарун в Самарканде возник в XV в. при Улугбеке у могилы XII в. самаркандского судьи IX в. Абд-ал-Мазеддина, генеология которого восходит к халифу Осману.

роль в жизни мусульманских стран, появились в северном Хорасане.

В Иране и Афганистане существуют и приносят большие доходы «машады», сложившиеся в XV в. (на более древней культовой основе) при Шахрухе (сын Тимура) и Султানে Хусейне Байкара. Это комплекс XV в. у могилы ханбалитского шейха XI в. Абдаллаха Ансари близ Герата, Мазари-Шариф в Афганистане у мнимой могилы 4-го праведного халифа Али¹, «машад» шиитского имама ар-Резы в Мешхеде². Это крупные культовые центры, где на протяжении веков проходят важные в жизни государства религиозные церемонии. «Машады» устанавливались в удобных для паломничества местах, на перекрестках магистральных дорог, в крупных городах, около них вырастали оживленные торгово-экономические центры, в состав комплексов, кроме почитаемой гробницы входили мечети, медресе, караван-сарай и даже базары.

Шахи-Зинда в Самарканде с «машадом Кусам» XI в. в основе – одна из наиболее ранних крупных мусульманских «святынь» Центральной Азии. Это хорошо известный «машад», документированный письменными свидетельствами и вакфом 1066 г., к настоящему времени хорошо археологически изученный³.

Кусам ибн Аббас – реальное историческое лицо, упомянутое в арабских источниках (ат-Табари, ал-Белазури, ан-Наршахи, ан-Насафи), погиб во время намаза (по легендам) в 676/77г.⁴ и похоронен у южных ворот города на арабском кладбище Бану-Нахийя.

¹ Действительная могила халифа Али (уб. в 661 г.) и его мавзолей находятся в Наджафе (Ирак). В XII в. близ Балха в селе Ходжа Хайрон (Афганистан) был основан «машад Али», который разрушен в XIII в. при монголах. В XV в. при Хусейне Байкара примерно на том же месте в Афганистане основан Мазари-Шариф, который превратился в крупный культовый и торгово-экономический центр Афганистана (Бартольд 1965, с. 473).

² Город Мешхед в Иране получил название от «машада» (мнимой могилы) шиитского имама ар-Резы, который в IX в. был отравлен и похоронен в селении Санабад близ современного Мешхеда.

³ Немцева, Шваб 1979.

⁴ Дата гибели указана на майоликовом намогильнике XIV в. в гурхане комплекса Кусам ибн Аббаса.

«Машад Кусама» XI в., как говорилось, основан на юге домонгольского Самарканда (с XIII в. городище Афрасиаб). Главное святилище Шахи-Зинды – комплекс Кусама ибн Аббаса с уникальным решением в два яруса (с перепадом в 2,5 м) до наших дней сохранивший изначальную объемно-планировочную структуру. Основные конструктивные изменения произошли в XV в. при Улугбеке, когда на месте первой мечети «машада» XI в. с плоской кровлей на резных деревянных конструкциях¹ была возведена существующая большая трехчастная мечеть.

«Машад Кусама» в XI в. был установлен на берегу канала, который был вакфом машада (данные вакфа XI в.) на площади Малики-хатун² близ внешней крепостной стены Самарканда (70-80 м). Это был отдельно стоящий комплекс, вокруг которого можно было совершить традиционный семикратный обход (таваф), упомянутый в Малой Кандийи³.

Надо думать, что у «машад Кусама» в средние века также совершался «малый хаджж» для населения региона. Известно, что многие местные «святыни» заменяли «хаджж» в Мекку, который в средние века был трудным и опасным⁴. Во многих местах мусульманского мира были установлены святыни, где мог быть совершен «малый хаджж». В Самарре (одна из ранних столиц арабского Халифата близ Багдада) была даже выстроена Кааба с организацией пространства для ритуального обхода⁵. С XIV в. комплекс Кусама включен в ансамбль Шахи-Зинда эпохи Темура и вход в «святыню» с тех пор возможен только через третий проходной чартак (рубеж XIV-XV вв.).

На протяжении веков ансамбль Шахи-Зинда менял функциональный акцент, архитектурный образ, художественно-декоративный стиль и состав культовых зданий, представленных здесь как ни на каком другом памятнике Самарканда – во времен-

¹Предполагаю, что все помещения машада (гурхана и зиаратхана), как мечеть и чиллахана, где это точно установлено, имели плоскую кровлю.

²Немцева 1974.

³Малая Кандийа, с. 262.

⁴Мец 1966, с. 255.

⁵Там же.

ной взаимосвязи, преемственности традиций и архитектурно-строительных инноваций.

Столица двух крупных Империй Средней Азии, Самарканд являлся средоточием монументальной архитектуры, воплощением творчества зодчих, моды и стиля двух разных эпох, каждая из которых представляла высокую школу зодчих центрального Мавераннахра.

При Караханидах Шахи-Зинда, как говорилось, – полифункциональный сакральный центр города и богатый некрополь, при Амуре Темуре и Улугбеке ансамбль Шахи-Зинда — загородный «царский некрополь», застроенный мавзолеями кровной родни правителя по женской линии (сестра, племянница, жены Темура), придворной военной и духовной знати. На всех этапах Шахи-Зинда почитался на государственном уровне.

При Улугбеке (правил в 1409-1949гг.) в ансамбле появилась «нижняя группа» строений по внешнему склону городища Афрасиаб, с входным порталом, дарваза-ханой, мечетью и баней для зимних омовений (вскрыта в 2004 г.¹). Эта реконструкция Шахи-Зинды была частью государственной программы Улугбека, связанной с возведением обсерватории на возвышенности Кухак юго-восточнее городища Афрасиаб. Впервые в Шахи-Зинде появились два входа – для простого люда действовал старый западный, из темуридского Самарканда через бывшие южные Кешские (Железные) ворота города, который используется и в наше время (подвоз стройматериалов для реставрации), и южный (с монументальным порталом XV в.), со стороны загородной дороги, ведущей из темуридского Самарканда к обсерватории, для царской свиты Улугбека, для торжественного зийрата к «могиле Кусамы».

Существующий ансамбль XIV-XV вв. вошел во многие издания, как шедевр средневековой архитектуры Средней Азии, представляет важную страницу в истории культуры и строительного искусства Самарканда и Мавераннахра в целом. Высокий социальный заказ определил столь же высокий архитектурно-художественный образ царских гробниц Шахи-Зинды. К строительству мавзолеев ансамбля были привлечены лучшие местные и иноземные мастера, которых Темур свозил из завоеванных стран.

¹ Насреддинов 2006, с. 172 и сл.

Имена некоторых из них запечатлены на главных фасадах, включены в сложные орнаментальные переплетения, но большая часть огромной армии инженеров, архитекторов, эпитафистов и дизайнеров, создавших этот шедевр, осталась безвестной.

Шахи-Зинда XIV-XV вв. – своего рода живая энциклопедия, в которой в последовательном развитии представлена монументальная архитектура не только Самарканда, но фактически всего центрального Мавераннахра, где самаркандская школа зодчих задавала тон. Второго, такого огромного по масштабам и историко-культурной значимости памятника зодчества, раскрывающего строительное дело, эстетические приоритеты, традиции и новации в культуре региона на протяжении веков в Средней Азии нет.

Небольшие однокамерные гробницы Шахи-Зинды не подавляют массой или огромными масштабами, как другие шедевры Темуридского Самарканда, напротив, слагаемые ансамбля XIV в. камерны и изящны. Эффект в гармонии и соразмерности масштабов, сплошной полихромной палитре фасадов, которые составляют панораму ансамбля.

Ансамбль Шахи-Зинда XIV-XV вв. составляют в основном небольшие однокамерные мавзолеи, конструктивные решения, архитектурный строй которых при внешней схожести в каждом здании отмечен печатью индивидуального творчества. Главное же достоинство ансамбля в его художественном облике, в необыкновенном разнообразии декоративно-облицовочных приемов, узоропостроений растительного, геометрического и эпитафического характера. В Шахи-Зинде на коротком промежутке времени менялся, трансформировался и комбинировался разный облицовочный материал. В мавзолеях XIV-XV вв. представлены все известные виды расписных майолик, резная поливная терракота, наборная кашинная и кирпичная мозаика, многоцветные росписи по ганчу с большим количеством позолоты, ганчевые и керамические сталактиты, драпирующие инженерные, переходные к куполу конструкции, решетки- панджара с ажурным узором и цветными стеклянными вставками. Все это придает необыкновенное очарование темуридскому ансамблю.

В Шахи-Зинде на протяжении, примерно, ста лет (с середины XIV до середины XV вв.) наглядно представлено развитие кон-

структивно-архитектурного строя однокамерной гробницы. Ранние мавзолеи XIV в. (Ходжи-Ахмада, 1360/61) отличаются приземистые пропорции, одинарный купол, небольшие фундаменты, отсутствие цоколя и конструктивной связи наземной части мавзолея и погребального склепа. На рубеже XIV-XV вв. меняются вертикальные пропорции мавзолеев, вытянутых за счет двойных куполов, установленных на граненый или цилиндрический барабан. Особенно выразительно этот инженерный прием представлен в мавзолеях Туман-ака в северной части Шахи-Зинды и «Матери Султана» эпохи Улугбека в нижней, где мощные подкупольные конструкции (ребра жесткости) скрыты за высоким цилиндрическим барабаном. Это увеличило высоту мавзолеев XV в., примерно, в три раза (с 8 до 24 м) по сравнению с первыми гробницами XIV в.

Соответственно, менялся и характер склепов, заупокойный культ в придворной среде. В ранних склепах XIV в. совершались погребения на полу, после чего входной дромос склепа замуровывался. В склепах рубежа XIV-XV вв. и, особенно в XV в. погребения совершались под полом в грунтовых могилах (мавзолей Матери Султана XV в., склеп XV в. за «Безыманный – 2»). Склеп стал доступным для последующих поминальных посещений.

Этот принцип совмещения погребального и поминального обряда развивается в склепах мавзолеев Самарканда XV в., где кроме дромоса для погребения, существуют отдельные ступенчатые входы в склеп (мавзолеи Гур-Эмир, Ак-сарай, Биби-ханым, Ишрат-хана) для последующих посещений.

Особую страницу в истории ансамбля Шахи-Зинды представляет некрополь Караханидов, от которого на поверхности земли уцелел только комплекс Кусамы ибн Аббаса XI в. («машад Кусамы») много раз перестроенный, но сохранивший оригинальную изначальную объемно-планировочную основу, возведенную по единому проекту. Внешние стены комплекса были выполнены в черновой кладке, без архитектурно-декоративной разработки, что являлось, как представляется, отражением философии раннего суфизма, где проповедывалась простота и бедность (вакф XIV в.¹). В

¹Чехович 1965, с. 177.

то же время караханидские гробницы Шахи-Зинды были богато облицованы резной неполивной терракотой и фигурными изразцами в сочетании с резным ганчем.

Некрополь XI-XII вв. после ухода династии Караханидов с политической арены в начале XIII в. начал разрушаться, а при возведении гробниц «царского некрополя» во времена Темура, был разобран и застроен мавзолеями XIV-XV вв.

Представления об исчезнувшей Шахи-Зинде эпохи Караханидов получены в процессе археологических работ. Коллекция резной неполивной терракоты, найденная при раскопках, показала, что и на этом этапе в Шахи-Зинде существовал не менее богатый по декору и разнообразный по архитектуре некрополь, составлявший яркую страницу в становлении и развитии самаркандской школы зодчих до-монгольской поры. Формы плит и масштабные соотношения позволяют в отдельных случаях реконструировать архитектурный строй и размеры исчезнувших гробниц XI-XII вв., где имел место фасадный и портално-купольный тип зданий.

Коллекцию декора из Шахи-Зинды дополняет резьба по дереву из мечети «машада Кусамы» начала XI в. (консоль, фриз), сохранившаяся *in situ*. Тончайшая по узору, виртуозная по исполнению резьба из Шахи-Зинды при всей оригинальности мотивов позволяет говорить о единой художественной школе искусства резьбы по дереву домонгольского Самарканда с верхнезеравшанским резным деревом (Исфара, Чорку, Обурдон, Урмитан), и ее образцы не выходят за рамки центрального Мавераннахра.

Одним из важнейших итогов археологических исследований в Шахи-Зинде явилось открытие остатков ханифитского медресе Кусамийа, построенного у «машада Кусамы» в 1066 г. Медресе относится к типу зданий дворово-айванной планировочной композиции, истоки которой – в парфянском зодчестве.

В средние века эта композиция обогатилась периметральной застройкой и угловыми помещениями (аудитории, мечеть), стала универсальной для сооружений разных функций. Медресе Кусамийа XI в. из Шахи-Зинды явилось типологической основой в развитии медресе Мавераннахра XIV-XVII вв. и характеризует локальную школу зодчих Самарканда. Архитектурный тип синхрон-

ных медресе Среднего и Ближнего Востока (в Харгирде, Рее, Багдаде) складывался по другим канонам.

Шахи-Зинда, как крупный сакральный центр Самарканда, развивался в зависимости от политической истории страны и духовно-этических приоритетов времени. С приходом в 20-е годы XIII в. в Средней Азии к власти монголов-шаманистов и утратой, в некоторой степени, государственного статуса ислама, связана почти 150-и летняя пауза в застройке некрополя. Но и в это время мусульманская «святыня» оставалась важным религиозно-культовым центром. По данным Ибн Батуты (30-е годы XIV в.), загородную на этом этапе «святыню» регулярно посещали не только горожане Самарканда, но к ней приходили также монголы с дорогами пожертвованиями¹.

Одним из показателей не падающей роли «машада Кусам» во времена разрухи Самарканда монголами было восстановление канала, подающего воду к Шахи-Зинде, в то время как город на Афрасиабе был обезвожен и покинут. Канал, на берегу которого стоял «машад», по данным Ибн Батуты, действовал в XIV в. и, судя по всему, вплоть до появления современного водопровода, протянутого по той же линии от южных Кешских ворот к Шахи-Зинде².

Культовая основа Шахи-Зинды – гробница Кусам ибн Аббаса – на всех этапах почиталась на государственном уровне, играла важную роль в идеологии и внутренней политике Караханидов и Темуридов, вплоть до завоевания Средней Азии Шейбанидами из монгольского племени узбеков в начале XVI в. Столица государства с этого времени переносится в Бухару, ансамбль Шахи-Зинда теряет значение династийного, Шейбаниды (и последующие династии) больше не строят здесь царских гробниц. В главных городах Мавераннахра на смену портално-купольным мавзолеям в XVI-XVII вв. приходит новый тип погребального сооружения – «дахма» в мраморной облицовке.

За время своего существования ансамбль Шахи-Зинда неоднократно перестраивался, но первоначальная общая планировочная композиция, основанная на градостроительной сети юга Са-

¹Путешествия Ибн Батуты 1996, с. 278.

²Немцева 2006, с. 289 и сл.

марканда (канал, перпендикулярная каналу улица) оставалась неизменной.

Последняя реконструкция Шахи-Зинды, выполненная в XXI вв. несколько изменила привычную, просуществовавшую много сотен лет структуру ансамбля в виде узкого коридора (вдоль улицы-дороги IX-X вв.), сделав ее более удобной для потоков современных туристов.

До нас ансамбль Шахи-Зинда дошел в полуразрушенном состоянии. Руками местных самаркандских, бухарских и ташкентских мастеров-реставраторов, исследователей-археологов, архитекторов, художников Узбекистана эта уникальная сокровищница средневекового зодчества изучена, отреставрирована, является предметом гордости и историко-культурным достоянием Республики Узбекистан и народов Средней Азии в целом.

Литература

Бартольд 1965 – *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. 3, М.

Буниятов Гасанов 1994 – *Буниятов Дж.З., Гасанов Т.Б.* Два самаркандских вакфа середины XI в. // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. В. 2. М.

Вамбери 1867 – *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии из Тегерана через Бухару и Самарканд, предпринятое в 1863 г. с научной целью по поручению Венгерской академии в Пеште членом ее А. Вамбери. М.

Гольдциер 1938 – *Гольдциер И.* Культ святых в исламе. М.

Додхудоева 2008 – *Додхудоева Л.* Культ святых при тимуридах; социально-политический аспект // Культурные ценности-2004-2006. СПб.

Кныш 2004 – *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. СПб.

Малая Кандийа 1906 – *Малая Кандийа* /перевод В.Л. Вяткина // СКСО. В. VIII. Самарканд.

Мец 1966 – *Мец А.* Мусульманский ренессанс. М.

Насреддинов 2006 – *Насреддинов Ш.Н.* Баня XV в. у ансамбля Шахи-Зинда // Археологические исследования в Узбекистане 2004–2005 гг. Ташкент.

Немцева 1970 – *Немцева Н.Б.* Ансамбль Шахи-Зинда в XI-XII вв. (по археологическим материалам) // Зодчество Узбекистана. В. 2, Ташкент.

- Немцева 1974 – *Немцева Н.Б.* Медресе Тамгач Богра-хана в Самарканде // Афрасиаб. В. III. Ташкент.
- Немцева 1978 – *Немцева Н.Б.* История изучения ансамбля Шахи-Зинда // История и археология Средней Азии, Ашхабад.
- Немцева 2006 – *Немцева Н.Б.* К вопросу о водоснабжении юга Афрасиаба (по материалам Шахи-Зинды) // ИМКУ. В. 35. Ташкент.
- Немцева, Шваб 1978 – *Немцева Н.Б., Шваб Ю.З.* Ансамбль Шахи-Зинда (историко-архитектурный очерк). Ташкент.
- Обельченко 2000 – *Обельченко О.Б.* Кенотафы Согда // Средняя Азия, археология, история, культура. Материалы международной конференции... М.
- Петрушевский 1966 – *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII-XV вв. Л.
- Пугаченкова 1958 – *Пугаченкова г.А.* Пути развития архитектуры южного Туркменистана // Труды ЮТАКЭ. Т. VIII. М.
- Пугаченкова 1976 – *Пугаченкова г.А.* Зодчество Центральной Азии, XV в. Ташкент.
- Путешествия Ибн Баттуты 1966 – *Путешествия Ибн Баттуты* (арабский мир и Центральная Азия) / перевод Н. Ибрагимова, Т. Мухтарова. Ташкент.
- Соловьев 1936 – *Соловьев М.М.* Экскурсия в Бухару 1841–1842 г. при участии натуралиста А. Леманна. М.-Л.
- Ханыков 1843 – *Ханыков Н.* Описание Бухарского ханства. СПб.
- Хмельницкий 2001 – *Хмельницкий С.* Ходжа Машад, Берлин-Рига.
- Чехович 1965 – *Чехович О.Д.* Бухарские документы XIV в. Ташкент.
- Khadr 1967 – *Khadr M.* Deux actes de waqf d'un Garahanide d'Asie Centrale avec une introduction par Claude Cahen // Journal Assiatique. Т. CCLV. Paris.
- Lemann 1851 – *Lemann A.* Reise nach Buchara und Samarkand in den Jahren 1841 und 1842: Nach den hinterlassenen Schriften desselben bearbeitet, und mit Anmerkungen versehen. S. Petersburg. 1851.



Рис. 1 Общий вид ансамбля Шахи-Зинда, фото 1890 г.



Рис. 2 Ансамбль Шахи-Зинда, аэрофото.

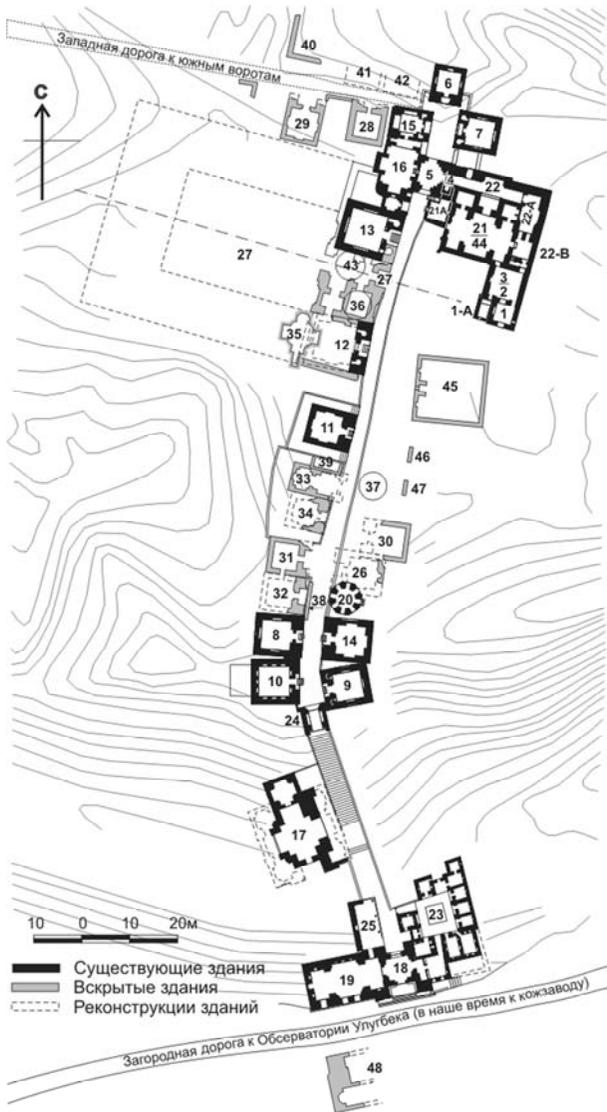


Рис. 3. План ансамбля Шахи-Зинда¹

¹ Принятая в книге система обозначений основана на хронологическом принципе, но с различным подходом к памятникам, существующим и 324

1. Гурхана мавзолея Кусама ибн Аббаса, XI в.
2. Чилляхана, XI в.
3. Зийаратхана мавзолея Кусама ибн Аббаса, XI в.
4. Минарет комплекса Кусама ибн Аббаса, XI в.
5. Третий проходной чартак, XIV в.
6. Мавзолей Ходжа Ахмада, середина XIV в.
7. Мавзолей 1360/61 г.
8. Мавзолей Шади Мульк-ака (Туркан-ака), 1372 г.
9. Мавзолей Туглу-Текин (Эмира Хусейна), 1376 г.
10. Мавзолей Эмир-заде, 1386г.
11. Мавзолей работы Усто Алим Несефи (Безымянный – I), 80-е гг. XIV в.
12. Мавзолей «Безымянный – 2», 90-е гг. XIV в.
13. Мавзолей Эмира Бурундука, 90-е гг. XIV в.
14. Мавзолей Ширинбек-ака, 1385/86 г.
15. Мавзолей Туман-ака, 1405/06 г.
16. Мечеть Туман-ака, 1405/06 г.
17. Мавзолей «Матери Султана», первая треть XV в.
18. Входной портал и дарваза-хана, 1434/1435 г.
19. Зимняя мечеть XV в., слева от входного портала Улугбека (1434/35 г.).
20. Мавзолей «Восьмигранник», XV в.
21. Большая мечеть в комплексе Кусама ибн Аббаса, середина XV в.
22. Северо-восточный обводной коридор в комплексе Кусама ибн Аббаса, XI (?)–XIX вв.
23. Медресе Давлета Кушибеги, нач. XIX в.
24. Лестница и второй проходной чартак, XVIII–XX вв.
25. Летняя мечеть, нач. XIX в.
26. Склеп и остатки мавзолея 80-х гг. XIV в. (раскопки 60-х гг. XX в.)
27. Медресе Кусамийа, 1066г. (раскопки 60, 90-х гг. XX в.).
28. Склеп и основание мавзолея нач. XV в., «Западный коридор» (раскопки 60-х г. XX в.).
29. Склеп и основание мавзолея нач. XV в., «Западный коридор» (раскопки 60-х. г. XX в.).
30. Склеп и основание мавзолея 80-х гг. XIV в. (раскопки 60-х гг. XX в.).
31. Склеп и основание мавзолея с порталом, XIV в. (раскопки 60-х гг. XX в.).

давно известным, и постройкам, вскрытым в процессе археологических работ: первые обозначены в порядке их строительства, вторые обозначены в порядке их обнаружения и введения в научный оборот. Многослойные памятники обозначены двумя цифрами: первая указывает более раннюю постройку, вторая – более позднюю.

32. *Остатки порталъной ниши мавзолея, XIV в. (раскопки 60-х гг. XX в.).*
33. *Мавзолей с айваном, начало XIV в. (раскопки 60-х гг. XX в.).*
34. *Остатки порталъной ниши и двухкамерного склепа, XIV в. (раскопки 60-х гг. XX в.).*
35. *Крестовидный склеп XV в. за мавзолеем «Безымянный – 2» (раскопки 60-х гг. XX в.).*
36. *Склеп мавзолея XVI в. на руинах медресе XI в. (раскопки 60-х гг. XX в.).*
37. *Завал декора XI в. (раскопки 60-х гг. XX в.).*
38. *Основание стены и завал резной неполивной терракоты XII в. (раскопки 60-х гг. XX в.).*
39. *Остатки стен XI-XII вв. (раскопки 60-х гг. XX в.).*
40. *Фрагмент стены мавзолея начала XV в., «Западный коридор» (раскопки 60-х гг. XX в., 2004 г.).*
41. *Остатки сводчатого склепа мавзолея начала XV в., «Западный коридор» (раскопки 60-х гг. XX в., 2004 г.).*
42. *Основание склепа с куполом «балхи» мавзолея начала XV в., «западный коридор» (раскопки 60-х годов XX в., 2004 г.).*
43. *Склеп с куполом «балхи» мавзолея XVI-XVII вв. на территории входного айвана медресе Кусамийа XI в. (раскопки 60-х гг. XX в.).*
44. *Мечеть XI в. «машада Кусам», вскрытая под мечетью XV в. в комплексе Кусам ибн Аббаса (раскопки 60-90-х гг. XX в.).*
45. *Гробница Лачин-бека XI в. (раскопки 2004 г.).*
46. *Фрагмент стены XI-XII вв. (раскопки 2004 г.).*
47. *Фрагмент стены XI-XII вв. (раскопки 2004 г.).*
48. *Зимняя баня для ритуальных омовений 30-х годов XV в. (раскопки 2004 г.).*



Рис. 4. Резная неполированная терракота XI-XII вв. из Шахи-Зинды.

КОНИ В ДРЕВНЕЙ ИСТОРИИ КАВКАЗА

Этой работой автор отдает дань глубокого уважения и благодарности Борису Анатольевичу Литвинскому, в свое время создавшему в Институте востоковедения коллектив молодых ученых, которых он учил, с которыми щедро делился своей необыкновенной эрудицией и вдохновлял своим примером глубокого интереса к процессу познания.

Значение коня в истории человечества обусловило особое внимание к свидетельствам его освоения различными народами. Интерпретация этих материалов, особенно на ранних этапах освоения коневодства, не всегда однозначна, и чем их меньше, тем сложнее представить их непротиворечивое толкование. С другой стороны, очевидно, что процесс овладения конем на всем протяжении евразийского континента был взаимосвязанным, и понять специфику его развития в отдельных регионах можно только учитывая этот глобальный характер. Коневодству на древнем Кавказе уделялось внимание как в общих, так и в специальных работах, посвященных отдельным областям или периодам. Задача настоящей статьи заключается в суммировании данных, свидетельствующих о знакомстве с лошадью народов древнего Кавказа, и попытке осмысления предоставляемой ими информации.

В настоящее время не вызывает сомнения факт присутствия диких лошадей и их предков на территории Закавказья и Дагестана. В единичных экземплярах фрагменты конских костей и зубы встречаются и в вюрмских и даже в рисских отложениях, в палеолитических и мезолитических памятниках (Амирханов и др. 2012; Амирханов 2012, с. 11; Гулиев 2008, с. 218; Котович 1957, 1964; Авакян 1959; Мунчаев 1975, с. 389; Джапаридзе 1989, с. 318; Кушнарева 1993, с. 203 (там же литература); Энеолит 1982, с. 135 и др.). Это свидетельствует, что процесс domestikации лошади мог бы протекать и на территории Южного Кавказа, тем более, что одомашнивание рогатого скота фиксируется здесь с эпохи неолита. Однако наиболее распространенной была точка зрения, согласно которой одомашненные лошади попали на Кавказ или из Пе-

редней Азии, или из Южнорусских степей и не раньше достаточно развитых стадий эпохи бронзы (Джапаридзе 1976, с. 338; 1989, с. 318; Межлумян 1972). В этой связи большой интерес вызвали находки конских костей на двух энеолитических поселениях Южного Кавказа – Аликемектепеси (встречаются также написания Аликемек-Тепеси и Аликемек Тепеси) в Муганской степи Юго-Восточного Азербайджана (Махмудов, Нариманов 1973, 1974, 1975 и др.; Энеолит 1982, с. 102) и Техут в Араратской долине Армении, к югу от Эчмиадзина (Горосян 1976; Энеолит 1982, с. 102; и др.). Поселение Аликемектепеси насчитывает шесть строительных горизонтов энеолитического слоя, достигающего четырех метров толщины. При этом весь этот слой на основании параллелей с памятниками Северного Ирана с халафской керамикой отнесен к позднему энеолиту и датирован последней четвертью V – началом IV тыс. до н.э. (Энеолит 1982, с. 121-122; Кушнарeva 1993, с. 34-36). Даже наиболее поздние горизонты – 0 (смешанный) и 1 – не выходят за рамки последнего периода финального энеолита. С самого начала его изучения поселение Аликемектепеси привлекло внимание исследователей необычным составом остеологического материала. Здесь не только зафиксировано преобладание крупного рогатого скота над мелким, что для энеолитических памятников, особенно расположенных в более северных областях Закавказья, не типично, но и сравнительно большим – 7,5% – количеством конских костей. При этом были обнаружены не только позвонки, но и четыре конских черепа при пяти бычьих (Гулиев 2008, с. 218). По определению палеозоологов, все кости принадлежали одомашненным лошадям, причем относящимся к двум разным породам. Это привело к заключению, что материалы Аликемектепеси не только являются древнейшим свидетельством наличия лошади во всем переднеазиатско-кавказском регионе, но и показывают, что юго-восточное Закавказье было одним из древнейших центров ее domestikации (Энеолит 1982, с. 135; Кушнарeva 1993, с. 202, 203). Конечно, неоднократно отмечались трудности в различении останков дикой и domestikцированной лошади (Шнирельман 1989, с. 91; Джапаридзе 1989, с. 318; Дергачев 2007, с. 217), но наличие двух пород и строение зубов лошадей из Аликемектепеси (Нариманов 1987, с. 153; Шнирельман 1989, с. 91; Гу-

лиев 2008, с. 118) служат достаточно серьезными аргументами. Как бы то ни было, процент конских костей в Аликемектепеси, хотя и значительно уступает доле остатков мелкого и крупного рогатого скота, свидетельствует о достаточно хорошем знакомстве с этим животным.

Еще больший процент конских костей был обнаружен в однослойном поселении Техут, относящемся к самой последней стадии позднего энеолита, синхронного двум верхним слоям Аликемектепеси. Аналогии с керамикой Северного Убейда позволили датировать его серединой IV тыс. до н.э. Хотя этот памятник значительно реже упоминается в литературе в связи с конской тематикой, процент костей лошади там еще больше – 28,3%, что даже превосходит процент костей крупного и почти приближается к проценту костей мелкого рогатого скота данного поселения (Кушнарера 1993, табл. на с. 202). Нельзя не отметить, что столь раннее знакомство с лошадьми отличает Южный Кавказ от Ближнего Востока, где в этот период кони, насколько можно судить, известны не были. Исключение составляют некоторые энеолитические поселения Восточной Анатолии, где также обнаружены конские кости. На этом основании была выдвинута гипотеза о существовании здесь центра одомашнивания коня, независимого от признаваемого всеми исследователями восточноевропейского (Кузьмина 2010; см. там же литературу). В таком случае очевидно, что в ареал этого переднеазиатского центра должны были входить и южно-кавказские области. В то же время нет никаких свидетельств, что кони, дикие или уже в какой-то степени одомашненные, использовались в это время иначе, чем для мяса, молока и т.п. (Гулиев 2008, с. 220). В противоположность рогатому скоту, глиняные фигурки которого в энеолитических памятниках известны, лошади не играли никакой знаковой роли. Этому последнему утверждению как будто противоречит находка так называемого "скипетра", сделанная далеко от Мугани, на территории Северо-Западного Азербайджана. Здесь в Акстафинском районе в километре к северу от села Союг Булаг был исследован курганный могильник эпохи позднего энеолита, датированный первой половиной IV тыс. до н.э. (Мусеибли 2009; Lyonnet 2009, p. 69). В кургане 1 был найден каменный (по Лионне, Гулиев считает, что во всяком случае го-

ловная часть сделана "из хорошей глины" (Lyonnet 2009, p. 70; Гулиев 2009, с. 223) "скипетр". Он представляет собой столбик длиной около 30 см, толщиной около 2 см, заканчивающийся головой эквида по Б. Лионне, или лошади, по Ф. Гулиеву (Гулиев 2008, рис. на с. 37; Lyonnet 2009, fig. 4). Морда животного слегка приподнята. Весьма похожий предмет был случайно найден в сел. Кишкадере в Азербайджане (Кореневский 2011, с. 56, рис. 29-1, 12) Ф. Гулиев считает, что эта находка свидетельствует об особой роли коня у народа, населявшего территорию Азербайджана в первой половине IV тыс. до н.э. Как известно, каменные навершия скипетров в виде голов коней и/или других животных, с которыми связано много интересных гипотез, широко представлены в памятниках Восточной Европы и в единичных экземплярах в Предкавказье. Закавказские экземпляры отличаются от восточноевропейских не только стилем изображения конской головы, но и тем, что в них рукоять и навершие представляют одно целое, так что их вряд ли можно рассматривать как импорт из европейских степей. Правда, по мнению В.Б. Ковалевской, размеры головы союгбулагского скипетра совпадают с размерами голов конских скипетров из Восточной Европы, что исследовательница считает доказательством их связи. Б. Лионне указала на "скипетр" с головой хищника, найденный в могильнике Се Гирдан в районе оз. Урмия (Muscarella 1969, 1971; Трифонов 2000, рис. 4:1; Кореневский 2011, рис. 29-1, 13), как на наиболее близкую аналогию союгбулагской находке (Lyonnet 2009, с. 71). Судя по конфигурации и размерам закавказских и иранского экземпляров, они могли быть не скипетрами, то есть знаками определенного социального положения, а оселками. На такую возможность для находки из Се Гирдана указал и В.А. Трифонов (Трифонов 2000, с. 250). Конечно использование в качестве навершия голов хищника или лошади свидетельствует о бесспорном знакомстве с этими животными, но роль их как в представлениях, так и в реальной жизни остается неопределенной. Нужно также отметить, что на восточноевропейских скипетрах с конскими головами есть орнамент, который рядом исследователей, и особенно аргументированно В.Б. Ковалевской, интерпретируется как изображение ремней оголовья. На союгбулагском экземпляре ничего подобного нет. Если отдельные штрихи на

темени животного и можно предположительно считать следом такого оголовья, очевидно, что сделавший его мастер не имел об этом элементе ни малейшего понятия. Контекст, в котором найден союгбулагский экземпляр, также не подтверждает предположения об особой роли лошадей в этом обществе. Курганы Союг Булага относятся к лейлатепинской культуре, в памятниках которой конские кости пока, во всяком случае, неизвестны. Курганный могильник Союг Булаг, кстати, единственный подобный могильник для IV тыс. до н.э. и вообще первое свидетельство сооружения подобных погребальных памятников на Кавказе, датирован серией калиброванных дат и "анализом керамики" началом (Lyonnnet 2009) или первой половиной (Мусеибли 2009) IV тыс. до н.э. В наиболее полно раскопанном поселении Бюк Кесик, расположенном сравнительно недалеко от Союг Булага на правом берегу Куры, и относящемся к той же культуре, есть кости животных, из которых 40% принадлежат крупному рогатому скоту, 38-40% – мелкому рогатому, остальные – свиньям, собакам "и другим животным" (Мусеибли 2007, с. 106). Вряд ли конские кости могли бы быть отнесены к этим последним. Нужно также иметь в виду, что в IV тыс. до н.э. лошади на Ближнем Востоке, в том числе в памятниках и убейдской, и урукской культур, которые, особенно последняя, были источником определенного импульса в происхождении лейлатепинской культуры (Lyonnnet 2009; Хельвинг 2009; Нариманов 1985; Мунчаев, Амиров 2009; Мунчаев и др. 2010; Мунчаев и др. 2010а; Мусеибли 2007, 2009, 2009а, 2012 и др.) как будто неизвестны. Единичность союгбулагского скипетра/оселка, недостаточно четкая видовая принадлежность животного навершия и значительная удаленность содержавшего его могильника от поселений с конскими костями препятствуют сколько-нибудь однозначным выводам. С другой стороны, явное отличие от восточноевропейских экземпляров позволяет рассматривать его не как непосредственный импорт с севера, а как продукцию местных мастеров. Возможно, последующие находки прольют на этот вопрос новый свет. Было бы интересно отметить совпадение находки вместе со "скипетром" в кургане 1 кинжала с подобным же сочетанием, фиксируемым в майкопской культуре (Кореневский 2009, 2010) но в последней публикации кинжал почему-то отнесен к кургану 5

(Музейбли 2012). При этом определенный вклад лейлатепинской культуры в формирование майкопской общности или, во всяком случае, их интенсивные связи признаются и исследователями Северного Кавказа.

В энеолитических памятниках Северного Кавказа останки лошадей как будто полностью отсутствуют (см., например, Столяр, Формозов 2009, с. 215). Правда, согласно В.А. Дергачеву, и в Мешоко, и в памятниках типа Мешоко-Замок-Свободное конские кости встречаются, но в весьма незначительном количестве сравнительно с памятниками Восточной Европы того же времени (Дергачев 2007, с. 233). Конские кости фиксируются на поселениях майкопской культуры, но использование лошадей связями с лейлатепинской культурой явно не определялось, а имело другие источники. Но и здесь лошади, видимо, употреблялись только для еды и в незначительном количестве (Мунчаев 1975, с. 389; 1994, с. 224).

Период ранней бронзы ознаменован распространением на большей части территории центральной и восточной части Южного Кавказа, включая Дагестан и прилегающие районы Турции и Ирана, куро-араксской археологической культуры. В жизни народов, включенных в эту культуру, произошел целый ряд изменений, в том числе в хозяйственной деятельности. В этот период, и особенно к его концу, начинается активное освоение предгорных и горных районов, используемых в летнее время в качестве пастбищ. Перекочевки становятся нормой жизни, соответственно возрастает роль мелкого рогатого скота. В то же время крупный рогатый скот используется и как тягловое животное, что особенно важно при передвижениях. О такой его роли свидетельствует и характер сохранившихся в виде глиняных моделей колес, сплошных, без признаков спиц, и фигурки быков со следами прикрепления упряжи (Кушнарева, Чубинишвили 1970, с. 106; Исмаилов 1978, с. 91). В Беденских курганах, относящихся к самому концу эпохи ранней бронзы, обнаружены части четырехколесной деревянной повозки – самой древней из известных повозок Южного Кавказа, а захоронение трупов на повозках зафиксировано в трех курганах. Однако запрягать в них, очевидно, могли только быков (Кушнарева, Чубинишвили 1970, с. 11; Чубинишвили 1971, с. 53; Гобеджишвили

1981; Мунчаев 1994, с. 56)¹. Быку принадлежала и основная роль в ритуалах (Чубинишвили 1963, с. 97; Кушнарера, Чубинишвили 1970, с. 106; Чубинишвили 1971, с. 69, 95, 97; Исмаилов 1978, с. 91). На многих, хотя отнюдь не на всех поселениях находят и кости лошадей, предположительно одомашнированных (Межлумян 1972, с. 6.; Есаян 1976, с. 169 и др.). Но, как правило, конских костей значительно меньше, нежели останков крупного и мелкого рогатого скота. Так, явно преобладает крупный и мелкий рогатый скот в слоях Шенгавитского поселения эпохи ранней бронзы, где лошади представлены "в весьма ограниченном количестве" (Манасерян 2011, табл. I, с. 159). Как отмечает Н. Манасерян, путовые кости лошадей на ряде памятников того же времени на территории Армении в основном отличаются сравнительно небольшими размерами и тонкостью, а массивных и грубых значительно меньше (Там же, с. 159-160). Конские кости обнаружены во втором и третьем слоях эпохи ранней бронзы Нахичеванского Кюльтепе, причем, по мнению автора раскопок, кости третьего слоя принадлежали прирученным лошадям (Абибуллаев 1982, с. 219), но ни основания для такого определения, ни процент конских костей исследователем не приведены. Чисто умозрительно можно предположить известную роль лошади в явно начинающихся в это время сезонных перекочевках (Гулиев 2008, с. 224, 225), но однозначных свидетельств этого нет. Предполагалось, что в этот период коней могли использовать как вьючных животных (Кушнарера, Чубинишвили 1970, с. 110; Кушнарера 1993, с. 225, 230). находка скипетра или скорее оселка с головой лошади/эквида из кургана у с. Тельман Астаринского района Азербайджана (Махмудов и др. 1968, с. 20, 21; Гулиев 2008, рис. на с. 41; Корневский 2010, с. 171) для данного времени остается единичной, но среди довольно многочисленных для эпохи ранней бронзы фигурок животных, преимущественно мелкого и крупного рогатого скота, есть и конские головки. Такая весьма реалистичная головка с четко выделенной гривой была обнаружена в Шенгавитском поселении (Еса-

¹ Правда, по мнению К.Н. Мелитаури, в беденскую повозку должны были впрягаться лошади, т.к. слишком маленький кузов не мог использоваться в хозяйственных целях (Чубинишвили 1971, с. 53), но это предположение не получило поддержки специалистов.

ян 1980, с. 12, рис. 8,2). Следов узды на ней нет. По мнению С.А. Есаяна, конскими являются и сильно стилизованная головка из того же поселения, и подобная ей, но неизвестного происхождения (Есаян 1980, рис. 8, 3,4). Глиняная конская головка найдена и в нижнем слое восточноанатолийского поселения Караз (Кушнарева, Чубинишвили 1970, рис. 24 (66)). Фигурки "лошадей" из Кюльтепе I и Махта I, как и их изображения на керамике, настолько условны, что делать на этом основании какие-либо заключения трудно (Гулиев 2008, рис. на с. 45). О.А. Абибуллаев среди кюльтепинских статуэток лошадей не видел. Во всяком случае, конь уже играл определенную, хотя, судя по всему, и весьма небольшую роль в хозяйстве и, возможно, идеологических представлениях населения Южного Кавказа, но и в том, и в другом значительно уступал крупному и мелкому рогатому скоту.

Конечно, можно предположить, что малое количество конских костей на поселениях объясняется именно тем, что лошадей перестали есть, а стали использовать преимущественно для передвижений¹. Действительно, известно, что в ямной культуре количество костей на поселениях резко уменьшается. Однако весь облик куро-араксской культуры не позволяет обосновать подобное предположение.

Практически на всем протяжении майкопской культуры или майкопско-новосвободненской общности, в значительной мере синхронной куро-араксской, лошадь на Северном Кавказе широкого распространения не получила: хотя конские кости на поселениях и зафиксированы, но в очень небольшом количестве (Мунчаев 1994, с. 224; Черных 2009, с. 209). Тем не менее, лошадь, или во всяком случае эквид, присутствует среди других животных на знаменитом серебряном сосуде из Майкопского кургана (Мунчаев 1975, рис. 37,1) на средней орнаментальной полосе в одном ряду с двумя быками и львом. Неоднократно отмечалось, что изображения на сосуде представляют собой космологическую схему с типичными животными земли (Фармаковский 1914 с. 64; Раевский 1976, с. 135-136), среди которых эквиды к этому времени были известны и в Евразии, и на Ближнем Востоке. Еще более вырази-

¹На такую возможность обратила мое внимание В.Б. Ковалевская.

тельно изображение на одной из плит мегалитической гробницы кургана 28 могильника "Клады" под станицей Новосвободной в Адыгее (Резепкин 1987). В центре юго-восточной стенки гробницы красной и черной красками нарисована сидящая фигура, напоминающая человеческую, с конусом вместо головы, а по периметру "вытянутые в цепочку изображения бегущих "лошадей". Пять из них, размером от 19 до 24 см, хорошо сохранились, еще от девяти заметны следы краски". Изображения красные, только короткие гривы, копыта, концы морд и хвостов черные (Там же, с. 27). По мнению А.Д. Резепкина, эта сцена представляет собой отражение индоевропейского погребального ритуала, проникшего на Кавказ вместе с индоевропейскими народами, что кажется достаточно убедительным. Того же мнения придерживается и Л.С. Клейн (Клейн 2010, с. 310-313). Но сами конские фигуры настолько схематичны, что их видовое определение гадательно и получает подтверждение в основном в мифологии. При первичном описании и А.Д. Резепкин ставит "лошадей" в кавычки. Л.С. Клейн отмечает, что, судя по хвостам с кисточкой, это кони, близкие к куланам, то есть дикие, что соответствует мифологическим представлениям о принадлежности божеству именно диких коней (Клейн 2010, с. 310). Так или иначе очевидно, что художник не хотел или не мог сделать конские фигуры сколько-нибудь узнаваемыми. Приходится признать, что если кони/эквиды и играли определенную роль в мифологии, в практической жизни населения Северного Кавказа они были задействованы очень мало. Что касается местных культов, проявляющихся в погребальных ритуалах, основная роль в них несомненно принадлежала быкам (Канторович, Маслов, Петренко 2009), что соответствует ситуации к югу от Кавказского хребта.

В эпоху средней бронзы, т. е. начиная примерно со второй половины III тыс. до н.э., на поселениях Южного Кавказа количество конских костей остается небольшим. Так, например, на поселении Узерлик-тепе в Азербайджане кости лошади находятся на четвертом месте, составляя 4,2% от всех костей животных, чем резко контрастируют с костями быков (52,3%) и мелкого рогатого скота (31,4%) (Кушнарева 1994, с. 134). Но в кургане Кирги Шамшадинского района Армении были найдены отдельные кости различных

животных, среди которых семь принадлежали лошадям, предположительно от четырех особей. При этом кости крупного рогатого скота принадлежали пяти, а мелкого – двум особям (Есаян 1976, с. 171). По мнению С.А. Есаяна, наличие костей лошади свидетельствует о богатстве и знатности погребенного, но поскольку речь идет об отдельных костях, делать какие-либо выводы трудно. Согласно специалистам, конские кости, находимые в памятниках этого периода, принадлежали одомашненным животным (Кушнарева 1993, с. 229). В описываемую эпоху отгонное скотоводство приобрело особенно большое значение, что позволило предположить увеличивающуюся роль лошади в процессе сезонных перекочевков (Кушнарева 1993, с. 225). Однако же прямых доказательств этому, как и в предшествующую эпоху, как будто нет. Хорошо известен фрагмент сосуда из слоя VIB Хафтаван-тепе, обнаруживающего связи с закавказской керамикой. Здесь как будто изображена упряжка из двух лошадей (Кушнарева 1993, рис. 61, 29 с. 169; 2007, с. 172). М.Б. Рысин называет ее "колесницей с лошадиной упряжкой" (Рысин 2007, рис. 11, 8, подпись к рисунку), хотя сохранились только передние части коней со следами ярма и части дышла. При наличии в рассматриваемый период несомненных связей между Закавказьем и Северо-Западным Ираном можно допустить, что и народам Кавказа было знакомо подобное использование лошадей, но пока это лишь предположение.

Наиболее интересным представляется участие лошади в погребальном культе, определенно прослеживаемое, хотя и на достаточно редких примерах. Так, в погребении 6 могильника Лори-Берд (Армения) головы и конечности двух лошадей располагались по углам могильной ямы, то есть предположительно в погребальном ритуале они заменили быков. Хотя эта погребальная камера была использована вторично в VII-VI вв. до н.э., условия находки свидетельствовали о принадлежности конских останков эпохе средней бронзы (Деведжян 1981, с. 20-21). Однако в последующей работе это заключение было поставлено автором под сомнение (Devedjian 2006, p. 278-279). Надо учитывать, что из двадцати пяти могил Лори-Берда, отнесенных к среднему бронзовому веку, только в пяти вместе с костями других животных находились и конские, и то лишь во фрагментах. Правда, многие могилы были

ограблены, но соотношение костей прослеживается достаточно четко. Однако особую роль в погребальном ритуале несомненно играли быки/коровы. Так, по два черепа быков, расположенных по углам могильной ямы, то есть имитирующих запряжку, найдено в семи могилах. Нередко вместе с черепами клали и части тел. В могилах 61-1 и 65 в дромосах лежали полные скелеты коров. В некоторых случаях головы быков/коров украшались серьгами. Характерно, что среди нанесенных красками на каменные стены могильной камеры 79 рисунков лошадь отсутствует, но представлены олени и быки (Devedjian 2006, p. 277-297). В целом преимущественное внимание к крупному рогатому скоту демонстрирует подавляющее большинство погребальных памятников эпохи средней бронзы. Примечательно, что конские кости мало, да и то не всегда и только фрагментарно представлены в таких богатых курганах как Ванадзор, Карашамб, Триалетские и др. Во многих случаях по углам могильных ям располагались черепа быков. И все-таки могила 6 Лори-Берда (если допустить, что конские черепа принадлежали среднебронзовому периоду) – не единственное исключение. В этом отношении интересен могильник, исследованный А. Алекперовым в районе Нахичевани недалеко от селения Шахтахты в северо-востоку от крепости Гяур-Кала (Алекперов 1937). Огромное могильное поле состояло из каменных ящиков разных размеров. Некоторые из них на поверхности были заключены в концентрические круги, сложенные из крупных камней, выступавших над землей. Каменные ящики находились на небольшой глубине и практически все были разграблены. При этом одно погребение, оказавшееся в значительной степени целым, дало весьма интересный материал. Это погребение представляло собой каменный круг диаметром 7,7 м без ящика внутри. Среди разнообразных глиняных сосудов единственный крашенный, получивший широкую известность, был покрыт фризами с изображением различных животных – преимущественно диких козлов, птиц и нападающих хищников. В единичных экземплярах бык и предположительно эквид. Около сосудов была обнаружена золотая бляха на бронзовой или медной основе в виде диска, покрытого штампованным кружковым выпуклым орнаментом. Крашенный сосуд и особенно бляха позволили в основном синхронизировать данное погребение с

Триалетскими курганами, в частности, с курганом XVI (Куфтин 1941, с. 99, 190). Но наибольший интерес для исследуемой темы представляет то, что вместе с инвентарем находился полный конский скелет, уложенный на левый бок. Даже если предположить, что в свое время человеческие кости не были прослежены или оказались выброшенными из могилы, и соответственно инвентарь не относился непосредственно к коню, значимость конского захоронения очевидна. Кстати, последние исследования погребений Шахтагинского могильника, относящихся к эпохе поздней бронзы/раннего железа, показали, что отсутствие человеческих останков характерно для этого памятника (Агаев 2010). Весьма интересные данные были получены и при исследовании могильника Неркин Навер (Армения), датированного XXV-XVIII вв. до н.э. (Симонян 2010; Simonyan, Manaseryan 2011) или XXV-XX вв. до н.э. (Симонян 2011). Памятник располагается в 30 км к северо-западу от Еревана на плоскогорье левого берега р. Шахаверд и состоит из комплекса различных сооружений. Могильник насчитывает около двадцати курганных насыпей, исследование которых начато в 2002 г. под руководством А.Е. Симоняна и продолжается им до настоящего времени. С 2002 по 2006 гг. экспедицией раскопано девять курганов. Диаметр курганов достигал в среднем тридцати метров, высота до полутора метров. Принадлежность этих сооружений представителям знати определяется не только размерами, но и особенностями обряда (основные погребения кремировались, что характерно для элитных памятников среднебронзовой эпохи, в некоторых могилах прослежены следы шкур волков, пантер, льва, найдены отпечатки ковра). Наиболее интересным представляется наличие в погребениях конских костей, причем тщательно препарированных. По мнению А.Е. Симоняна, кости ног сознательно отделяли от туловищ, чем объясняется их прекрасная сохранность. Во всех случаях в погребениях находились кости двух конских особей. По последним данным конские кости находились в пяти из девяти раскопанных курганов (при описании они упомянуты отдельно, но судя по суммарной характеристике, конские кости были во всех погребениях). Поскольку в курганах 1, 3, 5-В и 7 присутствовали части задних ног и бедренных костей, можно заключить, что в погребения клали не только ноги, но зад-

ние части животных. Это подтверждается и находкой в кургане 1 конских экскрементов (Симонян 2010, с. 632-633), содержавших остатки соломы, что предполагает стойловое содержание коней, предназначенных для участия в погребальном ритуале. Исключение представляет курган 9, где, согласно А.Е. Симоняну, было обнаружено "захоронение всадника с любимым конем" (Симонян 2011, с. 219), но подробное описание погребения в кратких тезисах отсутствует, поэтому о взаимном расположении человеческого и конского скелетов в данном случае говорить сложно. Но очевидно, что в могиле был найден полный конский скелет, справедливо определенный автором раскопок как "самый древний скелет жертвенного коня" (Там же). Наряду с конскими костями в курганах Неркин Навера были также обнаружены головы и конечности, а в одном случае и грудины быков, что типично для данного времени. Автор подчеркивает их строго анатомический порядок (Симонян 2010, с. 630), указывающий на внимание, уделявшееся положению останков быков в погребениях, что было прослежено и на материалах могильника Лори-Берд. А.Е. Симонян отмечал, что именно около костей быков и коней были сосредоточены особенно дорогие предметы инвентаря. Тем не менее, очевидно, что приоритет все-таки отдавался быкам и коровам. Именно их кости всегда располагались вдоль восточных стен погребальных ям, что указывает на особое внимание к их месту в могилах. Кости грудины быков из кургана 2 "были сложены одна на другую таким образом, что они образовывали крест" (Там же, с. 630), а в кургане 1 был найден амулет из зуба коровы. В каком качестве в погребальном ритуале выступали кони, сказать трудно. Каких бы то ни было частей упряжи или экипажей здесь не представлено. По мнению А.Е. Симоняна, материалы могильника Неркин Навер свидетельствуют о приручении коней и их использовании в военных целях (Симонян 2011, с. 219). Но нужно все-таки иметь в виду, что стойловое содержание в течение какого-то неопределенного времени еще не может свидетельствовать о такой степени прирученности и тренированности, которая необходима для использования коней в военных действиях. Исследователь обращал внимание на фриз на чернолощеном сосуде из кургана 2. Фриз состоит из шести кругов с вписанными в них крестами. Круги соединены между собой двумя

полосами в верхней и нижней части. А.Е. Симонян предположил, что этот орнамент представляет собой изображение трех пар колес, символизирующих колесницы (Симонян 2010). Такая интерпретация представляется достаточно спорной. Правда, исследователь исходит из выдвинутой им гипотезы о принадлежности могильника Неркин Навер древним ариям и аналогий в погребальном обряде, описываемом в Ригведе. Но с другой стороны, фактор одомашнивания коня и его использования в военном деле рассматривается как бесспорный и в свою очередь служит доказательством индоарийской принадлежности создателей могильника. О значении коней или, во всяком случае, эквидов, свидетельствует как будто и уникальный для данного времени фриз на одном из расписных сосудов кургана 7, состоящий из вереницы этих животных. А.Е. Симонян считает, что "здесь изображены породистые молодые кони с развевающимися гривами и завитыми в косы хвостами" (Симонян 2010, с. 632). С.Н. Корневский, основываясь прежде всего на тех же хвостах с кисточками на концах, предположил, что на сосуде изображены не лошади, а эквиды (устное выступление). Качество рисунков не позволяет сделать однозначные выводы, но в любом случае вереница эквидов – явление для данной эпохи уникальное и свидетельствует об особом внимании к этим животным создателей могильника Неркин Навер. Значительно более спорным представляется вопрос о возможности конструирования и использования ими боевых колесниц. Как известно, пока ни на Древнем Востоке, ни в Евразии, ни в Китае нет свидетельств присутствия колесниц ранее самого начала II тыс. до н.э. В этой ситуации "колесницы" Неркин Навера должны быть наиболее ранними, что в принципе очевидно возможно, но все-таки требует более бесспорных доказательств. Может быть в процессе дальнейших раскопок памятников, ассоциируемых А.Е. Симоняном с территорией обитания древних ариев, такие аргументы и появятся.

В целом можно с уверенностью заключить, что в эпоху средней бронзы на Южном Кавказе главная роль в погребальном ритуале и в повседневной жизни принадлежала крупному рогатому скоту. В то же время очевидно, что в ряде случаев лошадей уже начали помещать в могилы не для заупокойной трапезы и даже не как заменителей быков, что позволяет предположить их самостоя-

тельное значение, возможно, действительно связанное с перекочевками. В этом случае кони несомненно должны были подвергаться определенному тренингу, облегчившему их позднее широкое использование.

В эту же эпоху на территории Предкавказья и Северо-Восточного Кавказа появляются погребения с остатками деревянных повозок, что связывается с проникновением племен катакомбной культуры (Державин 1989; Бочкарев и др. 1983 (по Державину); Андреева 1989; Котович и др. 1980, Кореневский и др. 2007).¹ Колеса повозок сплошные, так что тягловым животным были, скорее всего, быки. В свете рассматриваемой темы особый интерес представляют погребения Большого Ипатовского кургана, расположенного на севере Ставропольского края (Кореневский и др. 2007). В трех погребениях этого кургана, относящихся к различным периодам в промежутке XXVII-XXIII вв. до н.э., были обнаружены значительные остатки четырех- и двухколесных деревянных повозок. Авторы отмечают, что для центральных частей трехчастных колес использовался дуб скальный, отличающийся особой прочностью. Это дерево не растет в предкавказских равнинных областях, но известно в предгорьях Кавказа. По мнению авторов публикации, первоначально колесо должно было полностью состоять из дуба скального, и лишь по мере износа вдали от места изготовления боковые сегменты заменялись новыми, сделанными из местного, менее прочного, дуба. Это позволило предположить, что колеса, или даже целые повозки, изготавливались где-то в предгорной зоне Центрального Предкавказья. Отмечается также, что четырехколесная повозка из погребения 168 отличалась от известных в ямной и катакомбной культуре небольшими размерами кузова. "Это была небольшая одноместная повозка, хозяйственное назначение которой не могло быть основным" (Там же, с. 110). В ней прослеживаются также следы поворотного устройства, известного в памятниках степей Юго-Восточной Европы в эпоху средней бронзы (Там же, с. 110). В погребении 32 находилась плохо сохранившаяся двухколесная повозка. По свидетельству авторов, находки экипажей подобного типа в катакомбных па-

¹ В Среднем Прикубанье повозки известны и в раннебронзовых памятниках (Бочкарев и др. 1983, с. 161).

мятников единичны и в ряде случаев сомнительны. Что касается ипатовской повозки, они, хотя и не считают ее однозначно колесницей, подчеркивают, что некоторые особенности, "...такие, как два колеса со смещенной к заднему краю осью и небольшой облегченный кузов являются намеком на прообраз такой конструкции" (Там же, с. 110-111). Повозки эти, прежде чем попасть в могилы, использовались в реальной жизни, о чем свидетельствуют их размеры, не подгоняемые под размер могильных ям, и изношенность отдельных частей (Там же, с. 112). Приведенные наблюдения позволяют заключить, что в степной части Предкавказья в эпоху средней бронзы шел процесс улучшения маневренности повозок со сплошными колесами, что впоследствии облегчило использование конской запряжки. При этом конских костей крайне мало. В Ипатовском кургане отдельные конские кости находились только во внешнемогильных комплексах. Вообще кости животных в этом памятнике встречаются очень редко, а предметом культа являлись, очевидно, змеи.

Деревянные повозки со сплошными колесами в большом количестве известны в Прикубанье (Николаева, Сафронов 1983; Гей 2000). Никаких следов не только использования, но и знакомства с лошастью, насколько мне известно, в этих памятниках не обнаружено.

Весьма слабо представлены лошади и в памятниках собственно северокавказской культуры. Как отмечал В.И. Марковин, кости лошади в погребениях встречались очень редко (Марковин 1960, с. 132), а стадо состояло из крупного и мелкого рогатого скота (Марковин 1994, с. 285). Тем не менее, тот факт, что следы северокавказской культуры найдены и в горных, и в приморских степных областях, позволяет предположить практику перегона скота в зимнее и летнее время на значительные расстояния. При такой системе ведения хозяйства лошадь как транспортное животное могла играть большую роль (Марковин 1960, с. 133). Все эти соображения представляются заслуживающими внимания и, очевидно, верными, но приходится признать, что конкретные свидетельства использования коней для этой эпохи отсутствуют.

Резкое увеличение роли коней и в жизни, и в погребальной практике совпадает с началом эпохи поздней бронзы. По мнению ряда исследователей, использование лошади в Закавказье "по прямому назначению" начинается еще в переходный от средней к

поздней бронзе период. Так, К.Х. Кушнарера привлекла внимание к раскопаному в районе Ошакана (юг Араратской долины) кургану (Кушнарера 2007, с. 175-176, рис. 5; Калантарян и др. 2003). В подкурганном погребении вместе с расписными сосудами, среди которых есть "типичные кармирбердские", содержались бронзовые удила с пластинчатыми псалями, бронзовый котел, бронзовая фигурка льва, стеклянные бусы, каменная булава, обсидиановые стрелки. Именно удила в сочетании с пластинчатыми псалями, известные по памятникам Древнего Востока, послужили основанием для датировки комплекса XVII в. до н.э. (Кушнарера 2007, с. 176). Скульптурка льва, видимо, служила украшением распределителя вожжей, закреплявшемся на колесничном дышле, известным по более поздним памятникам, но ее точное описание отсутствует. Анализ этого комплекса привел автора к выводу, что знакомство с колесницами у народов Южного Кавказа произошло еще в переходный от среднебронзового к позднебронзовому веку период. Использование удил для упряжи именно колесничных коней недоказуемо, но подобный вывод оправдан общекультурным контекстом и присутствием в комплексе распределителя вожжей, если он правильно атрибутирован. Нужно отметить, что очень близкого типа удила были обнаружены в кургане 2 у с. Гараджамирли (Сурхаев 2005, рис. 2), расположенном на правом берегу р. Куры, в междуречье ее притоков Шамкирчай и Гянджачай. Четыре из раскопанных здесь курганов (1, 2, 4, 5) относились в основном к одному периоду – самому началу позднебронзовой эпохи или переходному от средней к поздней бронзе (Гусейнова, Алиев 2008; Сурхаев 2005). Среди инвентаря этих курганов присутствуют детали конской упряжи – удила и псалии (курганы 1, 2) и предполагаемые удила из кургана 5, к сожалению, неопубликованные. Судя по описанию, это две пары удил, изготовленные "из сложенного вдвое и скованного пучка медной проволоки" (Гусейнова, Алиев 2008, с. 136), и бронзовые части, видимо, принадлежавшие колесницам – навершия и кольца для пропуска ремней упряжи, широко известные в памятниках начального этапа эпохи поздней бронзы¹, навершия в виде фигурки оленя, а также остатки дерева

¹ Находка подобных колец в одном из погребений Ширакавана *in situ* на деревянном изогнутом стержне, который был признан частью лука

(курган 1), предположительно от колесничного кузова (Сурхаев, 2005). В кургане 5 детали колесничной упряжи лежали "в том положении, как они использовались при запряжке" (Гусейнова, Алиев 2008, с. 132). Помимо удила с пластинчатыми псалиями обнаружены и удила с псалиями в виде целых фигур львов. Полных аналогий им нет ни на Ближнем Востоке, ни на Кавказе, но можно предполагать, что они представляют собой местную переработку заимствованного, скорее всего переднеазиатского, мотива (подробнее: Погребова 2011, с. 52). Конструкция предполагаемых колесниц неизвестна, поэтому вопрос о том, использовались ли они в основном своем применении, то есть в качестве боевых, остается пока открытым. М.А. Гусейнова и Н.М. Алиев трактуют орнаментацию одного из сосудов из кургана 5 как изображение четырех больших колесниц, запряженных оленями (Гусейнова, Алиев 2008, табл. X, 1). Вопрос об основании для такой интерпретации и вытекающих из нее соображений был подробно рассмотрен (Погребова 2011, с. 53, 54). Здесь можно только еще раз подчеркнуть те детали, которые могли бы позволить считать четыре больших круга с выходящими из центра 11-13 лучами не розетками, а именно колесами со спицами. Так, в центре больших кругов расположены маленькие дополнительные кружки, от которых отходят лучи. Если допустить, что лучи – это колесные спицы, центральные кружки могли бы означать ступицы. В пользу подобного допущения – то, что аналогии именно таким розеткам в богатой орнаментике закавказских сосудов как будто неизвестны. Если это так, перед нами одно из древнейших изображений многоспицевых колес. Нужно заметить, что на том же сосуде есть и изображение лошади, но вне какой бы то ни было связи с предполагаемой колесницей.

Продолжали изредка использоваться в погребальном ритуале и конские туши и их части. Так, например, в могильнике Апаран II (Армения, восточный склон Арагаца), отнесенном в целом к концу средней – началу позднебронзовой эпохи, был обнаружен каменный ящик, содержащий только конский череп и кости конечно-

(Торосян и др. 2002, табл. XXII), привела к пересмотру назначения этих колец. Однако ознакомление с "луком" в музее Еревана позволяет утверждать, что это все-таки ярмо. Кольцо слишком массивное для того, чтобы быть луком.

стей. Никаких вещей с ними не оказалось (BAR 2007, ser. 1697). В Ошаканском погребении конских останков, видимо, не обнаружено, но в курганах Гараджамирли они представлены не отдельными костями, а черепами или почти целыми скелетами. Все курганы Гараджамирли представляли собой элитные захоронения с просторными погребальными камерами, стены которых были обмазаны глиной и, очевидно, побелены и расписаны охрой. Обнаружены остатки деревянных настилов, вероятно, державшихся на столбах. В камерах прослежены остатки кострищ, одно из которых частично охватило и деревянный настил (курган 5). В камере кургана 4, содержащей погребение двух человек, положенных на небольшое земляное возвышение, помимо инвентаря находилось и два конских черепа, уложенных между сосудами. Непосредственно рядом с погребенными людьми на том же возвышении лежал костяк барана, а в кургане 5, где человеческие скелеты, видимо, не сохранились, находился костяк лошади без головы, помещенный между расположенными у северной стены погребальной камеры "алтарями", то есть глиняными фигурами в виде усеченной пирамиды и конуса, украшенными пересекающимися треугольниками и кругами. В этом же пространстве лежал череп кабана и несколько сосудов. Конечно, о значении коней в погребальном ритуале можно только гадать. Два черепа из кургана 4 могли символизировать пряжку, как и весьма характерные для эпохи средней бронзы черепа быков. Такая замена позволяет заключить, что лошади воспринимались именно как тягловые животные, чем и определялась их роль в погребальном ритуале. В эти представления очевидно не вписывается скелет безголовой лошади из кургана 5. Никаких оснований связывать ее с остатками колесницы как будто нет, а положенный в непосредственной близости череп кабана свидетельствует о других ассоциациях. Однако лошадь в начальный период эпохи поздней бронзы входит в круг животных, все чаще помещаемых в могилы. Так, в двух больших курганах Мецамора (Южная Армения), отличавшихся особенно большим количеством и разнообразием жертвенных животных, целиком помещенных в могилы, преобладают кони – 19 и 8 особей. При этом их положение, по-видимому, никак не отличалось от положения остальных животных, преимущественно мелкого рогатого скота (Ханзадян 1973). В

одном из погребений у г. Ханлара в Азербайджане, относящихся к могильнику с ярко выраженным культом оленя, находился и конский скелет. Он входил в группу животных, расположенных по периметру могильной ямы, центр которой занимала деревянная повозка или сани, служившая погребальным ложем. По сторонам дышла были размещены целые олени туши, имитировавшие запряжку (Гуммель 1992). Очевидно, роль коня в погребальном ритуале была схожа с ролью других жертвенных животных. Между тем, находки бронзовых моделей колесниц (т. е. легких повозок с двумя колесами со спицами, запряженных лошадьми (Littauer, Crouwel 1979, p. 71; Нефедкин 2001, с. 61-62)), предназначенных для укрепления на дышлах, и хорошо сохранившихся деревянных частей повозок позволили обратиться к вопросу о происхождении кавказских колесниц и их функции в общественной жизни. Как известно, наиболее выразительные экземпляры таких моделей были найдены в хорошо известных Лчашенском (три экземпляра) и Лорибердском (один экземпляр) могильниках (Армения). Модели состоят из пары весьма условно переданных коней, впряженных в двухколесную повозку, в которой стоят два воина. В трех случаях перед конями помещается еще фигурка оленя или косули (подробное описание см.: Погребова 2011, с. 26-32). Уже неоднократно отмечалось, что эти модели, при всей их условности, несомненно относятся к типу, широко распространенному в Передней Азии в середине II тыс. до н.э., скорее всего к сиро-палестинскому или хеттскому вариантам (Пиотровский 1963; Мартиросян 1964; Есаян 1966; Деведжян 1981; Pogrebova 2003; Погребова 2011 и др.). Особенность закавказских моделей как будто составляет количество спиц – восемь или девять, а по подсчетам некоторых исследователей даже одиннадцать. На Ближнем Востоке уже в конце XV в. до н.э. четырехспицевые колеса сменяются шестиспицевыми, которые и становятся преобладающими. Однако колеса с восемью или девятью спицами можно видеть на некоторых сирийских печатях и предшествующего периода, а колеса с восемью спицами встречаются на изображениях египетских колесниц конца XV в. до н.э. (Littauer, Crouwel 1979, p. 72; Нефедкин 2001, с. 74). О возможной принадлежности моделей к переднеазиатскому типу свидетельствует не только ряд деталей строения кузова и запряжки, но и ха-

рактик закавказской культуры, в контекст которой входили памятники, содержавшие упомянутые модели. Начальный этап эпохи поздней бронзы Южного Кавказа, несомненно складывавшийся на базе местной металлургической традиции, отмечен, тем не менее, сильным культурным импульсом с юга (Погребова 2011, с. 21-51). На этом фоне вполне вероятно заимствование не только практики изготовления моделей, украшавших дышла повозок, но и самих колесниц¹. По-видимому, репликой описанных экземпляров можно считать две бронзовые модели из святилища Гора Гохеби, относящиеся к началу или первой половине I тыс. до н.э. (Пицхелари 1979, с. 58, 155, табл. XIII; Pizchelauri 1984, S. 89-91, Abb. 62). Как отмечал С.А. Есяян, кольца на ярме лорибердской колесницы свидетельствуют об использовании вожжей. Ярмо при этом вращается, что облегчает маневрирование при быстрой езде. На колеснице из Гохеби и на изображении на поясе из Лчашена вожжи обозначены четко.

Однако использование и, очевидно, изготовление бронзовых моделей еще не может служить доказательством применения колесниц в реальной практике населения Южного Кавказа в середине II тыс. до н.э. и прежде всего в их основной, то есть военной, функции. С этой точки зрения особое внимание привлекают обнаруженные в курганах Лчашенского могильника деревянные остатки двух легких двухколесных повозок, колеса которых имели около 28 спиц. Уже неоднократно отмечалось, что отдельные части этих экипажей, как и полагалось при сооружении колесниц, сделаны из разных сортов дерева, что свидетельствует о высоком профессионализме изготовивших их мастеров. Что же касается 28 спиц в колесах, это для данного времени явление уникальное. В литературе уже подчеркивалось, что в Лчашенских курганах зафиксированы самые древние колеса с многочисленными спицами и дощатым ободом, когда-либо известные на Ближнем Востоке (Piggott 1974). Как заметил С.А. Есяян, способ соединения кузова с осью и дышлом аналогичен соединению на бронзовых моделях (Есяян 1966, с. 139-140). В то же время обращалось внимание на

¹ Высказывалось мнение о Южном Кавказе как о центре происхождения колесниц (Piggott 1974; Drews 1988), но отсутствуют весомые доказательства подобной возможности.

то, что лчашенские повозки вряд ли могли использоваться как боевые колесницы. Этому препятствует и неглубокий, открытый спереди кузов, конструкция которого позволяла его пассажирам не стоять, а только сидеть, и прямое дышло, затруднявшее маневренность. С.А. Есяян предположил, что они могли использоваться как легкие пассажирские повозки (Есяян 1966). По мнению М. Литтауер и Й. Кроувела, они занимают промежуточное место между колесницами и повозками. При этом находка в тех же погребениях взнузданных конских черепов как будто свидетельствует, что для тяги применялись лошади. С этим, правда, не согласен С.А. Есяян, который считает, что особенности конструкции деревянных повозок объясняются тем, что они предназначены для бычьей, а не для конской запряжки или, во всяком случае, коней запрягали как быков без ярма. Как отмечал П. М. Кожин, повозки Лчашена не изготовлены специально для похорон, а носят следы практического использования (Кожин 1985 с. 180). Все это позволяет заключить, что население Южного Кавказа не только было знакомо с переднеазиатскими колесницами, но и имело полную возможность их собственного производства, благодаря наличию высококвалифицированных мастеров и соответствующим образом натренированных или, во всяком случае, подготовленных к такой тренировке коней. Очевидно, изделия местных мастеров были и предназначенные для украшения дышла бронзовые модели. Управление лошадьми достигло достаточно высокого уровня, о чем свидетельствуют найденные в лчашенском могильнике двусоставные литые удила с напускными круглыми прорезными псалиями, встречающиеся в ряде памятников начала эпохи поздней бронзы, но особенно широкого распространения не получившие.

Погребение с остатками колесницы было совсем недавно обнаружено А.Е. Симоняном в могильнике у сел. Верин Навер на Южном склоне горы Арагац в Армении (памятник еще не опубликован, результаты доложены А.Е. Симоняном в Институте археологии РАН 19 июня 2012 г.). Сохранившиеся детали позволяют заключить, что в центре основного погребения большого кургана находилась не повозка, а именно колесница. Таковы бронзовые части от дышла и наверхие, два распределительных кольца, укреплявшихся на ярме, бронзовые удила того же типа, что и в упоми-

навшемся выше Ошаканском погребении. В дромосе были найдены два конских черепа, а в центре, рядом с частями ярма, кости конского таза.

Любопытные материалы были обнаружены в грунтовом погребении, возможно, разрушенном кургане, раскопанном близ поселка Дашюз Шекинского района Азербайджана (Мухтаров, Сурхаев 2004). Здесь, в восточной части погребальной камеры, были обнаружены части конского скелета – фрагменты черепа, ребер и задних ног. Их расположение позволило предположить, что они принадлежали полному конскому скелету. Расстояние между черепом и задними конечностями достигало 2,15 м. Под задними ногами были найдены сосуды, поставленные в непосредственной близости друг к другу и раздавленные. По мнению авторов, конская туша была первоначально положена на деревянный настил, со временем обвалившийся на стоящие под ним сосуды. Человеческий скелет плохой сохранности в сильно скорченном положении обнаружен в северо-западном углу могильной ямы. Видимо, перед ним находилось бронзовое навершие с фигуркой оленя хорошо известного (в памятниках начала позднебронзового века) типа. Хотя никаких следов колесницы в погребении не обнаружено, присутствие упомянутого штандарта и конского скелета позволило авторам связать его с погребениями с колесницами. Комплекс убедительно датирован XV-XIV вв. до н.э.

Погребение на повозке, конструкция которой неясна, обнаружено в Лагодехском районе Грузии у с. Новая Ульяновка и датировано XIV в. до н.э. (Абрамишвили 1965; Дедабришвили 1979, с. 17). Как сообщается, в погребальной камере находились также "черепа и конечности двух лошадей, трех коров и пяти овец" (Дедабришвили 1979, с. 17). Присутствие черепов и конечностей двух лошадей позволяет предположить, что они связаны с повозкой, но их расположение в могиле неясно, поэтому вопрос остается открытым.

И тем не менее, имеющиеся в нашем распоряжении материалы не позволяют сделать однозначный вывод о существовании на Южном Кавказе в середине II тыс. до н.э. колесничного войска и вообще об использовании боевых колесниц. Правда, малые курганы Лчашенского могильника отражают формирование слоя вои-

нов, обладавших колесницами/повозками, служившими, очевидно, и знаками престижа, возможно, принадлежности к определенному социальному слою.

Однако военная, т. е. основная и первоначальная функция кавказских колесниц остается (во всяком случае, пока) сомнительной. Модели демонстрируют использование этого вида транспорта для охоты или, возможно, ритуальных шествий. Если допустить, что они отражают реалии закавказского общества середины II тыс. до н.э., следует признать существование в этот период уже довольно значительного количества зависимых людей, так как без помощи загонщиков колесничная охота вряд ли возможна. Состояние источников позволяет сейчас обратить внимание на два обстоятельства. Во-первых, реальные следы существования двухколесных легких повозок ограничены территорией центральных районов Южного Кавказа, прежде всего Восточной Армении и Северо-Западного Азербайджана. Возможно, новые исследования несколько изменят эту картину, но вряд ли они смогут повлиять на второе обстоятельство, а именно на достаточно краткий срок, – самое начало эпохи поздней бронзы, – в течение которого колесницы могли использоваться в реальной жизни народов Закавказья: Памятники развитого этапа поздней бронзы и раннего железа известны в достаточно большом количестве, но следов реальных колесниц в них не обнаружено, тогда как, например, в ассирийском и урартском войсках колесницы продолжали играть активную роль и в начале I тыс. до н.э., где они использовались наряду с всадниками¹. Характерно и то, что в перечнях военных трофеев и дани, получаемой урартами с народов Южного Кавказа, в большом количестве упоминаются лошади, но никогда колесницы. Справедливости ради надо подчеркнуть, что сам по себе этот факт не является бесспорным доказательством отсутствия колесничного войска у населявших Южный Кавказ народов. Как известно, в перечнях дани, взимаемой урартами из разных областей, или захваченных трофеев колесницы упоминаются очень редко. Лошади в этих пе-

¹ На Северном Кавказе погребения с останками колесниц или парой взнузданных коней появляются в предскифское и раннескифское время (Петренко 2006; Эрлих 1994, 2007; Маслов 2010), но это связано с другой исторической обстановкой.

речнях упоминаются неизменно, причем от страны Диаухи (Диаухи) требуются именно верховые кони (УКН 128 В I). Колесницы как часть военной добычи упомянуты только для областей, расположенных на левом берегу Евфрата (УКН, 156, 158), а царь Муцаира представил Русе I в качестве вспомогательного войска "боевые колесницы, какие только имелись у него" (УКН, 264). Тем не менее, приходится признать, что на сегодняшний день мы не располагаем бесспорными данными об использовании боевых колесниц народами Южного Кавказа. Нужно учитывать и то, что для эффективного использования колесничных соединений требуется достаточно большое войско, которым вряд ли могли располагать сравнительно небольшие объединения племен Закавказья, упоминаемые урартскими текстами. С.А. Есяян высказал предположение, что южно-кавказские колесничные воины могли в качестве наемников участвовать в хеттском войске. Такое возможно, но пока подобными свидетельствами мы не располагаем.

Как уже было сказано, если колесницы, судя по их следам в погребениях, так или иначе употреблялись в жизни и погребальной практике, их реальное использование ограничено периодом начального этапа сложения позднебронзовой культуры. При этом в орнаментации известных сосудов из Дилижана, Двина, Ноемберяна (Мартиросян 1964, рис. 46; Кушнарера 1977, рис. 13; Чилингарян 1968, с. 23) и в декоре ряда закавказских бронзовых поясов начала I тыс. до н.э. (Погребова, Раевский 1997, табл. XIV, XXIV, XXV) изображения колесниц присутствуют. В комплексе, датированном VIII-VII вв. до н.э. (Pizchelauri 1984, S. 90, Abb. 62), на территории Грузии (Кахети) найдены и две бронзовые модели колесниц, не являвшиеся штандартами типа лчашенских, с излишне длинными дышлами, которые в реальности сильно затруднили бы их управление¹. Это позволяет предположить, что подобный вид транспорта,

¹ Иного типа бронзовая модель колесницы была найдена у с. Паравакар Шамшадинского района Армении (Есяян, Мнацаканян 1970, с. 160, рис. 1, 1). Как и модель из Кахети, она не предназначена для насадки на дышло, а представляет отдельную фигуру. Кузов широкий, открытый сзади, со сплошным передком и полукруглыми перилами по бокам. Ось расположена по центру, колеса с шестью спицами. Дышло через петли на передке и задке кузова проходит под центром кузова, передняя часть его

утратив какое бы то ни было практическое значение, сохранился в мифологии и отражающей ее изобразительной традиции.

С началом эпохи поздней бронзы усложняется и роль коней в погребальном ритуале. Как уже отмечалось, кони заменили быков в качестве упряжных животных, что косвенно свидетельствует и о возросшем значении легких многоспицевых повозок сравнительно с тяжелыми экипажами со сплошными колесами. Однако роль коней, видимо, не сводилась только к этой функции. Известную их самостоятельность в представлениях, связанных с погребальной практикой, демонстрируют упомянутые выше захоронения коней и частей их туш.

Неясным остается вопрос, можно ли предполагать в эту эпоху на Кавказе развитие всадничества. Под этим термином предполагается не умение ездить верхом, что при наличии не только одомашненных, но и тренированных коней более чем вероятно, но существование конных воинов, образовавших военные отряды. По мнению С.А. Есяяна, взнузданные конские черепа, найденные в Лчашенских курганах и находившиеся, по его сведениям, позади деревянных колесниц, служат доказательством готовности седока в любой момент перескочить на лошадь (рукопись «Коноводство в древней Армении»). О том же, как ему казалось, свидетельствует погребение 21 некрополя Кети (Армения, Ширак), где помимо двухколесной повозки с массивными колесами, расположенной в центре погребения, у восточной стены лежали скелеты лошади и жеребенка (Петросян, 1984). Однако однозначно подобные находки могут свидетельствовать лишь об определенной роли лошадей в погребальном ритуале и, видимо, об их значении в повседневной жизни. Как известно, всадничество широко распространилось в

сломана. По мнению авторов, "способ закрепления дышла аналогичен лчашенским деревянным колесницам, но отличается большей прочностью" (Там же, с. 160). В кузове схематичные фигуры двух воинов в гребенчатых шлемах. Как отмечали авторы, эти шлемы представляют особую разновидность, датируемую началом I тыс. до н.э. Модель, при всей своей условности, служит свидетельством того, что колесницы как таковые и в это время были известны народам Южного Кавказа, но не позволяет с уверенностью заключить, что они использовались в реальной жизни.

Евразии и на Ближнем Востоке с конца II – начала I тыс. до н.э., то есть значительно позже начала использования в этих же регионах колесниц. Что касается Ближнего Востока, последовательность колесница-всадник сомнений не вызывает (Ковалевская 1977, с. 78-82). Не исключено, что в евразийских степях дело обстояло несколько иначе. Аргументируется тезис об использовании здесь лошади в военных целях уже в эпоху энеолита (подробно об этом: Дергачев 2007, с. 216-217, 300). Была также сформулирована гипотеза, согласно которой всадничество в евразийских, а точнее азиатских степях развилось не путем пересадки воина с колесницы на верхового коня, а независимо, в результате тренинга пастушеских лошадей (Брумяко 2005, с. 128). Как отмечал Т.А. Бунятов, в горных условиях Кавказа древние лошади должны были использоваться преимущественно для верховой езды и в качестве вьючного животного (Бунятов 1957, с. 100, 101). Как бы то ни было, в эпоху развитой бронзы, то есть приблизительно с XIII в. до н.э., значение коней в жизни народов Южного Кавказа ощутимо вырастает, и существование в это время воинов-всадников представляется очевидным. Об этом свидетельствуют находки частей конской упряжи, прежде всего, удила и псалиев, нередко встречающиеся в мужских погребениях, а также сопровождение умерших целыми тушами одного или нескольких коней. Следует, однако же, подчеркнуть, что эти элементы сильно варьировались в зависимости от географической и хронологической позиции содержащих их памятников, но это вопрос, требующий специального рассмотрения. Существование на Кавказе всаднических отрядов в рассматриваемый период, то есть в конце II – начале I тыс. до н.э. более чем вероятно, учитывая и общеисторический контекст, и отсутствие остатков колесниц. Но особый интерес в этой связи представляют достаточно ранние, то есть относящиеся к концу II тыс., погребальные памятники с такими особенностями ритуала, которые позволяют считать их захоронениями воинов-всадников. Памятники эти, исследованные в конце XIX в. Э. Реслером (ОАК за 1901 г.; ИАК 12), неоднократно в разных аспектах рассматривались автором настоящей работы (Погрехова 1977, с. 114 сл.; 2011, с. 88 сл.), что позволяет по возможности избегать повторений. В данном случае наибольший интерес представляет аргументация в пользу

всаднического статуса захороненных в них воинов. Напомним, что речь идет о трех курганных группах, расположенных в степных районах к востоку и западу от г. Гянджи (в прошлом Елизаветполь и Кировабад) и насчитывавших в общей сложности 11 курганов. Географическое расположение памятников определило их общее название – "Степные курганы". Характерную особенность подкурганных погребений составляет сочетание в большинстве случаев богатого и несомненно воинского инвентаря с целыми скелетами одного, трех, пяти коней, располагавшихся или в самой могиле или на деревянном настиле сверху. Уже приходилось отмечать, что памятники всех трех групп чрезвычайно близки и представляют единый культурный и хронологический комплекс. В состав бронзового оружия входят наконечники копий и стрел, секиры. Нужно подчеркнуть, что это одно из наиболее ранних свидетельств использования стрел – важного элемента вооружения верхового воина. Присутствуют в погребениях рассматриваемого комплекса и части конской узда – грызло от литых двусоставных удилов, плоские бронзовые кольца, использовавшиеся для пропуска ремней в сбруе вьючных или верховых лошадей, костяная бляха-обойма с четырьмя сквозными отверстиями на коротком столбике и полукруглой шляпкой (подробно об этих предметах см.: Погребова 2011, с. 90-94). Нигде нет ни малейшего следа колесниц, а количество захороненных коней не соответствует колесничной запряжке. Все это позволяет заключить, что Степные курганы – наиболее ранний памятник, свидетельствующий о появлении воинов-всадников (см. также Ковалевская 1977, с. 66; 2010, с. 66). Это были не вожди племенных объединений, каковыми можно считать захороненных в больших Лчашенских курганах, но представители воинской элиты. В свое время мною был сформулирован, а позднее подкреплен тезис о заимствовании погребального обряда Степных курганов из региона Нижнего Поволжья – Южного Урала и о его связи с миграцией ираноязычных племен (Погребова 1977; 2011). Однако это отнюдь не означает, что всадничество не оформилось в Закавказье самостоятельно. Просто ритуал, зафиксированный в Степных курганах, в силу своей выразительности убедительно отражает этот процесс в его начальной стадии. Очевидно в это же время возрастает и культовая роль коней. В дальнейшем в

памятниках самого конца II – начала I тыс. до н.э. особое положение коней в богатых погребениях прослеживается особенно четко (Погребова 2011, с. 253-258).

Приблизительно с конца XI, но в основном с X в. до н.э., несомненные следы всадничества отмечены и на Северном Кавказе. С этого периода и на протяжении по крайней мере двух тысячелетий верховой конь становится важнейшим участником военных действий, мифологии и ритуалов народов Кавказа.

Литература

Абибуллаев 1982 – *Абибуллаев О.А.* Энеолит и бронза на территории Нахичеванской АССР. Баку.

Абрамишвили 1965 – *Абрамишвили Р.М.* Археологические раскопки в Лагодехском районе // Тезисы докладов объединенной первой научной сессии Гурджаанского краеведческого музея и Института истории, археологии и этнографии им. И.А. Джавахишвиди. Тбилиси (на груз. яз.).

Авакян 1959 – *Авакян Л.А.* Четвертичные ископаемые млекопитающих Армении и Закавказья. Ереван.

Агаев 2010 – *Агаев г.* Особенности Шахтагтинских памятников // Археология, этнология, фольклористика Кавказа. Международная научная конференция. Тбилиси 2009 г. Сборник кратких содержания докладов. Тбилиси.

Алекперов 1937 – *Алекперов А.* Крашенная керамика Нахичеванского края и Ванское царство // СА. IV.

Амирханов 2012 – *Амирханов Х.А.* Категория пика в технокомплексах оловяно-раннего ашеля // РА. № 2.

Амирханов и др. 2012 – *Амирханов Х.А., Ожерельев Д.В., Саблин М.В.* Фауна млекопитающих стоянки Мухкай II (по результатам раскопок 2009-2010 гг.) // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа: исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Махачкала.

Андреева 1989 – *Андреева М.В.* Курганы у Чограйского водохранилища (материалы раскопок экспедиции 1979 г.) // Древности Ставрополья. М.

Бочкарев и др. 1983 – *Бочкарев В.С., Шарафутдинова Э.С., Резепкин А.Д., Трифонов В.А., Бестужев г.Н.* Работы Кубанской экспедиции 1978-1980 гг. // Древние культуры евразийских степей. Л.

Бруяко 2005 – *Бруяко И.В.* Ранние кочевники в Европе X-V вв. до Р.Х. Кишинев.

Бунятов 1957 – *Бунятов Т.А.* Земледелие и скотоводство в Азербайджане в эпоху бронзы. Баку.

Гей 2000 – *Гей А.Н.* Новотиторовская культура. М.

Гобеджишвили 1981 – *Гобеджишвили г.Ф.* Бедени – культура курганных погребений. Тб. (на груз. яз. с русск. резюме).

Гулиев 2008 – *Гулиев Ф.Э.* Погребения с конскими захоронениями в курганах Азербайджана. Баку (на азербайдж., русск. и англ. яз.).

Гуммель 1992 – *Гуммель Я.И.* Раскопки к юго-западу от Ханлара в 1941 г. // ВДИ. № 4.

Гусейнова, Алиев 2008 – *Гусейнова М.А., Алиев И.Н.* Среднебронзовые курганы с. Гараджамирли Шамкирского района Азербайджана // Шамкир. Археологическое наследие, история и архитектура. Материалы первой республиканской научно-практической конференции. Шамкир, 2007. Баку.

Деведжян 1981 – *Деведжян С.Г.* Лори-Берд I. Ереван.

Дедабришвили 1979 – *Дедабришвили Ш.* Курганы Алазанской долины (Труды Кахетской археологической экспедиции II). Тбилиси.

Дергачев 2007 – *Дергачев В.А.* О скипетрах, о лошадях, о войне. Этюды в защиту миграционной концепции М. Гимбутас. СПб.

Державин 1989 – *Державин В.Л.* Погребения эпохи бронзы из курганов у хут. Веселая Роща (по материалам экспедиции 1980 г.) // Древности Ставрополя. М.

Джапаридзе 1976 – *Джапаридзе О.М.* К этнической истории грузинских племен по данным археологии. Тбилиси (на груз. яз. с русск. резюме).

Джапаридзе 1989 – *Джапаридзе О.М.* На заре этнокультурной истории Кавказа. Тбилиси.

Есаян 1966 – *Есаян С.А.* Оружие и военное дело древней Армении. Ереван.

Есаян 1976 – *Есаян С.А.* Древняя культура племен Северо-Восточной Армении. Ереван.

Есаян 1980 – *Есаян С.А.* Скульптура древней Армении. Ереван.

Есаян, Мнацаканян 1970 – *Есаян С. А., Мнацаканян А.О.* Новые находки бронзовых статуэток в Армении // СА. № 2.

Исмаилов 1978 – *Исмаилов г.С.* Археологическое исследование древнего поселения Баба-Дервиш. Баку (на титульной стр. 1977, на контртителе 1978).

Калантарян и др. 2003 – *Калантарян А.А., Мелконян У.А., Жамкочян А.С., Бабоян, Ф.С., Пилопосян А.С., Канесян А.Г.* Результаты раскопок 2002 г. в

Ошакане // Археология, этнология и фолклористика Кавказа. Материалы Международной конференции. Ереван. 2003. Эчмиадзин.

Канторович, Маслов, Петренко 2009 – *Канторович А.Р., Маслов В.Е., Петренко В.Г.* Находка бронзовых элементов управления быками (носковых колец) в 2009 г. и проблема передневосточных связей майкопской культуры Северного Кавказа // *Древность: историческое знание и специфика источника*. Вып. IV. М.

Клейн 2010 – *Клейн Л.С.* Время кентавров. Степная прародина греков и ариев. Санкт-Петербург.

Ковалевская 1977 – *Ковалевская В.Б.* Конь и всадник. Пути и судьбы. Москва.

Ковалевская 2010 – *Ковалевская В.Б.* Конь и всадник. История одомашнивания лошади в Евразийских степях, на Кавказе и Ближнем Востоке. Москва.

Кожин 1985 – *Кожин П.М.* К проблеме происхождения колесного транспорта // *Древняя Анатолия*. М.

Корневский 2009 – *Корневский С.Н.* Кинжалы раннемайкопского типа на Кавказе и сопровождающие их в погребальном обряде каменные стержни, жезлы и инструменты // *Кавказ. Археология и этнология. Международная научная конференция. Шамкир, 2008. Баку.*

Корневский 2010 – *Корневский С.Н.* Рецензия на: Ахундов Т.И., Махмудова В.А. Южный Кавказ в кавказо-переднеазиатских этнокультурных процессах IV тыс. до н.э. Баку, 2008 // *РА. № 1.*

Корневский 2011 – *Корневский С.Н.* Древнейший металл Предкавказья. Типология. Историко-культурный аспект. М.

Корневский и др. 2007 – *Корневский С.Н., Белинский А.Б., Калмыков А.А.* Большой Ипатовский курган на Ставрополье. М.

Котович 1957 – *Котович В.Г.* Чохская стоянка – первый памятник каменного века в горном Дагестане // *УЗИИЯЛ т. III. Махачкала.*

Котович 1964 – *Котович В.Г.* Каменный век Дагестана. Махачкала.

Котович и др. 1980 – *Котович В.Г., Котович В.М., Магомедов С.М.* Утамышские курганы // *Северный Кавказ в древности и средние века*. М.

Кузьмина 2010 – *Кузьмина Е.Е.* Кони степей Евразии в эпоху энеолита и бронзы // *Кони, колесницы и колесничие степей Евразии. Екатеринбург-Самара-Донецк.*

Куфтин 1941 – *Куфтин Б.А.* Археологические раскопки в Триалети. Тбилиси.

Кушнарева 1977 – *Кушнарева К.Х.* Древнейшие памятники Двина. Ереван.

- Кушнарева 1993 – *Кушнарева К.Х.* Южный Кавказ в IX-II тыс. до н.э. СПб.
- Кушнарева 1994 – *Кушнарева К.Х.* Хозяйство, связи, элементы общественного строя // Археология. Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. Часть 1. Глава 9. М.
- Кушнарева 2007 – *Кушнарева К.Х.* Новая датировка кармирбердской культуры // Археологические вести 14. М.
- Кушнарева, Чубинишвили 1970 – *Кушнарева К.Х., Чубинишвили Т.Н.* Древние культуры Южного Кавказа (V-III тыс. до н.э.). Л.
- Манасерян 2011 – *Манасерян Н.* Некоторые итоги изучения костных остатков животных из памятника Шенгавит (по раскопкам 2003, 2005 гг.) // Археология, этнология, фольклористика Кавказа. Международная научная конференция. Тбилиси-Гори-Батуми 2010. Сборник кратких содержаний докладов. Тбилиси.
- Марковин 1960 – *Марковин В.И.* Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы (II тыс. до н.э.). МИА СССР № 93. М.
- Марковин 1994 – *Марковин В.И.* Северокавказская культурно-историческая общность // Археология. Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. Часть 2. Глава 3. М.
- Мартirosян 1964 – *Мартirosян А.А.* Армения в эпоху бронзы и раннего железа. Ереван.
- Маслов 2010 – *Маслов В.Е.* Фрагменты ионийских сосудов из кургана № 16 могильника Новозаведенное-II // Археология и палеоантропология Евразийских степей и сопредельных территорий. М.
- Махмудов и др. 1968 – *Махмудов Ф.А., Мунчаев Р.М., Нариманов И.Г.* О древнейшей металлургии Кавказа // СА. № 4.
- Махмудов, Нариманов 1973 – *Махмудов Ф.А., Нариманов И.Г.* Поселение Аликемек-Тепеси // Археологические и этнографические изыскания в Азербайджане в 1972 г. Баку.
- Махмудов, Нариманов 1974 – *Махмудов Ф.А., Нариманов И.Г.* Поселение Аликемек-Тепеси // АО. 1973.
- Махмудов, Нариманов 1975 – *Махмудов Ф.А., Нариманов И.Г.* Исследования на поселении Аликемек-Тепеси // Археологические и этнографические изыскания в Азербайджане (1974). Баку.
- Межлумян 1972 – *Межлумян. С.К.* Палеофауна эпох энеолита, бронзы и железа на территории Армении. Ереван.
- Мунчаев 1975 – *Мунчаев Р.М.* Кавказ на заре бронзового века. М.

Мунчаев 1994 – *Мунчаев Р.М.* Майкопская культура // Археология. Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. Часть 2. Глава 1. М.

Мунчаев, Амиров 2009 – *Мунчаев Р.М., Амиров Ш.Н.* Взаимосвязи Кавказа и Месопотамии в VI-IV тыс. до н.э. // Кавказ. Археология и этнология. Международная научная конференция 2008 г. Азербайджан, Шамкир. Баку.

Мунчаев и др. 2010 – *Мунчаев Р.М., Амиров Ш.Н., Магомедов Р.Г.* Восточный Кавказ и проблема кавказско-месопотамских связей в IV-III тыс. до н.э. // Исследования первобытной археологии Евразии. Сборник статей к 60-летию члена-корреспондента РАН, проф. Х.А. Амирханова. Махачкала.

Мунчаев и др. 2010а – *Мунчаев Р.М., Мерперт Н.Я., Амиров Ш.Н.* Открытие погребений урукской культуры в Телль Хазне II // Исследования первобытной археологии Евразии. Сборник статей к 60-летию члена-корреспондента РАН, проф. Х.А. Амирханова. Махачкала.

Муσειбли 2007 – *Муσειбли Н.* Энеолитическое поселение Бюк Кесик. Баку.

Муσειбли 2009 – *Муσειбли Н.А.* Курганы Союгбулага // Кавказ. Археология и этнология. Международная научная конференция 2008 г. Азербайджан, Шамкир. Баку.

Муσειбли 2009а – *Муσειбли Н.* Этнокультурные связи Передней Азии и Кавказа в IV тыс. до н.э. // Азербайджан – страна, связывающая восток и запад. Обмен знаниями и технологиями в период "первой глобализации" VII-IV тыс. до н.э. Баку.

Муσειбли 2012 – *Муσειбли Н.А.* Курганный могильник позднего энеолита у с. Союг Булаг в Азербайджане // РА. № 1.

Мухтаров, Сурхаев 2004 – *Мухтаров Н.М., Сурхаев М.М.* О грунтовом погребении близ поселка Дашюз // Труды научной конференции, посвященной 80-летию академика Играра Алиева. Баку.

Нариманов 1985 – *Нариманов И.Г.* Обейдские племена Месопотамии в Азербайджане // Всесоюзная археологическая конференция "Достижения советской археологии в XI пятилетке. Тезисы докладов. Баку.

Нариманов 1987 – *Нариманов И.Г.* Культура древнейшего земледельческо-скотоводческого населения Азербайджана. Баку.

Нефедкин 2001 – *Нефедкин А.К.* Боевые колесницы и колесничие древних греков (XVI-I вв. до н.э.) СПб.

Николаева, Сафронов 1983 – *Николаева Н.А., Сафронов В.А.* Проблемы появления колесного транспорта в Европе. Древнейшие повозки Восточной Европы. Выделение днепро-кубанской культуры – культуры древнейших кочевников Восточной Европы // Кочевники Азово-Каспийского междуморья. Орджоникидзе.

Петренко 2006 – *Петренко В.* Краснознаменский могильник. Элитные курганы раннескифской эпохи на Северном Кавказе. Москва – Берлин – Бордо.

Петросян 1984 – *Петросян Л.А.* Материальная культура Северо-Западного Ширака III-I тыс. до н.э. по материалам Кети. АКД. Ереван.

Пиотровский 1963 – *Пиотровский Б.Б.* Урартские надписи из раскопок Кармир-блур (вместо предисловия) // Дьяконов И.М. Урартские письма и документы. М.

Пицхелаури 1979 – *Пицхелаури К.Н.* Восточная Грузия в конце бронзового века. Тбилиси.

Погребова 1977 – *Погребова М.Н.* Иран и Закавказье в раннем железном веке. М.

Погребова 2011 – *Погребова М.Н.* История Восточного Закавказья. Вторая половина II- начало I тыс. до н.э. (по археологическим данным). М.

Погребова, Раевский 1997 – *Погребова М.Н., Раевский Д.С.* Закавказские бронзовые пояса с гравированными изображениями. М.

Раевский 1976 – *Раевский Д.С.* рец.: г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский. От Скифии до Индии. Загадки истории древних ариев. М., 1974 // ВДИ. № 4.

Резепкин 1987 – *Резепкин А.Д.* К интерпретации росписи из гробницы майкопской культуры близ станицы Новосвободная // КСИА АН СССР. Вып. 192. М.

Рысин 2007 – *Рысин М.Б.* Связи Кавказа с Волго-Уральским регионом в эпоху бронзы (проблемы хронологии и периодизации) // Археологические вести 14. М.

Симонян 2010 – *Симонян А.Е.* Древнеарийские традиции в погребальном ритуале Армении эпохи бронзового века // На пути открытия цивилизации. Труды Маргианской археологической экспедиции. Сб. статей к 80-летию В.И. Сарианиди. СПб.

Симонян 2011 – *Симонян А.* Царские курганы эпохи средней бронзы в Армении (XXV-XX вв. до н.э.) // Археология, этнология, фольклористика Кавказа. Международная научная конференция. Тбилиси – Гори – Батуми 2010. Сборник кратких содержания докладов. Тбилиси.

Столяр, Формозов 2009 – *Столяр А.Д., Формозов А.А. Мешоко* – древнейшая крепость Предкавказья. Отчеты Северокавказской экспедиции государственного Эрмитажа 1958-1965. СПб.

Сурхаев 2005 – *Сурхаев М.М.* Предметы вооружения и конской упряжи из курганов № 1 и 2 Гараджамирли (Азербайджан) // Эдлуба вечна и постоянна. Материалы конференции, посвященной 90-летию со дня рождения И.М. Дьяконова. СПб.

Торосян 1976 – *Торосян Р.М.* Раннеземледельческое поселение Техут (IV тыс. до н.э.). Ереван (на арм. яз. с русск. резюме).

Торосян и др. 2002 – *Торосян Р.М., Хнкиян О.С., Петросян Л.А.* Древний Ширакаван (Результаты раскопок 1977-1981 гг.). Ереван (на арм. яз. с русск. и англ. резюме).

Трифонов 2000 – *Трифонов В.А.* Курганы майкопского типа в северо-западном Иране. История открытия и проблема культурно-хронологической идентификации курганов в Си Гирдан // Судьба ученого. К столетию со дня рождения Б.А. Латынина. СПб.

УКН – *Меликишвили г.А.* Урартские клинообразные надписи. М. 1960.

Фармаковский 1914 – *Фармаковский Б.В.* Архаический период в России. МАР, 34, Пг.

Ханзадян 1973 – *Ханзадян Э.В.* Мецамор (исследование по данным раскопок 1965-1966 гг.). Ереван (на арм. яз. с русск. и англ. резюме).

Хельвинг 2009 – *Хельвинг Б.* Азербайджан в эпоху халколита с юго-западной перспективы // Азербайджан – страна, связывающая восток и запад. Обмен знаниями и технологиями в период "первой глобализации" VII-IV тыс. до н.э. Баку.

Черных 2009 – *Черных Е.Н.* Степной пояс Евразии: феномен кочевых культур. М. Чилингирян 1968 – *Чилингирян С.* Орнаментированный кувшин, найденный в Ноемберяне // ИФЖ. № 2.

Чубинишвили 1963 – *Чубинишвили Т.Н.* Амиранис-гора: материалы к древнейшей истории Месхет-Джавахети. Тб. (на груз. яз. с русск. резюме).

Чубинишвили 1971 – *Чубинишвили Т.* К древней истории Южного Кавказа. Тбилиси.

Шнирельман 1989 – *Шнирельман В.А.* Возникновение производящего хозяйства. М.

Энеолит 1982 – Археология СССР. *Энеолит СССР.* М.

Эрлих 1994 – *Эрлих В.Р.* У истоков раннескифского комплекса. М.

Эрлих 2007 – *Эрлих В.Р.* Северо-Западный Кавказ в начале железного века. Протогеотская группа памятников. М.

- Devedjian 2006 – *Devedjian S.* Lori-Berd II (bronze moyen). Erevan (на арм. и франц. яз. с русск. и итальян. резюме).
- Drews 1988 – *Drews R.* The coming of the Greeks; The Indo-European Conquests in the Aegean and Near East. Princeton.
- Littauer, Crouwel 1979 – *Littauer M.A., Crouwel J.H.* Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East. Leiden-Köln.
- Lyonnet 2009 – *Lyonnet B.* Preliminary results from the first joint Azerbaijan-French excavations at Soyuq Bulaq (2006) // Кавказ. Археология и этнология. Международная научная конференция 2008 г. Азербайджан, Шамкир. Баку.
- Muscarella 1969 – *Muscarella O.W.* The Tumuli at Se Girdan // Metropolitan Museum Journal. Vol. 2.
- Muscarella 1971 – *Muscarella O.W.* The Tumuli at Se Girdan: Second report // Metropolitan Museum Journal. Vol. 4.
- Piggott 1974 – *Piggott S.* Chariots in the Caucasus and China // *Antiquity*. Т. 48.
- Pizchelaury 1984 – *Pizchelaury K.* Jungbronzezeitliche bis älteisenzeitliche Heiligtümer in Ost-Georgien. München.
- Pogrebova 2003 – *Pogrebova M.* The Emergence of Chariots and Riding in the South Caucasus // *Oxford Journal of Archaeology*. Vol. 2, No 4, November.
- Simonyan, Manaseryan 2011 – *Simonyan H., Manaseryan N.* “Royal” tombs of Nerkin Naver with horse sacrifices // 10th International ASWA Meeting (ICAZ-working group Archaeozoology of Southwestern Asia and Adjacent Areas). Brussels.

ПУТЕВОДИТЕЛЬ ПО ВЕЛИКОМУ ШЕЛКОВОМУ ПУТИ: ИТИНЕРАРИЙ МАЯ ТИЦИАНА

Борис Анатольевич Литвинский всегда проявлял большой интерес к истории международных связей Средней Азии. Не составляла в этом отношении исключения и история Великого Шелкового пути, трасса которого проходила в древности непосредственно по территории Средней Азии. Автор данной работы неоднократно публиковал свои статьи, так или иначе затрагивавшие тему Великого Шелкового пути, в сборниках, редактировавшихся Борисом Анатольевичем. На этот раз автор решил посвятить древнему описанию Великого Шелкового пути, составленному Маем Тицианом, специальное исследование, учитывая, что в отечественной научной литературе этому ценнейшему источнику уделялось не так уж много внимания.

Май Тициан – автор итинерария, единственного в своем роде в древней греко-римской литературе. Только в нем дано полное описание всего наземного маршрута Великого Шелкового пути от сирийского города Гиераполя и римской границы на Евфрате до столицы Серики (Китая).

О Мае Тициане и его итинерарии мы знаем только по сообщениям Клавдия Птолемея в его “Географии” (ок. 150-160 гг.). А сам Птолемей знал об этом авторе только через посредство своего основного источника – сочинения Марина Тирского (ок. 107-114 гг.).¹ О характере контактов между Марином и Маем высказывались разные мнения. Некоторые ученые предполагали даже их личное знакомство.² Но более убедительно мнение только о литературном контакте, подтверждаемое анализом текста Птолемея.³ Судя по

¹ Kubitshek 1935, S. 235. О дате Марина Тирского см.: Honigmann 1930, S. 1767-1768 (между 107 и 114 гг.); Berggren, Jones 2000, 23-24 (не позднее 110 г.).

² Хеннинг 1961, с. 402.

³ Kubitshek 1935, S. 235.

высказываниям Марина, данные итинерария Мая не пользовались у него большим доверием (Ptol., Geogr. 1, 11, 6-7).

Итак, *автором* нашего итинерария был Май (Μάης), носивший прозвище “Тициан” (Τιτσιανός), скорее всего сириец македонского происхождения, “македонец” по социальному статусу, потомственный оптовый купец, который вел дальние торговые операции с помощью своих торговых агентов.

Относительно *места*, где Май Тициан жил и создал свой итинерарий, можно лишь строить предположения.¹ Вероятнее всего, это была Сирия,² а точнее, древний финикийский город Тир³ – главный центр выделки пурпуровых шелковых тканей. Необходимость доставки в Тир китайского шелка-сырца, очевидно, и вызвала к жизни торговую деятельность семьи Мая Тициана. Не случайно также, что итинерарий Мая дошел до нас только благодаря посредничеству Марина Тирского – предполагаемого земляка Мая: видимо, итинерарий этот и был известен лишь в узком кругу купеческих домов Тира. Менее вероятно происхождение Мая Тициана из Александрии Египетской или какого-либо другого города эллинистического Египта.⁴ И совсем уже маловероятно, что он был иранцем, уроженцем Средней Азии.⁵

Еще более неопределенно *время* жизни Мая Тициана. Определить время его жизни – значит определить время путешествия его торговых агентов и создания итинерария.⁶ К сожалению, ни одного прямого указания на время этих путешествий в источниках не содержится. Время приходится определять только по косвенным данным с учетом исторической обстановки. Поэтому не удивительно, что разброс мнений здесь очень велик: примерно от рубежа нашей эры до начала II в. Большинство исследователей склоняется к поздним датам: конец I – начало II вв. Так, А. Геррман, один

¹ Относительно происхождения имени Μάης и самого Мая Тициана см. обзор различных мнений: Alemany 2002, p. 106-113.

² Cary 1956, p. 130.

³ Хеннинг 1961, с. 402.

⁴ Kubitshek 1935, S. 235.

⁵ Altheim, Stiehl 1970, S. 707.

⁶ Обзор различных точек зрения по этому вопросу см.: Пьянков 1997, с. 73; Lerner 1998, 23 n. 40; Alemany 2002, p. 113-118.

из крупнейших историков Великого Шелкового пути, датирует итинерарий Мая 97 г., или, во всяком случае, перед 100 г.¹ Тяготение исследователей к указанным поздним датам вполне понятно: ведь в это время борьба между римлянами и парфянами за монопольное владение Великим Шелковым путем достигает своего апогея, и парфянский поход Траяна (113 – 117 гг.), казалось бы, склоняет чашу весов в пользу Рима.

Рассмотрим возможности датировки по *исторической обстановке* на наземной трассе Великого Шелкового пути во временных пределах, где *terminus post quem* – 64 г. до н.э., год, когда Сирия стала римской провинцией, а *terminus ante quem* – 114 г., год, когда Марин завершил сбор материала для своего труда.² Исходить будем, вопреки обычному приему исследователей, из ситуаций, складывавшихся на западном конце Великого Шелкового пути, на римско-парфянской границе, а не на восточном его конце, в Китае.³

На западе в начале указанного периода конкурируют два пути: наземный, через Селевкию на Тигре, и морской.

Римляне, владея морским путем, проявляли интерес и к наземному. Шелк серов начинает часто упоминаться в римской литературе примерно с 30 г. до н.э. Гораций (до 8 г. до н.э.) называет серов и вместе с индийцами (*Carmin.* 1, 12, 53-57), что указывает на морской путь, и в связи с Бактрами, Танаисом и персами (*Carmin.* 3, 29, 25-28; 4, 15, 21-24), что свидетельствует о знакомстве с наземным путем. Именно в августовскую эпоху римские агенты впервые проникали по суше в глубинные территории Парфянского царства.⁴

Парфяне, сначала покровительствовавшие наземному пути, после серьезного столкновения с Римом (битва при Каррах, 53 г. до н.э.) осознали опасность его для царства Арсакидов и стремились его закрыть. Наземный путь по Иранскому нагорью на всем

¹ Hermann 1938, S. 91, 93. В последних работах на эту тему предлагаются даты: с 73 по 128 гг. (Lerner 1998, 24); с 91 по 113 гг. (Alemany 2002, p. 113-118).

² Honigmann 1930, S. 1768; Lasserre 1969, S. 1027.

³ Одна из последних работ о Великом Шелковом пути в широком историческом контексте: Frye 1998, p. 151-157.

⁴ Debevoise 1938, p. 139; Дибвойз 2008, с. 176-182.

его протяжении контролировался расположенными вдоль него греческими колониями, основанными еще в эллинистические времена. Эти греческие города были вечными оппонентами Арсакидов и сторонниками римлян. По этому пути римляне могли легко проникнуть к жизненно важным центрам Парфянского царства: не случайно Красс, заняв греческие города на Евфрате у крайнего западного конца Великого Шелкового пути, грозил парфянам, что объяснит им мотивы своих действий в Селевкии (Plut., Crass 18; Cassio Dio 40, 16).

Но главное, парфяне ревниво охраняли свою монополию на торговлю шелком с Римской державой и не могли допустить прямых контактов римлян с китайцами. А сохранять монополию, пока путь находился в руках греческих колоний, было очень трудно. Об этой монополии прямо говорит китайский источник: парфяне, желая одни снабжать римлян шелком, не пропускали римлян через свои пределы в Китай (I-II вв.).¹ Не пропускали парфяне и китайцев в Рим: об этом выразительно свидетельствует история Гань Ина, дошедшего по суше, по-видимому, до Евфрата, но в пределы Римской империи из-за происков парфян так и не попавшего (97 г.).² Только в III в. китайцы узнали о пути в Рим по суше через Иран.³

Есть основания считать, что постоянные возмущения греческих городов во главе с Селевкией против власти Арсакидов и поддержка ими римских ставленников на парфянском престоле были обусловлены именно борьбой греков за выгоды своего положения на Великом Шелковом пути. Последним событием этой борьбы был восторженный прием Селевкией и другими греческими городами очередного римского ставленника, Тиридата III (36 г.) (Tacit., Ann. 6, 41-42). Характерен перечень городов, поддержавших Тиридата III вслед за Селевкией: Никефорий и Антемузия (Батны), Хала и Артемита. Первые два – города у Евфрата, на западном конце Великого Шелкового пути, последние два – в долине Диалы, на подходе к Селевкии с востока. Надо думать, это был акт отчаяния, вслед за которым началось Великое восстание

¹ Бичурин 1950, с. 226-227.

² Там же, 225.

³ Шеркова 1991, с. 27.

(36-42 гг.), когда Селевкия вообще не признавала власти парфянского царя. После подавления восстания Селевкия, как показывает археология, лишилась значительной части своего греческого населения. Можно считать, что наземный путь в качестве международного римско-парфянского пути с этого времени перестал функционировать.

Теперь соперничество свелось к борьбе за обладание морским путем: в данном случае за обладание восточной ветвью пальмирского пути, ведущей к Персидскому заливу. Римляне утвердили свою власть в Пальмире, парфяне построили город Вологезию (77 г.), контролировавший нижнеевфратский участок пути. Селевкия вскоре (с 24 г.) была исключена из пальмирской торговли. События парфянского похода римского императора Траяна (113-117 гг.) показывают, что римляне к тому времени полностью потеряли интерес к Селевкии и все свое внимание перенесли на портовые города Персидского залива в низовьях Тигра и Евфрата. В Селевкии, теперь уже не греческом городе, даже поднялось восстание иудейского населения против римлян, и Траян сжег город. В устьях Тигра и Евфрата император установил таможи, чтошний раз свидетельствует о стремлении римлян овладеть морским путем, вышел в приморский город Спасину-Харакс и совершил плавание по Персидскому заливу.¹

В этих условиях датировать итинерарий Мая Тициана концом I – началом II вв. кажется анахронизмом. Намного вероятнее выглядит более ранняя дата: конец I в. до н.э. – начало I в. В это время наземный путь еще не потерял своей актуальности, а отношения Рима с Парфией были наиболее дружественными за весь рассматриваемый период. Поэтому особое значение приобретает гипотеза М. Кэри, согласно которой патроном Мая Тициана был римский наместник Сирии (в 20-17 и 13/12 гг. до н.э.) Тиций. Этот Тиций находился в особо доверительных отношениях с парфянским царем Фраатом IV, судя по его участию в событии, беспрецедентном в истории римско-парфянских отношений: царь отправил к Августу в Рим своих сыновей и внуков в качестве заложников, и именно Тиций был посредником в переговорах с царем (12-10 гг.

¹ О парфянском походе Траяна см.: Бокщанин 1966, с. 236-252; Debevoise 1938, p. 213-239; Дибвойз 2008, с. 183 – 202.

до н.э.) (Strab. 16, 1, 28). Тогда Май и мог получить разрешение от парфянского царя на пропуск своих торговцев в глубину парфянской территории. М. Кэри предполагает, что путешествие далеко на восток было задумано еще Агриппой, ближайшим соратником Августа, но претворено в жизнь Тицием с помощью Мая Тициана в интервале времени между 20-1 гг. до н.э.¹ Это был исключительный случай (хотя и не обязательно одноактный). Проникновение римских торговцев через Евфрат в Месопотамию не было большой редкостью,² но далее на восток путь им был закрыт. Римских монет на территории царства Арсакидов к востоку от Месопотамии нет.

Удивительный поступок Фраата IV был продиктован, скорее всего, стремлением расчистить путь к трону для своего младшего сына Фраатака – сына от греческой гетеры Музы, подаренной царю Августом, под влияние которой престарелый царь полностью подпал. Но после убийства Фраата IV (2 г. до н.э.) и кратковременного правления Фраатака (Фраата V) и Музы (до 4 г.) период тесного сближения Парфии с Римом закончился и более уже не повторялся. На престол Парфии вступил Артабан III (12-38 гг.), выразитель интересов “национальной партии”, ограничивший автономию Селевкии.

Таковы исторические условия, сложившиеся в рассматриваемый период на западном конце Великого Шелкового пути.

Итинерарий. Что же представлял собой итинерарий Мая Тициана, созданный, вероятнее всего, как мы видели, в городе Тир в последних годах до или первых годах после начала нашей эры?

Название итинерария не известно. Птолемей со слов Марина говорит, что Май Тициан записал “Измерение (ἡ ἀναμέτρσις) пути до Серы” (Geogr. 1, 11, 6). Но вряд ли весь итинерарий носил такое название.

Материал для **реконструкции** итинерария Мая Тициана предоставляет краткое изложение его в первой книге “Географии” Птолемея и описание карт тех стран, через которые проходил путь агентов Мая, в последующих книгах “Географии”, главным образом в шестой книге. Некоторым ориентиром для выделения данных итинерария в описаниях карт могут служить указания Марина

¹ Cary 1956, p. 132-133.

² Raschke 1978, p. 642.

и Птолемея, содержащиеся в изложении итинерария на широты, по которым проходил путь. В описаниях встречаются иногда и указания, прямо восходящие к рассказу о путешествии: “подъем в горную страну комедов со стороны согдианов” и лежащая далее к востоку “стоянка торговцев, ведущих торговлю с Серой” (Geogr. 6, 13, 1-2; ср. Amm. Marc. 23, 6, 60). Независимо от вопроса о том, сопровождалось ли картами уже древнее издание “Географии”, ясно, что сам Птолемей составлял свои описания, списывая с предварительно составленных им карт. Поэтому не всегда можно определить, например, идет речь о притоке или истоке реки.

Кроме того, в восьмой книге “Географии” Птолемей дает выборочный список городов, упомянутых в предшествующих книгах, но с указанием их широты и долготы не в градусах, а соответственно, в длине дня и в часах расстояния от Александрии. Материал, использованный Птолемеем в этой книге, несколько отличается от материала предшествующих книг, и были предложены разные гипотезы для объяснения отличий.¹ В еще более далеком от оригинала виде тот же материал частично представлен в небольшом сочинении Птолемея “Канон знаменитых городов”.² В нем упомянуты и некоторые города, названия которых восходят к нашему итинерарию.

Позднеримский автор Аммиан Марцеллин (IV в.) в одном из географических экскурсов своего сочинения заимствовал у Птолемея описания карт как раз тех стран, по которым проходил путь торговцев Мая Тициана. Но там материал Птолемея представлен, очевидно, через посредника, в весьма искаженном виде.³

Весь этот материал дает возможность восстановить главным образом маршрут пути торговцев с перечнем основных пунктов, через которые они проходили. Впрочем, следует думать, что и подлинный итинерарий мало что содержал кроме перечня пунктов и расстояний между ними (ср. Geogr. 1, 11, 7).

И все же материал для реконструкции у посредников очень скуден. Прямой цитации не сохранилось совсем. Итинерарий Мая

¹ Berggren, Jones 2000, p. 4-5.

² Honigmann 1929, S. 72-75, 204-207, 223-224.

³ Об этом экскурсе Аммиана Марцеллина и его отношении к тексту Птолемея см.: Дмитриев 2010.

интересовал Марина и Птолемея лишь постольку, поскольку его можно было использовать для определения длины ойкумены по широте и для составления карты ойкумены. Значительную часть изложения содержания итинерария занимают рассуждения Марина и Птолемея о расстояниях, причем в мерах, применяемых ими самими, а также об определении широт упоминаемых в итинерариях мест. Очевидно, в конечном счете эти рассуждения опираются на конкретный материал итинерария. Но мы даже не знаем, как определялись расстояния в самом итинерарии: возможно, схойнами, а возможно, и днями пути, судя по определению длины пути от Каменной Башни до Серы “в семь месяцев”. Кроме того, нужно учитывать, что Марин и Птолемей, перенося данные итинерария на карту, произвольно перетолковывали и искажали их. Поэтому даже то, что осталось от итинерария в изложении Марина и Птолемея, не всегда согласуется с их же картографическими указаниями.

Тем не менее, несмотря на все трудности реконструкции, доступный нам материал позволяет сделать некоторые выводы, касающиеся структуры содержания итинерария. Итинерарий явно делится на *две части*, заметно отличающиеся одна от другой: от переправы через Евфрат до Каменной Башни, и от Каменной Башни до города Сера. Но при всех их отличиях нет оснований сомневаться в единстве итинерария и в принадлежности его одному автору Маю Тициану, нет необходимости приписывать последнему лишь его вторую часть, начиная с Бактр.¹ Первая часть, несомненно, является вариантом описания “Царской дороги”, известной по источникам времени и Ахеменидов, и Александра Македонского и его наследников, и Арсакидов, но вариантом авторским, носящим характерные признаки эпохи Мая Тициана. Видимо, две части итинерария отличаются одна от другой и по своим источникам.

Источники итинерария. Птолемей со слов Марина говорит, что Май Тициан, записавший “измерения” пути до Серы, не ездил сам, но посылал к серам своих людей (Geogr. 1, 11, 6). Следовательно, основным источником итинерария были сообщения агентов Мая. Обычно считают, что указание на людей Мая относится ко

¹ Herrmann 1938, S. 93. Ср. : Lerner 1998, 9; Berggren, Jones 2000, p. 151-152.

всему пути от переправы через Евфрат до Серы.¹ Но текст Птолемея позволяет понимать его указание так, что оно относится только к пути от Каменной Башни до Серы. И толкуя Птолемея таким образом, считают, что через Евфрат переправился сам Май и шел до Бактр или Каменной Башни, где он или его агенты расспрашивали торговцев, ведших дела с Серой,² реконструируют возможные пути, по которым его агенты сами направлялись в Серу.³

Кто же были эти *агенты*, люди Мая Тициана? Обычно этот вопрос оставляют в стороне. Но А. Геррман выдвинул интересное предположение на этот счет. Агенты Мая, согласно этому ученому, были иранцами, которые легче могли проникнуть в парфянские владения. Составляя свой отчет на иранском языке, они основывались как на собственных наблюдениях, так и на некоем путеводителе по Центральной Азии. Этот путеводитель китайского происхождения I в. до н.э., с одной стороны, составил географическую часть описания Западного края в китайской династической истории “Цяньханьшу”, с другой, переведенный в извлечениях на один из иранских или “тохарских” языков, послужил итинерарием для купцов, ведших торговлю с серами. Данные этого путеводителя были использованы агентами Мая для описания пути от Бактрии до Серы.⁴

В связи с вопросом об источниках итинерария Мая Тициана необходимо рассмотреть некоторые античные *путеводители, близкие* по содержанию и времени создания *нашему итинерарию*. Необходимо определить, какое место он занимает среди этих путеводителей.

1. Начнем с тех из них, которые соответствуют первой части итинерария Мая Тициана. Сам Марин говорит, что здесь путь измерен по “уже исхоженным” (тетριψμένα ἤδη) местам (Ptol., Geogr. 1, 12, 4). Действительно, описаний пути (“Царской дороги”), ведущего из Средиземноморья на Иранское плато, в античной литературе известно много, но, что характерно, в пределах рассматри-

¹ Так считает и А. Геррман (Herrmann 1938, S. 91, 93).

² Хеннинг 1961, с. 401, 403; Томсон 1953, с. 428-429.

³ Lerner 1998, p. 9, 13-15, 22-24.

⁴ Herrmann 1938, S. 91, 112-113, 126-127.

ваемого периода все они или примерно одновременны с нашим итинерарием, или старше его.

Наиболее близок к нему *некий итинерарий*, следы которого обнаруживаются у *Страбона* (16, 1, 27) (ранее 7 г. до н.э.). Путь здесь тоже начинался в Гиераполе, названном Бамбикой, и измерен путь тоже в схойнах. Местом переправы через Евфрат названа Антемузия, в данном случае понимаемая как область, в состав которой входила Зевгма – “Мост” переправы через реку во времена Страбона. Отсюда начинался караванный путь на верблюдах до селения Скены на Тигре, а от него шла дорога до Селевкии на Тигре; путь вниз по Евфрату тогда еще не был освоен и считался опасным. Но самое интересное, что в источнике Страбона именно с этим итинерарием связан был рассказ о Фраате, передавшем Тицию своих сыновей и внуков (16, 1, 28).

Однако наиболее известной аналогией для первой части итинерария Мая Тициана является *итинерарий Исидора Харакского “Парфянские стоянки”* (Σταθμοί Παρθικῶν). Вопрос об авторстве и времени создания этого произведения довольно запутан. Дело в том, что создание его справедливо связывают с именем некоего Дионисия из Харакса, которого Август послал на Восток и дал поручение составить его описание, когда приемный сын Августа Гай отправился в Армению для ведения военных действий против парфян и затем арабов (Plin., Nat. 6, 141); выполняя свою миссию, Гай встретился с Фраатаком на Евфрате и заключил с ним мир (1 г.). Но в дошедшем до нас виде “Парфянские стоянки” приписаны Исидору Харакскому, который жил много позже (в конце I в.).¹ Думаю, проще всего это противоречие можно объяснить тем, что Дионисий и Исидор были родственниками. Может быть, второй был потомком первого, воспринявшим литературное наследие предка и включившим его в состав своих сочинений.²

Итак, в сочинении Дионисия Харакского – так лучше было бы назвать итинерарий Исидора Харакского – снова описывается тот же путь, опять же измеренный в схойнах, причем в описании пути по Евфрату содержится ссылка на эпизод из борьбы Фраата IV с претендентом на его престол (27-24 гг. до н.э.) как на недав-

¹ Weissbach 1916, S. 2065, 2067.

² Ср.: Тамн 1951, p. 53-54.

нее событие (Mans. Parth. 1 Mullerus). Местом переправы через Евфрат здесь указана Зевгма, но далее упомянута и Антемузия как город; путь шел через Селевкию на Тигре и далее – через греческие города Артемиту, которая “ныне называется Халасар”, и Халу. Анализ содержания этого итинерария показывает, что в основе его лежит значительно более ранний источник, чем названные выше признанные его авторы. Этим источником многие исследователи считают сочинение Аполлодора Артемитского (конец II – начало I вв. до н.э.).¹ А ссылки на более поздние события, содержащиеся в этом итинерарии – не что иное как следы обработки, произведенной Дионисием или Исидором Харакскими.

В это же время имели хождение и *другие* подобные *итинерарии*, где для описания пути были использованы данные Аполлодора Артемитского с более поздними добавлениями;² в одном из них при упоминании Маргианы была сделана пометка: “В это место были приведены [парфянским царем] Ородом римляне, взятые в плен после поражения Красса” (Plin., Nat. 6, 47) (событие 53 г. до н.э.). Пометка эта была сделана, скорее всего, в связи с возвращением парфянами римских трофеев Августу (в 20 г. до н.э.).

Все это свидетельствует о том, что при составлении рассмотренных итинерариев свободный доступ в глубинные территории Парфянского царства для римлян был закрыт, и составители итинерариев были вынуждены пользоваться для описания этих территорий устаревшими источниками. Тем не менее, наземный путь через греческие города долины Диалы, через Селевкию и далее до Евфрата, видимо, функционировал до конца I в. до н.э. – начала I в. н.э., и итинерарий Мая Тициана, может быть, являлся современником последних итинерариев, описывавших этот путь. Таков исторический вывод, вытекающий из рассмотрения нашего итинерария на фоне аналогичных дорожников.

Но учет хорошо известных Марину путеводителей по давно “измеренным” (τῆς ἀναμετρήσεως) (Ptol., Geogr. 1, 12, 4) путям, ведущим из Средиземноморья на Иранское нагорье, важен и в источниковедческом плане. Ведь карты соответствующих областей у

¹ Обзор проблемы см.: Gardiner-Garden 1987, p. 3, 10; Nikonov 1998, p. 113, 116.

² Пьянков 1997, с. 69-70.

Птолемя заполнены данными множества итинерариев, среди которых материалы Мая Тициана составляют лишь небольшую часть, дополняющую свежими фактами материалы более старых итинерариев. Среди последних были дорожники Александра Македонского и Селевка Никатора вплоть до, может быть, описания “Царской дороги” Ахеменидов, дошедшие до Марина через посредство Артемидора, Эратосфена и других посредников.¹ Все это необходимо знать, чтобы точнее выделить на соответствующих картах Птолемя данные, относящиеся именно к итинерарию Мая Тициана.

2. Античные путеводители, которые соответствуют второй части итинерария Мая Тициана, по всем показателям отличаются от первых. Это самые последние по времени, *новейшие источники Птолемя*, не известные даже Марину, и, следовательно, намного более поздние, чем итинерарий Мая. Внося поправки в некоторые утверждения Марина, Птолемей ссылается на “рассказы [своих] современников” (τὰ νῦν ἱστοροῦμενα). Это показания людей, много плававших вдоль берегов Аравии и Индии, и хорошо знавших земли вплоть до Золотого Херсонеса и портового города синов Каттигары (Geogr. 1, 17, 1-4): “Они говорят, что выше синов находится страна и метрополия серов, а к востоку (sic!) от них есть неизвестная земля, где имеются болотистые озера, в которых растет высокий тростник, настолько густой, что по нему переправляются через озера; и что оттуда дорога ведет не только на Бактриану через Каменную Башню, но и на Индию через Палимботры” (Geogr. 1, 17, 4). Фрагмент из описания этой последней ветви – по Индии через Палимботры – содержится и в другой части сочинения Птолемя, где он говорит о горной стране ламбатов под истоками Коаса, простирающейся до горной страны комедов (Geogr. 7, 1, 42). Само это сообщение, в свою очередь, является частью описания Западной Индии (Geogr. 7, 1, 42-63), очень близкого по времени Птолемию, судя по некоторым признакам.

Упомянутая здесь дорога на Бактриану через Каменную Башню, очевидно, та же самая, о которой говорилось во второй части итинерария Мая. Но здесь о ней рассказывается совсем в другом

¹ Polaschek 1965, S. 754; Lasserre 1972, S. 1232. Более подробно см.: Пьянков 1997, с. 72-77, 266-278.

контексте: в сообщениях моряков, “много плававших вдоль берегов Аравии и Индии”, – следовательно, в контексте описания морского пути к синам-серам. Датируется это описание не ранее конца I – начала II вв.

Ближайшей аналогией для этого описания является “*Перипл Эритрейского моря*” (Περίπλους τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης) Пс-Арриана (около 70-90 гг.). Это как раз путеводитель одного из тех купцов, которые “плавали вдоль берегов Аравии и Индии” вплоть до Золотого острова.¹ Имеется здесь и упоминание о “громадном городе Тины” (соответствует Сера как метрополии серов), из которого купцы идут по суше через Бактры в Баригаду, портовый город в устье Нарбады, или по Гангу в Лимирику на юго-западе Индии (Periplus Maris Erythraei 64).² Так что и здесь дорога от Тины на Бактры, соответствующая дороге, описанной во второй части итинерария Мая, упомянута в контексте морского пути.

На этот раз данные путеводителей свидетельствуют, что к середине I в. и позднее наземный путь через территорию Парфянского царства уже не существовал. Дорога по суше от серов шла только до Бактр, а далее, обходя парфян с востока, направлялась на юг и в устье Инда соединялась с морским путем, демонстрируя переход Великого Шелкового пути от наземных к морским трассам. Следовательно, итинерарий Мая Тициана, имея соответствие путеводителям I–II вв. лишь в своей восточной части, в целом современником этих путеводителей не мог быть, определенно предшествуя им.

Но учет этих поздних путеводителей для источниковедческого анализа восточной части итинерария Мая Тициана тоже важен. Карты самых восточных областей у Птолемея хотя и заполнены данными главным образом Мая Тициана, но и там имеются вкрапления из других источников.

Литература

Бичурин 1950 – *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. 2. М.-Л.

¹ Новейшее исследование, посвященное этому источнику, см.: Бухарин 2007.

² О дорогах из Серики в Бактрию и Индию см.: Пьянков 1986, с. 21-22.

- Бокшанин 1966 – *Бокшанин А.Г.* Парфия и Рим. 2. М.
- Бухарин 2007 – *Бухарин М.Д.* Неизвестного автора “Перипл Эритрейского моря”. Текст, перевод, комментарий, исследования. СПб.
- Дибвойз 2008 – *Дибвойз Н.К.* Политическая история Парфии. Пер. с англ., научная редакция и библиографическое приложение В.П. Никонова. СПб.
- Дмитриев 2010 – *Дмитриев В.А.* “Персидский” экскурс Аммиана Марцеллина. Псков.
- Пьянков 1986 – *Пьянков И.В.* Восточный Туркестан в свете античных источников // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока. М. С. 6-23.
- Пьянков 1997 – *Пьянков И.В.* Средняя Азия в античной географической традиции. М. Томсон 1953 – *Томсон Дж.О.* История древней географии. М.
- Хенниг 1961 – *Хенниг Р.* Неведомые земли. 1. М.
- Шеркова 1991 – *Шеркова Т.А.* Египет и Кушанское царство. М.
- Alemaný i Vilamajó 2002 – *Alemaný i Vilamajó A.* Maes Titianos i la Torre de Pedra. 1. // Faventia. 24. 2. Barcelona. P. 105-120.
- Altheim, Stiehl 1970 – *Altheim F., Stiehl R.* Geschichte Mittelasiens im Altertum. Berlin.
- Berggren, Jones 2000 – *Berggren J.L. and Jones A.* Ptolemy’s Geography: An Annotated Translation of the Theoretical Chapters. Princeton.
- Cary 1956 – *Cary M.* Maes, qui et Titianus // The Classical Quarterly. 6, 3-4, p. 130-134.
- Debevoise 1938 – *Debevoise N.C.* A Political History of Parthia. Chicago.
- Frye 1998 – *Frye R.N.* The Heritage of Central Asia. Princeton.
- Gardiner-Garden 1987 – *Gardiner-Garden J.R.* Apollodoros of Artemita and the Central Asian Scythians. Bloomington.
- Herrmann 1938 – *Herrmann A.* Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike. Leipzig.
- Honigmann 1929 – *Honigmann E.* Die sieben Klimata und die πόλεις ἐπίσημοι. Heidelberg.
- Honigmann 1930 – *Honigmann E.*, s.v. Marinos von Tyros // RE. Hlbd. 28, S. 1767-1796.
- Kubitschek 1935 – *Kubitschek W.*, s.v. Maes // RE. Suppl. 6, S. 235-236.
- Lasserre 1969 – *Lasserre F.*, s.v. Marinos 2 // KP. 17, S. 1028-1029.
- Lasserre 1972 – *Lasserre F.*, s.v. Klaudios Ptolemaios // KP. 22, S. 1224-1232.

Lerner 1998 – *Lerner J.D.* Ptolemy and the Silk Road: from Baktra Basileion to Sera Metropolis // *East and West*. 48, 1-2, p. 9-25.

Nikonorov 1998 – Nikonorov V.P. Apollodorus of Artemita and the date of his Parthica revisited // E. Dąmbrowa (ed.). *Ancient Iran and the Mediterranean world*. Kraków. P. 108-122.

Polaschek 1965 – *Polaschek E.*, s.v. Ptolemaios als Geograph // *RE. Suppl.* 10, S. 680-833.

Raschke 1978 – *Raschke M.G.* *New Studies in Roman Commerce with the East* // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. 9, 2. Berlin-New York. P. 604-1361.

Tarn 1951 – *Tarn W.W.* *The Greeks in Bactria and India*. 2nd ed. Cambridge.

Weissbach 1916 – *Weissbach*, s.v. Isidoros Charakenos // *RE. Hlbd.* 18, S. 2064-2068.

МОЗАИКА III ТЫС. ДО Н.Э. В ГОНУР ДЕПЕ (ТУРКМЕНИСТАН)

Известный памятник эпохи бронзы (3200-1600 до н.э.) Гонур Деппе, расположенный в 80 км к северу от г. Байрамали Марыйского велаята Туркменистана (38°12'50"N 62°02'15"E; около 190 м над уровнем моря), был обнаружен в 1972 г. и раскапывается, начиная с 1974 г. по настоящее время Маргианской археологической экспедицией (Сарияниди 1973, 1975, 1990, 2002, 2005, 2008 и др.). С 2000-х годов работы на памятнике проводятся в рамках соглашения о сотрудничестве между Министерством культуры Туркменистана и Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. Гонур Деппе является крупнейшим из нескольких сотен поселений в древней дельте р. Мургаб (Сарияниди 1990; *The Archaeological Map of the Murghab Delta* 1998) и по всей видимости, административным и культовым центром страны Моуру-Маргуш-Маргианы. Эти раскопки позволили доказать высочайший уровень развития культуры населения Мервского оазиса в эпоху бронзы, сделали возможным говорить о том, что в этом регионе существовал один из центров древневосточной цивилизации (Сарияниди 2006; *Туркменистан* 2006). Кроме разнообразных погребальных сооружений, свидетельствующих о значительной социальной стратификации маргианского общества, выдающейся архитектуры, прекрасных образцов ювелирного искусства, значительного числа золотых, серебряных артефактов, многих свидетельств развития ремесел, наличия культов огня, воды, животных и других ярких находок, можно сказать выдающееся место занимают мозаичные композиции, украшавшие некогда погребальные сооружения маргушской знати. Ничего подобного ни на одном из синхронных, более поздних и более ранних памятниках ни в Туркменистане, ни в давно известных центрах цивилизации – Древнем Египте, Месопотамии, Китае и в долине р. Инд – найдено не было.

Первые украшенные каменной мозаикой изделия – фрагмент каменной т. н. миниатюрной колонки – были найдены в древней

дельте р. Мургаб в начале 1990-х годов на памятнике Тоголок-1 (Сарианиди 1990а; 2002, с. 166). Несколько позднее на Большом (или главном) некрополе Гонура в камерных могилах №№ 194 и 1999 были раскопаны футляры для круглых бронзовых зеркал¹ (Сарианиди 2001, табл. 5, 11-12; 2002, с. 154, 155; Sarianidi 2007, p. 114, fig. 205, 206). Кроме того в других могилах находились отдельные каменные мозаичные вставки: например, в погр. №1860 (Sarianidi 2007, p. 114, fig. 204) и в могиле «мастера-камнереза» (№ 1200), получившей свое условное название в связи с тем, что кроме незаконченных каменных изделий, там обнаружены бронзовые инструменты, которыми могла производиться их обработка (Сарианиди 2001, табл. 4, 4; Sarianidi 2007, p. 119, fig. 224). Эти изделия обратили на себя внимание, но не вызвали особо интереса, т.к. подобные геометрические узоры известны и для более раннего времени. Предметы были украшены геометрическим орнаментом, составленным из небольших белых каменных квадратиков со стороной 0,5 см. Часть этих квадратиков и промежутков между ними была окрашена в красный и черный цвета, в результате чего создавалась яркая красочная композиция, в основе своей содержащая изображение креста. Мозаики, явившиеся настоящей сенсацией, найдены на Гонуре лишь в 2004 г. при раскопках царских гробниц.

Царский некрополь Гонур Депе был открыт в 2004 г. и дополнен новыми раскопками в 2009 г. Всего на территории у восточной оконечности большого южного бассейна Северного Гонура обнаружено 16 неординарных человеческих погребений (Сарианиди 2004, 2004а, 2006, 2007; Сарианиди, Дубова 2010; Дубова, 2004, 2009; Sarianidi, Dubova 2010). Основное ядро могильника составляют одиннадцать могил (№№ 3200, 3210, 3220, 3225, 3230, 3235, 3240, 3880, 3900, 3905, 3915), вокруг которых позднее были устроены двухкамерные погребения (№№ 3205, 3245, 3250, 3857), но много меньших размеров (рис. 1). С севера могильник ограничивает так называемое «погребение тайчанаха» (№ 3340), где в могиле типа цисты с погребальными приношениями похоронен осел. Кроме того, снаружи к гробнице № 3220 с юга примыкает богатое

¹ Мозаики крепились на круглом дне и крышке футляров на толстом слое раствора. Возможно, сами футляры были и деревянные, но следов дерева тогда обнаружено не было.

захоронение в подбое (№ 3870). Одна из двухкамерных могил – № 3250 – перерезает наземную круглую стену, окружающую гробницу № 3220, не оставляя никаких сомнений относительно ее более позднего происхождения. К югу от гробницы № 3220 раскопаны два погребения животных: одного быка (№ 3895) и одной расчлененной и специально уложенной коровы (№ 3890). С востока своеобразной границей царского некрополя являются три группы погребений собак (всего 8 могил – подробнее о погребениях животных а царском некрополе см.: Дубова 2012а). Все гробницы представляют собой прямоугольной формы котлованы, вырытые в глинисто-песчаном материке, выложенные изнутри кирпичами или обмазанные толстой глинистой обмазкой. Все они (за исключением двух так называемых котлованов – могил №№ 3225 и 3900) были неоднократно ограблены еще в древности. Указанные могилы были оставлены не ограбленными из-за их особого характера (Сарианиди 2004, 2006, 2007; Сарианиди, Дубова 2010; Дубова 2004, 2012; Sarianidi, Dubova 2010).

По характеру и богатству погребальных приношений эти могилы, бесспорно, принадлежали высшей правящей элите страны Маргуш, и поэтому с полным основанием могильник может быть назван царским некрополем. Из всех других раскопанных к настоящему времени более чем 4000 захоронений на Гонур Депе царский некрополь выделяется, прежде всего, конструкцией погребальных сооружений, представляющих подземные модели богатых жилых домов. Лучше сохранившиеся гробницы имели входы. Причем, когда это можно было установить с точностью, все они располагались с восточной стороны (гробницы №№ 3220, 3230, 3235) и всегда оказывались заложеными кирпичами, но в «сухую» без глиняного раствора, что позволяло при необходимости быстро разобрать закладку и проникнуть внутрь гробницы. Три из них имели наклонные спуски: в гробницах №№ 3220 и 3230 в виде пандусов, а в гробнице № 3235 – в виде лестницы с семью ступенями, ведущей внутрь гробницы. Эти и другие наблюдения дают все основания предполагать, что гробницы были пустотелые, и в них практиковался последовательный обряд коллективных захоронений. Ни одна гробница не сохранила крыши, поэтому вопрос о перекрытиях остается пока открытым. В то же время, учи-

тывая сохранившуюся глубину стен до двух метров, думается, они слегка возвышались над уровнем окружающей поверхности, и в них спокойно мог находиться стоящий в полный рост человек.

Всего в настоящее время известно восемь царских гробниц и три так называемых котлована с особым обрядом и приношениями. Из восьми гробниц пять (№№ 3200, 3210, 3880, 3905, 3915) устроены одинаковым образом: в южной части глубокого котлована располагается многокомнатный «дом», сооруженный из сырцового кирпича, а в северной – «двор». Во «дворах» найдены останки рабов или слуг, повозок, керамических сосудов, верблюдов, собак и других животных. Две гробницы (№№ 3230, 3235) сооружены в виде отдельных многокомнатных домов и дворов не имеют. Гробница № 3220, также представляющая собой четырехкомнатный подземный дом, вместе с двумя прямоугольными алтарями огня и грушевидной ритуальной печью обнесена внешней круглой стеной, отделяющей ее от остальной части могильника.

Почти все помещения «домов» использовались для размещения драгоценностей, посуды из бронзы, золота и серебра, ювелирных изделий и других погребальных приношений. В одной из комнат (в большинстве гробниц восточной) находились костные останки основных погребенных. Все гробницы были неоднократно жестоко ограблены в древности. Тем не менее, сохранились бесценные фрагменты декоративного убранства фасадов «домов», а также объемных деревянных ящиков (их мы называем «дарохранильницами»), подобных которым ранее ни на одном археологическом памятнике найдено не было. Как «дарохранильницы», так и передние фасады раскопанных царских гробниц с «дворами» и отдельные комнаты в «домах» (гробницы №№ 3200, 3230, 3235) были богато украшены искусно выполненными многофигурными композициями, большая часть которых была живописной, а отдельные элементы исполнены в технике мозаики. Следует особо подчеркнуть, что ни в более позднее время, ни на более ранних памятниках подобная техника не известна. Более того, ни в одном из помещений монументального дворца Северного Гонура подобных мозаичных композиций не было найдено, что говорит о том, что «дома» правителей и/или жрецов в другой жизни были более важными, более парадными, чем в этой.

Самые первые образцы, прошедшие радиоуглеродное датирование показали, что царские гробницы были сооружены в конце III тыс. до н.э. Мы имеем три даты: погр. № 3210 (3470±110 BP) – 68,2% вероятности – 1940–1630 CalBC; 95,4% вероятности – 2150–1500 CalBC (Ле-7998, уголь); погр. № 3245 (3691±42 BP) – 68,2% – 2140–1980 CalBC и 95,4% – 2200–1940 CalBC (UBA-7888, кости человека) (Зайцева и др. 2008, с. 168) и погр. № 3900 (3940±240 BP) – 68,2% – 2900–2100 CalBC; 95,4% – 3100–1700 CalBC (Ле-8782, кости собаки) (Sarianidi, Dubova 2010, p. 12-13). Образец из гробницы № 3210 состоит из углей, собранных в разных местах гробницы. Судя по всему, он отражает и время сооружения гробницы, и более поздние периоды, т.е. огонь могли разжигать или приносить с собой жаровни с углями даже грабители.

Мозаичные композиции сохранились крайне фрагментарно, не говоря уж о живописи. Уцелевшие к счастью исследователей их небольшие фрагменты показывают не только богатейшую фантазию и искусство маргианских мастеров, но и позволяют заглянуть в мир легенд, мифов, ритуалов древних предков туркменского народа. Поскольку, благодаря мастерству реставраторов, по счастью участвовавших как в работах 2004, так и 2009 гг.¹, удалось

¹ Осенью 2004 г. в составе экспедиции работала Н.И. Чудновская – художник-реставратор Управления по сохранению культурного наследия г. Москвы. Ее помощником был инспектор Государственного историко-культурного заповедника Туркменистана «Древний Мерв» М. Беглиев. В 2005-2006 гг. частичную камеральную обработку фрагментов мозаик и их монтаж для экспозиции произвела научный сотрудник Национального Управления Туркменистана по изучению, реставрации и охране памятников А. Шайымова (Ниязмухаммедова) (г. Ашхабад). В 2009 г. консервацию на месте раскопок проводил уже упомянутый М. Беглиев вместе с сотрудником Марыйского музея М. Рзаковым. Частичную камеральную обработку небольшой части мозаик и монтаж экспозиции фрагментов мозаик «Борьба крылатых драконов со змеями» и «дарохранильницы» из гробницы № 3880 произвел также М. Рзаков. Начиная с 2010 г., консервационные работы и изучение коллекции проводятся реставратором высшей категории НИИР Министерства культуры РФ Н.А. Ковалевой и реставратором первой категории того же Института г.Э. Вересоцкой (г. Москва). В этих работах также участвует художник-реставратор Госу-

сохранить и бесценные фрагменты живописи, главной задачей последовавших реставрационных работ была их консервация и сохранение оригинального красочного слоя. Изучение гонурских мозаик (Вересоцкая 2012; Ковалева 2012; Писарева 2012) и составление их каталога (Шапошникова 2012) только начаты¹. В данной работе мы уделим внимание прежде всего краткому описанию условий нахождения самих произведений всего в четырех гробницах (№№ 3200, 3210, 3220 и 3230) и первым результатам исследования техники и технологии их создания, которые удалось получить. Представленные в Музее изобразительных искусств в г. Ашхабаде мозаичные композиции «Пары противоборствующих грифонов», «Грифон в картуше» (Сарианиди 2008, с. 210-211, рис. 120-123), «Змеи, заглатывающие козлов» (Сарианиди 2008, с. 212, рис. 125), а также «Борьба крылатых драконов со змеями» (Музей г. Мары) демонстрируют, как неоднократно отмечалось на материалах печатей и амулетов Бактрии и Маргианы, одну из ведущих идей того времени – борьбу сил Добра и Зла (Сарианиди 1986, 1999; Sarianidi 1998, 2000) или противоборство мифологических персонажей, в равной степени необходимых для создания жизни и/или ее воссоздания (Антонова 2004, с. 199). На гонурские мозаики обратил свое внимание и Б.А. Литвинский, упомянув их среди самых ранних изображений грифонов на территории Средней Азии в своих последних работах (Литвинский 2010, с. 28, 100; 2010а, с. 376-377). Присутствие в мозаичных композициях изображений змей, грифонов, змеиных драконов, безусловно, свидетельствует о глубоких местных корнях мифологии, которую отражают данные полотна. Кроме того, в них можно видеть очень большое число параллелей с живописными картинами из дворца в Мари на территории современной Сирии (см., например: Parrot 1967; 2006, р. 268-269). Некоторые фрагменты (например, крылатые грифоны, на которых и обратил внимание Б.А. Литвинский) выполнены на гонурских образцах значительно более профессио-

дарственного Музея истории религии Министерства культуры РФ Т.А. Шапошникова (г. Санкт-Петербург).

¹ Консервация и изучение в ее процессе найденных объектов проводится, благодаря финансовой поддержке РФФИ (проект № 10-06-00263а) и РГНФ (проект № 12-01-18045е).

нально, с большей экспрессией и знанием живой фактуры, чем на сирийских. Но здесь, учитывая выше обозначенные обстоятельства, на иконографии мы специально останавливаться не будем.

Подавляющее большинство мозаичных вставок (к настоящему времени Т.А. Шапошниковой их зарегистрировано 11 797 штук, не считая тех, которые входят в сохранившиеся композиции, включая «дарохранильницы») – разрозненные (рис 2). Уже в первой раскопанной гробнице, получившей порядковый номер 3200, обратили на себя внимание многочисленные белые твердые фрагменты, которые больше всего напоминали гипсовые вставки от каких-то изделий. В этой гробнице практически все вставки были в виде палочек, фрагментов кругов, завитков, каких-то мелких фигурок, расширяющихся кверху и книзу с сужением в середине, и проч., т.е. явно составлявших некие геометрические орнаменты. Присутствовала одна вставка, реалистично изображавшая голову волка (рис 2, 9; см. также: Сарияниди 2008, с. 209, рис. 118-119). И эта вставка, и ряд других, геометрических фрагментов имел следы органических красителей – оттенков красного, зелено-голубого и желтоватого цветов. Увы, но лишь два небольших фрагмента геометрических композиций были найдены на своем первоначальном месте: один на западной стене помещения «дома мертвых», а второй – на косяке прохода из этой комнаты в соседнюю, более восточную. При снятии фрагмента со стены оказалось, что вставки были прикреплены к ней (скорее всего, к слою штукатурки) веществом ярко-красного цвета (рис. 3), по-видимому, имеющим клеящие свойства.

Из следующей гробницы (№ 3210) происходят уже не только отдельные вставки, но почти все упомянутые выше и выставленные сейчас в Музее изобразительных искусств картины (Сарияниди, 2005, с. 218, рис. 81; с. 222-226; Сарияниди, 2008, с. 208-213). Совершенно не случайно, основная часть мозаичных фрагментов концентрировалась у восточной стены «двора». Их положение фрагментов свидетельствует, что панно украшали передний фасад «дома мертвых». Подавляющее большинство мозаичных фрагментов находилось во «дворе» гробницы и лишь один-два фрагмента, видимо в процессе ограбления, попали внутрь здания и находились на его полу. Мозаичные фрагменты (отдельные детали и це-

лые композиции) были найдены в толстом (до 50 см толщиной) слое заполнения гробницы. Слой, где мозаика встречается, находится на расстоянии 1,2 – 1,4 м к северу от северной стены «дома» и в 0,8-0,9 м от восточной стены «двора». Этот пласт имеет длину 3 м и ширину до 2 м. Фрагменты лежат как лицевой, так и тыльной стороной вверх. Одними из первых (на уровне 0,35-0,40 см от уровня древней дневной поверхности и на высоте около 1 м над полом «двора») были обнаружены отдельные вставки, а на 10 см глубже и полные фрагменты композиции «Пары крылатых грифонов» (рис. 4). Всего их найдено три: один (длина 86 см, ширина 20 см) – на высоте 40 см от уровня пола «двора», напротив правого косяка прохода в «дом»; второй, сильно разрушенный (длина 30 см) – на высоте 35 см от уровня пола «дома», напротив того же косяка прохода, но с его внутренней стороны в «доме», а третий (длина 24 см, ширина 14 см) – на высоте 15 см от уровня пола «двора», в 1,7 м к западу от восточной стены «двора» и в 30 см к северу от северной стены «дома». Рядом с третьим фрагментом этой композиции лежала одна (левая) из двух симметричных вставок «Голова змеи» (рис. 5) и фрагмент геометрического орнамента. Вторая (правая) вставка «Голова змеи» была найдена на высоте 15 см от уровня пола «двора», в 20 см к востоку от западной стены «двора» и в 30 см к северу от северной стенки «дома», т.е. в противоположной, западной части «двора».

На 10 см глубже и в 20 см к северу от описанного фриза находилась композиция «Два орла в геральдической позе» (длина 60 см, ширина 30 см) (рис. 6). Крылья орлов хорошо просматривались, тогда как головы у обеих птиц отсутствовали. Они были найдены на большом расстоянии от этой композиции, но в то же время точь в точь совпали с отпечатками на глине, оставшимися на том месте, где были закреплены в древности.

По всей видимости, с композицией «Пары крылатых грифонов», а возможно и с «Орлами» были связаны фрагменты окантовочной композиции «Горы». Это – достаточно хорошо известный сюжет, когда горы изображаются арками, стоящими одна над другой. Всего их найдено три: первый (длина 25 см, ширина 5 см) – на высоте 80 см от уровня пола «двора», в 1 м к западу от восточной стены «двора» и в 50 см к северу от северной стены «дома»; вто-

рой (длина 9 см, ширина 2,5 см) – на высоте 60 см от уровня пола «двора», рядом с разрушенной композицией с рыбами; третий (длина 10 см, ширина 5 см) – на высоте 75 см от уровня пола «двора», в 20 см к северо-востоку от первого фрагмента композиции «Пары крылатых грифонов» во «дворе».

Почти рядом с «орлами» (в 10 см к востоку) находилась одна из лучших среди найденных на Гонуре мозаик – «Грифон в картуше» (рис. 7). Ее длина всего 25 см, а ширина – 15 см. Однако благодаря ей достаточно ясно видна была техника создания этих шедевров. Именно на этом изображении в своем первоначальном виде сохранились красный и черный цвета, видно, как художники страны Маргуш сначала создавали живописное произведение, а потом заполняли отдельные его детали мозаичными вставками.

На противоположном крае «двора», в 80 см от западной его стены и в 85 см от северной стены «дома» на полу, рядом с одним из человеческих черепов (№ 3), была найдена одна из двух композиций «Змея, поедающая козла» (длина 20 см, ширина 9 см). Вторая аналогичная композиция (длина 18 см, ширина 9 см) находилась на высоте 65 см над уровнем пола «двора», в северо-западном углу, попеременно с костями верблюда. Первая композиция лежала лицевой частью вверх, вторая – вниз.

Композиция «Клубок змей» (диаметр центральной части 20 см; общая длина 40 см) была найдена в 20 см от северной и в 110 см от западной стены «дома» во «дворе» на высоте 20 см над уровнем пола. Этот фрагмент, скорее всего, был каким-то образом связан с предыдущими двумя фрагментами («Змея, поедающая козла»). Возможно, завершением общей композиции были правая и левая угловые вставки «Голова змеи». Кроме центральной части композиции, плохо, но сохранившейся в единстве, неподалеку от нее, выше и ниже по уровню в заполнении, в том числе на полу, были найдены ее фрагменты: головы горных козлов, фрагменты их тел, конечностей, с искусно подчеркнутыми гравировкой деталями строения, а также значительное число члеников тела змей разного размера (от средних до миниатюрных, явно относившихся к хвостовым частям).

Еще одна, сильно поврежденная композиция с изображением рыб и крыльев (длина 24 см, ширина 7 см) найдена на высоте

65 см от уровня пола «двора», в 45 см к северу от северной стены «дома» и в 125 см к востоку от западной стены «двора» (рис. 8). В заполнении разных территорий «двора» были также найдены элементы мозаичных вставок «крылья», но изображений туловищ рыб нигде не было. По всей видимости, они были, как и общий контур, например, грифонов, нарисованы на глиняной основе.

Кроме перечисленных сохранившихся фрагментов композиций, в гробнице были найдены отдельные мозаичные вставки, некогда, безусловно, являвшиеся частями каких-то изображений. Самыми яркими были две вставки «Голова барса» (рис. 2, 8): одна, бóльшая находилась на высоте 25 см от уровня пола «двора», в 1,6 м от западной стены двора и в 30 см к северу от северной стены «дома». Вторая, меньшая – на высоте 20 см от уровня пола «двора», в 30 см к западу от 1-ой. Большая вставка лежала лицевой стороной вниз. Когда ее перевернули, то на песчано-глиняном полу остался ее «отпечаток», т.е. черная краска, которой были обведены все детали морды этого животного, осталась на земле.

В нескольких местах гробницы были найдены мозаичные композиции, явно говорящие о том, что они оформляли какие-то угловые конструкции с двух сторон. Наиболее вероятно, что косяк прохода в «дом». Их было, по меньшей мере две: одна длиной 42 см, шириной по каждой стороне 6 см – на высоте 70 см от уровня пола «двора», в 80 см к западу от восточной стены «двора» и в 55 см к северу от северной стены «дома». Другие, более короткие куски помещались неподалеку.

В процессе разбора отдельных вставок из этой гробницы, проделанном г.Э. Вересоцкой, часть артефактов была укреплена и склеена, что позволило восстановить утраченные формы и размеры более крупных мозаичных вставок разных композиций. Ею были отмечены многие технологические особенности и системы монтирования фрагментов. Так, например, при изучении обнаружено, что мозаичные модули перьев крыльев выполнены из разных материалов – минерала (возможно известняка) и другого менее плотного светлого материала (минералогические анализы проводятся). Модули перьев, выполненные из разных материалов, чередуются в определенном шахматном порядке с промежутками, окрашенными с лицевой поверхности в красный или черные цвета. На обратной

стороне вставок из гробницы 3210 были отмечены несколько типов знаков: «сердце» (возможно, лист растения пипала), крест, круг, треугольник, перечеркнутый круг и миндалевидный знак. Такие знаки оказались поставленными на тыльной поверхности практически каждой крупной мозаичной детали фриза с грифонами (рис. 9). Судя по всему, одна композиция маркировалась с тыльной стороны одними знаками, другая подобная композиция – другими. Выявленные особенности позволят, с одной стороны, более точно восстановить и реконструировать сложную композиционную схему мозаичного декора этой царской гробницы, а с другой – являются показателем продуманной системы создания композиций. Результаты разборки и изучения вставок из гробницы 3210 готовятся г.Э. Вересоцкой к публикации.

В гробнице № 3220 найдены почти исключительно мозаичные вставки в виде «сердец» (или листьев индийского растения пипала) (Сарианиди 2005, с. 230, рис. 91). Большинство вставок, найденных в верхнем слое (около 50 см в глубину от сохранившейся высоты стен гробницы), имело размер 5х6 см. Они были расположены в один ряд, но чередующиеся то вниз, то вверх острым концом. Центральная их часть была окрашена в ярко красный цвет, сама мозаичная вставка была белой, а ее контур снаружи был обведен черной краской. Длина фрагментов составляла от 20 см до 70-80 см. На 5-10 см глубже этого слоя мозаики были обнаружены аналогичные композиции, но состоящие сначала из двух, а затем и из трех рядов листьев того же размера. Самая большая длина фрагментов составляла 50 см. Характерно, что часть фрагментов лежала лицом вверх, другая – вниз. С тыльной стороны на большинстве сердец имелся твердый раствор, которым они крепились к основе. В некоторых местах между мозаикой сохранились мелкие фрагменты дерева, которые позволили реконструировать процесс ее изготовления. Здесь же была найдена и первая «дарохранительница» (длина 1 м; ширина 0,75 м и высота стенок 0,6 м), также украшенная подобными вставками: три внутренние поверхности «дарохранительницы» (две торцовые и дно) были выложены однотипной составной мозаикой в виде разноцветных «сердечек» (рис. 10, а). Мозаика образована пятью рядами чередующихся сердечек вершинами вверх и вниз. Сами вставки оказались в этой гробнице

составными, т.е. состояли из двух разных камней: одного более твердого, образующего общую форму, и второго, более рыхлого, заполняющего сердцевину этой формы и обычно окрашенного в разные оттенки красного цвета. Контур каждого «сердечка» был обведен черным цветом. Никаких других вставок в данной гробнице найдено не было.

Более разнообразными были мозаичные композиции в гробнице 3230. В заполнении могилы сохранилось только несколько вставок: голова птицы (рис. 2, 11; Сарияниди, 2008, с. 219, рис. 133), одна горельефная и девять плоских вставок типа «горы» (рис. 11), голова грифона с открытой пастью, пять вставок, напоминающих фрагменты одежд типа каунакес (рис. 2, 3), пять гладких неправильной формы белых фрагментов и две розового цвета вставки с прорисовкой более темным цветом заостренных линий, напоминающие такие же, происходящие из гробницы № 3200 (рис. 2, 10). Часть найденных мозаичных вставок, как и в гробнице № 3210, на обратной стороне имела специальные обозначения (одна, две, три вертикальные линии – см. рис. 11, крестики и галочки).

К сожалению, практически вся живопись, кроме одного отпечатка красного цвета неясной формы, в этой гробнице была уничтожена грабителями древности. Подробному изучению в процессе консервации была подвергнута «дарохранительница» из этой гробницы. Прямоугольный, видимо, некогда деревянный ящик (размер одной из стенок восстанавливается как 85x35 см), украшенный так называемой «ковровой мозаикой», был найден установленным непосредственно поверх останков людей (один мужчина в окружении пяти женщин), погребенных в основной комнате гробницы рядом со стенкой, отгораживающей отдельное помещение в ее юго-восточном углу (рис. 10b). Во время раскопок Н.И. Чудновской и М. Беглиеву удалось взять остатки этой «дарохранительницы» монолитом. Разборка стенок ящика проводилась упомянутыми специалистами из НИИ реставрации в помещении реставрационных мастерских Музея. Благодаря содействию Министерства культуры Туркменистана и руководства Музея изобразительных искусств (г. Ашхабад), в течение двух сезонов работ в 2010 и 2011 гг. были сохранены и доведены сейчас уже до вида, в котором они могут быть выставлены в экспозиции, три большие

фрагмента от этой «дарохранительницы»¹. Процесс разборки и консервации этого изделия описан (Вересоцкая 2012; Ковалева 2012). Но здесь нельзя не сказать о тех интереснейших методах и технологиях изготовления мозаики, которые были выявлены реставраторами.

Мелкие мозаичные детали, найденные в монолитном блоке, в котором мозаика была изъята из гробницы, дали первое представление о материалах мозаики. Отмечены ярко-белые квадратные элементы – очень твердые и прочные, похожие на камень, размером 0,5 x 0,5 см и толщиной 0,2-0,5 см. Лицевые стороны «отполированы» до зеркального блеска. Тыльные стороны этих деталей – значительно меньше, примерно 0,3x0,3 см, поверхность всех их была неровной, как бы – «оббитой», равно как и боковые грани, имеющие трапециевидную форму. Были и детали другого вида – это тонкие желтоватые пластинки, в большинстве – размером 0,5x0,5 см и толщиной менее 0,1 см. Эти пластинки оказались значительно менее прочными, и впоследствии некоторые из них чуть «размокали» в процессе укрепления и становились достаточно хрупкими. Несколько пластинок из этого материала были иных размеров – квадратной – размером 1,5x1,5 см и прямоугольной формы, размером 1,5x1,0 см. Вышеописанные элементы мозаики композиционно соседствовали с красными и черными вставками, выполненными из мелкодисперсных материалов, где угадывался лесс, гипс (или известь) и цветовые добавки: красная и черная краски. Кроме того попадались вставки, выполненные из твердой черной массы (Ковалева 2012, с. 176). Штукатурный материал, на котором крепились элементы мозаики, оказался светло-серого цвета, достаточно плотным и твердым. Согласно результатам исследований, он состоял из смеси извести и кварца. Толщина этого слоя 0,7-0,8 см, связующего в нем не обнаружено².

¹ Работы проводились при финансовой поддержке РФФИ (проект 10-06-00263а), а также РГНФ (проект 12-01-18045е).

² Аналитические исследования материальных компонентов основы и пигментов мозаик из погребения № 3230 выполнялись канд. наук В.Н. Киреевой. Это заключение будет опубликовано в Трудах Маргианской археологической экспедиции. Т. 5.

Узор на описываемой «дарохранильнице» геометрический, в значительной степени напоминающий ковровые орнаменты (рис. 12, 13, 14). Он складывается из треугольных, квадратных и прямоугольно-линейных элементов. Основные квадратные детали форматом около 12х12 см расположены попарно один над другим, и рисунок каждой такой пары идентичен, но полностью отличается от рисунка другой, соседней пары. Пространство между этими крупными деталями (а также внутри них между отдельными мелкими блоками) окрашено черным или красным цветом. При кажущейся простоте орнамента, выяснилось, что для его получения было использовано множество разнообразных, зачастую весьма сложных методов.

Как отмечает Н.А. Ковалева, орнаментальные композиции всех трех стенок «дарохранильницы» составлены из стандартных квадратных и прямоугольно-линейных элементов. По краям композиции расположены полосы бордюров. Они же разделяют и попарно расположенные квадратные элементы. И на тыльной, и на лицевых сторонах всех трех пластин продолговатые пустоты между всеми элементами кое-где были заполнены посторонним лессом и сором. Ширина и глубина их – около 1 см. По предположению г.Э. Вересоцкой, это – следы деревянных брусков, служивших конструктивным (а, по-видимому, также и декоративным) каркасом этих композиций. Квадратные части композиции, в свою очередь, были составлены из расположенного в центре квадрата и треугольников, примыкавших к каждой из его сторон. Между сторонами квадрата и треугольниками также имеются пустоты, оставшиеся от располагавшихся и здесь деревянных брусков. По всей видимости, считает Н.А. Ковалева, орнаментальные композиции на стенках ящика-дарохранильницы составлялись из квадратных, треугольных и линейных деталей, изготовленных отдельно и подбиравшихся в единую композицию при необходимости. Вероятно, мастера изготавливали эти детали, используя готовые стандартные формы-рамки, деревянные или керамические, толщина бортиков которых, скорее всего, была равна толщине брусков, разделявших потом эти элементы при составлении орнамента доски. Вероятнее всего, линейные составляющие композиций изготавливались заранее, но квадратные элементы, по всей видимости,

набирались на месте, потому что, как уже отмечалось, кроме упомянутой серой известковой основы не замечено никаких растворов, которые могли бы их соединять.

Удалось установить, что изображения создавались с использованием всего нескольких органических красителей: угля (черный цвет), ультрамарина, полученного из лазурита (ярко синий цвет), киновари (ярко-красный цвет) (Писарева 2012). Основу черной краски составляет «черный углеродный пигмент» (местами – это даже не совсем окраска, а слой, образованный черной пастой), основа же красной краски – «красно-коричневые глинистые минералы», «красная охра», именуемая в обиходе живописцев Центральной Азии «кзыл-кессак» и широко применяемая там до сих пор (заключение В.Н. Киреевой).

Сохранность мозаичных композиций, созданных в III тыс. до н.э., просто уникальна. Скорее всего, это связано не только с прочностью самого изображения, выполненного в мозаичной технике, но и благодаря жесткой основе. По всей видимости, она состояла из деревянного каркаса, переплетение реек которого составлял основной геометрический узор данной мозаики. Сверху обрешетка была закрыта обмазкой из известково-песчаного раствора (рис. 12b). Этот каркас являлся основой ларца-дарохранильницы. Ящик, коробку внушительных размеров и основательного веса, вряд ли можно было просто поднять и поставить на нужное место.

Одним из этапов создания композиций было выполнение предварительной разметки орнамента по шаблону. Т.е. специально изготовленные шаблоны рисунка укладывались на поверхность и продавливались на еще влажный слой штукатурного грунта основы, образуя на поверхности основную сетку орнамента. Затем в эту сетку укладывались мозаичные вставки. Вся наружная поверхность композиций тщательно выровнена, плоскости между мозаичными вставками идеально выглажены. Реставраторов поразила идеально ровная линия полихромной раскраски орнамента, сохранившаяся на границе орнаментальных блоков. На этом основании они считают возможным предположить, что деревянная часть каркаса с лицевой стороны мозаики, выступала над поверхностью

оштукатуренной основы и гипса и выполняла помимо конструктивных еще и декоративные функции.

Как свидетельствуют исследования реставраторов, с лицевой поверхности на композиции были нанесены слои какого-то клея, разного в разных частях мозаик. По всей видимости (это сейчас устанавливается), использовались материалы с разными декоративными характеристиками, которые требовали особых подложек. Не исключено также, что у населения существовала уже сложившаяся технологическая традиция, которую мы только начинаем познавать, благодаря открытию этих уникальных мозаичных картин.

Было уделено внимание и минералам, из которых создавались вставки. Рентгено-структурный анализ вещества мозаичных вставок показал, что они состоят из минерала более чем на 95% сложенного кварцем (Экспертное заключение 2012)¹. Геолог А.М. Юминов из Института минералогии УрО РАН отмечает, что зерна минерала таблитчатой формы, с острыми краями. Они имеют преобладающие размеры 10-20 микрон, реже до 50 микрон, расположены в кремнеземном матриксе хаотично. В шлифах кварц характеризуется наличием неправильной трещиноватости, вероятно, вызываемой изменениями объема минерала при его переходе в различные политипные модификации кремнезема, связанные с **нагревом** вещества. В отдельных случаях наблюдается полная дезинтеграция зерен. Автор делает вывод, что, судя по минеральному составу и структурно-текстурным особенностям материала, для производства мозаичных вставок в качестве сырья могли быть использованы осадочные горные породы, в которых значительно преобладает кремнистая составляющая. Это подтверждается и наличием в материале вставок реликтовых остатков микроорганизмов. К таким породам в первую очередь относятся опока, диатомит и трепел (Юминов 2012, с. 189-190). Важно подчеркнуть, что подобная же техника обработки минералов для изготовления бус, пронизок, в том числе с зубчатыми краями, отмечалась и на другом памятнике Туркменистана – Алтын-Депе (Кирчо, Ковнурко 2003). Характерно, что также как и гонурские мозаичные вставки, предметы кварц-кristобалитового состава с Алтын-Депе обычно имеют серовато-бежевый или зеленоватый

¹ Там же, а также в статье А.М. Юминова приведены рентгенограммы изученных образцов и их микрофотографии.

цвет поверхности (рис. 15; см. также рис. 2, 5, 6), на которой часто заметны мелкие блески. Метод обжига минерала с целью облегчения его обработки известен и на памятниках цивилизации долины р. Инд, начиная с неолита (Vidale 1990). Из стеатита с последующим обжигом преимущественно изготавливали хараппские печати (Массон 1977, с. 149).

Большинство мозаичных вставок имеет профиль с уклоном (рис. 15, 16), что говорит о том, что детали подтачивались при сборке в блок. Как показали исследования Т.А. Шапошниковой, на большей части вставок наружный скос варьирует от 45 до 85 градусов. По количеству деталей за ним идет прямой профиль детали (90 градусов). Форма заточки профиля детали характеризует прежде всего тип соединения, сопряжения между собой деталей¹. В этой связи важно во-первых, что среди многих десятков каменных орудий на Гонуре были найдены резцы, подготовленные и заточенные под таким углом, который позволяет вырезать мозаичные вставки именно такого профиля, которые были найдены в царских гробницах. Наиболее ценно, что эти материалы с беспорочностью подтверждают, что мастера-камнерезы и художники создавали свои великолепные композиции именно на Гонуре (рис. 17). Второе замечание, которое необходимо сделать, носит значительно более важный, с точки зрения технологии изготовления мозаик, характер. Выше, где речь шла о консервации «дарохранилищ» с ковровым орнаментом из гробницы № 3230, уже говорилось о том, что наружная поверхность мозаичных композиций была прекрасно выровнена. В искусствоведческой литературе отмечается, что техника подколки камешков (тесселирование) появляется в эпоху эллинизма и приводит к расцвету античной мозаики (см., например: Ларионов (интернет-ресурс); Миллз 2007). Тогда же появляется и становится доступным цветное стекло, что вместе с новой техникой позволяло достигать живописной реалистичности изображений и использовать практически неограниченную цветовую гамму. Одним из очень ярких примеров мозаик этого времени являются таковые в Помпеях, в том числе знаменитое панно, изображающее битву Александра Македонского с Дарием при Иссе.

¹ Данные из Полевого отчета 2012 г. Т.А. Шапошниковой. Материалы будут опубликованы в Трудах Маргианской экспедиции. Т. 5.

Тесселирование стало применяться, как пишется в публикациях, для обеспечения более плотного прилегания камешков мозаики друг к другу и соответственно для тщательной детализовки изображений. Имеющиеся пособия по технике мозаики (см., например: Искусство «вечной живописи» 2003; Миллз 2007) свидетельствуют, что самыми ранними памятниками, где была использована техника тесселирования в чистом виде без использования гальки, являются мозаичные панно маленького сицилийского города Моргантина (3 в. до н.э.). В то же время, гонурский материал показывает, что техника подгонки каменных вставок друг к другу путем устройства у них скошенного профиля была известна уже в конце III тыс. до н.э. Очередной раз население древней дельты р. Мургаб преподнесло науке сюрприз. Сделанные наблюдения заставляют специалистов по-новому рассматривать всю историю этого древнего вида искусства.

Завершая описание некоторых особенностей уникальных гонурских мозаик конца III тыс. до н.э., кратко просуммируем основные из полученных выводов. 1. Мозаики, найденные в царском некрополе Гонур Депе, датируемом концом III тыс. до н.э., уникальны по технике создания: они представляют собой живописные полотна, наиболее важные детали которых выполнены каменными мозаичными вставками. Подобная техника до настоящего времени не была известна. 2. Каменные и перламутровые сюжетные мозаики из Мари (18-19 вв. до н.э.) украшают небольшие поверхности шкатулок или плакетки, гонурская же мозаика является монументальной. Самые яркие ее образцы служили декоративным оформлением передних фасадов или помещений гробниц высшей аристократии страны Маргуш. 3. Для изготовления мозаичных вставок использовался метод сильного нагревания минералов, в которых значительно преобладает кремнистая составляющая (опока, диатомит и трепел). Подобная техника применялась на туркменском же памятнике Алтын Депе (для изготовления бус и пронизок) и в долине р. Инд (изготовление печатей из стеатита).

Следует подчеркнуть, что мозаики, как и многие другие образцы искусства страны Маргуш, продемонстрировали высочайший уровень искусства и ремесла населения древнего Мургабского оазиса. Подробный анализ как изображений, так и методов из-

готовления картин, некогда украшавших погребальные сооружения того времени и стенки деревянных «дарохранилищ», находится в самом начале, но, как видно из изложенного, уже дал интереснейшие результаты. Пока и мы в начале пути постижения символического или повествовательного смысла изображений на этих картинах, отражающих многогранность представлений древних об окружающем их мире, о системе их миропонимания. Но представляется достаточно ясным, что истоки мозаичного великолепия средневековых куполов и порталов мечетей и медресе вполне могут находиться в древних гонурских мозаичных композициях.

Литература

Антонова 2004 – *Антонова Е.В.* Еще раз о культовых сосудах БМАК // У истоков цивилизации. М. С. 193-201.

Вересоцкая 2012 – *Вересоцкая г.Э.* Реставрация фрагмента стенки ларца-дарохранилища и исследование технико-технологических особенностей материалов мозаики конца III тыс. до н.э. из царской гробницы № 3230 Гонур Депе (Туркменистан) // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. М. С. 185-188.

Дубова 2004 – *Дубова Н.А.* Могильник и царский некрополь на берегах большого бассейна Северного Гонура // У истоков цивилизации. М. С. 254-281.

Дубова 2009 – *Дубова Н.А.* Находка двух новых царских погребений на памятнике бронзового века Туркменистана Гонур Депе // Роль естественнонаучных методов в археологических исследованиях. Сборник научных трудов. Посвящается 125-летию со дня рождения известного российского ученого С.И. Руденко. Барнаул. С. 278-281.

Дубова 2011 – *Дубова Н.А.* Гонурские мозаики с элементами живописи // Древняя материальная культура Туркменистана и ее место в развитии мировой цивилизации. Материалы Международной конференции 7-8 апреля 2011 г. Ашхабад. С. 42-45.

Дубова 2012 – *Дубова Н.А.* Мозаичные панели из мавзолеев Гонур Депе // Древний Мерв – центр мировой цивилизации. Материалы Международной конференции 6 июня 2012 г. Ашхабад. С. 104-107.

Дубова 2012а – *Дубова Н.А.* Погребения животных в стране Маргуш // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. М. С. 101- 139.

Искусство «вечной живописи» 2003 – *Искусство «вечной живописи»*. Техника и материалы мозаики, а также современные технологии мозаичных работ // Художественный совет. № 5, с. 5-9.

Кирчо , Ковнурко 2003 – *Кирчо Л.Б., Ковнурко г.М.* Престижно-культовые предметы и украшения Алтын-депе из древних искусственных минералов (по данным рентгенометрического анализа) // Археологические вести. № 10. СПб. С. 108–113.

Ковалева 2012 – *Ковалева Н.А.* Предварительные исследования и консервация двух фрагментов «ковровых» мозаик из Гонура // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. М. С. 176-184.

Ларионов (интернет-ресурс) – *Ларионов А.И.* Мозаичное искусство античности // <http://www.portal-slovo.ru/art/36147.php>

Литвинский 2010 – *Литвинский Б.А.* Храм Окса. Т. 3. Искусство. Художественные ремесла. Музыкальные инструменты. М.

Литвинский 2010а – *Литвинский Б.А.* Рукоять с головой грифона из храма Окса // На пути открытия цивилизации. Сборник статей к 80-летию В.И. Сарияниди. Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 3. СПб. С. 364-385.

Массон 1977 – *Массон В.М.* Печати протоиндийского типа из Алтын-депе // ВДИ. № 4., с. 147-156.

Миллз 2007 – *Миллз Т.* Искусство мозаики. Энциклопедия. М.

Писарева 2012 – *Писарева С.А.* Экспертное заключение по фрагментам мозаичного декора // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. М. С. 192-196.

Сарияниди 1973 – *Сарияниди В.И.* Древности низовий Мургаба // АО 1972 г. М. С. 483-484.

Сарияниди 1975 – *Сарияниди В.И.* Новые открытия в низовьях Мургаба // АО 1974 г. М. С. 528-529.

Сарияниди 1986 – *Сарияниди В.И.* Змеи и драконы в глиптике Бактрии и Маргианы // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур древнего и средневекового Востока. М., с. 66-71.

Сарияниди 1990 – *Сарияниди В.И.* Древности страны Маргуш. Ашхабад.

Сарияниди 1990а – *Сарияниди В.И.* Сельский храм Тоголок-1 в Маргиане // ВДИ. № 2., с. 161-167.

Сарияниди 1999 – *Сарияниди В.И.* Сиро-хеттское происхождение Бактрийско-маргианской глиптики // ВДИ. № 1., с. 53-73.

Сарианиди 2002 – Сарианиди В.И. Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб. Ашхабад (на туркм., рус., англ. яз.).

Сарианиди 2004 – *Сарианиди В.И.* Дворцово-культурный ансамбль Северного Гонура // У истоков цивилизации. М. С. 229-253.

Сарианиди 2004а – *Сарианиди В.И.* Храм воды в Гонур-депе и новые образцы искусства страны Маргуш // *Miras*. № 3. Ашхабад, с. 38-51, 84-97, 130-143 (на туркм, рус., англ. яз.).

Сарианиди 2005 – *Сарианиди В.И.* Гонур Деде. Туркменистан. Город царей и богов. Ашхабад (на туркм., рус., англ. яз.).

Сарианиди 2006 – *Сарианиди В.И.* Царский некрополь на Северном Гонуре (Royal necropolis in North Gonur) // ВДИ. № 2, с. 155-192.

Сарианиди 2006а – *Сарианиди В.И.* Туркменистан – Центральноазиатский очаг древневосточной цивилизации // Туркменистан. Древняя Маргиана – новый центр мировой цивилизации. Ашхабад. С. 151-168.

Сарианиди 2007 – *Сарианиди В.И.* Дворцово-храмовый комплекс Северного Гонура // РА. № 1, с. 49-63.

Сарианиди 2008 – *Сарианиди В.И.* Маргуш. Тайна и правда великой культуры. Ашхабад (на туркм., рус., англ. яз.).

Сарианиди, Дубова 2010 – *Сарианиди В.И., Дубова Н.А.* Новые гробницы на территории царского некрополя Гонура. (Предварительное сообщение) // На пути открытия цивилизации. Сборник статей к 80-летию В.И. Сарианиди. Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 3. СПб. С. 144-171.

Туркменистан 2006 – *Туркменистан.* Древняя Маргиана – новый центр мировой цивилизации. Ашхабад.

Шапошникова 2012 – *Шапошникова Т.А.* Мозаики и рельефный декор стен царского некрополя Гонур-Деде // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. М. С. 170-175.

Экспертное заключение 2012 – *Экспертное заключение* по фрагментам мозаичного декора из гробниц 3210 и 3250 // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. М. С. 197-198.

Юминов 2012 – *Юминов А.М.* Мозаичные вставки из гробницы № 3915 // Труды Маргианской археологической экспедиции. Т. 4. М. С. 189-191.

Dubowa 2011 – *Dubowa N.* Goňuryň mozaikalarynda nakgaşçylygyň elementleri // Türkmenistanyň gadymy maddy medeniýeti we onuň dünýä medeniýetiniň ösüşindäki orny. Halkara ylmy maslahatyň gasgaç beýany 2011-nji ýylyň aprel aýunyň 7-8-i. Aşgabat. S. 46-48.

Dubowa 2012 – *Dubowa N.* Goňurdepedäki guburnanalaryň düzümlü diwarüsti besegleri // *Gadymy Merw – dünýä medeniýetiniňojagy*. Halkara maslahatynyn nutuklarynyň gysgaca beýany 2012-nji ýylyň 6-njy iýuny, Aşgabat. S. 30-33.

Parrot 1967 – *Parrot A.* Les Temples d’Ishtar at de Ninni-Zaza // *Mission Archeologique de Mari*. Paris.

Parrot 2006 – *Parrot A.* Sumer. Paris: Gallimard.

Sarianidi 1998 – *Sarianidi V.I.* Myths of Ancient Bactria and Margiana on its Seals and Amulets. M.

Sarianidi 2000 – *Sarianidi V.I.* Neo-Assirian parallels in late Bactrian glyptics // *Iranica Antiqua*. 2000. Vol. XXXV, p. 21-32.

Sarianidi 2007 – *Sarianidi V.* Necropolis of Gonur. Second edition. Athens.

Sarianidi, Dubowa 2007 – *Sarianidi W., Dubowa N.* Bürünç Eýýamynyň Margiana sugaty Türkmenistanyn museýlerinde // *Türkmenistan: Altyn asyryň muzeýleri*. Aşgabat. S. 17-19.

Sarianidi, Dubowa 2010 – *Sarianidi V.I., Dubowa N.A.* Nouvelles sepultures sur le territoire de la “necropole royale” de Gonur Depe // *Arts Asiatique*. T. 65, p. 5-26.

The Archaeological Map 1998 – *The Archaeological Map* of the Murghab Delta. Preliminary Reports 1990-95 // Gubaev A., Koshelenko G., Tosi M. (Eds). Reports and Memoirs. Series Minor, III. IsIAO. Roma.

Vidale 1990 – *Vidale M.* Early Harappan steatite, faience and paste beads in a necklace from Mehrgarh – Nausharo // *East and West*. 1990. N. 39 (1-4), p. 291-300.

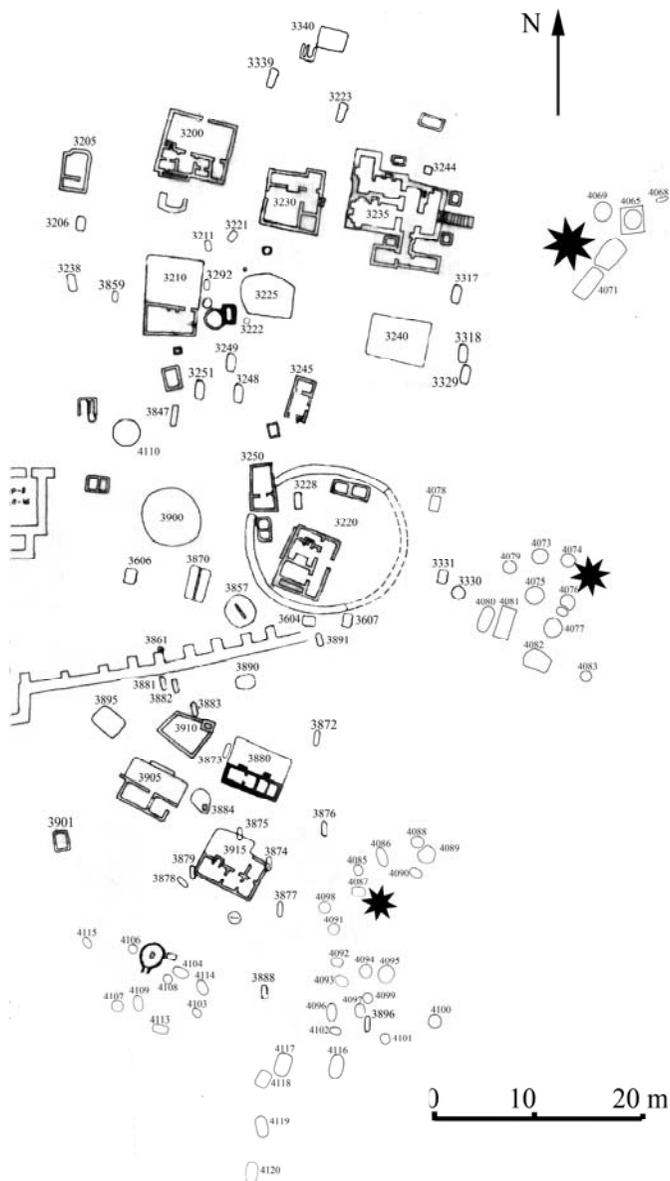


Рис 1. Схема царского некрополя Гонур Деде, 2011 г. Звездочками помечены группы погребений собак.

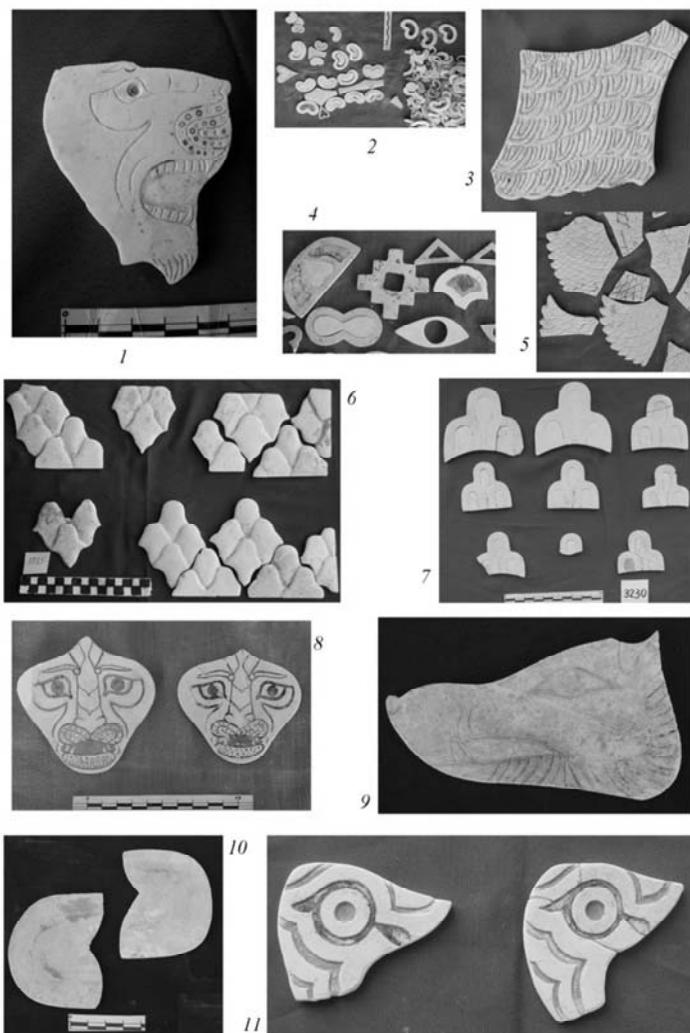


Рис. 2. Разрозненные мозаичные вставки из царских гробниц Гонура. 1, 3, 7, 11 – № 3230; 2, 4, 5 – № 3235; 6 – № 3915; 8 – № 3210; 9, 10 – № 3200.

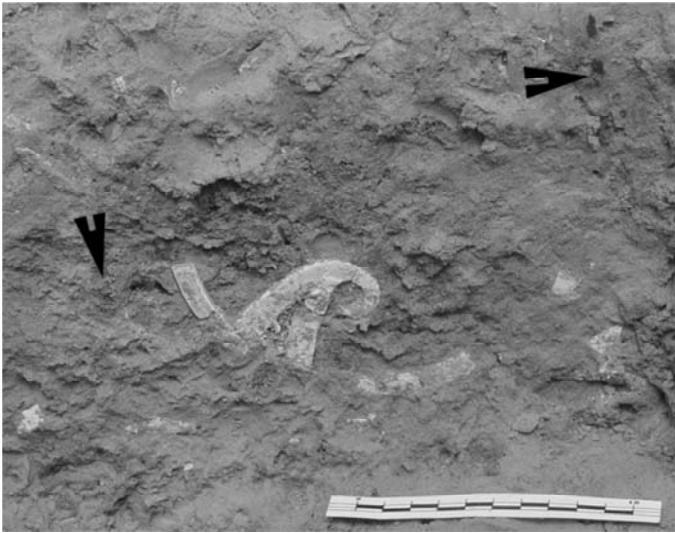


Рис. 3. Фрагмент мозаичной композиции in situ на стене гробницы № 3200. Стрелки указывают на пятна красного клеящего вещества, оставшиеся после падения каменных вставок.



Рис. 4. Мозаика «Пары противоположающихся грифонов» в гробнице № 3210 в процессе расчистки».



Рис. 5. Мозаичные фрагменты в гробнице № 3210 в процессе расчистки.

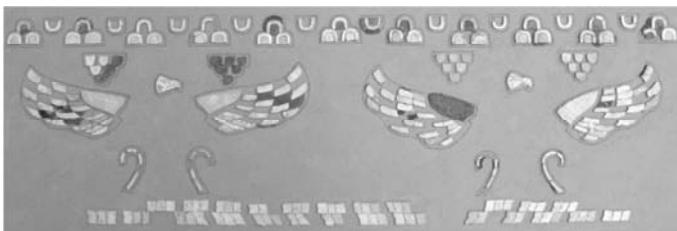


Рис. 6. Мозаичная композиция в гробнице № 3210 «Орлы в геральдической позе». Вариант реконструкции А. Шайымовой.



Рис. 7. Мозаика «Грифон в картуше» в гробнице № 3210 в процессе расчистки.

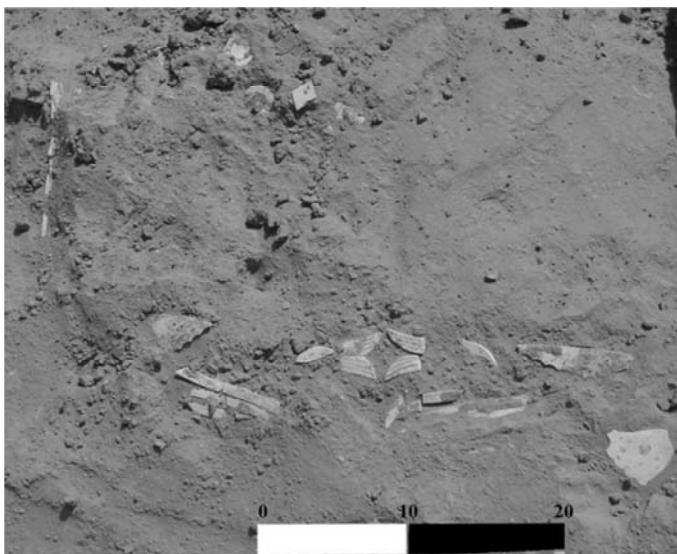


Рис. 8. Фрагмент разрушенной мозаичной композиции с изображением рыб и крыльев из гробницы № 3210 в процессе расчистки.

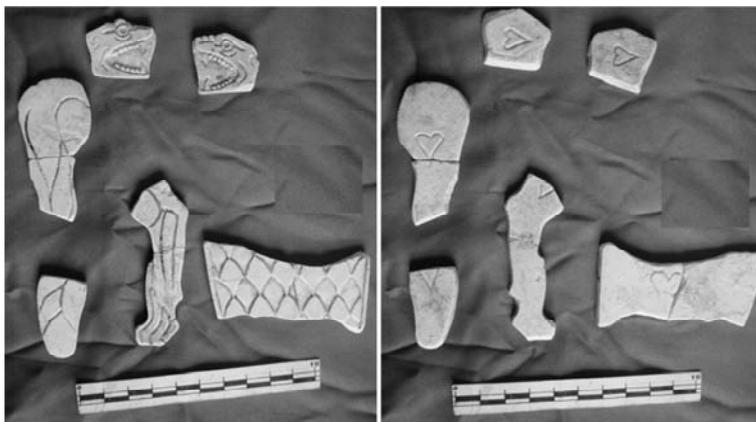
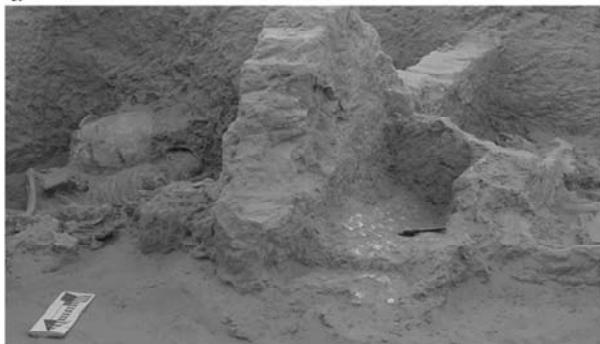


Рис. 9. Лицевые и оборотные стороны (со знаками) мозаичных вставок от изображений грифонов из гробницы № 3210.



a



b

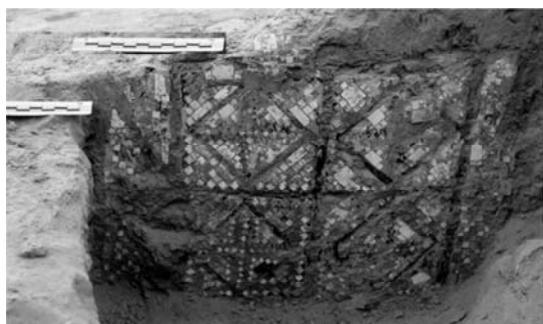
c



Рис. 10. «Дарохранильниці» с мозаичным декором, найденные в царских гробницах.



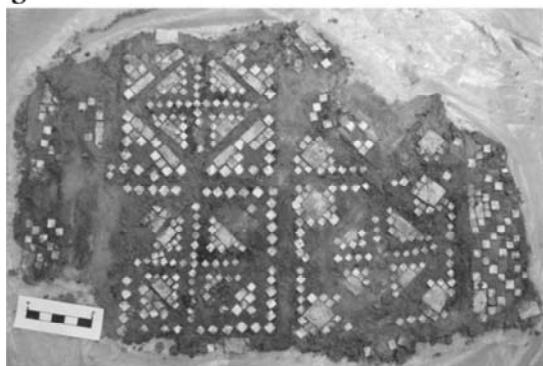
Рис. 11. Плоские мозаичные вставки типа «горы» из гробницы № 3230 и знаки на обратной стороне трех из них.



a



b

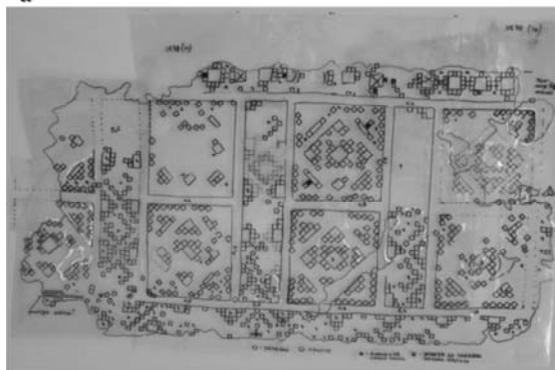


c

Рис. 12. Реставрация и консервация одной из стенок «дарохранильницы» из гробницы № 3230 (фрагмент № 15. Реставратор Н.А. Ковалева.): а) во время расчистки *in situ*, 2004 г. (фото Н.А. Дубовой); б) обратная сторона фрагмента в процессе реставрации (фото Н.А. Ковалевой); в) лицевая сторона фрагмента после нескольких стадий очистки в процессе реставрации (фото Н.А. Ковалевой).



a



b



Рис. 13. Реставрация и консервация другой стенки «дарохранильницы» из гробницы № 3230 (фрагмент № 16. Реставратор г.Э. Вересоцкая.): а) во время расчистки *in situ*, 2004 г. (фото Н.А. Дубовой); б) прорисовка узора фрагмента в процессе реставрации (фото г.Э. Вересоцкой); в) лицевая сторона фрагмента после нескольких стадий очистки в процессе реставрации (фото г.Э. Вересоцкой).

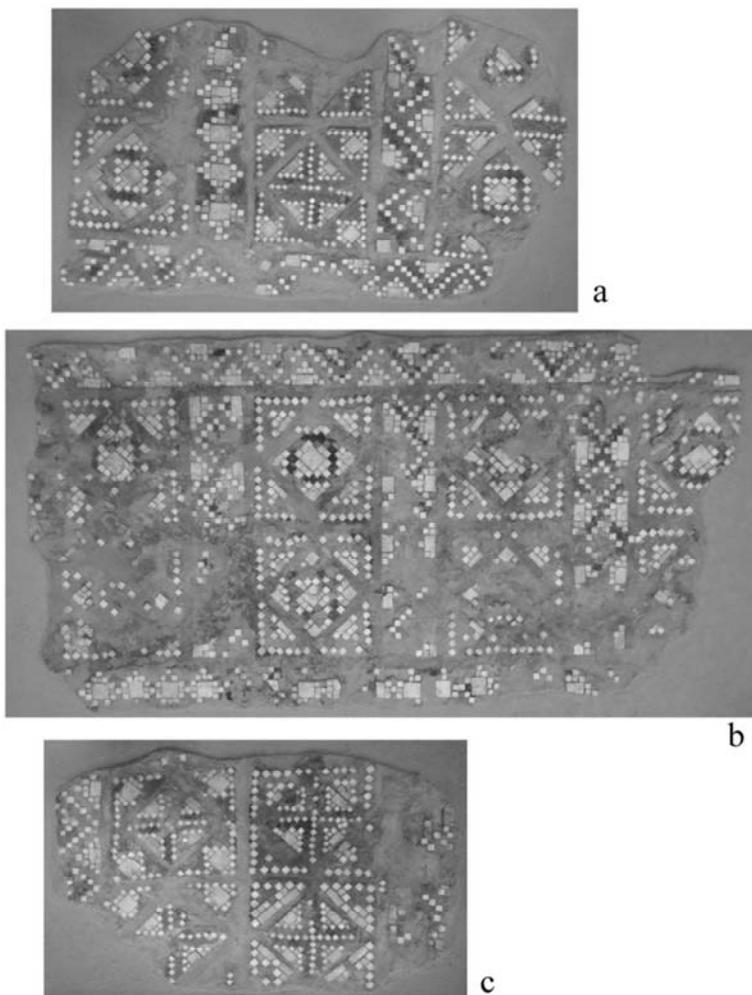


Рис. 14. Все три стенки «дарохранильницы» из гробницы № 3230 после консервации, реставрации и подготовки их к экспонированию в Музее изобразительных искусств (г. Ашхабад). Работа Н.А. Ковалевой и г.Э. Вересоцкой. (фото Н.А. Дубовой).



Рис. 15. Мозаичная вставка «горы» из гробницы 3915 (фото А.М. Юминова).

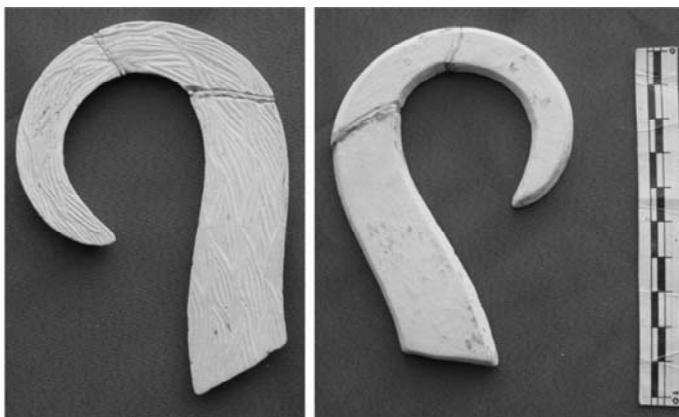


Рис. 16. Лицевая и обратная сторона мозаичной вставки «хвост» из гробницы № 3200.



a



b

Рис. 17. Каменные орудия (ножи, резцы) из петрофонда Гонур Дене ((a); фото А.М. Юминова) и возможный метод обработки одним из них каменных мозаичных вставок (b).

О ДАТИРОВКЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ РАННЕСРЕДНЕВЕКОВОГО ТОХАРИСТАНА¹

Датировка является важным этапом в изучении археологических материалов из раскопок раннесредневековых памятников Тохаристана. От того, насколько она точна, зависят результаты дальнейшего их изучения. В послевоенное время, когда широкомасштабные раскопки на территории Тохаристана только начинались, датировка находок из одного культурного слоя в пределах 2-3 веков не вызывала сомнений, сейчас же она явно не удовлетворяет. Иногда археологи даже в наши дни датируют полученные материалы суммарно V-VIII вв., чем нарушаются ещё и хронологические рамки раннесредневекового периода в истории Тохаристана (VI-VIII вв.).

Точность датировки зависит от того, насколько детально и правильно разработана стратиграфия памятника. Б.А. Литвинский и Т.И. Зеймаль выделили при раскопках буддийского монастыря Аджинатепа четыре периода в его истории: 1. Возведение в середине VII в. 2. «Монастырский период», длившийся около 100 лет. 3. Запустение, следовавшее после разгрома в первой четверти VIII в. 4. Использование уцелевших помещений для производственных целей во второй половине VIII в. (Литвинский, Зеймаль 1971, с. 14-17). Такой же была стратиграфия и хронология буддийского монастыря Хишттепа, только здесь уцелевшие монастырские помещения использовались для жилья. Культурный слой этого периода не был зафиксирован М.М. Муллокандовым, что привело к неполной и искажённой реконструкции истории памятника (Муллокандов 1990, с. 12-25). На мой взгляд, неправильно объяснил стратиграфию замка Балалыктепа Л.И. Альбаум, выделив вместо одного два строительных периода, он удлинил его историю и датировал концом V – началом VI вв. (Альбаум 1960, с. 114-125). Более ранним временем Л.И. Альбаум датировал материалы рас-

¹ Статья подготовлена к печати при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 10-01-18044е.

копок замков Джумалактепа и Зангтепа. При раскопках, проводившихся на цитадели Дальварзинтепа, выделены два кроющих раннесредневековых слоя, залегающих на глубине 0,65-3,5 м от дневной поверхности. Однако материалы из них не всегда были разделены по периодам и датированы суммарно в пределах VI – середины VIII вв. (Восковский 2000, с. 10-14).

Все археологические материалы, полученные во время раскопок тохаристанских памятников, обладают в той или иной степени датирующими признаками.

Керамика является обычно основным археологическим материалом. Недолговечность придавала ей динамичное развитие, поэтому зная эволюцию её морфологии и техники, можно получить достаточно узкую дату. Необходимо учитывать существование в каждом тохаристанском владении своей керамической провинции. Например, характерными для памятников Северо-Западного Тохаристана в VI – второй половине VIII в. являются кружки со двоянными петлевидными ручками. На сегодняшний день известна лишь одна кружка этого типа, найденная при изучении поселения Сарикупрук в районе Сангтудинской ГЭС-1 в Южном Таджикистане (Филимонова, Ахметзянов 2008, с. 77-106). Как показывают материалы из Вахшской и Хисарской долин, Кобадиянского оазиса, под влиянием металлических образцов местные гончары стали формовать в VII в. у тарелок кольцевой поддон. У тарелок, найденных при раскопках памятников Гуфтана, кольцевой поддон был выражен менее чётко и формовался не всегда. К тому же тарелки здесь не являлись ведущим типом керамики. Во второй половине VII – первой половине VIII в. в Северном Тохаристане бытовали тарелки с волнистым краем.

Датирующими для керамики являются некоторые технические и орнаментальные приёмы. В частности, это касается ангобного покрытия. На керамике из усадьбы на цитадели Зартепа (1-й период), ранних слоёв Хосияттепа, Талитагора сохранилось в конце V – начале VI в. фигурное лощение по ангобу – гораздо дольше, чем в других владениях Тохаристана (Соловьёв 1996, с. 40-42). Правда, бывают случаи, когда хорошее качество ангоба служит поводом для слишком ранних датировок керамики, например, для керамики нижних слоёв поселения Шуробкурбан (Гендельман 2001, с. 91-

107). Во владениях Вахш, Ахарун, Шуман, Чаганиан для покрытия сосудов гончары стали использовать во второй половине VII в. пачкающий ангоб – истолчённую в порошок и разведённую в воде охру. Настоящий ангоб они использовали, но делали это экономно. На керамике второй половины VIII в. из Абыдабадтепа, Аджина-тепа, Зангтепа ангобное покрытие уже отсутствует.

Орнаментировалась тохаристанская керамика в целом довольно скромно – прямые концентрические линии на границе горла и плечика; волнистая линия в сочетании с концентрическими на плечиках сосудов. В первой половине VIII в. гончары стали декорировать венчики тагора, хумов и хумчей пальцевыми вдавлениями. У хумов этот декор есть и в месте перехода от стенок ко дну, он сочетается с тонким пережжённым черепком и потёками красного ангоба на тулове. Данные признаки надёжно датируют этим временем керамику крепости Тавки, кроющего слоя Шуробкургона и городища Дабилькурган. Имеющиеся материалы позволяют констатировать, что некоторые керамические формы, появившиеся в Тохаристане в VI-VIII вв., продолжали существовать в первой половине IX в. Это касается чаш с волнистым краем, кружек с двумя петлевидными ручками, светильников-плошек, но они встречаются вместе с керамикой новых типов, в том числе глазурованной. В VIII в. в декоре керамики стал применяться орнамент, сочетавший концентрические и волнистые линии, резьбу и штамп, он получил развитие в IX-X вв. Кухонные котлы во второй половине VII – первой половине VIII в. изготавливались не только на круге, но и лепкой, ручки их становятся разнообразными по форме – дугообразными, витыми, прямоугольными.

Архитектура раннесредневекового Тохаристана имеет свои особенности, учёт которых может использоваться при датировке памятников. Намёком на то, что они относятся к VI-VIII вв., является формат сырцового кирпича, используемого в строительстве – в это время он был прямоугольный, с соотношением сторон 1:2 (50×25×8-10; 52×26×8-10 см и т. д.). Иногда, как в закладке входа в замке Кучуктепа, использован малоформатный квадратный (30×30 см) кирпич, но это скорее исключение, вызванное тем, что кирпич предназначался для кладки фундамента, но не был обожжён и использовался для других нужд. В VII в. наряду с клинча-

тыми арками для перекрытия входов и ниш применялись арки, выложенные из кирпичей, положенных плашмя к архивольту в 3-5 обкатов. Они встречены при раскопках вахшской Кафиркалы (Литвинский, Соловьёв 1985, с. 61-63), замков Нижний Уртабоз (Зеймаль, Соловьёв 1983, с. 138-157), Зангтепа (Нильсен 1966, с. 232-240), Калаи-Кафирниган (Литвинский 1979, с. 156-186; рис. 3) и наусов Дабилькургона (Ильясов 2011, с. 122-152). Характерным элементом интерьеров раннесредневековых помещений была почётная суфа, отличающаяся от остальных суф большими размерами, центральным расположением и «эстрадой». Обычным конструктивным элементом купольных и сводчатых помещений являлись перспективно-арочные тромпы.

Монеты используются археологами обычно для установления абсолютных дат. В Тохаристане чеканились медные и серебряные монеты. Состав монетной массы, обращавшейся во владениях, был различным. В Чаганиане преобладали драхмы Пероза (459-484 гг.), Хосрова I (534-579 гг.) и их подражания. Вслед за подражанием драхам Хосрова I во владении начали выпускать свою серебряную монету (Ртвеладзе 2002, с. 203-211). В Термезе и Гуфтане серебряный чекан представлен подражаниями драхам Пероза. Ш.Р. Пидаев и Л.С. Баратова считают, что они обращались здесь в течение двух веков (Пидаев, Баратова 2006, с. 172-182). Местные подражания драхам Пероза были в обращении и во владениях Вахш (Древности Таджикистана, № 642-650), Шуман и Ахарун. На некоторых монетах до четырёх надчеканов, что свидетельствует об их долгом обращении. Время выпуска серебряных монет правителями удельных владений Тохаристана определяется исследователями концом V – концом VIII вв. На мой взгляд, их выпуск ограничивается первой половиной VIII в., когда на смену всем категориям местных монет пришли арабские дирхемы и фельсы. В любом случае, серебряные монеты не всегда могут дать надёжную дату для тохаристанских археологических комплексов.

В большинстве случаев узкую дату установить не позволяют и медные монеты. Во владениях Вахш и Кобадиян они чеканились по танским образцам около 100 лет – с середины VII до середины VIII в.

Правители Чаганиана чеканили с конца V до начала VII в. медные монеты двух видов. Наиболее ранние из них имеют на лицевой стороне погрудное изображение правителя; более поздние монеты (конец VI – начало VII вв.) – с парным изображением на лицевой стороне (Ртвеладзе 2002, с. 211-212). В Термезе обращались анэпиграфные скифатные монеты. Относительно датировки этих монет мнения исследователей расходятся – время их выпуска определяется концом VI – первой половиной VIII вв. (Вайнберг, Раевская 1982, с. 64-71; Давидович, Зеймаль 1980, с. 72-73; Ртвеладзе 2002, с. 214-215; Пидаев, Баратова 2006, с. 180). Надёжные даты дают арабо-сасанидские и арабские монеты, находимые во время раскопок тохаристанских памятников, т. к. они чеканились от имени конкретных хорасанских наместников и были в обращении в течение времени, ограниченного годами их правления. В частности, они позволили датировать четвёртый период в истории Аджинатепы, время существования монастыря Хишттепа, упадок жизни на поселении Шуробкурбан.

Особо следует остановиться на древних монетах, которые встречаются при изучении раннесредневековых памятников Тохаристана. В вахшской Кафиркале, в толще сырцовых кирпичей, автором были найдены две монеты Вимы Такту. Вместе с фрагментами керамики они позволили предположить, что на месте раннесредневекового города располагалось поселение кушанского времени. В таких же условиях найдены монета Вимы Такту и кушано-сасанидская драхма на поселении Шуробкурбан. Несмотря на то, что последняя из них обнаружена явно в переотложенном виде, она явилась основанием для выделения в истории одного из изучаемых здесь домовладений кушано-сасанидского периода. В большинстве случаев монеты попали в глину, из которой на месте развалин более древних строений формовались кирпичи для раннесредневековых построек. В двух захоронениях могильника Харкуш (V-VIII вв.) найдены медные кушанские монеты Хувишки. Этот случай можно объяснить тем, что в горной части Тохаристана, в долине реки Ширкент, где расположено несколько небольших поселений, эти монеты могли быть в ходу у жителей и в посткушанское время, но для точной датировки захоронений использовать их нельзя (Соловьёв 1991, с. 127-154).

Иконографические материалы дают возможность для определения достаточно точных дат, потому что, независимо от изобразительных сюжетов в памятниках тохаристанского искусства, художники стремились передать реалии максимально точно. Датировку живописи Балалыктепа удалось уточнить А.А. Иерусалимской и К.С. Антонини, анализируя орнаментику тканей (из которых сшиты одежды персонажей) VI-VII вв. (Иерусалимская 1972, с. 35; Antonini 1972, р. 71-72). И.Т. Кругликова, опубликовавшая материалы раскопок Дильберджина, датировала живопись верхнего слоя капеллы 16 кидаритским периодом (Кругликова 1979, с. 120-143). На мой взгляд, сасанидские перлы в орнаменте тканей одежды персонажей, участвующих в культовом пире, позволяют отнести живопись к VII в. (Соловьёв 2007, с. 16). Орнаментика тканей одежд донаторов, изображенных в живописи буддийского храма Калаи Кафирниган, позволяет датировать её этим же временем (Литвинский 1981, с. 116-138).

Датирующими признаками обладают и некоторые элементы одежды персонажей настенной живописи и терракоты. Для тохаристанской одежды (накидки у женщин, кафтаны у мужчин) были характерны правосторонние отвороты. Они появились в одежде в VI в. и бытовали до середины VIII в., постепенно увеличиваясь в размерах; выступающий угол становился острее. Такими они являются в одежде персонажей живописи Балалыктепа, Калаи Кафирниган, Тавки. В сочетании с орнаментикой изображённых тканей отвороты дают достаточно надёжную дату.

В искусстве Тохаристана встречается блок изображений, состоящий из полумесяца и диска, иногда обрамлённых снизу лентой. Он был заимствован эфталитскими царями из сасанидской эмблематики в конце V – начале VI в. (Erdmann 1951). В искусстве Тохаристана до середины VIII в. полумесяц в сочетании с диском имели значение царской эмблемы (Tarzi 1977, Vol. 1, p. 95; T. 2, fig. D43/a).

При датировке памятников искусства Тохаристана надо учитывать, что в культуре страны ещё были сильны отголоски традиций предшествующих эпох, в частности кушанского периода. Поэтому, если позы мужских персонажей на терракотовых плакетках, найденных на поселении Шуробкурбан и Дальварзинтепа, похожи

на позы кушанских царей, изображённых на монетах и их статуарных портретах, это ещё не значит, что их можно датировать кушано-сасанидским периодом (Ильясов 2004, с. 62-68). Нужно также отметить, что кушано-сасанидский слой на Шуробкургане не обнаружен, а идентичная плакетка найдена автором *in situ* в слое второй четверти VIII в. К близкому времени относятся и дальварзинтепинские плакетки, т. к. форма, в которой они изготовлены, аналогична форме, которой сделаны оттиски на стенке оссуария, найденного в толще оборонительной стены Дальварзинтепа. Этот оссуарий датируется на основании монет серединой VII – третьей четвертью VIII в. (Тургунов 1997, с. 194-197).

Важным условием для датировки ранних тохаристанских археологических материалов является определение времени окончания кушано-сасанидского периода. В политическом смысле он закончился в середине V в., когда Тохаристан завоевали эфталиты, культурные же традиции этого периода ещё продолжали существовать какое-то время. В частности, в некоторых регионах страны изготавливается керамика с фигурным лощением по ангобу. По этой причине очень трудно выделять керамику конца V в., также трудно выделить в отдельный комплекс и материалы VI в., т. к. это время является переходным от позднекушанского периода к раннесредневековому. В «чистом виде» культурный слой VI в. удалось выделить во время раскопок городища Дабилькурган. Здесь он находится между слоями кушано-сасанидского периода и первой половины VII в. О правильности датировки свидетельствует и полученный керамический материал, среди которого есть характерные Т-образные в сечении венчики хумов. Ранее они найдены в усадьбе, раскопанной в окрестностях городища Бабатепа в Ангорском районе Сурхандарьи (Немцева 1989, с. 132-168). Хорошо выделяются археологические слои времени арабского завоевания Тохаристана, т. к. оно отмечено пожарами и разрушениями в городах, поселениях, культовых постройках, находкой фельсов, надписей. На Калаи Кафирниган в кроющемся слое, кроме того, найдены многочисленные целые керамические сосуды, различные бытовые вещи, брошенные жителями во время штурма города. Два слоя пожаров зафиксированы при раскопках вахшской Кафиркалы – следы двух штурмов города арабами в первой половине VIII в.

Т.Д. Аннаев провёл большую работу по изучению раннесредневековых памятников Сурхандарьи, синхронизации их культурных слоёв, археологических материалов. По итогам исследований он выделил три археологических комплекса, датируемых в пределах века:

1. *Кувекурганский*. I-II комплексы усадьбы на цитадели Зартепа, Кувекурган, Кучуктепа, Талитагора, I-II комплексы Хосияттепа. Датируется комплекс второй половиной V – первой половиной VI в.

2. *Хайрабадский*. III период Хайрабадтепа, II горизонт Зангтепа (Кулаглитепа), верхний горизонт Айсарытепа, замок на цитадели Актепа, «Курган» в Старом Термезе. Датируется комплекс второй половиной VI – первой половиной VII в.

3. *Кулаглинский*. II горизонт Кулялтепа, Чаянтепа, Яхшибайтепа, Имамтепа. III горизонт Зангтепа (Кулаглитепа), Балалыктепа. Датируется комплекс серединой VII – серединой VIII в. (Аннаев 1988, с. 36-48).

Представляется, что периодизация, предложенная Т.Д. Аннаевым для памятников Северного Тохаристана, получилась несколько формальной и нуждается в корректировке. В частности, из Хайрабадского археологического комплекса нужно исключить термезский «Курган». Знакомство с памятником и материалами его раскопок создаёт впечатление, что он был возведён в кушанский период и существовал длительное время, подвергаясь ремонтам и перестройкам. В Хайрабадский археологический комплекс лучше вписывается замок Кучуктепа, а раскопанные Л.И. Альбаумом помещения на цитадели Хайрабадтепа – в Кулаглинский комплекс. Поздняя керамика Хосияттепа, Зангтепа датируется второй половиной VIII в. Датировка Балалыктепа давно пересмотрена в сторону омоложения, и это надо учитывать, т. к. замок является одним из ключевых памятников Тохаристана. В периодизацию Т.Д. Аннаева не вписывается такой памятник, как поселение Шуробкурган. Раскопки показали, что оно возникло у переправы через Амударью в начале VII в. как небольшое (площадь около 3 га) укреплённое поселение и быстро увеличивалось в размерах. К середине VII в. площадь поселения достигла 20 га, при этом поздняя часть его не была обнесена оборонительной стеной. Во время

арабского завоевания поселение пришло в запустение. В конце VIII-IX вв. оно частично возродилось в своём раннем ядре и к упаду от него, площадь его в это время составляла около 5 га.

Датировка керамики Бактрии – Тохаристана, предложенная Б. Лионне, слишком общая, не учитывающая её эволюцию в пределах выделенных исследовательницей периодов. Практика показывает, что смена политической власти в стране не влекла за собой одномоментных изменений в её культуре, новации сочетались с прошлым опытом. Это касается прежде всего керамики. Следует также отметить, что некоторые материалы, привлечённые французской коллегой для своих хронологических построений, найдены не при раскопках стратифицированных археологических памятников, а собраны с поверхности во время их осмотра (Lyonnep 1997).

Таким образом, основой для изучения археологических материалов, получаемых во время раскопок памятников Тохаристана, является детальная разработка стратиграфии. Для датировки необходимо использовать весь полученный материал, но даже части его может хватить, чтобы получить удовлетворительный результат. На мой взгляд, сейчас появилась возможность дать более подробную датировку археологических комплексов раннесредневекового Тохаристана (см. табл. 1-2).

Литература

Альбаум 1960 – *Альбаум Л.И.* Балалык-тепе. К истории материальной культуры и искусства Тохаристана. Ташкент.

Аннаев 1988 – *Аннаев Т.Д.* Раннесредневековые поселения Северного Тохаристана. Ташкент.

Вайнберг, Раевская 1982 – *Вайнберг Б.И., Раевская Т.А.* Нумизматические заметки // Буддийские памятники Кара-тепе в Старом Термезе. Основные итоги работ 1974-1977 гг. М.

Восковский 2000 – *Восковский А.А.* Результаты работ на шурфе ДТС-420К // Материалы полевых исследований Узбекстанской искусствоведческой экспедиции (УзИскЭ). Ташкент.

Гендельман 2001 – *Гендельман П.И.* Результаты археологических исследований на цитадели Шуробкургана // Древняя и средневековая культура Сурхандарьи. Ташкент.

Давидович, Зеймаль 1980 – *Давидович Е.А., Зеймаль Е.В.* Денежное хозяйство Средней Азии в переходный период от древности к средневековью (к типологии феодализма) // Ближний и Средний Восток. Товарно-денежные отношения при феодализме. М.

Зеймаль, Соловьёв 1983 – *Зеймаль Т.И., Соловьёв В.С.* Работы Уртабозского отряда // Археологические работы в Таджикистане. Вып. XVII (1977 г.). Душанбе.

Иерусалимская 1972 – *Иерусалимская А.А.* К сложению художественного шелкоткачества в Согде // Средняя Азия и Иран. Л.

Ильясов 2004 – *Ильясов Дж.Я.* Терракотовые плакетки городища Шуробкурган // Материалы Тохаристанской экспедиции. Вып. 4. Елец.

Ильясов 2011 – *Ильясов Дж.Я.* Раскопки на северном некрополе Дабиль-кургана // Материалы Тохаристанской экспедиции. Вып. 8. Елец.

Кругликова 1979 – *Кругликова И.Т.* Настенные росписи помещения 16 северо-восточного культового комплекса Дильберджина // Материалы Советско-Афганской археологической экспедиции. Вып. 2. М.

Литвинский 1979 – *Литвинский Б.А.* Калаи Кафирниган (раскопки 1974 г.) // Археологические работы в Таджикистане. Вып. XIV (1974 год). Душанбе.

Литвинский 1981 – *Литвинский Б.А.* Настенная живопись Калаи Кафирниган // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.

Литвинский, Зеймаль 1971 – *Литвинский Б.А., Зеймаль Т.И.* Аджина-Тепа. М.

Литвинский, Соловьёв 1985 – *Литвинский Б.А., Соловьёв В.С.* Средневековая культура Тохаристана. М.

Муллокандов 1990 – *Муллокандов М.* Раннесредневековый буддийский монастырь Хишттепа в Ховалингском районе Таджикистана // Международная ассоциация по изучению культуры Центральной Азии. Вып. 17. М.

Немцева 1989 – *Немцева Н.Б.* Раннесредневековая усадьба на юге Узбекистана // Античные и раннесредневековые древности Южного Узбекистана. Ташкент.

Нильсен 1966 – *Нильсен В.А.* Становление феодальной архитектуры Средней Азии (V – VIII вв.). Ташкент.

Пидаев, Баратова 2006 – *Пидаев Ш.Р., Баратова Л.С.* К истории денежного обращения раннесредневекового Термеза // История материальной культуры Узбекистана. Вып. 35. Ташкент.

Ртвеладзе 2000 – *Ртвеладзе Э.В.* Древние и раннесредневековые монеты культурных областей Узбекистана. Т. 1. Ташкент.

Соловьёв 1991 – *Соловьёв В.С.* Могильник Харкуш // Природа и древности Ширкента. Душанбе.

Соловьёв 1996 – *Соловьёв В.С.* Раннесредневековая керамика Северного Тохаристана. Елец.

Соловьёв 2007 – *Соловьёв В.С.* Искусство раннесредневекового Тохаристана. Елец.

Тургунов 2007 – *Тургунов Б.А.* Находка первого оссуария в Северной Бактрии (предварительное сообщение) // Трансоксиана – Мавераннахр. Ташкент.

Филимонова, Ахметзянов 2008 – *Филимонова Т.Г., Ахметзянов М.Р.* Отчёт Сангтудинского археологического отряда // Археологические работы в Таджикистане. Вып. XXXII. Душанбе.

Antonini 1972 – *Antonini Ch.S.* Le pitture murali di Balalyk-Tepe // *Annali dell'Institutio Orientali di Napoli*. Vol. 32 (N. S. 22).

Erdmann 1951 – *Erdmann K.* Die Entwicklung des sasanidischen Krone // *Ars Islamica*. Vol. 15-16. Michigan.

Lyonnet 1997 – *Lyonnet B.* Céramique et peuplement du chalcolithique à la conquête arabe // *Prospections archeologiques en Bactriane Orientale (1974-1978)*. Vol. 2. Paris.

Tarzi 1977 – *Tarzi Z.* L'architecture et le décor rupestre des grottes de Bam-iyān. Vol. 1-2. Paris.

Таблица 1. Датировка археологических памятников Северо-Западного Тохаристана

Бек	Балалык-тепа	Зангтепа	Кув-курган	Джумалак-тепа	Кучуктепа	Актепа	Тавка	Усадьба Бабатепе	Шуроб-курган	Дабиль-курган	Верхний слой Айсарытепа	Дальвар-зинтепа (шпатель)	Хосият-тепа	Хайрабад-тепа
V														
VI														
VII														
VIII														
IX														

Таблица 2. Датировка археологических памятников Северо-Восточного Тохаристана

Бек	Аджина-тепа	Карфиркала	Капаи Кафирниган	Ножиий Уртабоз	Испечак-тепа	Чормагаз-тепа	Хишттепа	Безьянное городище	Муннактепа	Капачи-шодмон	Каламиир	Такти Кубод
V												
VI												
VII												
VIII												
IX												

ОБ ИКОНОГРАФИИ *xʷarənah* И ЕГО РОЛИ В ИДЕОЛОГИИ ДРЕВНИХ ИРАНЦЕВ

Публикация данной статьи в сборнике, посвященном памяти выдающегося ученого Б.А. Литвинского, – большая честь для меня. Тем более, что тема, затронутая в данной работе, входила в сферу непосредственных научных интересов Бориса Анатольевича, в свое время посвятившего отдельную монографию роли *xʷarənah* в религиозных представлениях саков и сарматов.¹

Xʷarənah неизменно привлекало внимание ученых, занимавшихся религией и царской властью у древних иранских народов.² В посвященном *xʷarənah* авестийском гимне (Yašt 18) оно представлено одновременно и как абстракция, и как персонифицированное божество. Среди специалистов нет единого мнения по поводу этимологии и точного значения этого слова. Двумя основными вариантами считаются «сияние», «блеск», «великолепие» (производное от др.-иран. *xuʷar/n* «солнце»), либо же «счастье», «благополучие» в значении «процветание», «обладание хорошими вещами».³

Новая гипотеза была разработана А. Лубоцким, предложившим, что индоиранское **parHnas-* изначально обозначало «владычество, власть», с более поздним значением «изобилие». Исходной иранской формой в его понимании было скифское *farnah*, а авестийское *xʷarənah* – представляет собой заимствование из скифского с заменой начального *fa-* на *xʷa*.⁴ Как бы то ни было, наиболее подходящим базисным переводом термина *xʷarənah* в иранских источниках представляется «слава, счастье».⁵

Даже выступая в роли божества (авест. *yazata*), *xʷarənah* совершенно абстрактно. В отличие от характеристик многих других

¹ Литвинский 1968.

² Об изучении *xʷarənah* с обзором основных работ см.: Jacobs 1987; Gnoli 1999.

³ См.: Bailey 1971, p. 1-78; Gnoli 1999; Расторгуева, Эдельман 2007, с. 440-441.

⁴ Lubotsky 1998.

⁵ Gnoli 1999.

иранских божеств, в Авесте и в среднеперсидской литературе не содержится ни его антропоморфного описания, ни намеков на него. Даже само его имя неизменно приводится в среднем роде.¹ В этих текстах *x^varənah* часто косвенно или напрямую ассоциируется с огнем, светом и теплом. В Авесте *x^varənah* также тесно связано с водоемами и водной стихией и, возможно, изначально являлось атрибутом божества Arām Narāt, «Сына вод», выступающего в роли хранителя *x^varənah*.²

Из зороастрийской литературы, в особенности из мифа о Йиме, складывается впечатление, будто обладание *x^varənah* являлось для древних иранцев неотъемлемым компонентом сакральной царской власти и необходимой составляющей легитимного царствования. Подобное место занимает *x^varənah* (кл.-перс. *far(r)*) и в эпической поэме Фирдоуси «Шахнаме», чье значение в восприятии доисламского периода многими учеными и просто рядовыми иранцами трудно переоценить.

Неудивительно, что археологи и историки искусства, исходя из представлений, созданных зороастрийской традицией и «Шахнаме» о главенствующей роли *x^varənah* в идеологии древних иранцев, искали и находили его образ в самых разнообразных элементах древнеиранского и особенно сасанидского искусства. Изображение *x^varənah* усматривали в реальных и фантастических животных, птицах, растениях, в украшениях, лентах и драгоценностях, в ахеменидской «фигуре в крылатом диске», в нимбе, языках пламени, поднимающихся от плеч, в царской диадеме, деталях короны и даже в круглых загадочных знаках, изображенных на лицах некоторых парфянских и кушанских царей на их монетах.³ И это лишь частичный список, который мог бы быть значительно расширен.⁴ Не будет преувеличением сказать, что следуя этому принципу, всякий элемент искусства древних иранцев, связанный с симво-

¹ Boyce 1975, p. 67.

² Oettinger 2009.

³ Примером подобного подхода могут служить работы В. Кертис (см. например: Curtis 2007). См. также обсуждение в статье К. Танабе (Tanabe 1988).

⁴ Дальнейшие спекуляции, в том числе и совершенно фантастические (Soudavar 2003; Soudavar 2010).

лизмом царской власти и концепцией славы и могущества, может быть при желании истолкован как изображение *x^varənah*.

Однако из всего корпуса доисламской иранской литературы известно только три описания зримых воплощений *x^varənah*:

1) Огонь, летящий перед колесницей Митры в посвященном ему авестийском гимне¹ и спустившийся с небес в истории зачатия Заратуштры в *Избранном Задспрама*.²

2) Птица *vārəuna* в авестийском мифе о Йиме.³

3) Баран (*warrag*) в *Книге деяний Ардашира, сына Папака*.⁴

Никакие другие предметы или животные никогда напрямую не ассоциируются с *x^varənah* ни в одном письменном источнике доисламского периода.⁵

Отталкиваясь от этих данных как от единственных, подкрепленных письменными источниками, попробуем выделить изображения *x^varənah* в искусстве древних иранских народов – сначала в самом Иране, а затем и в Средней Азии.

¹ *Yt.* 10.127.

² *Wizīdagihā ī zādspram* 5 (Gignoux, Tafazzoli 1993).

³ *Yt.* 19.35-36, 19.82. Возможно орел или сокол (Abaev 1984, с. 30; Shahbazi 1984).

⁴ *Kār-nāmag ī Ardašīr ī Pābagān* 4.11.16, 22-23 (Grenet 2003).

⁵ Существует, однако, еще одно описание *x^varənah* в Денкарде 816.13, где сказано, что *x^varənah* Каянидов была в форме ТҮН' (*kaṣān xvarrah TYN' karb būd*). Арамеограмма ТҮН' (*gil*) - «глина», равно как и предложенное Ф. Котвалом чтение *gar* - «гора» (Kotwal 1984), вряд ли могли считаться воплощением *x^varənah*, чьей неперменной характеристикой является динамизм, подвижность. Г. Бэйли предложил исправить ТҮН' на ТҮВА (*āhūg*) - «газель», или на ТҮНҮН' – «морское чудовище» (Bailey 1971, р. 30, xxxiii). «Газель» представляется наиболее подходящим с точки зрения логики, однако подобное прочтение требует слишком большого вмешательства в оригинальный текст. Что же касается ТҮНҮН', то по замечанию А. Хинце, трудно представить, что *x^varənah* примет форму монстра (Hintze 1999, р. 85). Однако, как представляется, контекст скорее свидетельствует в пользу такой интерпретации. В данном отрывке рассказывается о том, как Кай Ус, подначенный демонами, пытается взлететь на небо с горы Альборз, но его *x^varənah* принимает форму ТҮН' и исчезает. Трансформация *x^varənah* в монстра, возможно, символизирует его потерю.

Несмотря на то, что имена, образованные от *xʷarənah* (др.-перс. *farnah*-), широко представлены в древнеперсидском ономастиконе, этот термин ни разу не встречается в надписях ахеменидских царей. Следовательно, *xʷarənah* не играло сколь-либо значительной роли в ахеменидской царской идеологии.¹ Попытки усмотреть в ахеменидской «фигуре в крылатом диске» воплощенные *xʷarənah*, являются, на мой взгляд, совершенно несостоятельными.² К сожалению, из-за чрезвычайной скудности источников трудно сказать что-либо определенное о роли *xʷarənah* в эллинистический и парфянский периоды.

Первые упоминания *xʷarənah* (ср.-перс. *xvarrah*) появляются в царских надписях и других эпиграфических памятниках только в сасанидский период. Поначалу эти сведения довольно невняты, что дало повод известному исследователю зороастризма, А. Де Йонгу, заявить, что «assumption that *xvarrah* was a central concept in Sasanian royal ideology is difficult to uphold».³ Действительно, *xvarrah* ни разу не упоминается при правлении первых шести сасанидских царей. Впервые оно появляется в тексте надписи из Пайкули, оставленной царем Нарсе (293-303), где он подчеркивает, что «*xvarrah* и правление было даровано» ему и утверждает, что «боги даровали *xvarrah* семье Сасана».⁴

Во второй раз *xvarrah* упоминается в краткой строительной надписи из Мешкин-шахра в иранском Азербайджане, датированной двадцать седьмым годом правления Шапура II (326 г. н. э.).⁵ В ней упоминается некто по имени Нарсе, завершивший строительство некоей крепости «именем богов, посредством *xvarrah* царя царей».

¹ Gnoli 1974, S. 170-171.

² П. Леккок убедительно показал, что «фигура в крылатом диске» изображает верховного бога Ахеменидов – Ахурамазду (Lecoq 1984). См. также подробное обсуждение в: Shenkar forthcoming.

³ De Jong 2004, p. 265.

⁴ Paikuli 53 (Humbach, Skjærvø 1983, 3.1. p. 52, 65). Эти отрывки сохранились лишь в парфянской версии надписи. См. дополнительные упоминания *xvarrah* в надписи из Пайкули в: Humbach, Skjærvø 1983, 3.2. p. 51.

⁵ Frye, Skjærvø 1996/1998.

Похоже, с течением времени роль *xvarrah* и частота его использования в царской идеологии Сасанидов постепенно, но неуклонно возрастает. Так, Пероз (459-484), в надписи на печати провозглашает себя тем, кто «увеличил *xvarrah* богов Ирана и не-Ирана». ¹ В правление Хосрова II (590-628) слово *xvarrah*, а затем и более полная формула – *xvarrah abzūd* («*xvarrah* возросло») впервые появляется на аверсе сасанидских монет. ²

Как уже отмечалось, *farr* играет очень важную роль в «Шахнаме», являясь необходимым атрибутом сакральной царской власти. ³ Оно предстает источником легитимации и отличительной чертой законного иранского царя, дающим ему право на царствование. В «Шахнаме» *farr* напрямую связано со светом и сиянием, исходящим от обладающего им царя. ⁴

Любопытно отметить, что в одном из самых ранних источников на новоперсидском языке, в «Истории Систана», *farr* проявляет себя в виде света над ушами царской лошади. ⁵

Из всего вышесказанного кажется очевидным, что *xvarrah* ни в коей мере не являлось центральным компонентом в идеологии царской власти у первых Сасанидов, не говоря уже об Ахеменидах и Аршакидах, как это часто представляют современные исследователи. ⁶ Попытки выделить изображения *xʿarənah* в искусстве Ирана в ранние периоды и рассматривать это понятие как центральное для института царской власти являются, на мой взгляд, анахронизмом.

Однако данные, свидетельствующие о возросшем значении *xʿarənah* в позднесасанидский период и его центральная роль в «Шахнаме» определенно указывают на важные изменения, произошедшие в сасанидский период. В это время *xʿarənah* действи-

¹ См.: Panaino 2009, p. 245 (со ссылками на предыдущие публикации данной печати).

² Daryaei 1997.

³ О *farr* в «Шахнаме» см. Davidson 1994, p. 110-128; Ghazanfari 2011, p. 130-138.

⁴ Например, *farr* Феридуна, который сиял как солнце (Khaleghi-Motlagh 1988-2008 I, 62, ll. 110-111).

⁵ *История Систана* 35 (пер.: Смирнова 1974, с. 69).

⁶ Например: Wiesehöfer 2010, S. 136.

тельно выдвигается на первый план, как основная составляющая иранской царской идеологии.

Представляется, что эти изменения были частью процесса, удачно названного Т. Дарьяи «зороастриаризацией памяти», одним из результатов которого стало заимствование поздними Сасанидами так называемой «каянидской идеологии».¹ Растущее влияние зороастрийского духовенства при царском дворе, все более и более активно вмешивавшегося в управление государством, привело, в конечном итоге, к трансформации и переработке идеологической основы правления Сасанидов в соответствии с авестийскими концепциями и понятиями. Иранские цари начали возводить свою родословную к Каянидам, – мифическим авестийским царям, обладателям *x^varənah*. Эти перемены прослеживаются и в изменениях царской титулатуры. Так, при Йездигерде II (439-457), стандартная легенда сасанидских монет *mazdēsn bay...šāhān šāh ērān kē čīhr az yazdān* «почитающий Мазду божественный/(или Господин)...царь царей Ирана, происходящий/(или чей образ происходит) от богов»² была заменена на новый краткий титул *kay* – «каянид».³

Антропонимы, образованные от *x^varənah*, засвидетельствованы в древнеперсидском, парфянском и в среднеперсидском. Не вызывает сомнения, что представление о *x^varənah* как о божестве и, возможно, как об абстрактной «славе» существовало у западных иранцев, хоть мы и не можем точно установить, насколько эти представления соответствовали авестийским. Идеология их царской власти определенно базировалась на иных принципах, главным образом месопотамского происхождения. Вероятно, именно поэтому мы не находим упоминаний *x^varənah* в царских надписях до Пайкули.⁴

¹ Daryaei 2006.

² Точный перевод *bay* и *čīhr* в данном контексте и значение этого титула для решения вопроса об обожествлении сасанидских царей вызывают оживленные дебаты среди исследователей. См. последние работы на данную тему с обзором литературы вопроса (Alram, Blet-Lemarquand, Skjærvø 2007, p. 30-37; Daryaei 2008, p. 66 и особенно Panaino 2009a).

³ Об эволюции титулатуры сасанидов см.: Shayegan 2003.

⁴ О месопотамском влиянии на идеологию царской власти у западных иранских народов см.: Gnoli 1974; Panaino 2000.

Ситуация существенным образом меняется при поздних Сасанидах, которые, приняв «каянидскую идеологию», используют *xvarrah* в легендах своих монет уже, вероятно, в авестийском значении. Однако даже в поздесасанидский период мы не можем указать с абсолютной уверенностью на образ *xʷarənah* (как божества, так и абстракции) в изобразительном искусстве.

Наиболее вероятными кандидатами на эту роль, в свете источников, являются, пожалуй, баран и хищная птица – сокол, орел или ястреб. Эти создания, иногда украшенные развивающимися царскими лентами, часто изображались на сасанидских печатях.¹ Лишь они упоминаются в зороастрийской литературе как воплощение *xʷarənah*. Впрочем, нельзя полностью исключить, что в не дошедших до нас частях Авесты и среднеперсидских текстов *xʷarənah* могли символизировать и другие животные из богатого сасанидского bestiaria.²

Учитывая, что в «Шахнаме» *farr* проявляется как исходящее от тела сияние, можно предположить, что в искусстве поздних сасанидов и других иранских народов его иллюстрацией действительно мог стать нимб. Вместе с тем, автоматическая интерпретация нимба в любом иранском контексте как символа *xʷarənah* под влиянием «Шахнаме» представляется неверной.

В этой связи показателен отрывок из *Книги деяний Ардашира, сына Папака*, где описывается сон Папака, предвещающий царскую власть Сасану. В этом сне Папак видит, как из головы Сасана исходит сияние солнца, освещающего весь мир (*xwaršēd az sar ī sāsān be tābēd ud hamāg gēhān rōšnīh gīrēd*).³ Необходимо подчеркнуть, что в отличие от «Шахнаме», в этом отрывке сияние, исходящее «из головы» Сасана не названо напрямую *xvarrah*, хотя этот термин знаком автору и многократно упоминается в *Книге деяний*.

Несмотря на то, что образность данного отрывка достаточно красноречива, нельзя исключить, что текст отражает этап, когда нимб еще не отождествляется напрямую с проявлением *xʷarənah*. Таким образом, представляется, что у иранских народов в различ-

¹ См. например: Bivar 1969, EP-ER (баран), HG (хищные птицы).

² О так называемом «Симурге», еще одном возможном кандидате на роль воплощения *xʷarənah* см. ниже.

³ *Kār-nāmag ī Ardašīr ī Pābagān* 1.8 изд. (Grenet 2003).

ные периоды нимб мог иметь совершенно разное значение и в трактовке этого вопроса необходима предельная осторожность.

Другим элементом, часто принимаемым за олицетворение *x^varənah* в искусстве древних иранцев, являются языки пламени, поднимающиеся от плеч царей, богов и героев. Это как будто удачно соответствует данным зороастрийских текстов, согласно которым огонь является одним из воплощений *x^varənah*.

Огненные языки впервые появляются на монетах Вимы Кадфиза (90-100) и в дальнейшем становятся важным атрибутом кушанских царей и богов, впоследствии адоптированным даже для изображений Будды.¹ Пламенеющие плечи были заимствованы также согдийским искусством, однако остались практически неизвестны искусству сасанидского Ирана. Ни один сасанидский царь, за исключением Балаша (484-488), не изображался с языками пламени, поднимающимися от плеч. Будь языки пламени и в самом деле художественным воплощением *x^varənah*, следовало бы ожидать их более широкого иконографического применения.

Часто за воплощение *x^varənah* принимается диадема, получаемая царем из рук божества на многочисленных сасанидских рельефах.² Бесспорно, диадема в данных сценах символизирует сакральную царскую власть и «божественный мандат» на царствование, в полном согласии с представлениями о *x^varənah*, отраженными в зороастрийской литературе и в «Шахнаме». Однако в самих этих письменных памятниках ни диадема, ни корона, не ассоциируются с *x^varənah*. Более того, из надписи из Пайкули ясно, что диадема и *x^varənah* напрямую не связаны друг с другом.³

В иконографии древних иранцев существуют только три бесспорных изображения *x^varənah*, причем все они происходят из среднеазиатского региона: два из кушанской Бактрии и одно из Согда. Древнейшим антропоморфным изображением *x^varənah*, по видимому, является божество, именуемое «Фарро» (бактр. *фарро*), изображенное на монетах двух кушанских царей, Канишки и

¹ Tsuchiya 1999/2000.

² См. обсуждение в: Shenkar forthcoming.

³ Единственным известным мне исключением является фрагмент согдийской истории о Цезаре и ворах, где фигурирует «диадема фарна» (*prn dūdūt*). См. ниже.

Хувишки (рис. 1). На монетах Канишки (127-150), Фарро предстает в виде безбородого юноши, с повернутой вправо головой, окруженной нимбом. Фарро облачен в тунику и мантию, его голову украшает диадема с крылом. Его атрибуты – чаша и посох.

При Хувишке (150-190), Фарро продолжают изображать на монетах, с добавлением нескольких новых типов, доведя таким образом их общее число до девяти.¹ В двух вариантах (типы (далее т.) 4 и 5) у него нет мантии, а в другом (т. 9) он облачен в доспехи. В числе атрибутов – посох (т. 1, 2, 3, 4, 6, 8), кадуцей (т. 3), меч (типы 2, 5, 6, 8), чаша (т. 1), чаша с горящим пламенем (т. 3, 4, 5), диадема (т. 7, 8) и кошель (т. 9). В типах 2 и 3 рука Фарро поднята в «жесте благословения». В семи типах (1, 2, 4, 6, 7, 8, 9) присутствует нимб, в двух видны языки пламени, исходящие от плеч (типы 5, 6). Любопытно отметить, что в одном из вариантов Фарро представлен стоящим на круглом предмете, напоминающем колесо.

Все девять иконографических вариантов, несомненно, разрабатывались по эллинистическим и римским прототипам, причем один из вариантов (т. 3) особенно близко копирует иконографию Гермеса.

Еще один вариант иконографии кушанского Фарро засвидетельствован на печати, хранящейся в Британском Музее, с надписью письменностью кхароштки. На ней бог изображен в крылатой диадеме, с посохом и кошель в руках, стоящим на двух антропоморфных бюстах (рис. 2).² Эта печать, изготовленная с высочайшим мастерством, свидетельствует о существовании и циркуляции в кушанской иконографии дополнительных типов Фарро, созданных с использованием различных комбинаций набора атрибутов, известного по монетам.

Уместно привести здесь предложение М. Картер интерпретировать молодое божество с копьем, мечем, нимбом и пламенеющими плечами, изображенное на раскрашенных терракотовых панелях из северного Афганистана, как изображение Фарро.³ Учитывая разнообразие типов изображения Фарро, большой комплект

¹ См. классификацию М. Картер (Carter 1986, p. 90-91).

² Callieri 1997, Cat. 7.1.

³ Панели датированны американской исследовательницей серединой II – серединой IV вв. н. э. (Carter 1997).

атрибутов этого божества и изображение на печати из Британского Музея, идентификацию М. Картер нельзя решительно отвергать, несмотря на то, что по нумизматическому материалу Фарро с копьем нам неизвестен.

Не вызывает сомнения, что иконографическим прототипом Фарро стал Гермес, однако остается неясным, насколько внешнее сходство соответствовало функциональному.¹ Большая часть атрибутов, с которыми изображен Фарро, характерна также и для других божеств кушанского пантеона, запечатленных на монетах Канишки и Хувишки. Кажется, что только кошель может дать некоторое представление о его роли как о боге, связанном с процветанием, изобилием и материальными благами, что удачно соотносится с предложенной А. Лубоцким «скифской» этимологией *x^varənah*.

В этой связи нужно отметить, что Н. Симс-Уильямс не так давно привел ряд лингвистических аргументов в пользу скифского (сакского) происхождения династии Кушан.² Было бы заманчиво предположить, что процветание и материальное благосостояние, переданные посредством иконографии Фарро, являются отражением скифского понимания термина *x^varənah*, оригинальное значение которого сохранилось у кушанских царей, ведущих свой род от кочевых сакских племен.

Примечательно и отсутствие *x^varənah* как источника легитимации царской власти в кушанских надписях.³ Кушанские цари, которые, несомненно, обожествлялись⁴ (что уже противоречит

¹ Хотя фрагмент согдийской истории про Кесаря и воров, возможно указывает на близость некоторых их функций. См. ниже.

² Sims-Williams 2002.

³ Хотя по предложению Ж. Фюсмана, божество Фарро, возможно и упоминается в Рабатакской надписи (Fussman 1998, p. 586). Это представляется маловероятным (Sims-Williams 2008, p. 64). Публикации и перевод рабатакской надписи см. *editio princeps* (Sims-Williams, Cribb 1996). Исправленное и дополненное издание: Sims-Williams 2008. См. также: Sims-Williams 1998; Fussman 1998; Göbl 1999; Carter 2006 и Gnoli 2009.

⁴ В дополнение к стандартному βαυο, кушанские цари также именовались βαγ[η]-ζβουο - «достойными божественного поклонения», и их статуи

принципам, отраженным в Авесте), обосновывали свое право на власть совершенно другими понятиями и категориями. Например, в Рабатакской надписи Канишка называет источником своей власти богиню «Нану и всех богов».¹

Популярность Фарро в Кушанской империи, вероятно, была высока и не ограничивалась какой-либо одной религиозной традицией. Так, скульптурные композиции божественной четы, часто изображавшиеся в буддийском искусстве Гандхары с рогом изоблия и монетами, высыпаящимися из кошеля, иногда интерпретируются как изображения Фарро и Ардохшо.²

Еще одно изображение, традиционно интерпретируемое как портрет Фарро в буддийском контексте, было обнаружено при раскопках буддийского святилища Фаязтепа в Старом Термезе. На восточной стене здания, стены которого были богато украшены росписями, предположительно датируемыми 4 в. н.э.,³ сохранились две фигуры, идущие по направлению к южной стене, на которой было помещено изображение Будды (рис. 3).⁴ Интересующий нас персонаж одет в желтый кафтан и лишен как головного убора, так и каких-либо видимых атрибутов. Однако сохранившаяся над его головой бактрийская надпись «фаро» позволила исследователям идентифицировать его как божество, знакомое нам по кушанским монетам, и была принята за свидетельство того, что Фарро, как и другие иранские божества, мог быть интегрирован в буддийский культ.⁵

Однако полное отсутствие каких-либо божественных атрибутов и сам контекст росписи, несомненно представляющей собой процессию доноров, заставляют усомниться в том, что данная фигура изображает именно божество. Скорее перед нами один из до-

были установлены в бактрийских храмах. (Panaino 2009b; Panaino 2009a, p. 214).

¹ Rabatak inscription, line 2.

² Quagliotti 2003.

³ Lo Muzio 2012, p. 201.

⁴ Альбаум 1990.

⁵ Мкртычев 2002, с. 216.

норов, а «фаро» является частью его имени либо частью не сохранившейся целиком надписи.¹

Наряду с антропоморфными изображениями, в кушанской иконографии *xʷarənah* представлено и в виде птицы. На реверсе уникальной монеты Хувишки помещено изображение мужчины, облаченного в кушанское царское одеяние, на вытянутой руке которого сидит хищная птица с расправленными крыльями, будто бы готовая к полету (рис. 4). Бактрийская надпись именуется данного персонажа *ϰϰο*, что является бактрийской формой древ.-иран. **yama-xšāwan*, по предложению Ф. Грене,² либо, по мнению Х. Хумбаха, сокращенной формой **Iamšēdo*.³

В любом случае, не вызывает сомнения, что перед нами никто иной, как иранский мифологический персонаж, известный из Авесты под именем Йима.⁴ Таким образом, птица, сидящая у Йимы на руке – безусловно, *vārəna* – воплощение его *xʷarənah*. Несмотря на то, что кушанский Ямшо, в отличие от авестийского Йимы, несомненно является божеством, эта сцена на монете Хувишки – редкий в искусстве древних иранцев примером непосредственного сопоставления сюжета с авестийским текстом.

Ни один из иконографических типов кушанского Фарро не получил продолжения в кушано-сасанидском и согдийском искусстве.⁵ По мнению Ф. Грене, одно из божеств на кушано-сасанидских росписях из Гульбияна на северо-западе Афганистана, предположительно датированных IV-V вв., может быть изображением Фарро.⁶ Этот бог облачен в зеленые и красные одежды с нимбом вокруг головы. Он изображен в фас, сидящим на троне,

¹ Данное предположение было высказано мне Францем Грене в личном письме. См. также: Lo Muzio 2012, p. 193.

² Grenet 1984, p. 253-254.

³ Humbach 2002, p. 69, прим. 3. Мнение Ф. Грене кажется предпочтительным, поскольку *ϰο*, видимо, является формой *ϰαο* (“царь, правитель”) (Sims-Williams 1997/1998, p. 196-197).

⁴ Skjærvø 2008.

⁵ Однако некоторые представления восходящие к кушанскому Фарро могли сохраниться у согдийцев. См. ниже.

⁶ Lee, Grenet 1998; Grenet 1999.

как и все остальные гульбианские божества, и подставкой для ног ему служит голова или череп горного барана.

Основанием для его интерпретации как Фарро послужил отрывок из *Книги деяний Ардашира, сына Папака*, где баран предстает воплощением *xʷarənah*. Эта гипотеза представляется бесспорной по целому ряду соображений, хотя и не может быть априори отвергнута на основании наших данных. Опираясь, главным образом, на тот же отрывок из *Книги деяний*, Б.А. Литвинский также интерпретировал образ барана у среднеазиатских саков и сарматов как одно из воплощений *xʷarənah*.¹ Вслед за Литвинским было предложено рассматривать и изображения барана у причерноморских скифов как олицетворение *xʷarənah*.²

Не вызывает сомнений, что понятие о *xʷarənah* действительно существовало у скифов и среднеазиатских саков. Об этом свидетельствуют имена собственные, включающие в себя слово *xʷarənah* (скиф. *farnah*), широко представленные в скифском ономастиконе.³ Однако мы не можем сказать, идет ли речь о божестве, об абстрактной «славе», или, возможно, об обоих. Гермес или какое-либо иное греческое божество, которое можно было бы отождествить с *xʷarənah*, не упоминается в геродотовом списке скифских богов.⁴ Остается также неясным, играло ли *xʷarənah* какую-либо роль в скифской идеологии царской власти.

Хотя баран, как отмечалось выше, действительно мог символизировать *xʷarənah* в сасанидском искусстве, представляется крайне проблематичным интерпретировать памятники изобразительного искусства других народов (пусть и имеющих общее культурное наследие), иных регионов и исторических периодов на основании *Книги деяний*, являющейся продуктом сасанидской культуры.

¹ Литвинский 1968.

² Шауб 2007, с. 123-130.

³ Литвинский 1968, с. 59-70.

⁴ Hdt. 4.59. Стоит, однако, заметить, что золотые предметы, упавшие с неба, которые фигурируют в «скифской генеалогической легенде» (Hdt. 4.5-6) часто понимаются как воплощение *xʷarənah*. См. например: Литвинский 1968, с. 61.

Ф. Грене был предложен вариант персонификации фарна и в согдийском искусстве. По мнению французского исследователя, воплощением фарна в согдийском пантеоне мог быть бог, восседающий на верблюде, часто изображаемый в паре с богиней, сидящей на баране.¹ Возможно, в религии согдийцев верблюд действительно мог ассоциироваться с фарном, однако на данном этапе мы не находим этому никаких достоверных подтверждений. Личность согдийского бога на верблюде, как и богини на баране, по-прежнему остается неизвестной.²

Наиболее вероятным образом согдийского искусства, воплощавшим фарн, следует считать фантастических крылатых существ с головой льва, коня или верблюда и туловищем змеи или рыбы. Эти создания, украшенные лентами, изображенные на фресках Пенджикента, парят перед Рустамом и другими персонажами (рис. 5).³

Похожее существо часто изображалось и в сасанидском искусстве, где оно традиционно трактуется как Симург, фантастическая птица древнеиранской мифологии, покровитель героев Заля и Рустама в «Шахнаме».⁴ Трудно с уверенностью судить, верно ли данное отождествление и является ли сасанидский «Симург» тем же зверем, что и фантастические существа с росписей Пенджикента, или согдийцы и сасаниды вкладывали в эти образы разные понятия. Оба этих зверя были интерпретированы современными исследователями как воплощение фарна.⁵

О том, что согдийские фантастические существа были действительно связаны с представлениями о фарне, недвусмысленно свидетельствуют находки монет, датированных VII в., с согдийскими контрмарками, на которых рядом с изображением подобного

¹ Грене 1993, с. 156-159. Об упоминаниях и значениях фарна в согдийских текстах см.: Provasi 2003.

² Об идентификации этих божеств см. также: Marshak, Raspopova 1990, p. 141-145; Маршак 1999, с. 182.

³ Azarpay 1975; Marshak 2002, p. 37.

⁴ Schmidt 2002. Об иконографии «Симурга» и связанной с этим проблематикой см.: Compareti 2008; Compareti and Cristoforetti 2012; Cristoforetti and Scarcia forthcoming (с обзором предыдущей литературы).

⁵ См. например: Azarpay 1975; Marshak 1998, p. 85; Маршак 1999, с. 182; Marshak 2002, p. 37.

существа помещена согдийская надпись *prn* (согд. фарн).¹ Причем, важно отметить разнообразие этих существ, составленных из частей различных животных. Тем не менее, можно выделить некую закономерность. Так, в пенджикентских росписях перед Рустамом всегда парит фантастическое существо с головой льва, в то время как другие персонажи изображены с иными крылатыми существами. Это свидетельствует о том, что, как, возможно, и в сасанидском искусстве, согдийцы могли изображать фарн в виде различных животных, но, вероятно, каждый царь, герой или божество ассоциировались лишь с одним таким зверем, воплощавшим именно его личное фарн.

В этой связи любопытно привести также свидетельство Бируни, который говоря о празднествах и календаре персов, упоминает Хурасан-хурра (خرسانخو),² «летучих лисиц», в которых во времена Каянидов «заключалось счастье их века и благополучие их дней».³ Описание Бируни кажется очень подходящим для сасанидского «Симурга».⁴

Однако фарн у согдийцев мог принимать и человеческий облик. Отражение этого мы находим во фрагменте согдийской истории о Цезаре и ворах, опубликованном В. Хеннингом: «Когда свет ламп зажегся в гробнице, один из воров надел на голову *диадему фарна* (*prn дудут*) и облачился в царские одеяния. Он приблизился к гробу, в котором лежал Цезарь, и обратился к нему со следующими словами – Ну-ка, Цезарь, просыпайся, просыпайся! Не бойся, я твой фарн!».⁵

Необходимо отметить, что диадема и царские одеяния выступают здесь именно как атрибуты фарна Цезаря, а не как универсальные предметы, ассоциировавшиеся с любым фарном. Г. Ньюли, проанализировавший данный отрывок, указал на то, что характеристика фарна как плута и психопомпа сближает его с Гермесом.⁶

¹ Nikitin, Roth 1995; Grenet 2002, p. 219.

² Что, по мнению А.М. Беленицкого, означает «восточный (небесный) фарр» (Belenitskii, Marshak 1981, p. 73).

³ Бируни 1957, с. 237.

⁴ Маршак 1999, с. 182.

⁵ Henning 1945, p. 478-479.

⁶ Gnoli 1996.

Возможно, в этой истории слышны отголоски кушанского Фарро, в чьей иконографии связь с Гермесом не вызывает сомнений.

В заключение, хотелось бы еще раз подчеркнуть необходимость крайней осторожности в попытках идентифицировать воплощение *x^varənah* в искусстве древних иранцев. Подобные попытки должны базироваться на источниках, причем в каждом конкретном случае необходимо обосновать их релевантность применительно к данному периоду и данной культурной среде.

Исходя из данных антропонимики, кажется бесспорным, что представления о *x^varənah* существовали у иранских народов во все исторические периоды. Однако свидетельства о центральной роли *x^varənah* в царской идеологии относятся лишь к позднесасанидскому времени. С определенностью можно сказать, что единого, универсального символа *x^varənah* не существовало. Напротив, имеющиеся данные указывают на широкое разнообразие иконографических образов *x^varənah*, как антропоморфных, так и зооморфных.

Сегодня мы можем назвать лишь три доподлинных образа *x^varənah* в искусстве древних иранцев. Это Фарро кушанских монет; птица, сидящая на руке у Ямшо, на монете Хувишки и крылатые фантастические существа у согдийцев. Возможно, в сасанидском искусстве баран, так называемый «Симург» и нимб также могли символизировать *x^varənah*, однако до получения новых данных эти предположения могут рассматриваться только как гипотетические.

Литература

Альбаум 1990 – *Альбаум Л.И.* Живопись Святилища Фаязтепа // Культура Среднего Востока: изобразительное и прикладное искусство. Ташкент. С. 18-28. Бируни 1957 – *Бируни А.* Избранные произведения. Т. 1. Ташкент.

Грене 1993 – *Грене Ф.* Знание яштов Авесты в Согде и Бактрии по данным иконографии // ВДИ. № 4, с. 149-161.

Литвинский 1968 – *Литвинский Б.А.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе.

Маршак 1999 – *Маршак Б.И.* Согд V-VIII вв. Идеология по памятникам искусства // Средняя Азия в раннем средневековье. М. С. 175-192.

- Мкртычев 2002 – *Мкртычев Т.К.* Буддийское искусство Средней Азии (I-X вв). М.
- Расторгуева, Эдельман 2007 – *Расторгуева В.С., Эдельман Д.И.* Этимологический словарь иранских языков. Т. 3. М.
- Смирнова 1974 – *Смирнова Л.П.* История Систана. М.
- Шауб 2007 – *Шауб И.Ю.* Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н. э.). СПб.
- Abaev 1984 – *Abaev V.I.* Avestica // *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata (Acta Iranica № 23)*. Leiden. P. 29-35.
- Alam, Blet-Lemarquand, Skjærvø 2007 – *Alam M., Blet-Lemarquand M., Skjærvø, P.O.* Shapur, King of Kings of Iranians and Non-Iranians // *Des Indes-Grecs aux Sassanides: données pour l'histoire et la géographie historique*. Bures-sur-Yvette. P. 11-40.
- Azarpay 1975 – *Azarpay G.* Some Iranian Iconographic Formulae in Sogdian Painting // *IA. № 11*, p. 168-178.
- Bailey 1971 – *Bailey H.W.* Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books. Oxford.
- Belenitskii, Marshak 1981 – *Belenitskii A.M., Marshak B.I.* The Paintings of Sogdiana // *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*. Berkeley – Los Angeles – London. P. 11-79.
- Bivar 1969 – *Bivar A.D.H.* Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum. Stamp Seals. Part 2. The Sassanian Dynasty. London.
- Boyce 1975 – *Boyce M.* A History of Zoroastrianism. V. 1. Leiden.
- Callieri 1997 – *Callieri P.* Seals and Sealings from the North-West of the Indian Subcontinent and Afghanistan (4th Century BC-11th Century AD): Local, Indian, Sasanian, Graeco-Persian, Sogdian, Roman. Naples.
- Carter 1986 – *Carter M.L.* Trifunctional Pharro // *SI. № 15*, p. 89-98.
- Carter 1997 – *Carter, M.L.* Preliminary Notes on Four Painted Terracotta Panels // *South Asian Archaeology 1995*, V. 2. New Delhi. P. 573-588.
- Compareti 2006 – *Compareti M.* The So-Called Sennmurv in Iranian Art: A Reconsideration of an Old Theory // *Loquentes linguas: Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*. Wiesbaden. P. 185-200.
- Compareti and Cristoforetti 2012 – *Compareti M. and Cristoforetti S.* Il fumo iranico della pipa di Perm // *Mvltā & Varia. Studi offerti a Maria Ferraccioli e Gianfranco Giraudo*, Milano, Biblion Edizioni srl. Vol. I, p. 239-250.
- Cristoforetti and Scarcia forthcoming – *Cristoforetti S. and Scarcia G.* Talking about Sīmurǧ and Tāq-i Bustān with Boris I. Marshak. (On the so-called

- Sīmurǧ) // Proceedings of the International Conference held in St. Petersburg. St. Petersburg, November 16-18, 2008.
- Curtis 2007 – *Curtis V.S.* Religious Iconography on Ancient Iranian Coins // After Alexander. Central Asia before Islam. Oxford. P. 413-434.
- Daryaei 1997 – *Daryaei T.* Religio-Political Propaganda on the Coinage of Khusro II // *AJN*. № 9, p. 41-54.
- Daryaei 2006 – *Daryaei T.* The Construction of the Past in Late Antique Persia // *Historia*. № 55, p. 493-503.
- Daryaei 2008 – *Daryaei T.* Kingship in Early Sasanian Iran // *The Sasanian Era*. London - New York. P. 60-70.
- Davidson 1994 – *Davidson O.M.* Poet and Hero in the Persian Book of Kings. Ithaca and London.
- De Jong 2004 – *De Jong A.* Sub specie maiestatis: Reflections on Sasanian Court Rituals // *Zoroastrian Rituals in Context*. Leiden-Boston. P. 345-365.
- Frye, Skjærvø 1996/1998 – *Frye R.N., Skjærvø P.O.* The Middle Persian Inscription from Meshkinshahr // *BAI*. № 10, p. 53-63.
- Fussman 1998 – *Fussman G.* L'inscription de Rabatak et l'origine de l'ère šaka // *JA*. № 286, p. 571-651.
- Ghazanfari 2011 – *Ghazanfari K.* Perceptions of Zoroastrian Realities in the Shahnameh: Zoroaster, Beliefs, Rituals. Berlin.
- Gignoux, Tafazzoli 1993 – *Gignoux Ph., Tafazzoli A.* Anthologie de Zādspram. Paris.
- Gnoli 1974 – *Gnoli G.* Politique religieuse et conception de la royauté sous les Achéménides // *Commémoration Cyrus. Hommage universel*. V. 2 (*Acta Iranica* № 2). Téhéran – Liège. P. 117-190.
- Gnoli 1996 – *Gnoli G.* Farn als Hermes in einer soghdischen Erzählung – Turfan, Khotan und Dunhuang: Vorträge der Tagung “Annemarie v. Gabain und die Turfan-forschung”, veranstaltet von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin (9-12.12.1994). Berlin, S. 95-100.
- Gnoli 1999 – *Gnoli G.* Farr(ah) // *Eir*. T. 9, S. 312-319.
- Grenet 1984 – *Grenet F.* Notes sur le panthéon iranien des Kouchans // *SI*. № 13, p. 253-262.
- Grenet 1999 – *Grenet F.* La peinture sassanide de Ghulbiyan (Afghanistan) // *Dossiers d'Archeologie*. № 243, p. 66-67.
- Grenet 2003 – *Grenet F.* La Geste d'Ardashir fils de Pâbag. Paris.
- Henning 1945 – *Henning W.B.* Sogdian Tales // *BSOAS*. № 11/3, p. 445-487.

- Hintze 1999 – *Hintze A.* The Saviour and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology // *Irano-Judaica*. № 4. Jerusalem. P. 72-91.
- Humbach 2002 – *Humbach H.* Yama/Yima/Jamšēd, King of Paradise of the Iranians // *JSAI*. № 26, p. 68-77.
- Humbach, Skjærvø 1983 – *Humbach, H., Skjærvø, P.O.* The Sasanian Inscription of Paikuli. Part 3.1. Restored Text and Translation. Part 3.2. Commentary Wiesbaden.
- Jacobs 1987 – *Jacobs B.* Das Chvarnah. Zum Stand der Forschung // *MDOG*. № 119, S. 215-248.
- Khaleghi-Motlagh 1988-2008 – *Khaleghi-Motlagh J.* Abu'l-Qasem Ferdowsi. The Shahnameh (The Book of Kings). Vols. 1-8. New York.
- Kotwal 1984 – *Kotwal F.M.* Review of Kaikhusroo M. JamaspAsa (ed. and tr.), *Aogāmadaēcā: A Zoroastrian Liturgy* // *Indo-Iranian Journal*. № 27, p. 163-166.
- Lecoq 1984 – *Lecoq P.* Un problème de religion achéménide: Ahura Mazda ou Xvarnah? // *Orientalia J. Duchesne-Guillemin Emerito Oblata (Acta Iranica № 23)*. Leiden. P. 301-326.
- Lee, Grenet 1998 – *Lee J., Grenet F.* New Light on the Sasanid Painting at Ghulbiyan, Faryab Province, Afghanistan // *South Asian Studies*. № 14, p. 75-85.
- Lo Muzio 2012 – *Lo Muzio C.* Remarks on the Paintings from the Buddhist Monastery of Fayaz Tepe (Southern Uzbekistan) // *BAI*. 22, p. 189-207.
- Lubotsky 1998 – *Lubotsky A.* Avestan *x'arənah-*: the Etymology and Concept // *Sprache und Kultur. Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft* Innsbruck, 22.-28. September 1996. Innsbruck. P. 479-488.
- Marshak 1998 – *Marshak B.I.* The Decoration of Some Late Sasanian Silver Vessels and its Subject-Matter // *The Art and Archaeology of Ancient Persia. New Light on the Parthian and Sasanian Empires*. London. P. 84-93.
- Marshak 2002 – *Marshak B.I.* Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana. New York.
- Marshak, Raspopova 1990 – *Marshak B.I., Raspopova V.I.* Wall Paintings from a House with a Granary. Panjikent, 1st Quarter of the Eight Century A.D. // *SRAA*. № 1, p. 123-177.
- Nikitin, Roth 1995 – *Nikitin, A.B., Roth, G. A.* New Seventh-Century Countermark with a Sogdian Inscription // *Numismatic Chronicle*. № 155, p. 277-279.

Oettinger 2009 – *Oettinger N.* Zum Verhältnis von Apām Napāt- und *Xvarənah-* im Avesta // *Zarathushtra entre l'Inde et l'Iran: études indo-iraniennes et indo-européennes offertes à Jean Kellens à l'occasion de son 65e anniversaire.* Wiesbaden. S. 189-196.

Panaino 2000 – *Panaino A.* The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Kingship // *The Heirs of Assyria. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project.* Held in Tvärminne, Finland, October 8-11, 1998. Helsinki. P. 35-49.

Panaino 2009a – *Panaino A.* The King and the Gods in the Sasanian Royal Ideology // *Sources pour l'histoire et la géographie du monde iranien (224-710).* Bures-sur-Yvette. P. 209-256.

Panaino 2009b – *Panaino A.* The Bactrian Royal Title βαγ[η]-ζυγογ / βαγο-ηζυγογ and the Kušān Dynastic Cult // *Exegisti monumenta: Festschrift in Honour of Nicholas Sims-Williams.* Wiesbaden. P. 331-346.

Provasi 2003 – *Provasi E.* Sogdian *farn* // *Religious Themes and Texts of Pre-Islamic Iran and Central Asia: Studies in Honour of Professor Gherardo Gnoli on the Occasion of his 65th Birthday on 6th December 2002.* Wiesbaden. P. 305-323.

Quagliotti 2003 – *Quagliotti A.M.* An Image in the Indian Museum with Some Considerations on the Tutelary Couples in Gandharan Art // *SRAA.* № 9, p. 239-296.

Schmidt 2002 – *Schmidt H-P.* Simorǵ // *EIr Online Edition,* July 20, 2002, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/simorg>.

Shahbazi 1984 – *Shahbazi A.S.* On Vārəyna the Royal Falcon // *ZDMG.* № 134, p. 314-317.

Shayegan 2003 – *Shayegan R.* Approaches to the Study of Sasanian History // *Paitimāna: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt.* Costa Mesa. P. 363-384.

Shenkar forthcoming – *Shenkar M.* Aspects of Iconography of Ahura Mazdā: Origins and Significance // *Gedenkschrift für Klaus Schippmann. Beiträge zur Kunst, Archäologie und Geschichte des antiken Iran.* Wiesbaden.

Sims-Williams 1997/1998 – *Sims-Williams N.* A Bactrian Deed of Manimission // *SRAA.* № 5, p. 191-213.

Sims-Williams 2002 – *Sims-Williams N.* Ancient Afghanistan and Its Invaders: Linguistic Evidence from the Bactrian Documents and Inscriptions // *Indo-Iranian Languages and Peoples.* P. 225-243.

Sims-Williams 2008 – *Sims-Williams N.* The Bactrian Inscription of Rabatak: A New Reading // *BAI.* № 18, p. 53-69.

- Sims-Williams, Cribb 1996 – *Sims-Williams N. Cribb J.* A New Bactrian Inscription of Kanishka the Great // SRAA. № 4, p. 75-142.
- Skjærvø 2008 – *Skjærvø P.O.* Jamšid i. Myth of Jamšid // EIr Online Edition, Jube 23, 2008, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/jamsid-i>.
- Soudovar 2003 – *Soudovar A.* The Aura of Kings: Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship. Mazda Publishers.
- Soudovar 2010 – *Soudovar A.* Farr(ah) ii. Iconography of farr(ah)/xʷarənah // EIr Online Edition, August 24, 2010, available at <http://www.iranica.com/articles/farr-ii-iconography>.
- Tanabe 1988 – *Tanabe K.* Iranian Xvarnah and the Treasure of Shosoin at Nara in Japan // IA. № 13, p. 365-385.
- Tsuchiya 1999/2000 – *Tsuchiya H.* An Iconographical Study of the Buddhist Art of Shotorak, Paitāva and Kham Zargar // SRAA. № 6, p. 91-114.
- Wiesehöfer 2010 – *Wiesehöfer J.* King and Kingship in the Sasanian Empire // Concepts of Kingship in Antiquity. Padova. P. 135-153.



Рис. 1. Фарро на монете Хувиики. © Trustees of the British Museum.



Рис. 2. Фарро на кушанской печати (Callieri 1997, Cat. 7.1).



Рис. 3. Фарро из Фаязтепа (Абдуллаев, Ртвеладзе, Шишкина 1991, № 119).



Рис. 4. Ямшо на монете Хувшики (Grenet 1995/1996 Fig. 13).

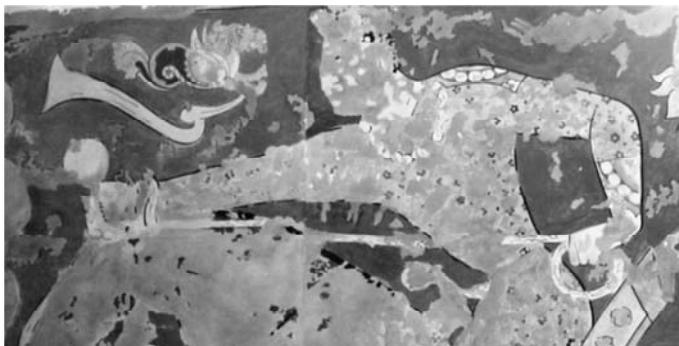


Рис. 5. Крылатое существо с головой льва на росписи из Пенджикента. Прорисовка Гремячинской и Никитина, «Музей истории культуры Пенджикента». Фото автора.

ЮЭЧЖИ НА БАКТРИЙСКИХ ВЫШИВКАХ ИЗ МОНГОЛИИ

Отношения кочевых хунну и юэчжей Центральной Азии еще в IV-II вв. до н.э. были весьма драматичными. Непростыми они остались и в последующие столетия, судя по письменным источникам и характеру бактрийского импорта в могилах знатных хунну Монголии. Доминирование одного из этих народов дважды (в середине II в. до н.э. и при Виме Такто в 80-90-х годах I в. н.э.) сменялось доминированием другого, причем в начале и конце соперничества удача улыбалась юэчжам.

В этой небольшой статье нас будет интересовать лишь один из аспектов юэчжийско-бактрийского импорта в Монголию: шерстяные ткани рубежа нашей эры с вышивками, представляющими антропоморфные изображения (точнее – те из таких образов, которые лучше сохранились или даже в весьма фрагментарном состоянии содержат ряд важных элементов внешнего облика персонажей)¹. Некоторые исследователи считали эти образцы текстиля произведенными в Китае (Лубо-Лесниченко 1994) или, напротив, в Сирии или Палестине². Однако подобные подходы сегодня непопулярны у тех исследователей, которые изучали реалии на тканях данной серии. Уже давно высказывалась и третья версия центра производства этих тканей – в Бактрии (см., например, Тревер 1940; Руденко 1962; Елихина 2010, с. 156).

Однако меня интересуют не центры производства тканей (которые остаются дискуссионными), а место, где на них делали вышивки (их часто делали позже и в другом регионе). Детали облика изображенных на вышивках людей (характерные черты лиц, микроэлементы костюма, а также сами композиции вышивок, их стилистика), как легко заметить, ни Китаю, ни Сирии не свойственны,

¹ Вариант нашего текста с 7 цветными таблицами см.: <http://www.narodko.ru/article/yatsenko/yuezhi.htm>.

² Эту версию сегодня поддерживает О.В. Орфинская (Институт культурного наследия, Москва).

но имеют прямые параллели именно у юэчжей/кушан Бактрии, обитавших там со 120-х гг. до н.э. (см., например, Яценко 2006, с. 171, 295). Вряд ли это подражания бактрийским сюжетам: данные сюжеты, видимо, были редким или единичным явлением, весьма этнически специфичны и вряд ли могли вызвать большую серию сознательных подражаний в ведущих мировых текстильных регионах. Можно предполагать, что антропоморфные изображения на текстиле в основном получались знатными хунну именно из Бактрии, и без больших сомнений утверждать, что при этом хунну делали некий, хотя бы минимальный отбор их сюжетов. Борис Анатольевич Литвинский уделял много внимания изучению культуры кушанской Бактрии, поэтому наш сюжет уместен для сборника, посвященного его памяти.

Н.В. Полосьмак считает, что вышивки делали на тканях из Ближнего Востока на территории индо-скифов долины реки Инд (Полосьмак 2010). Я специально изучал особенности костюма индо-скифов (Яценко 2006, с. 192-197, рис. 137-150) и идентификацию индо-скифов на предметах торевтики (Treister, Yatsenko 1998, p. 61-66, fig. 1). К сожалению, почти ни один микроэлемент их костюма не совпадает с тем, который известен на вышивках из Ноин-Улы/Нойон ул, кроме редкого типа туфель (рис. 1, 11).

Наиболее интересные для нас 6 фрагментов уникальной сохранности (что предоставляет, соответственно, уникальные возможности для исследования импортного текстиля) происходят лишь из трех курганов единственного могильника Ноин-Ула/Noin-Ula (более корректная транскрипция: Нойон ул/*Noyon uul*) на северо-восточной границе Монголии (сомон *Batsumber* аймака *Tuv*); они обнаружены там в разные годы российскими учеными. Это три фрагмента (1-3) ковра из недавних находок экспедиции Н.В. Полосьмак (курган 31, 2009 г.) (Полосьмак, Богданов, Цэвэндорж, Эрдэнэ-Очир 2009): ткань 192x100 см с изображением коллективного жертвоприношения (?) и ткань 133x100 см со сценой сражения (Erdene-Ochir 2011, No 386, p. 256-259); фрагмент (4) 270x153 см из того же кургана 31 с 10 персонажами, включая правителя, сидящего в кресле (Ibid., No 383)¹. Из более чем 100 образ-

¹ В этом каталоге фрагмент ковра ошибочно отнесен к кургану 20, раскопанному в 2006 г. (см. Полосьмак, Богданов, Цэвэндорж 2011).

цов текстиля, обнаруженных на этом некрополе раскопками шестой центральноазиатской экспедиции знаменитого русского путешественника и ученого, генерала П.К. Козлова (Руденко 1962) следует отметить два фрагмента: фрагмент (5) ткани из кургана 6 (1924 г.) с изображением трех спешившихся всадников (персонажи 1-3) (Nowgorodowa 1980, Fig. 160; Erdene-Ochir 2011, No 384); фрагмент (6) из кургана 24 (1925 г.) с головой мужчины (Erdene-Ochir 2011, No 385).

В декоративном оформлении двух последних изделий явно видны эллинистические (греко-бактрийские) элементы (растительные и зооморфные мотивы бордюров рассматриваемых ниже сцен, детали поз ряда персонажей и др.). Этому не приходится удивляться: на рубеже н.э. в Бактрии, судя по монетам, еще сохранялись вассальные юэжам князьки-греки (Ртвеладзе 2002, с. 232), и еще в середине I в. н.э. на будущих хозяев могильника Тиллятепе работали какие-то местные греческие ювелиры (Яценко 2003, с. 171-172).

Попытаемся выяснить, что нового о внешнем облике бактрийских юэжей доимперского периода дают образцы дошедшего до нас текстиля Ноин-Улы. К сожалению, мы везде встречаем досадные лакуны в вышивке; почти все фигуры сохранились не полностью. Наименее представительные фрагменты во избежание ошибок придется исключить из рассмотрения. Персонажи многофигурных композиций нумеруются *слева направо* (т.е. так, как обычно передан порядок смены эпизодов в древнем искусстве иранских народов).

Начнем с недавно реставрированного фрагмента *композиции с жертвоприношением*, которая включала более 13 мужских персонажей. Коврик-завеса, на котором она вышита, впервые демонстрировался после реставрации на выставке в Улан-Баторе в августе 2011 г. Единая композиция сегодня представляет собой два крупных фрагмента. На первом из них видим шесть человек, на втором представлено семь стоящих/шествующих персонажей. Здесь можно предполагать попытку передачи во всех случаях индивидуальности лиц изображенных. Действие происходит на лоне природы (на лугу или в саду), среди цветов и множества порхающих бабочек и пчел.

Рассмотрим вначале второй фрагмент, где фигуры лучше сохранились. Здесь шесть из семи мужчин (персонажи 7-12) движутся к небольшому жертвеннику с огнем (два из них смотрят при этом назад); по другую сторону жертвенника их встречает еще один персонаж (13). Два участника церемонии ведут к жертвеннику для посвящения (?) оседланного коня, а идущий во главе этой группы держит над жертвенником миниатюрную вазочку на ножке¹. Во внешнем облике изображенных мужчин есть общие черты. Все они имеют крупную голову, широкое лицо (округлое или подпрямоугольной формы) и массивную шею, но узкие плечи и талию, причем последнее явно отражает и местные эстетические предпочтения. В более позднее имперское время талия у кушан обычно не подчеркивалась (Яценко 2006, с. 186). Нос прямой с широкими крыльями, крупные надбровные дуги, тонкие линии бровей.

Основная цветовая гамма изображений – сочетание красного/розового и белого² – свойственна бактрийским юэчжам (Там же, с. 184). При этом существует определенная симметрия этих двух основных цветов. Так, если у персонажа красный кафтан, то красные же туфли, но белые штаны и пояс, и, наоборот, при белых кафтане и туфлях – красные штаны и пояс. Персонажи в «гражданском» костюме (не в доспехе) чередуют цвета основной, наплечной одежды в строго заданном ритме (по одному следуют белый и красный).

Прическа у всех фигур однотипна: короткая, с кудрявыми рыжеватыми волосами без пробора, удлиненная с боков (локон у виска загибается к щеке); при отсутствии бороды всегда подчеркиваются тонкие усы (чаще слегка вислые, реже почти горизонтальные) (рис. 1, 1). Все это вполне обычно для других изображений

¹ Такую вазу видим позже в сходной сцене в Бактрии/Тохаристане в стеновой живописи буддийского монастыря Аджинатепе. Н.В. Полосьмак считает, что это не ваза, а большой гриб и видит в этой сцене ритуал изготовления священной *haoma* (Полосьмак 2010). Но ни одного достоверного изображения грибов в связи с ритуалами у ираноязычных народов не известно.

² Сегодня на тканях из раскопок в Ноин-Уле белые ткани обычно выглядят как желтоватые.

юэчжей. Бороды (даже короткие) были редкостью и у более поздних имперских кушан (Там же, с. 183). При этом в сценах и жертвоприношения, и сражения на одном и том же коврике юэчжийские персонажи лишены головных уборов (первый из ряда шествующих к алтарю участников обряда имеет начальное украшение – узкую повязку), что подчеркивает особый статус происходящего (понятно, что в реальном быту в жаркой Бактрии без головных уборов не обойтись). Нерядовая обстановка в данной сцене акцентируется и особой ролью *левой* руки многих персонажей (поднята в жесте адорации у персонажа 5; выставлена вперед с открытой ладонью у фигур 6 и 8; указывает пальцем вперед у персонажа 9; воздета вверх и касается лба у персонажа 10; именно в ней держит жертвенную вазу перед алтарем персонаж 12). Пояс обычно узкий, скреплен на животе пряжкой в форме удлиненного прямоугольника (золоченой/золотой?: ср. (Heirs 1997, No 63)); с помощью тонкого, хорошо видного спереди шнура к нему слева подвешен меч. У фигур 4, 8, 9, 11, 12 справа у пояса свисает дополнительная лента с двумя треугольными выступами на каждом из концов (рис. 1, 10). Обувь (за исключением персонажа 13) вполне однотипна: это туфли без каблуков, с округлым носком, крепившиеся ремешком по верхнему краю и под сводом стопы (это особенно хорошо видно у фигуры 12) (рис. 1, 12). Персонажи (кроме тех, что стоят у алтаря) вооружены: обычно это короткие кинжалы, крепящиеся лентами на шароварах у правого бедра, и длинные узкие мечи. Кроме того, у мужчин 4, 7-9 видим в руках или на плече копья.

Носимая мужчинами наплечная одежда – только *распашная* (кафтаны-kurtak выше колен и с глубоким запахиванием налево; более длинные, до середины голени, халаты на подкладке другого цвета¹, полы крепятся поясом и, видимо, двумя пуговками выше и ниже талии), что отчасти отражает особенность доимперского периода одежды бактрийских юэчжей. Ранней же стадияльно для

¹ У красного халата подкладка белая и наоборот. В западной литературе по костюму доиндустриальных обществ Азии для распашной верхней одежды разной длины традиционно используется старый персидский термин “saftan”, а в русскоязычной литературе более длинная одежда часто и столь же традиционно именуется арабском термином «халат».

этого этноса чертой следует также признать отсутствие у всех изображенных нижней одежды¹ (и кафтаны и халаты надеты на голое тело) (ср. Яценко 2006, с. 178-179), что, вероятно, исторически связано с исходным дефицитом во многих кочевых обществах тканей тонкой выделки для нательного белья и при этом – универсальностью плотной основной одежды (носились в разные сезоны года лицевой стороной или наизнанку). Специфическая особенность наплечных одеяний всех изображенных – полоска черной тесьмы (?) по краю бортов, подола и обшлагов². Среди прочего, и халаты, и кафтаны имеют на подоле с боков короткие (около 5 см) разрезы, обшитые такой тесьмой. Штаны во всех случаях – с крупной вставкой в шагу, визуалью свисающей в промежности, штанины весьма широкие и всегда заправлены в туфли (рис. 1, 7).

У персонажа 7 (который обращен влево к говорящему с ним и жестикулирующему персонажу) видим белый халат, с розовым декором бортов и обшлагов и выглядывающей внизу полоской красной подкладки. Красный кафтан фигуры 8 отличается в верхней части груди и вверху рукавов визуалью единой горизонтальной полоской с рядом ромбов внутри (имитация золотых бляшек?) (рис. 1, 6). Такая же полоса из круглых бляшек на таком же красном кафтане представлена и у персонажа 3; этот декоративный элемент пока уникален для мужской одежды иранских народов того времени (он документирован и в сцене с сидящим правителем, разбираемой ниже). Черная полоска каймы по бортам кафтана у ворота расширяется (вероятно, это узкий и недлинный воротстойка, как и у персонажей 9, 11-13: ср. у достоверных бактрийских юэчжей (Там же, с. 178; рис. 121, 45; 122, 38, 41)). Персонаж 10, ведущий сбоку в сторону алтаря посвящаемого коня с седлом и парадной сбруей (персонаж 11 ведет его за уздечку спереди), одет в панцирь длиной до колен, из-под которого выглядывают штаны. В его прическе часть прядей собрана в небольшой узел на темени, что вполне обычно для бактрийских юэчжей (то же – у фигуры 5) (рис. 1, 2) (Там же, рис. 121, 30; 124, 1).

¹ Возможно, исключением являлась фигура 3.

² Как правило, у народов Центральной Азии до недавних пор в этих целях использовали *красную* тесьму.

Очень интересен облик персонажа 12, возглавляющего процессию, идущую к алтарю. Во-первых, лишь у него на голове видим узкую ленту-повязку белого цвета. Как и на других ранних юэчжийских изображениях, два ее конца свисают сзади (рис. 1, 3) (Там же, с. 178), однако в нашем случае концы длиннее, чем обычно. Только у него крупные элементы костюма (наплечная и поясная одежды, обувь) имеют разные оттенки *красного* цвета (малиновый и розовый). Заслуживает внимания декор его красного, с белой подкладкой, халата (рис. 1, 4): во-первых, он имеет расширяющиеся подол крупные боковины другого (розового) цвета. Во-вторых, на плечевом шве и на предплечьях он украшен линиями, состоящими, видимо, из нанизанных на ремешок трубчатых золотых пронизок, что обычно для костюма знати иранских народов парфяно-сарматского времени, в том числе – доимперских юэчжей (Тилля-тепе, погребение 4 и ряд изображений) (Там же, с. 176, 210, рис. 114, 1; 121, 51). Кроме того, предплечья и борта халата украшены рядом круглых бляшек. Важно, что у этого персонажа (как и на красном кафтане у фигуры 8) большую роль в декоре играет сочетание на одном и том же предмете одежды полосы более темного и более светлого оттенков. Последнее трудно отнести лишь на счет художественных приемов вышивки (на халате светлая вставка находится с тыльной стороны, на штанах – с внешней). Наивно считать это случайностью, т.к. во многих архаических обществах сочетание разноцветных левой и правой, внутренней и внешней половин крупных предметов одежды было связано, в том числе, с символикой зон мироздания, противопоставлением противоположных сил (см. яркие примеры в шаманской одежды народов Сибири (Бурыкин 2007, с. 126)).

Наконец, совершенно особую роль играет в данной сцене костюм человека, стоящего по другую (от верующих) сторону алтаря, вероятно, жреца (персонаж 13); к сожалению, его фигура хуже сохранилась, особенно в центральной части. Он отличается, во-первых, господством сакрального белого цвета, что и ранее документировалось у жречества юэчжийской Бактрии (Яценко 2006, с. 184). Красные здесь только некоторые детали отделки (штанов и бортов халата). Трудно сказать, вооружен ли персонаж (возможно, он имеет подвешенный слева колчан); в правой, поднятой и сжа-

той в кулак руке он, видимо, что-то держит над алтарем. Его халат (еще более длинный, чем у персонажей 7 и 12) не запахнут и, похоже, крепится лишь поясом (рис. 1, 5). Он явно сшит из плотной ткани или войлока (т.к. длинные, скошенные полы не провисают); полы халата имеют сильный скос назад. Точных аналогов этой одежде в данное время нет; однако, она была популярна у многих народов Средней Азии в предшествовавшее ахеменидское время и даже являлась у персов важным элементом визуального стереотипа «среднеазиата» (Яценко 2011, рис. 1-5). Использование такого пережиточного кроя естественно для одежды с ритуальными функциями, какой и был, видимо, халат жреца. Белые штаны имеют декоративную вертикальную красную полосу спереди (в ней помещены в ряд какие-то стилизованные при вышивке однотипные фигуры – возможно, зооморфные) (рис. 1, 9). Белые же туфли имеют острые и слегка загнутые носки (рис. 1, 11) (что не известно у юэчжей Бактрии, но бытовало у их соседей – индо-скифов Гандхары, вошедших вскоре в Кушанскую империю (Там же, рис. 137, 56-57)).

Обратимся теперь к хуже сохранившемуся фрагменту той же композиции с шествующими и предстоящими жертвователями (Erdene-Ochir 2011, No 386.1). Видимо, она исходно была пришита левее описанной ранее (персонажи 1-6) и образует ее начало. Однако между фрагментами имеется, похоже, небольшая лакуна (от «недостающего» воина в красном кафтане сохранилась только кисть руки у туловища персонажа 7). Слева, видимо, первоначально размещались две пары обращенных друг к другу мужчин, с симметричным сочетанием для каждой пары белых и красных элементов костюма (сохранился правый из них от живота до пят – персонаж 1). Между второй (лучше сохранившейся) парой жертвенника, видимо, не было (ср. пару персонажей 12 и 13), т.к. в центре между ними, у самой земли, вышит растущий цветок. Костюм и прическа изображенных здесь того же облика. Остановлюсь лишь на ряде специфических деталей.

Вертикальная полоса декора спереди красных штанов отмечена у фигур 4 и 6; она украшена рядом однотипных бляшек (?); при этом штанины сильно расширяются книзу (рис. 1, 8). У персонажей в белых штанах и красной наплечной одежде (фигура 3 – каф-

тан, фигура 5 – халат) видна визуально единая горизонтальная полоска отделки вверху рукавов и на груди, украшенная круглыми бляшками. У персонажа 5 видим прическу с узлом на темени, подобную уже описанной у фигуры 10.

Еще одна часть этого же коврика-завесы передает *сцену сражения*, из которой частично сохранились только четыре фигуры пеших воинов, борющихся на мечах (Ibid., No 386.2). К сожалению, изображения по бокам не сохранились. Здесь «свои», как и в других подобных групповых сценах в искусстве иранских народов, показаны явно слева (персонажи 1 и 3), а враги – справа (персонажи 2 и 4) (Яценко 2000). Слева юэчжиец в доспехе, падает, сраженный врагом, и роняет меч. Важнее другой бактрийский воин (фигура 3, к счастью, сохранившаяся почти полностью), наступающий на врага (обороняющегося большим щитом с крупным узором из концентрических ромбов). Облик его одежды, прически и вооружения тот же, что и у воинов в предыдущей сцене (фигуры 4, 7-9, 11,12). У него белые кафтан и туфли, красные штаны и пояс. Кафтан у героя украшен по бортам и краю рукавов красной тканью с узором из ромбов с точкой в центре. Сетчатый орнамент тканей наплечной одежды (в том числе – из ромбов с точкой) был, судя по изображениям, популярен у бактрийских юэчжей (Яценко 2006, рис. 121, 47, 53; 122, 41; 123, 16; 124, 1), а с момента крушения Империи документирован и подлинными остатками таких тканей («Курган» в Старом Термезе (Майтдинова 1996, рис. 8-11)). В верхней части рукавов видим полоску красной же ткани, украшенной круглыми бляшками (?). Штанины декорированы вертикальной полосой спереди.

Не менее интересен облик *врагов*. Благодаря целому ряду специфических деталей у нас есть возможность установить национальность этих противников. Во-первых, верхняя одежда у них – нераспашная; при этом пришивной подол в обоих случаях шит из ткани с довольно широкими вертикальными полосами; во-вторых, у левого из них (персонаж 2) видим на голове убор (низкая цилиндрическая шапочка из ткани с двумя рядами кружков). В-третьих, они, в отличие от юэчжей, носят небольшую окладистую бородку; прически короткие, с боков – немного длиннее; усы среднего размера. Все эти элементы действительно есть в костюме только од-

ного этноса того времени, причем соседнего с Бактрией – *согдийцев* (ср. Яценко 2006, рис. 152, 6, 13-14; 153, 9), восточная часть территории которых была вскоре поставлена под контроль юэчжей-кушан.

Другая важная сцена найдена на одном фрагменте в том же 2009 г. Она также, видимо, не сохранилась по краям. Увы, из представленных здесь десяти мужских персонажей только два (фигуры 4 и 6, у которых волосы рыжеватые) до нас дошли, достаточно хорошо сохранившись, остальные весьма фрагментированы. В левом углу вышит сидящий по-турецки на некоем возвышении бог или правитель (фигура 1); к нему обращается, воздев руку, адорант/проситель (?) (фигура 2). Далее слева направо три довольно плохо сохранившиеся фигуры 3-6 шествуют к сидящему на складном кресле правителю. Между ними и правителем находится интересное сооружение, по функциям, видимо, близкое самогонному аппарату¹. Собственно, перед этим сооружением и сидит правитель с мечом, аккуратно держа у рта с помощью специальной ленты чашу с напитком (?). Правее подшит кусок ткани с дополнительной композицией: четыре человека (персонажи 7-10, сохранились лишь нижние части их туловищ), повернутые в полразворота вправо (у них через одного то обе ноги обращены вправо, то носки расставлены в стороны). Их верхняя наплечная одежда декорирована в каждом случае индивидуально; общие лишь белые туфли с округлыми носками (у стоящих правее, вокруг самогонного аппарата, персонажей 5 и 6 туфли красные, что, как и в предыдущей композиции, соответствует цвету наплечной одежды). Лицо и прическа сидящего в кресле правителя выглядят так же, как на предыдущем коврике-завесе. Лишь у персонажа 4 лицо более удлиненное, а глаза меньшего размера.

Обратимся теперь к специфическим деталям костюмов изображенных. Как и на описанном ранее изделии, у одежды в целом красно-белая цветовая гамма, а наплечная одежда, видимо, у всех

¹ Это большой металлический треножник, украшенный наверху скульптуркой барса, под центром которого укреплены вертикально, один над другим два крупных сосуда, верхний из которых соединен с нижним воронкой. О самогонноварении у древних кочевников см., например (Очир-Горяева 2004).

тоже распашная. Это уже знакомые нам короткие кафтаны с глубоким запахиванием (персонажи 3, 5-7) и халаты, украшенные широкой полосой по бортам (персонажи 2, 4, 8, 10?). Штаны, заправленные в туфли, разнообразны по декору: одноцветные (персонажи 5-7), сшитые из желтоватой (?) ткани в вертикальную красную полосу (персонаж 4) (рис. 1, 15), белые с вертикальной красной полосой спереди на штанинах (персонаж 3).

Рассмотрим вначале фигуры в халатах (они здесь сохранились полнее). Последние имеют скошенные края ворота и застегнуты доверху. У персонажа 2 халат с несколько расширяющимися рукавами (декорированными по краю полоской с рядом круглых бляшек) сшит из красной ткани, украшенной рядами колечек. У персонажа 4 белый халат дополнен по бортам, подолу и краю рукавов красной полосой с цепочкой побегов плюща внутри (греко-бактрийская традиция); рукава у него, судя по левому, несколько длиннее руки. Кроме того, у него, как и на халате персонажа 5 в сцене жертвоприношения, красными полосками с рядом каких-то мелких бляшек декорированы горизонтальная линия на груди и верхняя часть рукавов. У персонажа 8 ткань халата имеет узор из сплошной сетки крупных концентрических ромбов и широкую красную кайму бортов; рукава с какой-то (растительной?) вышивкой заметно расширяются к краям (рис. 1, 13).

Из фигур в кафтанах с глубоким запахиванием выделяется сидящий на троне правитель. Его красный кафтан украшен каймой с уже знакомой нам сеточкой из ромбов (рис. 1, 14). На поясе пряжка крепится не на животе, а на левом боку. У кафтана персонажа 9 очень широкая красная полоса вдоль бортов и несколько расширяющиеся рукава.

В целом прически и комплект костюма персонажей (особенно носимые подобным образом халаты, не известные ни у парфян, ни у согдийцев, ни у хорезмийцев, ни у индо-скифов) убеждают в том, что здесь также представлены юэчжийско-бактрийские персонажи.

Еще один важный сюжет вышит на ткани, найденной в 1924 г. Это изображения спешившихся всадников (сохранились трое из них), стоящих позади лошадей и держащих их за поводья. К сожалению, все три фигуры, представленные повернутыми к зрителю в

s, фрагментарны (кроме повреждений, они согласно замыслу композиции, в значительной мере скрыты телами своих лошадей, в данном случае – более важных персонажей!). Ноги мужчин чрезмерно удлинены. Не только бороды, но и усов у них нет.

У левого персонажа 1 отсутствует голова. На нем надет короткий кафтан с коричневой (возможно, меховой) каймой вдоль бортов. Ткань этой одежды декорирована сплошной сеткой крупных ромбов, в каждый из которых вписан четырехлепестковый цветок (рис. 1, 18). На мужчине также шаровары с широкими штанинами, заправленные в туфли; ниже колен их украшает горизонтальная полоса.

От центрального персонажа 2, напротив, не сохранились ноги. На его голове (изображенной в профиль) – низкая плоская шапочка с узким назатыльником (ср. у юэчжей Бактрии (Яценко 2006, рис. 123, 26; 121, 24)). Из-под нее сзади пробиваются до низа шеи волнистые волосы. Верхней одеждой у него является длинный плотный халат, который носится обычным в Центральной Азии (для теплого сезона или при необходимости большей свободы для правой руки) способом: спущенным с правого плеча и с нижней частью, обернутой вокруг талии. У него также толстые коричневые (меховые?) края бортов. Ткань тоже украшена узором из сплошной сетки ромбов, но с другим элементом в каждом: это крест, каждый из концов которого имеет форму побега с тремя дуговидными листьями (рис. 1, 17). Крупные ажурные украшения такого облика из золотой фольги происходят также из Парфии того времени (Pfrommer 1993, p. 213, No 118). Этот последний декоративный мотив до сих пор сохраняется, например, в ковровом искусстве таких древних ираноязычных народов как курды и луры (Stone 2004, p. 251, p.44; p. 199, K-27, K-28: p. 202, K-35). Под халатом видим рубаху с вертикальным разрезом расстегнутого ворота (в рубаху с точно таким же воротом вскоре облачится создатель могущества Кушанской империи Вима Такто (Яценко 2006, рис. 121, 68)).

У правого персонажа 3 фигура сохранилась только до середины груди, да и то частично. На нем тот же головной убор, что и на предыдущем. Из наплечной одежды у него лишь рубаха с воротом

того типа, который только что описан, с широкой полосой декора (рис. 1, 19).

Наконец, последний, небольшой фрагмент из раскопок 1925 г. представляет нам лишь одно мужское лицо с характерной прической и типом, уже знакомым нам по описанию завесы со сценой жертвоприношения.

На территории хунну к бактрийским изделиям относятся обе серии неоднократно обнаруженных артефактов: довольно дорогие ковры с разнообразными сюжетами вышивки и дешевые латунные пряжки (Миняев 1976). Как интерпретировать столь странный, на первый взгляд, состав «импорта»? Прежде всего, это явно не импорт. Ко времени прибытия Чжан Цяня в Среднюю Азию юэчжи на новой родине продолжали бояться хунну и платили им дань. Столетие спустя, в период захоронений в Нойон ул, Бактрия еще оставалась раздробленной, а хунну сильными. Думаю, речь идет о более-менее регулярных подарках в виде ковров (из китайских сведений о добыче, захваченной у хунну, ясно, что эти ковры были на втором месте после скота), для упаковки которых в тюки использовали ремни, скрепленные латунными пряжками.

В целом найденные далеко от Бактрии, в Северной Монголии вышивки бактрийских юэчжей дополняют наши сведения как об облике этого этноса (к сожалению, только мужчин), так и о некоторых аспектах его повседневной жизни, религиозных традициях и взаимоотношениях с соседями (с хунну, согдийцами и греками Средней Азии).

Стилистика вышивки и корреляция деталей костюма и прически (Яценко 2006, рис. 121, 29, 51) позволяют отнести к числу наиболее ценных изображений бактрийских юэчжей также фрагмент ткани с фигурой воина, держащего копье из могилы 1 в некрополе Шампула I, древнее княжество Хотан, Синьцзян (I в. н.э.) (Ursprung 2007, S. 213).

Все основные детали костюма мумии купца начала III в. н.э. в могиле 15, обнаруженной в 1995 г. в некрополе Цзиньпань/Yingpan у озера Лобнор/Lopnor, Восточный Синьцзян (Раскопки 1999; Li Weining 1999) имеют точные соответствия в костюме кушан имперского времени. Купец был похоронен в костюме своей страны, но со следами культурного влияния Китая (Яценко 2006, с. 186-

187). Здесь встречены хорошо сохранившиеся образцы тканей Кушанской империи, которые свидетельствуют о длительном сохранении греко-бактрийских традиций.

Литература

Бурыкин 2007 – *Бурыкин А.А.* Шаманы: те, кому служат духи. СПб.

Елихина 2010 – *Елихина Ю.И.* Бактрийские ткани из коллекции Государственного Эрмитажа // Древности Евразии. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения А.Н. Бернштама. СПб.

Лубо-Лесниченко 1994 – *Лубо-Лесниченко Е.И.* Китай на Шелковом Пути. Шелк и внешние связи древнего и средневекового Китая. СПб.

Майтдинова 1996 – *Майтдинова г.М.* Раннесредневековые ткани Средней Азии. Душанбе.

Миняев 1976 – *Миняев С.С.* Бактрийские латуни в сюннуских памятниках // Бактрийские древности. Л.

Очир-Горяева 2004 – *Очир-Горяева М.А.* О возможном назначении парных бронзовых котлов у кочевников раннего железного века Евразии // Археологические памятники раннего железного века Юга России. М.

Полосьмак 2010 – *Полосьмак Н.В.* «Мы выпили сому, мы стали бессмертными...» // Наука из первых рук. № 3 (33). Новосибирск.

Полосьмак, Богданов, Цэвэндорж, Эрдэнэ-Очир 2009 – *Полосьмак Н.В., Богданов Е.С., Цэвэндорж Д., Эрдэнэ-Очир Н.* Исследование ноин-улинского кургана № 31 (Северная Монголия) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и смежных территорий. Т. XV. Новосибирск.

Полосьмак, Богданов, Цэвэндорж 2011 – *Полосьмак Н.В., Богданов Е.С., Цэвэндорж Д.* Двадцатый ноин-улинский курган. Новосибирск.

Раскопки 1999 – Раскопки могилы в археологии Синьцзяна // Вэньу. № 1 (на кит. яз.).

Ртвеладзе 2002 – *Ртвеладзе Э.В.* К монетному чекану юэчжийской Бактрии // Культурное наследие Средней Азии. Ташкент.

Руденко 1962 – *Руденко С.И.* Культура хуннов и Ноинулинские курганы. М., Л.

Тревер 1940 – *Тревер К.В.* Памятники греко-бактрийского искусства. М., Л.

Яценко 2000 – *Яценко С.А.* Эпический сюжет ираноязычных народов в древностях Степной Евразии // ВДИ. № 4.

Яценко 2003 – Яценко С.А. Об особенностях ювелирного стиля Тиллятепе // Центральная Азия. Источники, история, культура. Тезисы докладов конференции, посвященной 80-летию Е.А. Давидович и Б.А. Литвинского. М.

Яценко 2006 – Яценко С.А. Костюм древней Евразии (ираноязычные народы). М.

Яценко 2011 – Яценко С.А. Враги из Средней Азии в искусстве империи Ахеменидов // Вопросы археологии Казахстана. Вып. 3. Алматы.

Erdene-Ochir 2011 – *Erdene-Ochir N.* Felt rugs, silks and embroideries of the Xiongnu //

Treasures of the Xiongnu. Culture of Xiongnu, the first Nomadic Empire in Mongolia. Ulanbaatar.

Heirs 1997 – Heirs to the Silk Road. Uzbekistan. London, New York.

Li Weining 1999 – *Li Weining.* Ancient Corpses of Yingpan // The Ancient Corpses of Xinjiang. Urumqi.

Nowgorodowa 1980 – *Nowgorodowa E.* Alte Kunst der Mongolei. Leipzig.

Pfrommer 1993 – *Pfrommer M.* Metalwork from the Hellenist East. The J. Paul Getty Museum. Catalogue of the Collections. Malibu.

Stone 2004 – *Stone P.F.* Tribal and Village Rugs. The Definitive Guide to Design, Pattern and Motif. London.

Treister, Yatsenko, 1998 – *Treister M.T., Yatsenko S.A.* About the Centers of Manufacture of Certain Series of Horse-Harness Roundels in “Gold-Turquoise Animal Style” of the 1st – 2nd Centuries AD // Silk Road Art and Archaeology. Vol. 5. Kamakura.

Ursprünge 2007 – Ursprünge der Seidenstrasse. Sensationelle Newfunde aus Xinjiang, China. Mannheim.

**ROYAL WINE DRINKING CEREMONIES
FROM BACTRIA AND GANDHĀRA:
ABOUT SAKA/YUEZHI AND INDO-SCYTHIAN
REPRESENTATIONS**

The present paper aims at elucidating some aspects of the first centuries BC-AD period linked with royal ceremonies and paraphernalia, both in Central Asia and in NW Indo-Pakistan (Gandhāra). The two monuments by which our discussion starts are one Gandhāran toilet tray and one ornamented textile from Noin-Ula (Mongolia). The interpretation we propose is that the two representations depict a court scene: a royal wine filtering and drinking ceremony. We conclude with a discussion comparing some aspects of the civilization of the “Scythian period” in Gandhāra (Indo-Scythian) and in Bactria (Saka/Yuezhi).

1. An unpublished Indo-Scythian Gandhāran toilet tray (Fig. 1) was brought to my knowledge by Miss Jessie Pons in her master dissertation about Gandhāran toilet trays². The diameter of this schist object is 18 cm; the back side is devoid of decoration, the periphery is ornamented with darts. It is divided in two parts by a horizontal diametric separation. The lower part is again divided in two quarters where the petals of a lotus flower with vegetal details appear (see: Francfort 1979, n°30, 53, 54, 60 etc.). The upper register, where petals appear in the background, is filled with a composition including six personages: a standing man and five attendants. The main personage is standing in full frontality, his left hand on his hip, and one may see there a dagger; his right hand is perhaps holding a goblet or is simply raised. He is wearing the so-called “nomads’ dress”: trousers and leggings decorated by vertical ornamental stripes and a short jacket with short sleeves and decorated braid. His face is marked by a long moustache and he wears a

¹ CNRS ArScAn “Asie central”, Nanterre, France

² I express my warmest thanks to J. Pons and to I. Kurita for bringing to my knowledge the picture of this tray and to Mr and Mrs Hirose for the permission to publish it here. It is an honor and a pleasure to pay the modest tribute of this text to the memory of the late Prof. B. A. Litvinskij, one of the founders of Central Asian archaeology.

flat hat or a diadem. These features indicate a Scythian leader, namely a king. Left of him another large personage in Scythian dress is sitting cross legged. He wears a moustache and a long hair and possibly holds a goblet; a long sword with visible mushroom-shaped pommel is deposited on his knees. Behind the sitting Scythian the bust of a small (young?) individual dressed with a jacket is raising a fan (parallels: Francfort 1979, n° 29, 30). On the right side of the main standing personage, in contact with his right leg, a small perhaps naked young figure stands with a protruding belly. In the upper part, symmetric to the fan-holder appear another personage with jacket and long hair, holding a dish that he seems to present to the main man (Francfort 1979, n° 14, 18, 19, 22, 46). Behind the small youngster, a fifth individual is sitting on a chair, his jacket open, holding a *kyathos* in his lowered right hand (Francfort 1979, n°25, 46), his head is apparently nodding, as if he were drunk. At the left of the scene we can see a strange device with: a) two legs or a tripod; b) a vase on stand with large collar on the floor line, a Hellenistic type of crater (Francfort 1979, n° 14), and above this crater: c) a spindle-shaped element continued below by a straight vertical line: it is a rare depiction of a wine filtering device, in the Greek tradition, as we shall see below.

This remarkable composition engraved in a rough style on the toilet tray requires some comments. First we may compare it with other drinking scenes on Gandhâran toilet trays. Some of them seem of Greek tradition, with a mythological flavor connected with Dionysos and the Hellenistic wine culture: Ariadne, the thiasos, satyrs, musicians (Francfort 1979, n°14). Some others are simple drinking pairs, either banqueting on *klinai* or just seen as busts (Francfort 1979, n° 81-83 for example). But a few of them are clearly connected with the Indo-Scythian kings' courts on the basis of the dress of the personages, and of postures and composition. The Prague Naprstek Museum tray (Francfort 1979, n°46) is with the present one the most relevant item of this group: the bearded sovereign is sitting on a cushion and holding a cup. Left of him an attendant is presenting him another cup while holding the *kyathos*; right of him another standing attendant holds a long object, not recognized in the first publications, but that we can now safely identify as a long sword with a mushroom-shaped pommel. In sum, these royal Indo-Scythian court drinking scenes are composed of a

minimum of three personages: the drinking sovereign and two attendants, the squire sword-bearer and the cupbearer.

In spite of the frontality of the main personages of our toilet tray, typical at this time of the arts of the former nomads (see the typical Parthian frontality), we can recognize two older traditions in this composition: one ancient oriental Achaemenid and one Greek Hellenistic. The Achaemenid tradition appears in the composition itself representing a court scene, a sort of presentation of the king and court as we can see in the images of the so called “audience” scenes of the Persian art where the king (even if not drinking) is accompanied by two attendants, the weapon bearer and a towel bearer (Ghirshman 1963, fig. 254, 255). But we know, even if without images that a special royal cupbearer was attached to the king, the only person authorized to prepare the wine for the king (Briant 1996, p. 275). A Persian cylinder of Zurich represents a Persian ritual meal with a main personage sitting holding a cup, attended by a fan and a towel bearer behind him and another servant in front of the meal table (Boardman 2000, fig. 5.8); but no military aspect appear in this scene where weapons are absent. The few Parthian drinking scenes we know, most of them cultural (Colledge 1977), bring no light on the composition of our tray and the Gandhâran drinking scenes on the Buddhist reliefs are mostly profane. However one Gandhâran relief from Peshawar Museum seems to represent a drinking and wine-making court scene (Fig. 2): on the left three personages (one lying) are drinking; right of them two men are filtering the wine with the same vase, tripod and filter device as on our tray; on the right appear the busts of two other men pressing when a third stands bringing a grape while the juice flows into a basin; finally on the right of the composition, between two attendants in “Parthian” dress, a sovereign is enthroned holding a spear and drinking: probably a Panchika-Kubera? The Greek Hellenistic tradition of wine-making, obviously, can be seen in the wine preparation device on this relief and on the left side of our tray, but not only.

2. An embroidered figurative textile from Noin-Ula (Mongolia) (Fig. 3) has been discovered recently by the Mongolian-Russian archaeological excavation under the leadership of Dr. N. Polosmak of the Novosibirsk Institute of Archaeology, Ethnology and Anthropology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. With other

textiles of the same group, it was buried in the large royal tomb in a burial mound of a Xiongnu *shanyu*, n° 20. The funerary inventory of the burial included objects illustrating the “Silk Road” phenomenon in the first century AD such as Chinese lacquer and chariot or Graeco-Roman plate. A remarkable work of restoration of the textiles was accomplished by the Russian restorers that allowed Dr Polosmak to present preliminary articles about the find. Clearly the textiles belong to the same series of the ones discovered earlier by the Soviet expeditions and can be attributed preliminarily to the first century AD on the basis of style and realia and by the date attributed to the barrow. Moreover, the textiles seem not to have been manufactured in the Mongolian Xiongnu area but imported from Central Asia, possibly Bactria. Therefore the Noin-Ula textiles reflect the art of the Bactrian court at the pre-Kushan period of the Saka/Yuezhi time. It is the time of the Khalchayan palatial building (Ouzbekistan) (Pugachenkova 1966) and of the Tillya Tepa royal burial (Afghanistan) (Sarianidi 1985, 1989) but also of the post-Graeco-Bactrian functioning of the Takht-i Sangin sanctuary (Tajikistan), the time of Heraos and Kujula Kadphises the very first Kushan rulers and kings. Among these exceptional Noin-Ula textile finds, one is important for our present topic. It is a court scene composition embroidered in brown, black, white and red on red background, between two friezes of palmettos, scrolls, fruits and dragons in the Graeco-Roman tradition (Polosmak 2011b). The scene is a procession of personages (four are visible) in Centralasian dress marching right towards a fifth one, a sovereign, sitting and facing them. We shall not detail too much here, waiting for the publication. But the group formed by the sitting king and the first attendant facing him is outstanding and deserves special attention. The attendant in front of the king is largely destroyed but we can recognize the lower part of his boots and trousers, part of his dress and see that he is holding a vase with flaring edge in his right hand, and pouring a large flow of a red liquid into a recipient (filter) hanging in a tripod. It is the same wine filtering device as on the tray and on Gandhâran reliefs. Its depiction is detailed enough. Two legs of the tripod as visible, the filter, a basket is attached at the upper part. Below the filter a narrow red flow dribbles into a vase deposited on the floor. This vase is a crater on stand of a type well known not only by the Gandhâran iconographic parallels, but also in Bactrian Hellen-

istic ceramics (Graeco-Bactrian Ai Khanoum: Gardin 1973, p. 145-146, fig. 19-20, p. 146; also, n. 83: Samaria, Sultantepe, Dura-Europos; Takht-i Sangin see: Drujinina et al., fig. 24,7; also: Lyonnet 1997, p. 133-135, convex-concave wall, types O2-1 and O2-2) and later Saka-Yuezhi potteries (Gardin 1973, p. 147, n. 85: Begram, Taxila; Lyonnet 1997, p. 201-202 convex-concave wall). Above the wine filtering device, on a molded pedestal fixed on the top of a pole (or a leg of the tripod?), stands a panther or a lion (but without mane) and a curved shape appear tied to it. This is probably an ensign, a *semeion*, that we shall try to better understand below. The circular shape with an appendix is most probably a diadem or a wreath; thus it indicates a special meaning of the drinking ceremony, possibly connected with Dionysos and his cult by the panther and the wreath. The dedication of wreath during banquets and drinking ceremonials to the symbols representing a deity are known in the Graeco-Roman world. But who might be our dedicator, the drinking king?

The “enthroned” sovereign is sitting on a folding chair of a Graeco-Roman type well known in Asia by parallels from Sirkap found near the palace (Marshall 1951, pl. 170, s n°54, vol. II, n°54, p. 544) and Tillya Tepa (Sarianidi 1989, fig. 30, p. 84) excavations and by representation such as those depicted on the coins of Kujula Kadphises imitating the Augustus emissions (Rosenfield 1967, p. 14, fig. 1 and pl. I, n°5); i. e. it is a version of the Roman consular and imperial seta, the *sella curulis*. On the chair lies a carpet decorated with punctuated lozenges, and pompons appear at the corners, similar to a horse saddle carpet from Sampula (Xinjiang) (Museum and Archaeology 2001, fig. 14, p. 66) and to the carpet tied on the back of the lion of the mount of “Artemis” from the belt gold medallions from burial n°4 of Tillya Tepa (Sarianidi 1985, ill. n° 88-89). The Noin-Ula drinking king wears trousers tied at the ankles and boots, and his leggings are attached above the knees by a ribbon or garter similar to the one of the Indo-Scythian king of the toilet tray. This is a quite rare and specific dress feature, probably connected originally with the hearth of Asia as demonstrated by such ribbons, in gold, found in the ca. 600 BC Arzhan-2 kurgan in Tuva (Chugunov, Parzinger, Nagler 2010, fig. 225, p. 212 reconstitution); European Scythians apparently do not wear this type of garter. His red jacket of Scythian or Parthian type is edged by a ribbon ornamented with light

brown crosses. His long sword is tied to his belt and with a string; the hilt and the pommel are finely depicted. It seems that the lower part of a dagger sheath appears from under the jacket along his left thigh, not of the type of the four lobed sheaths of the Parthians and of the Scythians but of a simple type similar to the Yuezhi or Xiongnu types. He is raising a shallow hemispherical cup (well known in the Hellenistic tradition of silverware) towards his mouth with his two hands whose fingers are neatly depicted, and the possible turned-back cuff of the jacket can be guessed. From his wrist the two extremities of a towel are hanging obliquely, depicted with a special folding coming straight from the archaic Neo-Attic artistic conventions (Bieber 1967, fig. 804-805) that we find also on the Graeco-Roman silver medallion found precisely in the same barrow (Polosmak 2011a).

Therefore, in spite of the Centralasian character of the scene that takes place among Saka/Yuezhi people probably in the 1st century AD, a strong Graeco-Roman tradition is visible not only in iconographic details or in stylistic traits, but also in the artefacts, in the wine-making practice and possibly also in some cultic aspects of this royal ceremony. We shall go deeper in these questions now in a context...

3. Discussion and interpretation

Wine making and wine drinking in Bactria and in Gandhâra during the Saka/Yuezhi pre-Kushan period require some comments.

Beside stylistic and iconographic elements, the wine making scene is in the Graeco-Roman tradition. The process of wine making is well known for the classical Antiquity in the Graeco-Roman world and in the Hellenized Near and Middle East. The grapes are collected and pressed in a basin, as depicted in the Gandhâran carvings seen above. The fermenting process is not depicted in art, of course, but the next stage is the filtering that we see on the Gandhâran carvings and the Noin-Ula textile. The unfiltered wine is poured into a *colum* or σάκκος (or ὕλιστήρ), a filter of conical or ovoid shape, in textile or basketry as we have apparently here in our monuments, hanging in the tripod (but the *colum* may designate also the bronze or silver strainer with horizontal handle abundant in archaeology). Then the filtered wine is mixed into a crater already containing water. After, using a *cyathus* (κύαθος), a sort ladle, the wine mixed with water is poured by the cupbearer into the goblet or the cup, for the drinker or for a libation. The bronze *cyathus*

is also an object abundant in archaeology and represented on Gandhâran toilet trays (see above). The Greeks were generally drinking mixed wine; they were considering that drinking pure wine was a barbaric custom widespread among the Scythians (Hdt. VI, 80 for instance). Therefore our Indo-Scythian king and the sovereign of the Noin-Ula textile clearly follow the Greek winemaking drinking custom. In the Graeco-Roman world the wreath were sometimes simply accessories of enjoyment in banquets, as seen on toilet trays. But on the other hand a wreath made of natural flowers and vegetal for instance may be dedicated to a deity (for Dionysos: vine, vine scrolls, grapes) and for that deposited onto the statue or the symbol of the god during cult ceremonies, or as symbol of victory and thanks to the god. Perhaps here, on the Noin-Ula embroidery the *signum* (σημείον) with the panther on which the wreath is hanging symbolizes Dionysos or a Central Asian equivalent. Perhaps we can recognize a lion in the feline (see the slim style of the Mathura and generally Kushan lion images) and then hypothesize a relation with Buddhism: we remember the so-called Ashokan Indian Buddhist columns with lions on the top of the capitals, and the lion on a gold medallion of Tillya Tapa (Sarianidi 1985, n° 25, p. 250; ill. 131, p. 188-189). Finally we may also suppose simply that this σημεῖον symbolizes the king himself, but if we look at the coins iconography of this period, we find no possibility to identify a definite sovereign. In any case it is not possible to recognize in the feline of this *signum* the dragon of the Parthian and later Centralasian or Roman ensigns.

If we now consider the drinking ceremony in itself, where a king depicted holding a cup and drinking in the presence of a court and attendants (wine maker and cupbearer) and with accessories (sword and sometimes sword bearer), we face a very specific iconography. Antique sources describe the importance of drinking in the court of the Persians, of the Scythians, and of the Greeks from Alexander (famous drinker) to the Seleucids. But nothing came to us concerning the Graeco-Bactrians and their successors, Saka, Yuezhi and Indo-Scythians. Actually, our iconographic monuments (and very few others) are almost the only testimony for such royal rituals. As we just saw, a Greek tradition is there, but that is not all the picture. In Gandhâra, a wine civilization is well known by much evidence, textual and iconographic (see Carter, 1992), but it is not the case in Central Asia, in spite of very ancient tradition of

wine culture (Francfort, 2009) and of the indirect evidence of the Nisa Parthian *rhyta* and inscriptions. Many representations of drinking personages are known from the Centralasian iconographic corpus, but not from the period we consider here. Indirectly however, it is possible to reconstitute the context of the Saka/Yuezhi drinking royal ceremony of drinking, using archaeological data and realia. If we examine the remains of the Tillya Tepa royal burial, the tomb of a “king”, a number of artifacts correspond to the Noin-Ula embroidery. The Tillya king is dressed in the same manner and his weapons including a long sword is consistent in spite of another shape of the dagger sheath with four lobes (present also on some of the Noin-Ula personages). Moreover, in the burial pit, outside the coffin, a folding chair in iron has been discovered, a very uncommon artifact, and, just under the head of the deceased, the excavator found a gold shallow cup. In sum, if we consider that various objects related to Dionysos and wine has been also found in the burials of Tillya we can admit that the toilet tray, the Noin-Ula picture and the Tillya burial represent the same cultural and court milieu regarding the ceremonial of wine drinking, and most probably of wine making.

It is interesting that this kind of wine drinking ceremonies lasted until the Sassanid period, as rightly observed by N. Polosmak (2011b) with a silver dish from the Ermitage Museum (Trever and Lukonin 1987, n°16, fig. 33): the king is resting on a bed, the wine is filtered through a hanging filter on a tripod into a sort of crater and servants, attendants, and musicians participate to this royal picnic (Fig. 4). But there any military aspects have disappeared and court officers do not appear any more.

Therefore, if the Noin-Ula textile does not represent a Xiongnu *shanyu* court, on the other hand it does not either represent a Parthian ruler. It is true that the position of the sitting king, and especially his legs, resemble the posture of Parthian kings on some coins, but this is, we think, no more than an artistic scheme of the arts of the Hellenized Orient. In a Hellenized Parthian milieu, the king would have been resting on a *klinè* and not sitting on a folding chair. Some Gandhâran toilet trays of Indo-Parthian venue depict that sort of banquet with *klinè* and wreath (Francfort 1979).

Another important aspect of the comparison of the Gandhâran toilet tray, or trays of Indo-Scythian type, with the Noin-Ula Saka/Yuezhi

embroidery is that we can to some extent rely on them to figure out that both regions had similar cultures. This is a fact generally obliterated in our studies by the greater development of monetary economy South of the Hindu Kuch and by the lack of inscribed coinage in Central Asia where the imitations of Eukratides and Heliokles coins circulated anonymously (with some exceptions such as the “small” Pulagid kings of Bactria). In the South the inscriptions and the coinages of the Indo-Scythians inform us about kings and dynasties during the two centuries BC and AD. Is it then possible to suggest a name for the king represented on the toilet tray or for the sovereign depicted on the Noin-Ula textile? For the first, it is almost impossible to identify, but the analogy with Kujula Kadphises coins with a seated king and a long sword must be mentioned (Rosenfield 1967, coin n°6). At Noin-Ula the head dress of the second attendant behind the wine pourer belongs to the well known category of the early Kushan Heraos group represented at the palace of Khalchayan. Unfortunately the upper part of the head of the king is missing. In the present state of knowledge, for the identification of the Noin-Ula ruler, the Tillya Tepa anonymous king is a candidate, but Heraos and Kujula Kadphises also. However, in the absence of any inscription we may propose cautiously that the Noin-Ula royal image is the one of a *yabgu* of the Yuezhi. No doubt that further analyses of the whole of the Noin-Ula embroideries will bring more information about this question. At this time in Bactria, the material culture of the Saka and of the Yuezhi was apparently very mixed and complex (Francfort 2011); the picture is not as simple as it seems as just seen from the ethnonyms listed by the ancient written records.

Bibliography

- Bieber 1967 – *Bieber M.* The Sculpture of the Hellenistic Age. New York.
- Boardman 2000 – *Boardman J.* Persia and the West. An Archaeological Investigation of the Genesis of Achaemenid Art. London.
- Briant 1996 – *Briant P.* Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre. Paris.
- Carter 1992 – *Carter M. L.* "Dionysiac Festivals and Gandhâran Imagery" // Banquets d'Orient. Res Orientales, IV, p. 51-60.
- Chugunov, Parzinger, Nagler 2010 – *Chugunov K. V., Parzinger H., et Nagler A.* Der skythenzeitliche Fürstenkurgan Arzan 2 in Tuva, (Archäologie in Eurasien Band 26, Steppenvölker Eurasiens Band 3). Mayence.
- Colledge 1977 – *Colledge M.A.R.* Parthian art. Elek, London.

Drujinina, Inagaki, Hudjageldiev, et Rott 2009 – *Drujinina A., Inagaki H., Hudjageldiev T., et Rott C.* "Excavations of Takht-i Sangin City, Territory of Oxus Temple, in 2006" // Bulletin of the Miho Museum, 9, p. 56-84.

Francfort 1979 – *Francfort H.-P.* Les palettes du Gandhâra (Mem. D.A.F.A., vol. XXIII). Paris.

Francfort 2009 – *Francfort H.-P.* Le vin en Asie centrale à la protohistoire, du III^e millénaire aux Achéménides. Cahier des thèmes transversaux ArScAn, IX, p. 393-403.

Francfort 2011 – *Francfort, H.-P.* Tillya Tépa : la sépulture d'un roi inconnu de la Bactriane du 1^{er} siècle pC. Topoi, 17, p. 7-77.

Gardin 1973 – *Gardin J.-C.* Les céramiques // Bernard, P. Fouilles d'Aï Khanoum I (Campagnes 1965, 1966, 1967, 1968) (Mém.D.A.F.A., vol. XXI). Paris. P. 121-188.

Ghirshman 1963 – *Ghirshman Roman.* Perse. Proto iraniens, Mèdes, Achéménides, L'univers des formes. Paris.

Lyonnet 1997 – *Lyonnet B.* Prospections archéologiques en Bactriane orientale (1974-1978). Volume 2 Céramique et peuplement du chalcolithique à la conquête arabe (Mém. MAFAC, vol. VIII). Paris.

Marshall 1951 – *Marshall Sir J.* Taxila, an illustrated account of archaeological excavations carried under the orders of the government of India between the years 1913 and 1934, in three volumes. Cambridge.

Museum and Archaeology 2001 – *Museum and Archaeology*, Xinjiang Uygur Autonomous Region, Xinjiang Institute of Archaeology, Sampula in Xinjiang of China. Revelation and Study of Ancient Khotan Civilization. Urumqi, Xinjiang People's Publishing House.

Polos'mak 2011a – *Polos'mak N. V.* Svet dalekoj Ellady. Nauka, 1, p. 94-105.

Polos'mak 2011 – *Polos'mak N. V.* Istorija vyshitaja sherstvo. Nauka, 2, p. 112-133.

Pugachenkova 1966 – *Pugachenkova G. A.* Khalchajan. Tashkent, FAN.

Rosenfield 1967 – *Rosenfield J.M.* The dynastic art of the Kushans. Berkeley, Los Angeles, University of California Press.

Sarianidi 1985 – *Sarianidi V. I.* L'or de la Bactriane. Fouilles de la nécropole de Tillia-tepe en Afghanistan septentrional. Leningrad.

Sarianidi 1989 – *Sarianidi V. I.* Khram i nekropol' Tilljatepe. Moscow.

Trever and Lukonin 1987 – *Trever K. V., and Lukonin V. G.* Sasanidskoe serebro. Sbornie Gosudarstvennogo Ermitazha. Moscow.



Fig. 1A: photo I. Kurita, courtesy Mr and Mrs Hirose, J. Pons.



Fig. 1B: photo I. Kurita, courtesy Mr and Mrs Hirose, J. Pons.

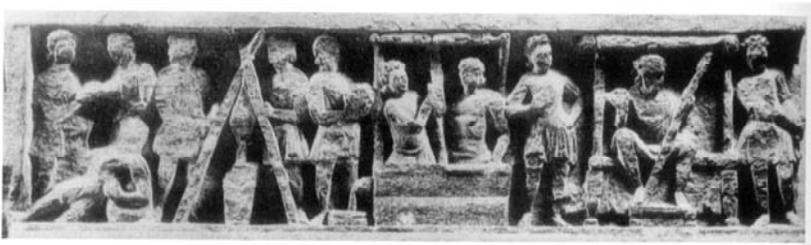


Fig. 2: after Carter , 1992.



Fig. 3: after Polosmak, 2011b.



Fig. 4: after Trever and Lukonin, 1987.

**THE RECENT FINDS AT GELOT, KULJAB DISTRICT,
AND THEIR IMPORTANCE FOR A RECONSTRUCTION
OF THE DIFFUSION PATTERN
OF THE SAPALLI CULTURE
IN SOUTHERN TAJIKISTAN**

The joint research project in Southern Tajikistan is carried out by the Institute for Oriental Studies; Moscow, The Institut for History, Archaeology and Ethnography, Dushanbe, The Eurasia department of the German Archaeological Institute and the Museo Nazionale d'Arte Orientale 'Giuseppe Tucci', Rome. The recent excavations in the site of Gelot, in the Kuljab District (fig. 1), conducted by Dr Natalia Vinogradova and Dr Juri Kutimov, have brought to light, beside a number of burials of the mixed nomadic – sedentary Beshkent-Vakhsh culture (middle of the II millennium B.C.), several graves of the farming Sapalli culture, dating from the earlier Sapalli and Djarkutan I phases (late III – early II millennium B.C.). These last burials in particular are the first discovered in Southern Tajikistan, belonging to the earliest two phases of the Sapalli culture, which are in this way documented in the region. Before this discover, in the general opinion of the scholars, the diffusion of the Sapalli culture in Southern Tajikistan had not taken place before the late phases of the culture, i.e. the Molali and Bustan phases (Vinogradova, Lombardo 2002, p. 71-72; Vinogradova 2004, p. 72; Lombardo 2011, p. 30), and its direction must have been from Southern Uzbekistan, eastwards to Southern Tajikistan. Together with numerous stray finds of the same period, scattered in the whole territory of Southern Tajikistan (Kaniuth et al. 2006, S. 88-98; Lombardo 2013; Vinogradova 2013), the Sapalli/Djarkutan graves discovered between 2007 and 2010, and their furniture, demonstrate that the above mentioned point of view about the cultural development of the region in the Bronze Age should be reconsidered.

The most remarkable of the Sapalli burials excavated at Gelot is a grave discovered in the spring campaign of 2008, burial 2, in excavation area 6 (fig. 2) (Vinogradova, Kutimov 2009, p. 102-116; Vinogradova et al. 2010, p. 398-401; Teufer, Vinogradova 2010, S. 28-

31). The grave belonged to an approximately 40 years old woman and was of the catacomb type, i.e. with an entrance *dromos* or pit, and an oval burial chamber (fig.3). The skeleton lay crouched on the left side, the head was oriented South-eastwards, toward the entrance, in front of it there were 11 pottery vessels among pots, beakers, bowls, jugs, bowls on stem (figs. 4). All the vessels belonged to the Sapalli – Namazga V cultural horizon. Near the left hand of the skeleton lay a circular bronze mirror (fig. 5) and beside the head, on the ground, three beads of lapis lazuli and one of gold, in proximity of the mirror a marble fragment of a seal with part of a rosette in relief has been found. From a point outside Burial 2, immediately to the North-west, come a fragmentary pin with spiral head, which probably belongs to the furniture of Burial 2 (fig. 6).

The most important find, however, was a statuette lying near the right foot of the skeleton: the statuette (figs. 8-10, H. cm 13,2, max. W. cm 8,2), made of anhydrite, a soft white stone, represents a personage, of which is impossible to say if it is a man or a woman, wearing a long robe that covers the feet, these and the legs are not represented; the hair are gathered in a knot on the nape, the arms are folded on the chest and the hands are joint, in the attitude of prayer, well known from the art of Near East. The most ancient comparisons for this attitude are in pre and protohistoric Mesopotamia (Amiet 1980, p. 349, fig. 164, from Tell es-Sawwan, 5800 B.C.; 352, fig. 194, from Eridu, 4000-3500 B.C.; 356, fig. 226, Uruk Period, 3300 B.C.). The Gelot statuette refers in particular to the famous statues of “orants” from the Early Dynastic (ED) temples of the Diyala region and from other centres of the Sumerian culture in Mesopotamia: (Frankfort 1970, Pls. 26, 29-31 from Tell Asmar; Pl. 39, from Khafajah; Braun-Holzinger 1977, Tafn. 2, a-h, statuette of Meshkigala, ED III B, 2400 B.C.; 11, f-g, n. 106, ED III B, 2400 B.C., a female statue of orant from Sin Temple VIII from Khafajah, ED II, 2750-2550 B.C.; 28 d-e, statuette of Lamgi-Mari, from Mari, in South Eastern Syria, end of the ED IIIB or beginning of the Akkadian Age, 2400-2350/40 B.C.; Amiet 1980, p. 359, figs. 259, 262, 2 from Nippur, 2700/600 and 2500 B.C.); other comparisons, more similar to our statuette, for their sizes, come from Elam (Amiet 1966, s. 92, fig. 48, representing a seated (?) orant, from a hoard on the acropolis of Susa 3000-2900 B.C., Paleo-elamite Age; 180-181, fig. 132 A-B, Susa, temple of

Ninkhursag, 2700 B.C.; 188, fig. 138, 2600-2700 B.C.; 190, fig. 140). In south eastern Iran the Gelot statuette refers in part, from the iconographic point of view, to the clay statues from Shahdad, in the Kerman region (2600-1950 B.C.), although these are much larger, we could say life size, and are not exactly comparable to it (Hakemi 1997, p. 298, n. 1453, 199, n. 1479, 345, n. 2145, see in particular 347, n. 2162, a female statue with hair gathered up in a knot, 382, n. 2629, 392, n. 2750, for the hairdressing see also the head p. 333, n. 1988). All the statues come from the A Cemetery, 2600-1950/1900 B.C.).

The context in which the statuette has been found is however different from that of the Mesopotamian and Elamite statuettes of orants, which come mostly from sacred buildings, sometimes bear an inscription with the name of the donor or a dedication to the god and were probably *ex voto*, reproducing the donor himself or a god, whereas the Gelot specimen comes from a burial, like the numerous examples of clay or stone statuettes in central Asia and those from Shahdad (see also Shirinov, Baratov 1997, S. 85, abb. 13, A-B, 113, abb. 31, 4 from Djarkutan, necropolis 4c; Avanesova 1997, S. 167, abb. 11 b, 1-3, 168, abb. 12, 3). The symbolic meaning of the Central Asian statuettes is probably different from that of the Mesopotamian and Elamite specimen: here, in the funerary contexts, they probably substitute the dead person, as in the cenotaphs, or represent an ancestor (Lombardo, Teufer, Vinogradova 2011, p. 144).

The Gelot statuette appears as belonging to the Bactrian artistic and iconographic tradition, which reinterpreted the Mesopotamian prototypes, but in the same time it has no exact comparisons either among the Bactrian statuettes coming from the plundered graves of Afghanistan. These differ from it, being composite, made of various materials, like steatite or chlorite, limestone and other stones, and representing, at least most of them, seated personages dressed with the characteristic Sumerian garment, the *kaunakes*, made of wool locks (Pottier 1984, Pls. XXXVII-XL; Salvatori 1990, p. 181-182 and col. figs. 108-115). Nearer to the Gelot statuette, in the Bactrian tradition, are a copper female figurine of orant, dressed in a long robe, with the hands on her chest (Pottier 1984, Pl. XLI, n. 305 and p. 46) and a bronze cosmetic container in the form of a woman, very similar to the copper figurine (Amiet 1990, colour fig. 83) both dating between the

last third of the III and the beginning of the II millennium B.C. Notwithstanding the lack of precisely comparable specimen we can conclude that the Gelot statuette can be ascribed to the Bactria-Margiana Archaeological Complex, and that it is a reinterpretation of the sumero-elanite statuettes of the IV and III millennia B.C..

The importance of the discovery of Burial 2 at Gelot lays not only in the rich furniture, but also in the fact that the furniture itself is an *unicum* for the area, being the first Sapalli-Djarkutan complex discovered in Southern Tajikistan, at some extent comparable with the burial furniture of the great Sapalli Middle Bronze cemeteries of Uzbekistan and Northern Afghanistan. This modifies, at least in small part, the imagine of Southern Tajikistan as the area of the whole Bactria where the Sapalli culture shows its poorest aspect.

Besides the rich Burial 2 other graves, belonging to the Sapalli and Djarkutan phases of the farming culture, have been excavated in the 2007-2010 campaigns, as I said before: a cenotaph of the catacomb type (excavation area 4, burial 2), the burial chamber of which contained four vessels of the Sapalli culture and, in the filling, disarticulated ram bones (fig. 11). All the vessels, a large spouted pot, a tall globular jug, a goblet and a small ellipsoidal pot, are wheel made, some with red, some with white slip (Vinogradova et al. 2010, p. 395-396). Another Sapalli grave (excavation area 4, burial 3) contained the skeleton of a woman and again four wheel made vessels and a fragment of a pot of kitchen ware (Vinogradova et al. 2010, p. 396), fig. 12. Finally, two more cenotaphs with the skeletons of two rams were discovered at Gelot (Vinogradova et al. 2010, p. 401) and one in the Darnaichi area, containing a large pot of the Sapalli phase and a miniature bronze bowl.

To sum up, all the Sapalli graves excavated in the years between 2007 and 2010, not only at Gelot but in the contiguous area of Darnaichi, demonstrate that this culture began to spread in Southern Tajikistan in the last centuries of the III millennium. This is confirmed also by a great number of fortuitous finds of the Middle and even of the Early Bronze Age (?) discovered in the whole region during several years (Kaniuth et al. 2006; Lombardo 2013, Vinogradova 2013). This means that the Gelot statuette is not an isolated find or only an import, and that definitely the Gelot-Kulyab area and perhaps the Danghara region, pos-

sibly even the whole territory of Southern Tajikistan, must be full of products of the art and handicraft of the Bactrian civilization.

The first two phases of the Sapalli culture are so documented in the region, at least in the Kuljab District, which lays at few kilometres from Afghanistan and although it is not contiguous to the centres of the Dashly oasis, is in any case near to Southern Bactria: the farming burials discovered in the Gelot-Darnaichi area must therefore belong to the same cultural continuum.

The discovery of burials of the Sapalli and Djarkutan phases at Gelot opens therefore a broader perspective in the archaeology of Southern Tajikistan and leads us to reconsider, at least in part, as I said before, the theory, accepted up till now by the scholars about the chronology of the appearing of the farming culture in the region.

It is true that from the very beginning of the excavations in the area, in the seventies of the XXth century, until the late nineties, only settlements and cemeteries belonging to the Molali and Bustan phases have been discovered, among these we can mention the necropolises of Tandyriul and Zar-Kamar, in the Hissar valley: the first one is on the border between Uzbekistan and Tajikistan, has been thoroughly excavated and belongs to the early Molali phase (Vinogradova 1991, p. 68-88; Vinogradova 2004, p. 13-23). In the upper Vakhsh valley the cemeteries of Nurek, and Kangurtut are respectively of the middle and late Molali and, partly, of the Bustan phase (Kangurtut). Like the necropolis of Tandyriul, two catacomb burials found near the town of Kishlar Kala (Shah Oasis, district of Shaartuz), can be also ascribed to the early Molali phase (Vinogradova, Lombardo 2002, p. 84). Other farming sites excavated in Southern Tajikistan are the settlements of Teguzak, Dakhana, Kangurtut, Baraki Kurug, all dating to the Molali and Bustan phases, and the Early Iron Age village of Karim Berdi, in (Vinogradova, Lombardo 2002, p. 78-83, 114-118).

In the light of the new finds at Gelot we should not only acknowledge that the diffusion of the Sapalli culture had already begun in the Middle Bronze Age but also consider that it could also have followed a different trend: according to the generally accepted view in the Late Bronze Age the spread of the Sapalli culture took place along a line running from Southern Uzbekistan to Southern Tajikistan. We must take into account, however, that the Sapalli culture was also pre-

sent, in the Middle Bronze Age, in Southern Bactria, i.e. Northwestern Afghanistan where, in the Dashly Oasis, monumental complexes of the Sapalli and Djarkutan phases of the Sapalli culture have been excavated in the sites of Dashly 1 and 3 (Sarianidi 1976, p. 21-86). Therefore, we should consider the hypothesis, not so improbable, that perhaps a first group of population of the Sapalli culture could have appeared in Southern Tajikistan in the Middle Bronze Age, starting from the Dashly oasis instead that from the Surkhandarja area of Southern Uzbekistan, if we hypothesize that the Dashly centres can be contemporary of the Uzbek ones.

The geographic position of Gelot and Darnaichi is not proximal to the Dashly sites but still it is in the Southern part of Southern Tajikistan, moreover, the area between Gelot and the Dashly Oasis is only partially investigated and other sites of the Sapalli/Djarkutan phases could be discovered there, providing a link among all the sites of these earlier phases of the farming culture and a continuous line of its diffusion towards Tajikistan.

The Sapalli graves discovered at Gelot and Darnaichi belong to coherent funerary contexts, whereas the other finds dating to the first phases of the Sapalli culture consist, as I said above, in random finds, separated from a contemporary homogeneous context and spread in the territory of Southern Tajikistan. This difference could indicate that the diffusion of the Sapalli culture more Northwards was still at an initial stage between the end of the III and the beginning of the II millennium. As we know, most of the Molali and Bustan sites excavated up till now are in the northern part of Southern Tajikistan, at the moment no real Sapalli or Djarkutan site has yet been found there. The only finds of the Sapalli Djarkutan phases in a more northern region are in the area of the Nurek reservoir, where A. Yusupov in 1983 brought to light, in the cemetery of Krug-Sai, a group of 15 graves, one of which contained the bones of a ram and three vessel comparable to the Dashly 3 assemblage; outside the burial, in the ashes of a hearth a clay figurine of the Namazga III type has been found (Vinogradova 2011, 2013; Lombardo 2013). Also in the Nurek reservoir area, in one of the hills of the site of Teguzak, some intact vessel of the late Sapalli phase have been found in the course of the 2009 campaign, in a sounding made by Dr Kutimov and Dr Filimonova, but these finds were out of any context, as no ne-

ropolis has yet been discovered there. These are up till now the only finds of the Early(?) / Middle Bronze Age found more to the north of the Danghara-Kulyab areas.

In the settlement of Kangurtut, moreover, levels of the neolithic culture of Hissar lay directly above those of the Late Bronze Age, with no intermediate stratum belonging to an earlier Bronze Age phase (Vinogradova, Lombardo 2002, p. 78; Vinogradova 2004, p. 102-103; for the description of the Hissar levels at Kangurtut see Ranov, Filimonova 2008, p. 43-66): although the hypothesis that the Hissar culture could have lingered in this area till the middle of the II millennium is not confirmed, and, on the contrary, a hiatus of 1000 years is documented in the stratigraphy (Vinogradova 2004, p. 102-103), the presence at Kangurtut of a level with remains of the neolithic Hissar culture and, in the same time, the absence of any trace of the Sapalli and Djarkutan phases lets us think that there is actually no cultural stratum belonging to the Middle Bronze Age in this settlement. At present, in any case, there is no evidence of the earlier phases of the Sapalli culture, not only at Kangurtut but also in most of the other excavated Molali and Bustan sites. The almost total absence of documentation of these phases in the Northern part of Southern Tajikistan can possibly be due, as I said before, to lack of complete investigation of the area, but we must also consider the hypothesis that the Sapalli culture spread in the region of Southern Tajikistan in an irregular and discontinuous way, perhaps even in different moments, reaching the whole northern part of the region, in this case from Southern Uzbekistan, at a later time, around the second quarter / middle of the II millennium, during the Molali and Bustan phases, whereas now we can reasonably state that it had begun to spread in the South-eastern part of Southern Tajikistan between the last century of the III and the beginning of the II millennium.

The archaeological research should establish if it is possible to speak at least of Middle Bronze Age in the whole Southern Tajikistan (we cannot entirely rule out the presence even of the Early Bronze Age, given the presence of a centre such as Sarazm in the Northwestern part of Tajikistan and some sporadic early Bronze Age find in the South – Lombardo forthcoming), whether these phases can also be documented farther North and West in the previously excavated area, i.e. in the Vakhsh, Kafirnigan and Kyzylsu valleys, and more to the West, in the

Surkhandarja and Hissar valleys or, on the contrary, they are present only and in the Kuljab zone and perhaps in the Danghara area. Further researches should, in conclusion, allow to understand whether the diffusion of the Sapalli culture of the last centuries of the III millennium extended to the above mentioned more northern region or it was arrested in this contiguous southern area.

Bibliography

Amiet 1966 – *Amiet P.* Elam. Paris.

Amiet 1980 – *Amiet P.* Art of the Ancient near East. New York.

Amiet 1990 – *Amiet P.* Elam and Bactria // Ligabue G., Salvatori S. (eds.). Bactria, An Ancient Oasis Civilization from the Sands of Afghanistan. Venezia. P. 127-140.

Avanesova 1997 – *Avanesova N.* Spätbronzezeitliche Kulturkontakte in den Baktrischen Flussoase nach den Befunden der Nekropole Bustan 6 // AMIT, B. 29. Berlin. S. 147-178.

Braun-Holzinger 1977 – *Braun-Holzinger E.A.* Früdinastische Beterstatuetten. Berlin.

Frankfort 1970 – *Frankfort H.* The Art and the Architecture of the Ancient Orient (Italian edition). Rome.

Hakemi 1997 – *Hakemi A.* Shahdad. Archaeological Excavation in a bronze Age Center in Iran. Rome.

Kaniuth et al. 2006 – *Kaniuth K., Teufer M., Vinogradova N.M.* Neue bronzezeitliche Funde aus Südwest-Tadžikistan // Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan. 38, S. 81-102.

Lombardo 2011 – *Lombardo G.* La dialettica tra le diverse culture del Tajikistan meridionale nell'età del Bronzo Tardo – Ferro I (secondo quarto del II – inizi del I millennio a.C.) // *Fedi P. et al.* Alla maniera di...Convegno in ricordo di Maria Teresa Lucidi. Roma. P. 29- 44.

Lombardo 2013 – *Lombardo G.* Is it possible to speak about Middle Bronze Age in Southern Tajikistan? // SAA 2007. Vol. I. Proceedings of the 19th International Conference of the European Association of South Asian Archaeology Ravenna, Italy, 2-6 July 2007 edited by Dennys Frenez and Maurizio Tosi.

Lombardo, Teufer, Vinogradova 2011 – *Lombardo G., Teufer M., Vinogradova N.* Some Considerations about the Statuette from Burial 2 at Gelot (South Tadjikistan) // *Indo-Iranica et Orientalia*. Vol. I. Studi Iranici Ravennati. I. Milano. P. 139-158.

Pottier 1984 – *Pottier M.H.* Materiel funeraire de la Bactriane Mèridionale de l'Age du Bronze. Paris.

Salvatori 1990 – *Salvatori S.* Early Bactrian Objects in Private Collections // Ligabue G., Salvatori S. (eds.). *Bactria, An Ancient Oasis Civilization from the Sands of Afghanistan*. Venezia. P. 181-187.

Sarianidi 1976 – *Sarianidi V.I.* Issledovanie pamjatnikov Dashlinskogo Oazisa // Kinglikova I.T. (ed.) *Drevnjaja Baktrija*. 1. M.

Shirinov, Baratov 1997 – *Širinov N. and Baratov S.* Bronzezeitliche Grabsteten aus der Necropole Dzarkutan 4 C (Sud-Uzbekistan) // AMIT. B. 29. Berlin. S. 65-120.

Vinogradova 1991 – *Vinogradova N.M.* The Tandyriul Cemetery in South Tadjikistan // *Information Bulletin*. 18, p. 68-88.

Teufer, Vinogradova 2009 – *Teufer M., Vinogradova N.* Das Gräberfeld von Gelot, Tadschikistan // *Archäologische Forschungen in Kasachstan, Tadschikistan, Turkmenistan und Usbekistan* / Herausgegeben von Nikolaus Boroffka und Svend Hansen. Berlin. S. 28-31.

Vinogradova 2004 – *Vinogradova N.M.* South-western Tadjikistan in the Late Bronze Age. M. (In Russian).

Vinogradova 2011 – *Vinogradova N.M.* The Monuments of the Middle Bronze Age in South Tadjikistan // *VDI*. N. 4, p. 84-98 (in Russian).

Vinogradova 2013 – *Vinogradova N.M.* Will the Monuments of the Middle Bronze Age be discovered on the Territory of Southern Tadjikistan ? // *SAA 2007*. Vol. I. Proceedings of the 19th International Conference of the European Association of South Asian Archaeology Ravenna, Italy, 2-6 July 2007 edited by Denny Frenez and Maurizio Tosi.

Vinogradova, Kutimov 2009 – *Vinogradova N.M., Kutimov I.G.* The Rich Grave in the Burial Ground Gelot (South Tajikistan) // *Problems of Cultural Genesis and Heritage – Miscellany of Articles in the Occasion of the 80th Birthday of Vadim Michailovich Masson*. St. Petersburg. P. 102-116 (in Russian).

Vinogradova, Lombardo 2002 – *Vinogradova N.M. & Lombardo G.* Farming Sites of the Late Bronze and Early Iron Ages in Southern Tajikistan // *EW*. 52, 1-4, p. 71-125.

Vinogradova, Ranov, Filimonova 2008 – *Vinogradova N.M., Ranov V.A., Filimonova T.G.* The Monuments of Kangurtut in South-western Tadjikistan (Neolithic and Bronze Age). M. P. 43-66 (in Russian).

Vinogradova et al. 2010 – *Vinogradova N.M., Kutimov Yu., Teufer M.* Bronze Age burials in the vicinity of the settlement of Gelot in South Tajikistan // *On the track of uncovering a civilization. A volume in honor of the 80th – anniversary of Victor Sarianidi*. St. Petersburg.

The figures courtesy of the Archaeological Expedition in Southern Tajikistan, Institute for Oriental Studies, Sciences Academy of Russia, Moscow.



Fig. 1: The area of the sites of the Sapalli culture



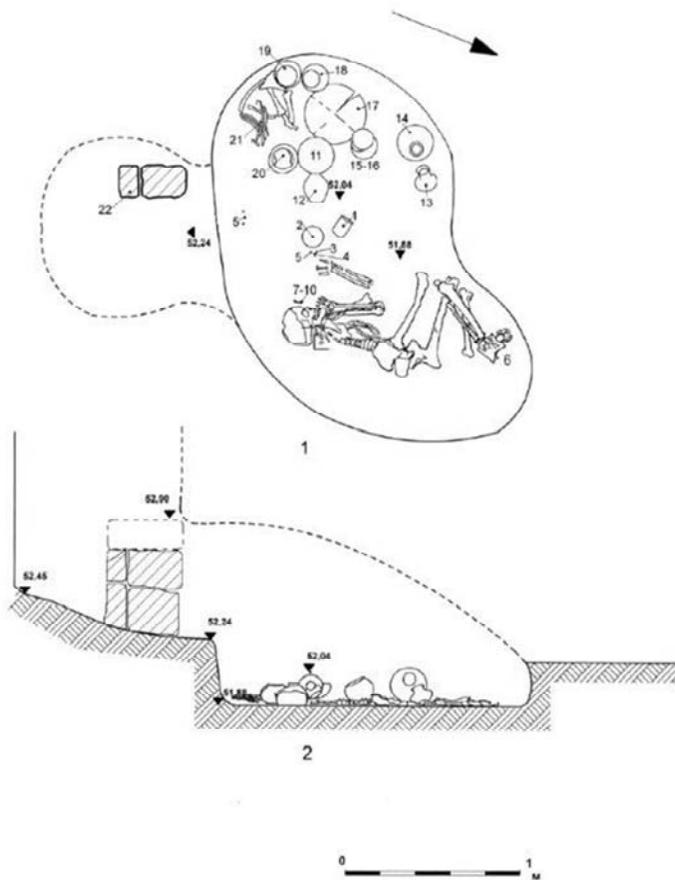


Fig. 2-3: Burial 2 in area 6 of the necropolis of Gelot

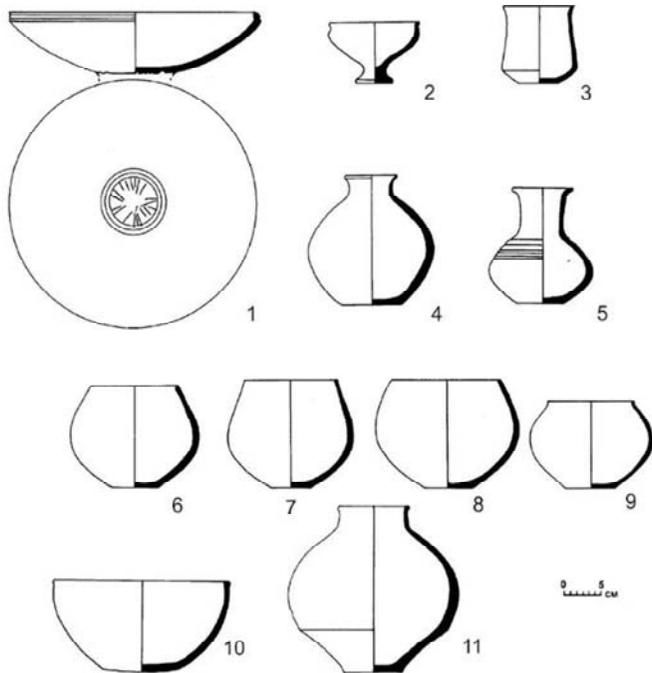


Fig. 4: Burial 2, pottery vessels

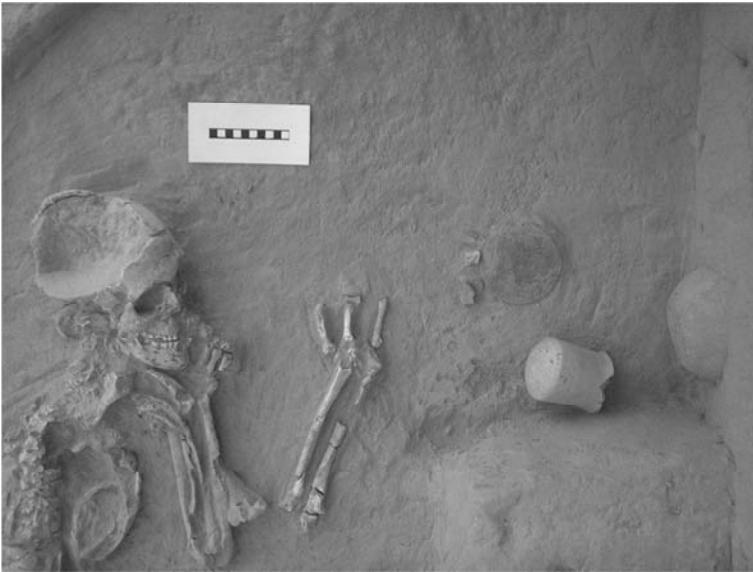


Fig. 5: Burial 2, particular of the mirror

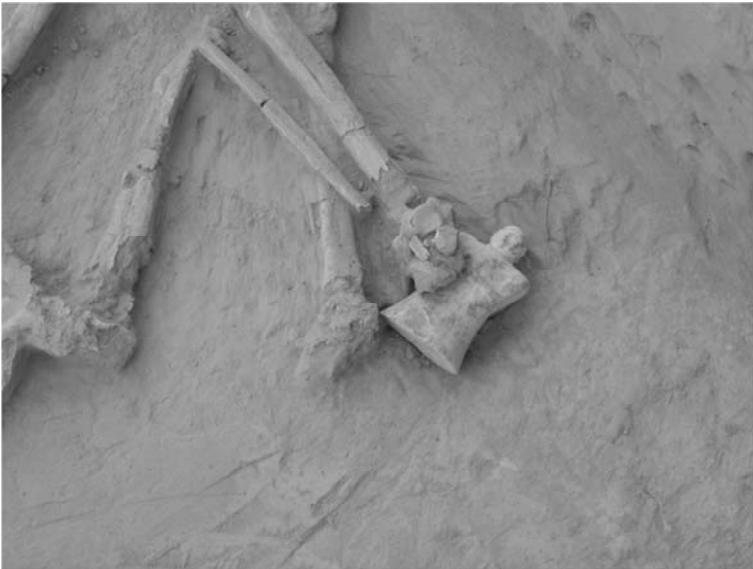


Fig. 6: Burial 2, particular of the statuette

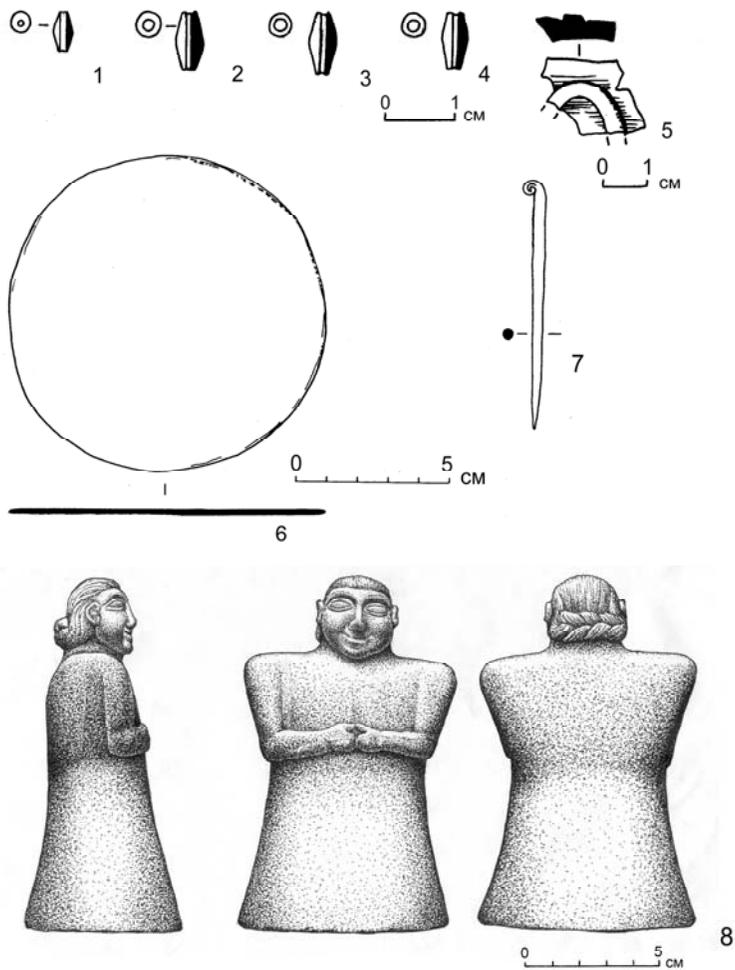


Fig. 7: Burial 2

1-4, beads; 5, fragment of a stone seal (?); 6, bronze mirror; 7, spiral headed bronze pin; 8, designs of the statuette







Figs. 8-10: Burial 2, stone statuette of a personage in the attitude of prayer

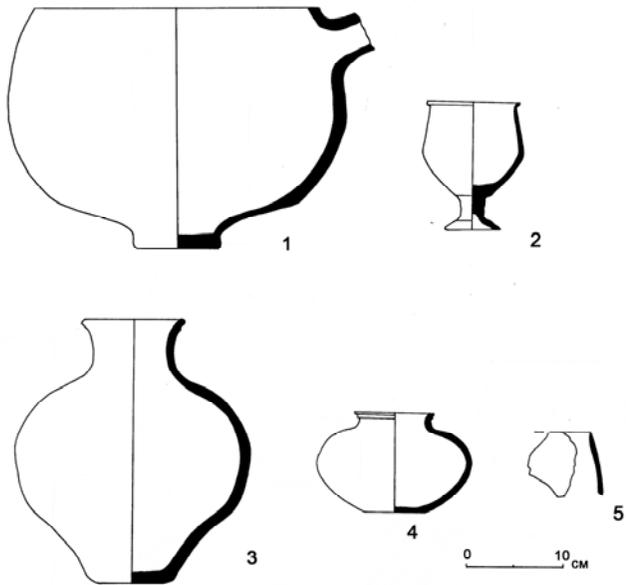
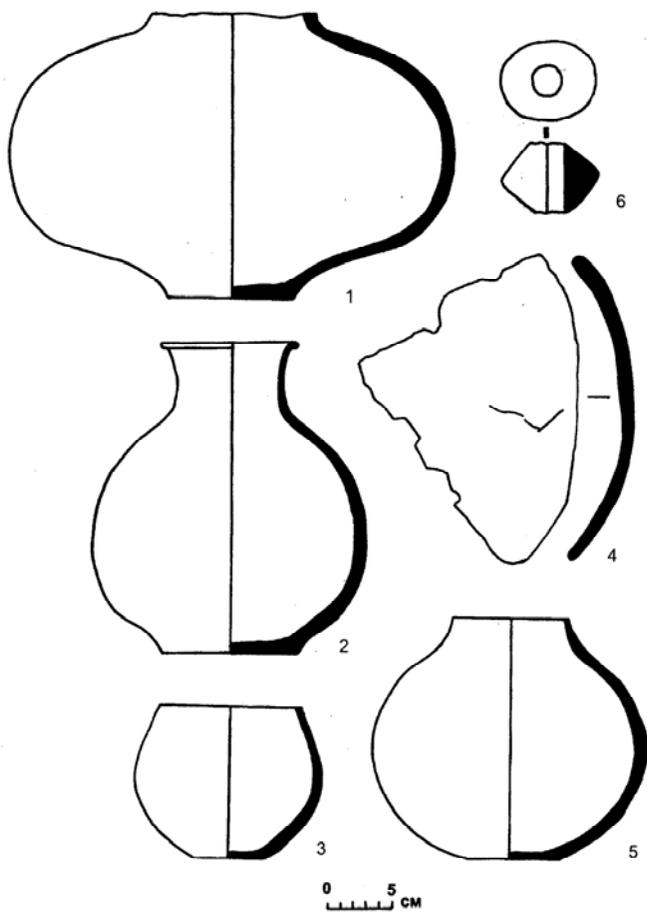


Fig. 11: Excavation 4, Burial 2, cenotaph , pottery vessels



Figs 12: Pottery vessels from Burial 3, Area 4

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АКД – Автореферат диссертации на соискание...
АО – Археологические открытия. М.
АРТ – Археологические работы в Таджикистане. Сталинабад, Душанбе.
БМАК – Бактрийско-Маргианский археологический комплекс
ВДИ – Вестник древней истории. М.
ГБАО – Горно-Бадахшанская автономная область
ИАК – Известия императорской археологической комиссии.
ИИМК – Институт истории материальной культуры РАН
ИМКУ – История материальной культуры Узбекистана
ИОАИЭ – Известия Общества археологии, истории и этнографии
ИФЖ – Историко-филологический журнал. Ер.
КСИЭ – Краткие Сообщения Института Этнографии
МАР – Материалы по археологии России. Пг.
МАЭ – Музей антропологии и этнографии, СПб.
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР. М.-Л.
НИИ(Р) – Научно Исследовательский Институт (Реставрации)
ОАК – Отчет императорской археологической комиссии.
ПАВ – Петербургский археологический вестник.
РА – Российская археология. М.
СА – Советская археология. М.
САИ – Свод археологических источников. М., Л.
СКСО – Справочная книжка Самаркандской области. Самарканд.
СНВ – Страны и Народы Востока
СЭ – Советская Этнография. М.
ТПЭ – Таджикско-Памирская экспедиция
Тр. ИЭ АН СССР – Труды Института Этнографии Академии наук СССР. М., Л.
ТХАЭЭ – Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М.
ТЮТАКЭ – Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции.
УЗИИЯЛ – Ученые записки института истории, языка и литературы. Махачкала.
УКН – Урартские клинообразные надписи
УрО – Уральское Отделение
ЮТАКЭ – Южно -Туркменистанская археологическая комплексная экспедиция
AJA – American Journal of Archaeology
AJN – American Journal of Numismatics

AMIT – Archäologische Mitteilungen aus Iran and Turan. Berlin
BAI – Bulletin of the Asia Institute
BAR – British archaeological Reports. Oxford.
BSOAS – Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London
CAD – The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago
CIHTS – Central Institute of Higher Tibetan Studies, Varanasi
CNRS - Le Centre national de la recherche scientifique
CRAI – Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
EIr – Encyclopædia Iranica
ETCL – The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. Oxford
EW – East and West. Roma
IA – Iranica Antiqua. Gent, Leyden.
IIsMEO – L'Istituto italiano per il medio ed estremo oriente. Roma.
IsIAO – L'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente. Roma.
JA – Journal asiatique. Paris
JCS – Journal of Cuneiform Studies
JSAI – Jerusalem Studies in Arabic and Islam
KP – Der kleine Pauly. Lexikon der Antike.
MAVA – Materialien zur Allgemeinen und Vergleichende Archäologie. München.
MDOG – Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin
Mém. D.A.F.A. – Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan
Mém. MAFAC – Mémoires de La Mission Archéologique Française en Asie central
RE. Hlbd – Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
RE. Suppl – Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Supplement
SAA – South Asian Archaeology
SI – Studia Iranica
SRAA – Silk Road Art and Archeology. Kamakura, Japan
UCLA – University of California, Los Angeles
VDI – Vestnik drevnei istorii, Moskva
ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden

Научное издание

ПОСЛЕДНИЙ ЭНЦИКЛОПЕДИСТ
к юбилею Б.А. Литвинского

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН*

Подписано 13.09.2013
Формат 60x90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 2,1. Уч.-изд. л. 1,1.
Тираж 100 экз.

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом А. В. Сарабьев
E-mail: izd@ivran.ru