



ВОПРОСЫ ЭТНОГЕНЕЗА ПАЛЕОЭТНОГРАФИИ И ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Ю. А. РАПОПОРТ

ХОРЕЗМИЙСКИЕ АСТОДАНЫ (К истории религии Хорезма)¹

Изучение древних погребальных комплексов имеет для археологии и палеоэтнографии большое значение. Получаемый при этом материал нередко помогает решить важные вопросы экономической и политической истории, многие этногенетические и историко-культурные проблемы. Очевидна роль погребальной обрядности для изучения истории религий.

В дискуссиях о месте и времени сложения зороастризма — одной из мировых религий древности, оказавшей серьезное влияние на буддизм, христианство и ислам, многие авторы привлекают данные о погребальном ритуале, причем иногда рассматривают их как важнейшие аргументы в своих построениях².

Уже давно было высказано мнение, что с зороастризмом связан характерный для Средней Азии обряд, согласно которому очищенные от мягких тканей кости умерших помещались в небольшие гробики-астоданы, или, как их иначе называют, оссуарии³. Связь эта остается доказанной и сейчас, хотя становится очевидным, что оссуарии не были широко распространены в ряде областей, где зороастрийская религия безусловно господствовала⁴. Более того, можно полагать, что для зороастризма, если под ним понимать религию Авесты в целом, а не только каноническую религию сасанидского Ирана, выставление трупов

¹ Ряд положений настоящей статьи был доложен на XXV Международном конгрессе востоковедов. См.: Ю. А. Рапопорт, Некоторые вопросы сложения зороастрийской погребальной обрядности, XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР, М., 1960.

² Н. Nyberg, Questions de cosmogonie et de cosmologie Mazdéens, «Journal Asiatique», CCXIX. juillet-septembre, 1931, стр. 17, сл.; его же, Die Religionen des Alter. Iran. Leipzig, 1938, стр. 310, 321—322, 363; E. Herzfeld, Archaeological History of Iran, London, 1935, стр. 31—40; его же, Iran in the Ancient East. London—New York, 1941, стр. 205—220; его же, Zoroaster and his World, т. II, Princeton, 1947, стр. 746—749; ср. W. B. Henning, Zoroaster, politician of witch-doctor?, London, 1951, стр. 21—24.

³ J. J. Modi, Astôdân or a Persian coffin, Bombay, 1889; L. C. Casartelli, Astodan and the Avestic funeral prescriptions, «The Babylon and Oriental Record», т. IV, 1889—1890; К. А. Иностранцев, О древнеиранских погребальных обычаях и постройках, «Журнал Министерства народного просвещения», нов. серия, СПб., XX, 1909, № 3.

⁴ R. Chirshman, Iran from the earliest times to the Islamic conquest, London, 1954, стр. 332.

Однако нельзя на этом основании считать оссуарный обряд не зороастрийским. Известное многообразие форм погребения сохраняется при господстве самых догматических религий. В частности, даже для Фарса кануна исламизации источники называют ряд

на съедение хищным птицам и животным не всегда и не везде было единственно допустимым погребальным ритуалом. Подобно тому, как на протяжении многих веков складывалась из многих элементов зороастрийская религия, на основе разных ритуалов постепенно формировалась, видимо, и ее погребальная обрядность.

Некоторые вопросы, связанные с возникновением и развитием оссуарного обряда, мы попытаемся осветить на материалах Хорезмской экспедиции АН СССР, возглавляемой С. П. Толстовым. Результаты работ последних лет позволяют считать, что Хорезм был тем центром, откуда началось широкое распространение этого обряда в первых веках нашей эры⁵. В то же время Хорезм прочно входит в круг авестийской географии и, по мнению ряда исследователей, является древнейшим центром сложения зороастрийской религии. Таким образом, археологические материалы, относящиеся к погребальным культам Хорезма, могут быть полезны для изучения истории религии Средней Азии и зороастризма в целом.

В пределах Хорезма за многие годы широких исследований не было открыто ни одного погребального комплекса, относящегося ко времени существования здесь рабовладельческого и раннефеодального государства (VI в. до н. э.—VIII в. н. э.) и связанного с трупоположением. Между тем уже при первых разведках на соседней территории низовьев Сыр-Дарьи такие комплексы были обнаружены в большом числе⁶. Поэтому можно считать, что погребение трупов в Хорезме в указанное время сколько-нибудь широко не практиковалось.

Древнейшим памятником, где сохранились погребальные сооружения интересующего нас времени, является расположенное в левобережном Хорезме городище VI—V вв. до н. э.—Кызели-гыр⁷. В центре крепости находятся три массивные, квадратные в плане постройки, внутри которых были заключены небольшие камеры. Захоронения здесь обнаружены не были, однако расположение сооружений, их конструкция и сходство с некоторыми сакскими мавзолеями, открытыми недавно в древней дельте Сыр-Дарьи, позволяют утверждать, что это были погребальные постройки. Следует подчеркнуть, что крайне незначительные размеры камер не оставляют сомнения в том, что предназначаться для трупоположения они не могли.

В правобережном Хорезме при раскопках городища Кой-Крылганкала, мавзолея-храма, центра династического погребального культа⁸, а также в его окрестностях были обнаружены фрагменты керамических масок и пустотелых керамических скульптур⁹. Две такие скульптуры были найдены в развалинах небольшой усадьбы (точка 13/70) вместе с инвентарем, относящимся к IV—III вв. до н. э.¹⁰. Одна из

способов захоронения (ср. E. Herzfeld, Указ. раб., стр. 748). Можно отметить некоторые несоответствия между детальнейшими предписаниями Видевдата и обрядностью, связанной с применением оссуариев. Однако сами эти предписания, как справедливо указывает Хеннинг, нередко были фиктивными и часто не отражали реального положения, не считая, правда, умонастроения их авторов (ср. W. B. Henning, Указ. раб., стр. 18).

⁵ К подобному выводу приходит Б. Я. Ставиский, автор работы, в которой сведены данные о находках оссуариев в Средней Азии по 1953 год. См. Б. Я. Ставиский, О. Г. Большаков, Е. А. Мончадская, Пянджикентский некрополь, «Материалы и исследования по археологии СССР», № 37, М.—Л., 1953, стр. 95.

⁶ С. П. Толстов, Приаральские скифы и Хорезм, «Сов. этнография», 1961, № 4, стр. 131, сл.

⁷ С. П. Толстов, Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР в 1949—1953 гг., Труды Хорезмской экспедиции, т. II, М., 1958, стр. 143—153.

⁸ С. П. Толстов, Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция 1955—1956 гг., «Сов. археология», 1958, № 1, стр. 121—123.

⁹ Ю. А. Рапопорт, К вопросу о хорезмийских статуарных оссуариях, «Краткие сообщения Ин-та этнографии», XXX, М., 1958, стр. 54—65.

¹⁰ Радиоуглеродный анализ, проведенный в Ин-те геохимии и аналитической химии АН СССР им. В. И. Вернадского, датировал этот комплекс рубежом III и II вв. до н. э.

скульптур изображает стоящую женщину (рис. 1). Голова статуи, лицевая часть которой, к сожалению, сильно разрушена, была моделирована с большой тщательностью. Совершенно в иной манере выполнен корпус, от которого верхняя часть скульптуры была отрезана до об-

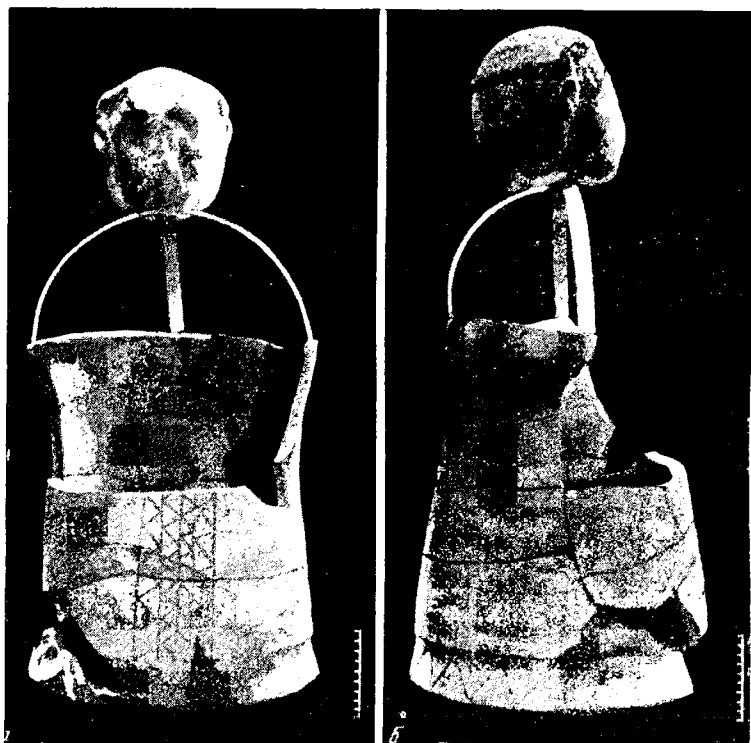


Рис. 1. Погребальный сосуд, найденный близ Кой-Крылган-кала.
а — вид спереди; б — вид сбоку

жиги по уровню плечей. Это по сути дела сосуд, сформованный на круге, причем сосуд, сохранивший форму архаических хумчей, характерных для Хорезма и других районов Средней Азии в VI—V вв. до н. э. Однако на поверхности его невысоким рельефом и нарезкой были переданы руки и детали одежды.

Более сложна вторая статуя, изображавшая сидящего мужчину (рис. 2). Основанием статуи также является своеобразной формы сосуд, сделанный на круге, однако он рассматривался как кресло (типа *sella curulis*), на котором восседает статуя. Срезом, проходящим чуть ниже пояса, верхняя часть фигуры была отделена еще до обжига. Изображен короткий кафтан, запахнутый на левую сторону. По бортам, подолу и обшлагам нешироким налепом с насечкой обозначена оторочка, очевидно меховая. Руки скульптуры прилеплены таким образом, что изображенный персонаж сидит подбоченясь, в довольно нелепой позе. Последняя объясняется, очевидно, как тем, что перед нами первая, еще робкая попытка отделить от корпуса руки, ранее передававшиеся только рельефом, так и тем, что они служили ручками, за которые брались, перемещая верхнюю часть фигуры (фактически крышку сосуда). Голова статуи была сделана путем наложения на глиняную основу деталей головного убора и лица¹¹.

¹¹ Найденные детали — глаз, нос, губы, щека с частью бороды и ухо — позволили с достаточной, видимо, точностью реконструировать лицо. Автор благодарен М. М. Гера-

Таковы древнейшие погребальные скульптуры, которые, как мы увидим, весьма близки более поздним статуарным оссуариям. Однако они не были костехранилищами, оссуариями в прямом смысле этого слова. Среди обломков этих погребальных сосудов найдены древесные угольки и мелкие обломки пережженных человеческих костей. Таким



Рис. 2. Погребальный сосуд, найденный близ Кой-Крылган-кала: а — вид спереди; б — вид сбоку

образом, имеются все основания считать, что обнаружены следы трупосожжения и что керамические пустотелые скульптуры служили урнами.

Естественным представляется наличие в нашей серии наряду с антропоморфными сосудами также и масок (рис. 3). Весьма вероятно, что сочетание маски и сосуда, куда собирали пепел, и было началом эволюции от урны-сосуда¹² к статуе-урне. Именно так шло развитие погребальных сосудов у этрусков, где сначала маску привешивали к сосудам, затем горло сосуда превратилось в голову, а на тулове стали

символу за ценные советы, полученные при работе над реконструкцией как рассматриваемого, так и других статуарных оссуариев. Отсутствие фрагментов, изображающих прическу, заставило при реконструкции оставить затылок открытым, что, разумеется, вряд ли соответствует первоначальному виду. Можно полагать, что верна реконструкция головного убора, в основе которого лежит массивная диадема. Интересна деталь венца, изображающая ухо животного, вероятно, лошади. Этот фрагмент и налпы в виде ног копытного животного (ножки трона) привели нас вначале к ошибочному мнению, что найдена статуя всадника, подобная характерным для Хорезма более позднего времени (ср. Ю. А. Рапопорт, Указ. раб., стр. 56).

¹² Можно думать, что для установки погребальных сосудов, еще не отличавшихся от бытовых хумчей, предназначались небольшие камеры упомянутых выше погребальных построек на Кюзели-гире.

обозначать детали тела и одежду и, наконец, появилось изображение целой человеческой фигуры¹³.

Как в правобережном, так и в левобережном Хорезме были обнаружены погребальные скульптуры, основания которых (сформованный на круге сосуд, передняя часть которого упрощена) свидетельствуют о намечающемся переходе к ящичкам-сидениям прямоугольных очертаний, характерным для статuarных оссуариев. Последние распространены в позднекангюйское время (II в. до н. э.—I в. н. э.), найдены на многих памятниках и довольно однотипны. Так, на Кой-Крылган-кале обнаружены обломки примерно десятка оссуариев, которые, отличаясь размерами, передают, несомненно, один и тот же образ. Поэтому мы ограничимся описанием одного оссуария, реконструированного почти полностью (рис. 4).



Рис. 3. Керамическая маска. Кой-Крылган-кала

Изображена сидящая молодая женщина, одетая в платье, широкий подол которого как бы раскинут по сидению-ящику. Поверх платья неясно обозначена еще какая-то одежда, возможно, широкий длинный шарф. Предполагалась, очевидно, дальнейшая проработка деталей росписью по алебастровой подгрунтовке, следы которой сохранил оссуарий. Левая рука была согнута в локте таким образом, что предплечье должно было почти касаться корпуса несколько ниже груди. Правая рука не сохранилась; несколько нарушающий общую статичность поворот корпуса позволяет полагать, что она была протянута вперед. Фигура изображена очень широкобедрой; узкие длинные ступни приходятся выше дна ящика-основания. Керамическая скульптура дополнялась металлическими, очевидно, серьгами, для которых сделаны проколы в ушах; не исключено, что какие-то изготовленные отдельно атрибуты вкладывались в руки статуи. Верхняя часть фигуры отделена срезом, начинающимся на уровне поясницы, а впереди проходящим по коленям.

Итак, рассмотрение погребальных урн и статuarных оссуариев не оставляет сомнения в том, что они взаимосвязаны, что эти (применяя традиционный археологический термин) лицевые урны послужили непосредственным прототипом оссуариев. Однако это лишь одна сторона вопроса. Остается неясным, каким образом обряд захоронения пепла в урнах мог смениться захоронением костей в оссуариях, пусть весьма близких урнам по форме.

Согласно свидетельству античных и китайских авторов, среди восточноиранских племен было распространено выставление трупов на съедение животным и птицам¹⁴. Тот же обычай практиковали маги¹⁵,

¹³ Л. Нидерле, *Человечество в доисторические времена*, СПб., 1898, стр. 366. Эта аналогия приводится в данном случае как формальная. Вопрос о том, может ли существовать какая-то историческая причина для несомненного внешнего сходства этрусских и хорезмийских пеплохранилищ, требует специального изучения (ср. С. П. Толстов, *Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция 1955—1956 гг.*, стр. 122).

¹⁴ См. о массагетах — Страбон, XI, 8, 6; о бактрийцах — Страбон, XI, 11, 3; о каспиях — Страбон XI, 11, 9, Порфирий, *О воздержании от мясной пищи*, IV, 21. Евсевий, *Евангельское приуготовление*, I, 4, 7 и др.; о гирканцах — Цицерон, *Тускуляanske беседы*, I, 45, Силий Италик, *Пуническая война*, XIII, 482—487 и др.; об оритах — Диодор, XVII, 105; о парфиях — Юстин, XLI, 3, 5; о Согде — свидетельство Вэй-цзе («Сборник Трудов Орхонской экспедиции», т. VI, СПб., 1903, стр. 133; К. А. Иностранцев, *Указ. раб.*, стр. 114).

¹⁵ Геродот, I, 140.

которые заимствовали его, как полагают, у своих восточных соседей¹⁶. Выставление трупов предписывает Авеста¹⁷. Однако в источниках нет данных об употреблении оссуариев: упоминаемое в Видевдате сооружение *uzdāna*, которое сопоставляют с более поздними астодами, вряд ли напоминало, насколько можно судить по скупой характеристике, керамические оссуарии. Последние встречены почти исключительно в Средней Азии и в основной массе датируются не ранее чем IV в. н. э. Следовательно, отмеченный уже в V—IV вв. до н. э. обычай выставления трупов, видимо, длительное время не сопровождался захоронением костей в оссуариях.



Рис. 4. Статуарный оссуарий, Кой-Крылган-кала: а — вид спереди; б — вид сбоку

В той же этнической среде, что и выставление трупов, как это мы показали пока на примере Хорезма, существовало трупосожжение, которое весьма рано привело к появлению лицевых урн.

Естественно возникает предположение, что оссуарный обряд мог возникнуть как контаминация выставления трупов и кремации¹⁸. Для того, чтобы эта гипотеза могла считаться правомерной, следует подтвердить достаточно широкое распространение трупосожжения на территории Средней Азии. Данные об этом можно найти в китайских и западных источниках середины I тысячелетия н. э., однако для этого времени не исключено влияние тюркского мира¹⁹, где кремация достаточно

¹⁶ И. М. Дьяконов, *История Мидии*, М.—Л., 1956, стр. 403.

¹⁷ «Sacred Books of the East» (далее SBE), IV, *The Zend-Avesta*, P. I, *Vendidad*, Oxford, 1880, стр. 52—53, 73.

¹⁸ С. П. Толстов, *Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция 1955—1956 гг.*, стр. 122; Ю. А. Рапопорт, *Указ. раб.*, стр. 62.

¹⁹ Н. Я. Бичурин, *Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена*, т. II, М.—Л., 1950, стр. 272, 282; Аммиан Марцеллин, XIX, 1—2.

известна. Более ранние античные авторы о кремации в интересующих нас районах не упоминают, возможно, и по той причине, что этот обряд не казался им сколько-нибудь примечательным. Однако археологически помимо Хорезма²⁰ трупосожжение зафиксировано в районе Бухары²¹ (для IV—III вв. до н. э.), Ашхабада²² и в низовьях Сыр-Дарьи, где оно отмечено в погребальных комплексах VIII—II вв. до н. э.²³

Таким образом, хронологические и территориальные границы интересующего нас обряда достаточно широки.

Весьма интересно, что и в самой Авесте можно найти данные о трупосожжении. Прежде всего термин «дахма», т. е. по Видевдату то место, где трупы выставлялись на съедение птицам и животным, первоначально обозначало «место сожжения», «погребальный огонь»²⁴. В этом мнении единодушны, в частности, Х. Нюберг и Э. Херцфельд, весьма по-разному подходившие к проблемам зороастризма²⁵. Неоднократно устанавливаемое жестокое наказание за сожжение трупа, конкретные указания, как вести себя при встрече с этим обрядом, свидетельствуют о том, что вопросы эти оставались актуальными для авторов Видевдата²⁶.

В первом фаргарде Видевдата упоминается целая область, где производится сожжение трупов²⁷. Обращает внимание, что только она наряду с Маргианой охарактеризована как верующая в Арту, т. е. олицетворение религиозной праведности зороастризма²⁸.

Таким образом, если принять наиболее распространенную сейчас датировку I фаргарда, во II в. до н. э. существовала зороастрийская страна, где еще практиковалось сожжение трупов. Область эта названа Чахра (Сахга), локализовать ее сколько-нибудь удовлетворительно не удалось.

В Хивинской хронике Баяни центральный горный массив Хорезма (сейчас именуемый Султан-Уиздаг) назван Чагра (کوه چغرا)²⁹. Я. Г. Гулямов справедливо считает, что это древнехорезмийское наименование хребта³⁰. Совпадение хорезмийского географического названия с авестийским очевидно. Некоторые дополнительные соображения заставляют отнести к этому особенно внимательно. Во-первых, как сказано, трупосожжение именно близ Султан-Уиздага отмечено археологически. Во-вторых, интересен сам термин «Сахга» — «круг», «колесо»³¹.

О том, что этим может быть отмечен какой-то конкретный планировочный момент, свидетельствует упоминание в следующем же стихе Ви-

²⁰ Можно полагать, что кремация практиковалась и в левобережном Хорезме. См.: Ю. А. Рапопорт и М. С. Лапиров-Скобло, Раскопки дворцового здания на городище Калалы-гыр в 1958 г., «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 6 (в печати).

²¹ Я. Г. Гулямов, Археологические работы к западу от Бухарского оазиса, Труды Ин-та истории и археологии АН УзССР, Ташкент, 1956, стр. 160.

²² При раскопках А. В. Комарова близ Анзу, о которых было доложено 25 февраля 1888 г. в Восточном отделении русского археологического общества (см. газ. «Новости» № 62 и 65 за 1888 г.). Ср. К. А. Иностранцев, Указ. раб., стр. 110.

²³ С. П. Толстов, Приаральские скифы и Хорезм, стр. 135—136; его же, По древним дельтам Океа и Яксарта, в печати, стр. 201—203.

²⁴ W. Geiger, Ostiranische Kultur in Altertum, Erlangen, 1882, стр. 268; Chr. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904, стлб. 675—676; E. Vennist, The Persian Religion, Paris, 1929, стр. 32.

²⁵ H. Nyberg, Указ. раб., стр. 322; E. Herzfeld, Указ. раб., стр. 748—749.

²⁶ SBE, т. IV, стр. 110—112.

²⁷ SBE, т. IV, стр. 8—9.

²⁸ Ср. В. В. Струве, Восстание в Маргиане при Дарии I, «Вестник древней истории», 1949, № 2, стр. 17.

²⁹ Шаджара-йи Хорезмшахи, рукопись, Ин-т востоковедения АН УзССР, № 9596, лист, 175а.

³⁰ Я. Г. Гулямов, История орошения Хорезма, Ташкент, 1957, стр. 22. О тех же хорезмийских горах упоминают некоторые средневековые авторы. Однако локализация гор Чагра у Баяни наиболее конкретна.

³¹ Chr. Bartholomae, Указ. раб., стлб. 576, В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, М.—Л., 1958, стр. 287—288.

девдата местности, охарактеризованной как «Varepa с четырьмя углами»³². В этой связи следует вспомнить чрезвычайно напоминающую колесо (рис. 5) планировку важнейшего культового сооружения, расположенного в центре оазиса, ограниченного хребтом, который еще совсем недавно именовался Чагра. Я имею в виду развалины Кой-Крылган-кала, которые в течение семи лет были основным объектом раскопок Хорезмской экспедиции³³.

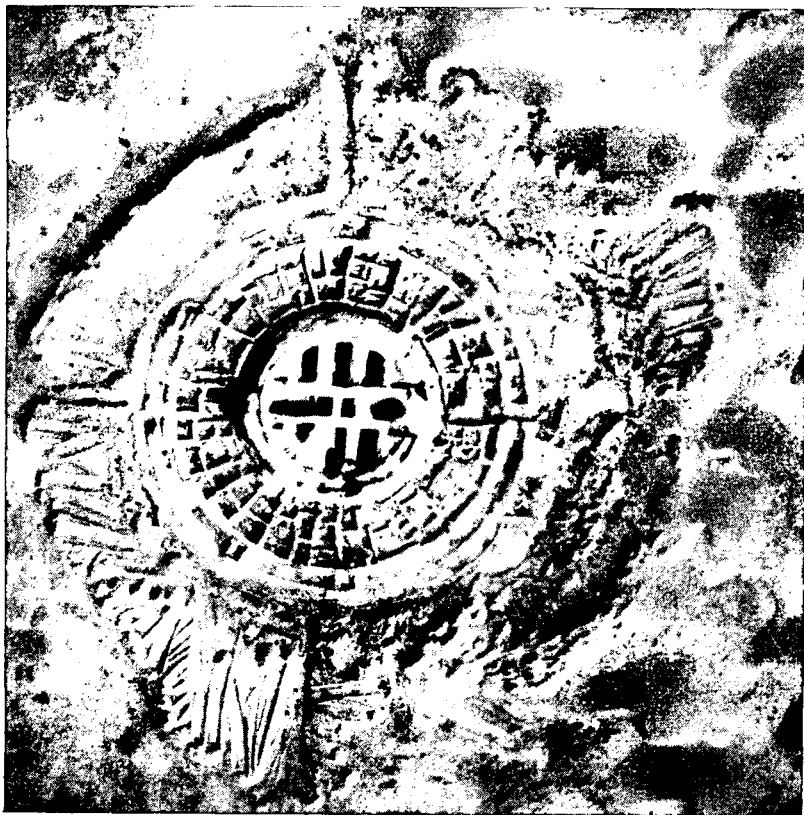


Рис. 5. Кой-Крылган-кала. Снимок с самолета после раскопок

Как было упомянуто, время перехода от урн к астодам, видимо, приходится в Хорезме на II в. до н. э. Вероятно, этот процесс не случайно совпадает со сложением ряда текстов, вошедших в Видевдат, кодифицированный при Аршакидах. Видимо, к этому времени и относится возведение одного из обычаев, практиковавшихся в зороастрийской среде — выставления тел умерших, в степень догматического предписания. Тогда же, можно полагать, распространилось и «теоретическое» обоснование этого обряда: представление об осквернении стихий огня, земли и воды нечистой трупом³⁴.

³² SBE, т. IV, стр. 9.

³³ С. П. Толстов, Работы Хорезмской экспедиции АН СССР по раскопкам памятника IV—III вв. до н. э. Кой-Крылган-кала, «Вестник древней истории», 1953, № 1, стр. 160—174; е го же, По древним дельтам Окса и Яксарта, стр. 117—135.

³⁴ Трудно предполагать, что этот весьма сложный комплекс представлений и чрезвычайно обременительный ритуал, с ним связанный, были изначальными. По мнению Херцфельда (Указ. раб., стр. 748), терминология древнейших Яштов свидетельствует о погребении в могилах; Видевдат использует термины, связанные с кремацией. Скорее всего обычай выставления трупов, также весьма древний, имел в основе какие-то иные, более свойственные ранним верованиям представления. Кажется возможным такое

Нужно полагать, что настойчивое осуждение непросщаемого греха трупосожжения, пронизывающее Видевдат, сыграло свою роль в Хорезме. Кремация была вытеснена выставлением трупов, несомненно распространенным среди родственных и соседних с хорезмийцами племен и, вероятно, среди некоторых групп хорезмийского населения. Керамические погребальные сосуды-статуи были сохранены, превратившись из пеплохранилищ в костехранилища, оссуарии.

Попытаемся в свете сказанного выше рассмотреть вопрос, кого изображают хорезмийские погребальные статуи. Первоначально нам казалось, что они передают облик того умершего, останки которого помещались внутри³⁵. Было предположено, что статуи служили предметом поклонения в ритуале, связанном с культом предков, который для средневекового Хорезма отмечен Бируни. Теперь ряд соображений заставляет нас дополнить эту трактовку.

Прежде всего подчеркнем еще раз однотипность статуарных оссуариев, которая по мере накопления материала становится все более очевидной. Так, все женские изображения передают сходный, лишенный индивидуальных черт облик молодой женщины, сидящей в статичной, торжественной позе. Иногда на скромных керамических оссуариях, оссуариях отнюдь не царских, изображаются ножки тронов, делаются приспособления для установки маленьких балдахин.

Совершенно очевидна близость погребальных скульптур и ряда статуэток, которые считать портретными не приходится и которые, по общему мнению, изображают богов. Все это заставляет предположить, что и статуарные оссуарии передают облик каких-то божеств.

Наиболее вероятной нам представляется следующая трактовка: скульптура рассматривалась как изображение умершего, воплощенного в облике хтонического божества. Сходная традиция была широко распространена в Средиземноморье и на Боспоре³⁶. Если это предположение правильно, можно считать вероятным, что женские статуарные оссуарии изображают умерших в образе Ардвисуры Анахиты. Подобная трактовка хорезмийских терракот была предложена С. П. Толстовым³⁷. Действительно, именно эта великая богиня зороастрийского пантеона олицетворяла плодородие земли и благодатные воды Аму-Дарьи — основы жизни земледельческого Хорезма. Имя ее было известно в Хорезме и во времена Бируни³⁸.

Если обратиться к иконографии этой богини, то можно отметить, что древнейшие изображения ее на ахеменидских печатях передают образ величественно сидящей на троне женщины, весьма близкий тому, который мы видим на статуарных оссуариях³⁹.

Приведем еще один довод в пользу предлагаемой трактовки. Несколько забегаая вперед, отметим, что в первых веках нашей эры в Хорезме изготовлялись оссуарии, на крышках которых изображался парящий

предположение: трупы выставлялись для съедания животным-тотемам, в теле которых в результате этого должна была воплотиться душа умершего. Подобные представления и ритуал этнографической науке известны (E. Bendall, *Death Customs. An Analytical Study of Burial Rites*, London, 1930, стр. 206—207, 220). Для прикаспийских областей — одного из центров обряда выбрасывания трупов, где мертвым собакам воздавали равные с людьми почести (Валерий Флакк, *АргонAUTика*, VI, 105), в частности для Гиркании — «страны волков», такое осмысление обряда не исключено. Добавим, что в Видевдате можно найти указание не только на почитание собаки, но и на ее тотемистическую сущность.

³⁵ Ю. А. Рапопорт, *Указ. раб.*, стр. 62—63.

³⁶ М. И. Ростовцев, *Античная декоративная живопись на юге России*. СПб., 1914, стр. 59, 79; М. И. Артамонов, *Антропоморфные божества в религии скифов*, Гос. Эрмитаж, «Археологический сборник», вып. 2, Л., 1961, стр. 65.

³⁷ С. П. Толстов, *Древний Хорезм*, М., 1948, стр. 205.

³⁸ Ал-Бируни, Асар ал-бакйя, Избр. произведения, т. 1, Ташкент, 1957, стр. 187.

³⁹ «A Survey of Persian Art» (далее SPA), т. IV, London — New York, 1938, табл. 124; L. I. Ringbom, *Zur Ikonographie der Götting Ardvi Sura Anahita*, Abo, 1957, стр. 6—7, рис. 1.

голубь. Общие очертания этих асгоданов, сохранение некоторых деталей трона (в частности, балдахина, натягивавшегося над фигуркой птицы) говорят о том, что они восходят к рассматриваемому типу статуарных оссуариев⁴⁰. Очевидно, изображение птицы заменило здесь скульптуру богини. Но голубь — птица, посвященная Анахите и постоянно сопровождавшая ее изображения⁴¹. В то же время хорошо известно, что животные — спутники божеств — являются их зооморфными прообразами, первоначально тотемами. Таким образом, представляется естественным, что фигуркой голубя могло подменяться именно изображение Анахиты.

Разумеется сейчас, когда еще не найдены погребальные статуи с четко определяемыми атрибутами, нельзя категорически настаивать на предлагаемом отождествлении. Можно назвать ряд сходных образов: близки как иконографически, так и по технике изготовления (пустотелая керамика) многие статуэтки Деметры⁴², хорошо сопоставимы изображения, встречающиеся в искусстве скифов и сарматизированного Боспора⁴³. Во всяком случае рассматриваемые хорезмийские оссуарии передают образ, несомненно входящий в круг представлений о Великой богине, матери всего живого, владычице царства мертвых.

Чтобы предложить трактовку мужских изображений на хорезмийских погребальных сосудах, вернемся к скульптуре, найденной близ Кой-Крылган-калы (рис. 2). Наиболее близок к ней образ, часто передаваемый рельефами на парфянских керамических гробах, находимых главным образом в Двуречье⁴⁴. Они также изображают подбоченившегося мужчину в короткой куртке с оторочкой и в своеобразном головном уборе. Авторы публикаций воздерживаются от трактовки этого персонажа⁴⁵. Нам представляется, что поскольку другая, наиболее распространенная группа рельефов несомненно изображает богиню плодородия, то и в данном случае передается образ божества, очевидно паредра богини. В Хорезме таковым был Сиявуш⁴⁶, бог умирающей и воскресающей природы, связь которого с культом мертвых как нельзя более естественна.

На головном уборе рассматриваемой скульптуры изображены уши животного. Подобная деталь характерна для корон ряда царей хорезмийской династии Афригидов. Мифическим основателем последней считался Сиявуш⁴⁷, как правило изображаемый в виде всадника. Более

⁴⁰ Подробнее см. Ю. А. Рапопорт, Об изображении на Бартымском блюде, найденном в 1951 г., «Сов. археология», 1962, № 2.

⁴¹ L. I. Ringbom, Указ. раб., стр. 6, 15, 17; К. В. Тревер. Очерки по истории культуры Кавказской Албании, М.—Л., 1959, стр. 322.

⁴² Ср. М. М. Кобылина, Терракотовые статуэтки Пантикапея и Фанагории, М., 1961, табл. II, 3.

⁴³ Ср. С. И. Руденко, Культура населения горного Алтая в скифское время, М.—Л., 1953, стр. 339, табл. XCV; М. И. Артамонов, Указ. раб., стр. 60, рис. 3, стр. 62, рис. 6; М. И. Ростовцев, Указ. раб., табл. LI, рис. 6. Заметим, что указанные сцены, видимо, носят эсхатологический характер, передавая момент приобщения умершего к богине. Возможно, покойного при этом воплощали в образе бога-спутника.

⁴⁴ Библиография вопроса см. в работах: R. Ettinghausen, Parthian and Sassanian Pottery, SPA, т. I, стр. 649—654; N. C. Debevoise, Parthian pottery from Seleucia on the Tigris, Ann Arbor, 1934, стр. 1—5; E. Schmidt, Persepolis, т. II, Chicago, 1957, стр. 120—122.

⁴⁵ Иногда его именуют «воином, стоящим в вызывающей позе» (SPA, т. I, стр. 410). Нам кажется, что объяснение этой своеобразной позы можно искать именно в том, что облик рассматриваемого персонажа сложился под влиянием погребальных статуй (ср. стр. 69).

⁴⁶ С. П. Толстов, Древний Хорезм, стр. 202—205; его же, По следам древне-хорезмийской цивилизации, М., 1948, стр. 83—87.

⁴⁷ Ал-Бируни, Асар ал-бакийя, Избр. произв., т. I, стр. 47. Отметим, что, согласно традиции, то же происхождение приписывалось парфянским Аршакидам. Ср. М. М. Дьяконов, Образ Сиявуша в среднеазиатской мифологии, «Краткие сообщения ИИМК», XL, 1951, стр. 40.

того, этимология его имени в наиболее ранней, авестийской форме «Сияваршана» — «черный жеребец»⁴⁸.

Известно, что на коронах, в частности коронах сасанидских царей, воспроизводились символы, характерные для различных божеств. Среди них, как символ Анахиты, известен мотив волны-спирали⁴⁹. Этот мотив мы видим на тех же венцах Афригидов, что и уши животного. Поэтому весьма вероятно, что и последний атрибут являлся символом божества-предка. Указанная выше этимология имени Сиявуша, постоянная связь этого образа с конем заставляет полагать, что в глубокой древности, на стадии тотемистических культов, он представлялся в виде коня. При последующей антропоморфизации Сиявуша стали изображать как всадника или же сохранять какие-то символы, напоминающие о его образе.

Изложенное выше позволяет думать, что сидящая на троне мужская статуя, головной убор которой украшен ушами лошади, — изображение Сиявуша. Весьма скромные размеры усадьбы, в развалинах которой найдена статуя, не позволяют считать ее портретом царя, символика венца которого могла бы просто предвосхищать афригидскую⁵⁰.

В Хорезме позднекангюйского и раннекушанского времени среди астоданов с мужскими изображениями преобладают фигуры всадников⁵¹. К ним особенно близок более поздний оссуарий, найденный близ Самарканда. Следует подчеркнуть, что он изображает только фигуру лошади⁵². Весьма вероятно, что в народных верованиях непрерывно сохранялся образ божества-животного, который стал воспроизводиться в погребальных статуях того времени, когда начала сказываться общая «варваризация» культуры.

В этой связи отметим, что при наличии огромного количества изображений богини, число мужских фигур в коропластике Хорезма крайне незначительно, зато столь же много статуэток коней. Весьма вероятно, что и они олицетворяли какое-то наиболее почитаемое божество.

В свете сказанного было бы естественно предположить, что эти статуэтки символизировали Сиявуша. Однако такая трактовка была бы несколько упрощенной. Дело в том, что если женские фигурки с достаточной уверенностью можно связывать с образом Анахиты, т. е. со стихией земли и воды, то естественно ожидать, что второй наиболее распространенный образ хорезмийского пантеона должен символизировать солнце.

Отметим, что наиболее вероятная этимология слова «Хорезм» — «Земля солнца»⁵³ может найти объяснение в религиозных представлени-

⁴⁸ Chr. Bartholomae, Указ. раб., стлб. 1631; М. М. Дьяконов, Указ. раб., стр. 42.

⁴⁹ R. Göbl, Investitur im sassanidischen Iran und ihre numismatische Bezeugung, «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», т. 56, Wien, 1960, стр. 45.

⁵⁰ Можно указать ряд других изображений среднеазиатских божеств с ушами животного. Такова скульптура, найденная на Топрак-кале в зале «танцующих масок», оформление которого несомненно передает сцены культа, близкого к дионисийскому (напомним установленную С. П. Толстовым близость образов Сиявуша — Саббазия — Диониса, ср также упоминания об оргастическом празднике «Сакая»); сходный образ передает и ряд терракот коллекции Кастаньского; очень интересно изображение четы божеств, найденное Л. Р. Кызласовым на Ак-Бешиме (Л. Р. Кызласов, Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953—1954 гг., Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции, т. II, М., 1959, стр. 208).

⁵¹ Ю. А. Рапопорт, К вопросу о хорезмийских статуарных оссуариях, стр. 54—56.

⁵² М. С. Юсупов и С. И. Скиндер, Оссуарий из Тургай-мазара, Труды Среднеазиатского гос. ун-та им. В. И. Ленина, нов. серия, LXXXI, Исторические науки, кн. 12, Ташкент, 1956, стр. 140—143.

⁵³ С. П. Толстов, По следам древнехорезмийской цивилизации, стр. 80.

ях, а отнюдь не в климатических условиях этой, может быть наиболее суровой области Средней Азии. Подтверждение широчайшего распространения здесь солнечных культов (и, добавим, культа водной стихии) дает семантика орнаментации керамики Хорезма этого времени (рис. 6).

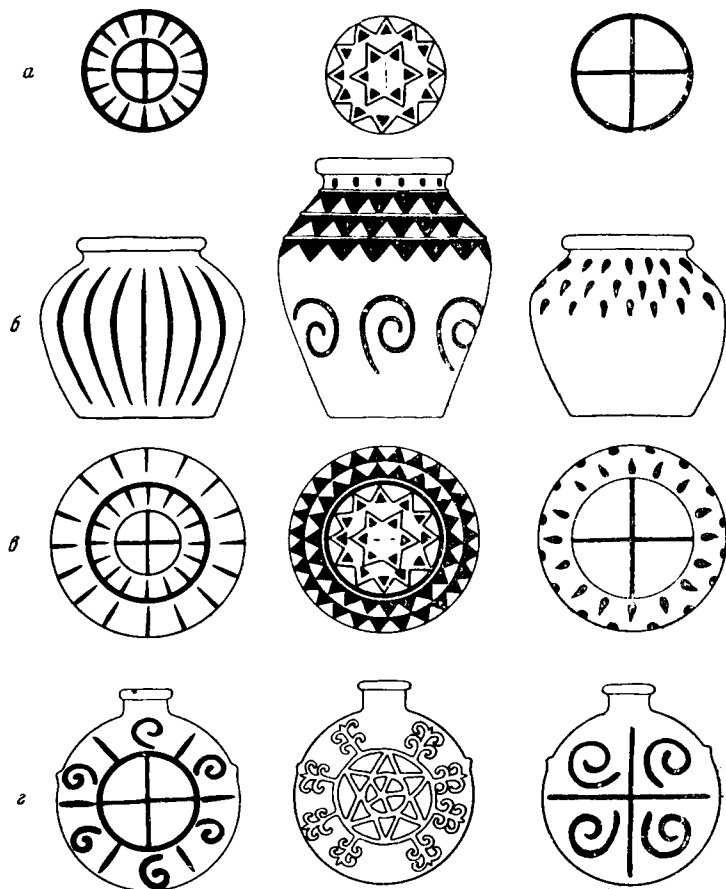


Рис. 6. Схемы орнаментальных композиций на хорезмийской керамике: *а* — крышки; *б* — сосуды сбоку; *в* — сосуды, накрытые крышками, вид сверху (сочетания предметов и масштабы условны); *г* — фляги

Хорошо известно сообщение Геродота (I, 216) о том, что массагеты из богов чтут только солнце, посвящая ему лошадей; напомним также свидетельство Страбона (XI, 8, 8) о сако-массагетской принадлежности хорезмийцев.

Можно полагать, что в Хорезме, как и в других областях распространения авестийских культов, главным солнечным божеством почитался Митра⁵⁴. Однако хотя известные хтонические черты можно отметить и в этом образе, непосредственная связь его с культом мертвых представляется сомнительной. Еще менее вероятна такая связь для божества-светила, которое в средневековой хорезмийской форме «А-х-и-р» Бируни дает как эквивалент для греческого «Гелиос» и персидского Михр-

⁵⁴ Термин Хорезм в Авесте упомянут именно в Михр-Яште (Яшт, X, 14); ср. теофорные имена документов из Топрак-калы: С. П. Толстов, По древним дельтам Окса и Яксарта, стр. 220.

Хуршид⁵⁵. Между тем почитание солнца в массагето-хорезмийской среде нашло яркое отражение в погребальных памятниках. Как отмечено, здесь широко засвидетельствовано трупосожжение, всегда связанное с культом огня-солнца. Явно солнечные символы лежат в основе планировки погребальных построек, открытых в низовьях Сыр-Дарьи⁵⁶ и в Хорезме⁵⁷ (рис. 7). Нередко встречаются солярные знаки на оссуариях.

Можно полагать, что в погребальном культе представления о Митре и Сиявуше как-то объединились. Напомним, что в сложном образе Сиявуша достаточно четко проступают черты солнечного божества. Об этом, по мнению С. П. Толстова, в частности свидетельствует огненная инициация, отмечаемая в «Шахнаме»⁵⁸.

Вряд ли лишь плодом придворного красноречия является приводимое там же уподобление брака Сиявуша с Ференгис браку Солнца с Нахид (Анахитой)⁵⁹. Широко известно сообщение Наршахи о том, что в Бухаре в день Нового года каждый мужчина перед восходом солнца приносил в жертву Сиявушу петуха⁶⁰ — птицу, повсеместно посвящавшуюся солнцу. Повторим, наконец, что образ Сиявуша и представление о массагетском солнечном божестве ассоциировались с конем; о быстроконном солнце многократно говорится в Авесте. Следует, однако, подчеркнуть, что образ Сиявуша

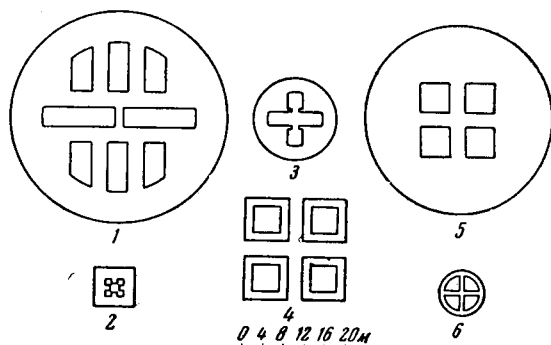


Рис. 7. Планировочные схемы хорезмийских и сакских погребальных сооружений: 1 — Кой-Крылган-кала, центральное здание; 2 — Кюзели-гир, постройки в центре городища; 3 — Тагискен, мавзолей № 1; 4 — Бабиш-мулла 2; 5 — Чирик-рабат, круглый мавзолей; 6 — Баланды 3 (крестовина)

⁵⁵ Ал-Бируни, Асар-ал-бакийя, Избр. произв., т. 1, стр. 187.

⁵⁶ С. П. Толстов. По древним дельтам Окса и Яксарта, стр. 202, рис. 117.

⁵⁷ О связи планировки Кой-Крылган-калы с солярной символикой см.: С. П. Толстов, Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция 1955—1956 гг., стр. 123. Отметим, что колесо (ср. «Чагра») — один из основных солнечных символов. Очень большое сходство планировочных принципов Кой-Крылган-калы и ряда погребальных памятников, обнаруженных в низовьях Сыр-Дарьи, представляется сейчас несомненным. Однако в отличие от мавзолеев массагетской группы племен, у которых, если и не единственным, как утверждает Геродот, то главным божеством было солнце, крестовидная планировка центрального здания Кой-Крылган-калы усложнена разделением на два одинаковых взаимоизолированных комплекса. Вероятно, это свидетельствует о возросшей в хорезмийской среде роли какого-то второго хтонического божества. Таким божеством с развитием земледелия должна была стать Анахита, олицетворявшая плодородие земли и воды.

Можно полагать, что два комплекса памятника были посвящены соответственно Сиявушу и Анахите. Наличие колодцев в западной половине центрального здания заставляет думать, что здесь локализовался культ богини. Второй комплекс, окна которого были обращены на юг и восток, вероятно, был посвящен божеству солярному.

Может быть в предположении о членении памятника на два культовых (а в основе погребальных) комплекса, связываемых с мужским и женским божествами, можно искать объяснение того, что западная половина центрального здания была замурована уже в процессе постройки. Проще всего думать (хотя это и не представляется единственным решением), что здание предназначалось для захоронения царя и царицы. Постройка была вызвана смертью последней или совпала с ней. Естественно, что ее погребение сразу же было изолировано от внешнего мира.

⁵⁸ С. П. Толстов, Древний Хорезм, стр. 223, 318.

⁵⁹ Фирдоуси, Шахнаме, т. II, М., 1960, стр. 196.

⁶⁰ Наршахи, История Бухары, перевод Н. Лыкошина, Ташкент, 1897, стр. 33.

непрерывно связан с черным конем, а это опять указывает на его хтонический характер⁶¹.

Нам представляется, что это противоречие можно объяснить, исходя из хорошо обоснованных сопоставлений Митры с Аполлоном и Сиявуша с Дионисом.

В своем интереснейшем исследовании А. Ф. Лосев убедительно показывает близость, а порой и слияние образов Гелиоса, Аполлона и Диониса⁶². Очень четко эти представления выражены в «Сатурналиях» Маркобия: «Солнце, когда оно находится в верхней, т. е. дневной полусфере, называется Аполлоном. Когда же оно в нижней, т. е. ночной полусфере, — то считается Дионисом, т. е. Либером — отцом»⁶³. Весьма вероятно, что сходная концепция для объяснения солнечного цикла существовала и в Средней Азии⁶⁴.

Надо полагать, что круг образов, передаваемых статуарными оссуариями, не исчерпывался отмеченными выше. Так, явно детские черты лица мы видим на обломке астодана, найденного близ Кузы-Крылган-кала. Образ бога-ребенка известен и в коропластике Хорезма⁶⁵. Весьма вероятно, что наряду со статуарными оссуариями в кангюйский период существовали костехранилища, обломки которых выделить из массового материала пока невозможно, так как они практически не отличаются от бытовых сосудов.

В кушанское и кушанско-афригидское время типы оссуариев становятся более многочисленными. Очевидно с упрочением позиций зороастрийской ортодоксии к оссуарному обряду быстро начинают переходить те области Средней Азии⁶⁶, где ранее господствовало трупоположение или выставление трупов, не сопровождавшееся захоронением костей в сосудах. При этом возникли формы оссуариев, далеко не всегда восходящие к урнам, они начинают воспроизводить элементы гробниц, саркофагов, погребальных носилок.

Во II в. н. э. в Хорезме почти исчезают статуарные оссуарии. Создается впечатление, что они продолжают использоваться лишь в аристократических семьях, причем меняется и характер статуй (как правило очень крупных)⁶⁷. Так, вероятно уже портретным изображением является большой астодан, найденный в развалинах усадьбы к северо-востоку от Кой-Крылган-калы (рис. 8). Можно думать, что вытеснение Сиявуша из зороастрийского пантеона, постепенное превращение его в героя дружинного эпоса сделало его образ неприемлемым для погребальной символики знати. С другой стороны, канонизированные божества, возможно, становились чуждыми культам рядового населения. Последнее обстоя-

⁶¹ Не исключено, что у народов Средней Азии существовало представление и о другой ипостаси солнечного божества, не вошедшей, как это по сути дела произошло с Сиявушем, в канонический зороастрийский пантеон и представлявшейся в виде светлого коня. Ср. Th. Nöldeke, *Das Iranische Nationalepos*, Berlin und Leipzig, 1920, стр. 10, примеч. 8.

⁶² А. Ф. Лосев, *Античная мифология в ее историческом развитии*, М., 1957.

⁶³ Привожу по указ. раб. А. Ф. Лосева, стр. 327.

⁶⁴ Не исключено, что, как и в русских волшебных сказках, смена дня и ночи связывалась при этом с появлением черного и белого (красного) коня.

⁶⁵ Такова, например, головка, найденная в 1952 г. при раскопках цитадели Базар-калы, несущая, на наш взгляд, явные черты влияния иконографии Горпократы — Гора младенца.

⁶⁶ В частности, некоторые районы Хорезма, где, видимо, до этого времени продолжали существовать какие-то локальные культовые традиции.

⁶⁷ Наиболее поздние погребальные статуи (IV—V вв. н. э.) найдены на городищах Канга-кала и Куны-Уаз (см. С. П. Толстов, *Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в 1949—1953 гг.*, Труды Хорезмской экспедиции, т. II, М., 1958, стр. 94; Е. Е. Нерзик, *Археологическое обследование городища Куны-Уаз в 1952 г.*, там же, стр. 381—382), однако пока нет уверенности в их генетической связи со статуарными оссуариями; своеобразна техника изготовления статуй: обертывание каркаса глинами ткани, пропитанной алебастром.

тельство могло служить одной из причин замены антропоморфных изображений зооморфными, глубоко традиционными.

В крупнейшем оссуарном могильнике II — начала IV в. н. э., обнаруженном на городище Калалы-гыр I в левобережном Хорезме, стату-

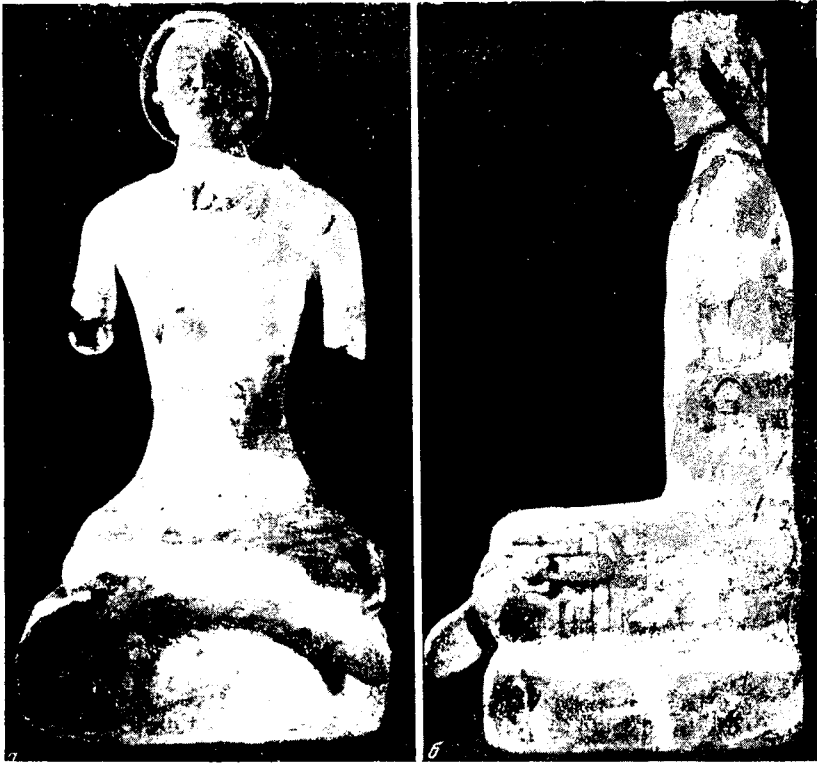


Рис. 8. Статуарный оссуарий из окрестностей Кой-Крылган-чала;
а — вид спереди; б — вид сбоку

арных оссуариев нет⁶⁸. Здесь найдены лишь восходящие к последним астоданы с фигуркой голубя, помещавшейся под небольшим балдахином (рис. 9, а). Ближе всего рассматриваемый вариант стоит к более позднему, так называемым «юртообразным» оссуариям, характерным для Ташкентского оазиса и Семиречья⁶⁹.

Чаще всего в Калалы-гырском некрополе встречаются саркофагообразные оссуарии (рис. 9 б, в), формы которых близки к керамическим, так называемым «туфлеобразным» гробам парфянского времени. Третий тип астоданов, называемый нами «сводчатым»⁷⁰ (рис. 9, г), видимо восходит к каким-то погребальным постройкам, напоминавшим характерные для погребений узбеков «сагона». Небольшие сводчатые гробницы,

⁶⁸ О раскопках на Калалы-гыр см.: С. П. Толстов, Работы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции в 1949—1953 гг., стр. 95, 153—167; его же, По древним дельтам Окса и Яксарта, стр. 108—116. Подробнее о некрополе см.: Ю. А. Рапопорт и М. С. Лапиров-Скобло, Указ. раб.

⁶⁹ Ср. напр. М. Е. Массон, Ахангеран. Ташкент, 1953, стр. 29—30; Л. И. Ремпель, Некрополь древнего Тараза, «Краткие сообщения ИИМК», 69, 1957, стр. 103—107.

⁷⁰ Ближе всего к этой форме некоторые оссуарии Южной Туркмении (ср. С. А. Ершов, Некоторые итоги изучения некрополя с оссуарными захоронениями в районе г. Байрам-Али (раскопки 1954—1956 гг.), Труды Ин-та истории, археологии и этнографии АН Туркм.ССР, т. V, Ашхабад, 1959, стр. 172—173, табл. 4, 7).

служившие как бы дахами, оссуариями и наусами одновременно, достаточно характерны для парфянской среды⁷¹. Можно полагать, что у каких-то групп древнехорезмийского населения имела сходная традиция, послужившая основой для выработки формы сводчатых оссуариев,

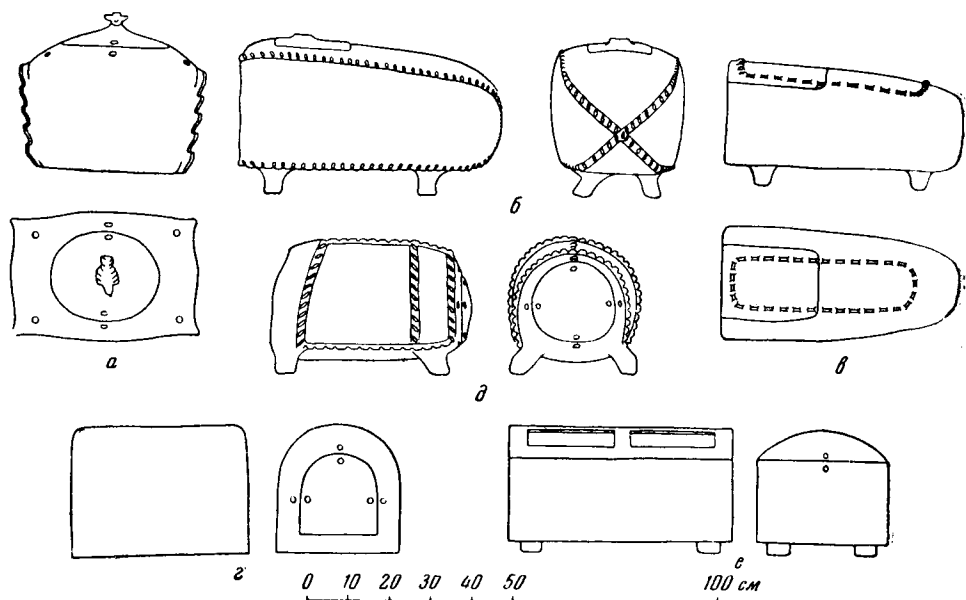


Рис. 9. Оссуарии из Калалы-гырского некрополя

сосуществовавшая с оссуарным обрядом и пережившая его. Очень любопытна встреченная и в других хорезмийских некрополях так называемая «боченкообразная» форма, имеющая вид цилиндра, горизонтально положенного на четыре ножки (рис. 9, д). Подобные оссуарии опоясаны лепными жгутами, иногда покрыты росписью, имитирующей обертывание полосами ткани. Изображается, видимо, тело, лежащее на погребальных носилках. Трудно с уверенностью сказать, является ли эта форма оссуариев следом незадолго перед их возникновением существовавшего в каких-то районах Хорезма труположения или воспроизведением погребальных носилок, водружавшихся на дахе.

Отметим также астоданы в виде каменных и керамических ящиков с крестообразно пересекавшимися рельефными полосами на крышках (рис. 9, е).

Наибольшее количество черепов получено из ниш, прорубленных в стенах (более древнего, чем некрополь) дворцового здания Калалы-гыра.

Для некоторых районов Ирана отмечены вырубленные в скалах небольшие ниши, являющиеся фактически единственным археологическим свидетельством существования там обряда захоронения костей⁷².

В позднеафригидское время (VII, VIII вв. н. э.) господствует форма оссуария в виде алебастрового или керамического ящика на ножках с четырехскатной, уплощенной сверху крышкой (рис. 10). Лишь общие очертания и приспособление для установки балдахина у некоторых

⁷¹ R. Ghirshman, Указ. раб., стр. 271.

⁷² E. Herzfeld, Archaeological History of Iran, стр. 33; его же, Iran in the Ancient East, стр. 205—206, 217—218; E. Schmidt, Persepolis, т. I, Chicago, 1953, стр. 57; т. II, стр. 121.

экземпляров напоминает о связи их с исходной формой — статуарными оссуариями.

В заключение кратко суммируем предположения, к которым приводит нас изучение хорезмийских астодамов.

Оссуарный обряд возник в результате слияния двух обрядов, распространенных среди восточноиранских племен, — выставления трупов для поедания хищными животными и птицами и кремации, сопровождавшейся захоронением праха в урнах. В связи с начавшейся канонизацией первого обряда, видимо во II в. до н. э., стало практиковаться захоронение костей в оссуариях, прототипом которых послужили урны. Древнейшие оссуарии изображали умерших, воплощенных в образе хтонических божеств. Вероятным центром сложения нового обряда был Хорезм. Широкое распространение оссуарии получают в первой половине I тысячелетия н. э. в связи с упрочением позиций ортодоксального зороастризма. Возникшие при этом многочисленные формы оссуариев далеко не всегда восходят к урнам. Оссуарный обряд был широко распространен лишь в Средней Азии, что позволяет говорить о местном варианте зороастрийского погребального ритуала, распространившемся, видимо, из Хорезма.

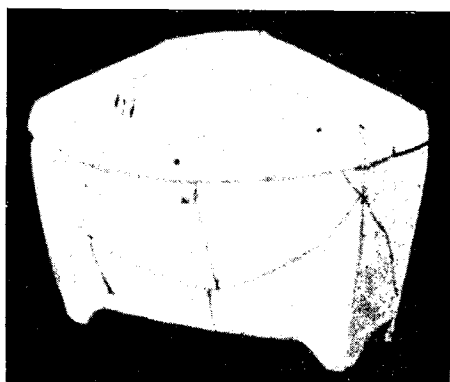


Рис. 10. Афригидский оссуарий, Беркут-калинский оазис (замок № 36)

SUMMARY

Investigation of the Khwarizmian astodans warrant the hypothesis that the ossuary rite emerged as a result of the merging of two rites widespread among the East Iranian tribes — that of exposing the bodies of the dead to the beasts and birds of prey, and that of cremation with the subsequent interment of the ashes in urns. In connection with the incipient canonization of the former rite, apparently in the 2nd century B. C., the practice was established of burying the bones in ossuaries, for which the urns served as a prototype. Depicted on the oldest ossuaries were the dead, represented as Chthonian deities. The centre where the new rite arose was probably Khwarizm. The ossuaries became widespread in the first half of the 1st millennium A. D., with the consolidation of the positions of orthodox Zoroastrianism. The numerous forms of ossuaries which then arose, are far from always traceable to urns. The ossuary rite was current only in Central Asia, and this makes it possible to speak of a local variant of the Zoroastrian funeral rite, which evidently emanated from Khwarizm.